



Teologia Brasileira

Nº 84 | 2020 ISSN 2238-0388

Teologia brasileira, uma produção de Edições Vida Nova	2
Editorial	3
<i>Fratelli tutti: o altíssimo preço do universalismo católico</i> <i>Leonardo De Chirico</i>	4
A Bíblia e a prática da homossexualidade <i>James R. Edwards</i>	12
Agostinianismo protestante hoje <i>Manfred Svensson</i>	32
Há uma interpretação messiânica em ῥομπαία no Apocalipse de João 19.15? <i>George Camargo</i>	51
Lançamentos	60



VIDA NOVA

Teologia brasileira, uma produção de Edições Vida Nova

A Revista Teologia Brasileira tem o objetivo de proporcionar um espaço para discussão e produção de teologia que seja bíblica, confessional, relevante, sensível e aberta ao diálogo sobre temas que contemplem a realidade de nosso país. Para isso, contamos com o apoio de uma equipe que, em contato com pesquisadores, pastores, mestres e escritores, torna possível a veiculação de conteúdo que estimule a reflexão bíblica e teológica.

Corpo editorial

Editor responsável:

Franklin Ferreira

Coordenador de produção:

Sérgio Siqueira Moura

Revisão:

Josiane de Almeida e Jonathan Silveira

Contato:

teologiabrasileira@vidanova.com.br

Editorial

Já está disponível mais uma edição da revista Teologia Brasileira! Nesta edição, apresentamos algumas reflexões de Leonardo De Chirico acerca da mais recente encíclica papal intitulada *Fratelli tutti*. Embora o tema da fraternidade seja oportuno, Leonardo indica que a encíclica trata do assunto vinculando-o à noção de universalismo soteriológico.

Em um ensaio primoroso, James Edwards, nós mostra como a Bíblia trata do tema da homossexualidade no Antigo e novo Novo Testamentos e lida com objeções relacionadas às passagens pertinentes.

Manfred Svensson, por sua vez, apresenta-nos Santo Agostinho como forma de lidarmos com os problemas de nossa época. Assim como nós, o bispo de Hipona também viveu numa época de convulsão política e, assim, podemos nos sentir familiarizados com ele em relação à globalização e ao pluralismo.

Por fim, George Camargo apresenta um estudo exegético rigoroso do termo *πομφαία* em Apocalipse 19.15, a fim de verificar se podemos extrair uma interpretação messiânica associada a este verbete grego.

No vídeo desta edição, Kevin Vanhoozer destaca a importância da teologia e doutrina na formação de discípulos. Assim como Jesus é a imagem viva do Deus invisível, o Deus que sendo luz se tornou carne, os discípulos que carregam o nome de Jesus, do mesmo modo, também devem ser suas imagens vivas.

Deste modo, Vanhoozer afirma que o objetivo da teologia é formar a mente, o coração e os hábitos de Jesus em seus seguidores.

Boa leitura!



Fratelli tutti: o altíssimo preço do universalismo católico

Leonardo De Chirico



Papa Francisco

Foi definida, com razão, como o “manifesto político” do pontificado do Papa Francisco. De fato, há política e sociologia demais na nova encíclica *Fratelli tutti*, um documento longo — longuíssimo — que se assemelha mais a um livro do que a uma carta. Francisco quer defender a causa da fraternidade universal e da amizade social. Para fazê-lo, fala de fronteiras a eliminar, de desperdícios a evitar, de direitos humanos não suficientemente universais, de globalizações injustas, de pandemias onerosas, de migrantes a acolher, de sociedades abertas, de solidariedade, de direitos dos povos, de intercâmbios, de local e universal, de populismo, de limites da visão política liberal, de governança mundial, de amor político, de reconhecimento do outro, da injustiça da guerra, da abolição da pena de morte. São todos temas “políticos” interessantes que, se não fosse por alguns comentários sobre a parábola do bom samaritano que entremeiam os capítulos, poderiam ter sido escritos por um fórum de sociólogos e agentes humanitários de alguma organização internacional, talvez depois de haverem lido, por exemplo, Edgar Morin e Zygmunt Bauman.

São os temas que o Papa Francisco disseminou em tantos discursos e na sua outra encíclica, *Laudato si'* (2015), sobre o cuidado do meio-ambiente. Não

por acaso, ele próprio é, de longe, o autor mais citado (cerca de 180 vezes), como testemunho da tendência circular do seu pensamento (que precisa se autocitar para consolidar-se) e da “novidade” em relação aos temas tradicionais da doutrina social da Igreja Católica Romana. A visão proposta por *Fratelli tutti* é de uma globalização vista desde Roma (do lado vaticano, além do Tibre), por parte de um papa jesuíta e sul-americano.

É somente no oitavo capítulo (o último) da encíclica que o papa trata do tema da fraternidade com as religiões e que o seu discurso se torna mais “teológico”. Esta seção pode ser considerada uma interpretação, por parte do Papa, do “Documento sobre a fraternidade humana em prol da paz mundial e da convivência comum”, que o próprio Francisco assinara em Abu Dabi com o Grão Imam de Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb, em 2019. Na realidade, mais do que uma reflexão orgânica, esta seção se assemelha mais a uma miscelânea de citações (ou melhor, de autocitações) que, entrecruzando planos e justapondo questões, acabam por confundir mais do que esclarecer. Parece ser o método jesuíta em ação, tendo em vista o “discernimento” sucessivo: atirar muita poeira no ar, esperando que ela se assente em um cercadinho; lançar na mesa tantas cartas de modo que cada um faça o seu próprio jogo; empilhar tantas palavras de modo que cada um as combine como bem entender.

Não obstante a desordem do discurso, a sua mensagem de fundo é suficientemente clara: somos todos irmãos, porquanto filhos do mesmo Deus. Esta é a verdade teológica do Papa Francisco. O melhor comentário sobre este aspecto da encíclica veio do juiz Mohamed Mahmoud Abdel Salam, que participou da apresentação oficial no Vaticano. Assim disse ele: “Como jovem muçulmano estudioso da xaria (lei) do islã e das suas ciências, encontro-me — com tanto amor e entusiasmo — em concordância com o Papa, e partilho de todas as palavras que escreveu na encíclica. Sigo, com satisfação e esperança, todas as suas propostas, feitas num espírito gentil para o renascimento da fraternidade humana”. Se um muçulmano convicto e sincero partilha de “todas as palavras” do Papa, quer dizer que o escrito é deísta — no máximo, teísta —, mas não biblicamente e trinitariamente cristão.

Quando fala de Deus, ele o faz em termos tão genéricos e gerais que podem se encaixar bem na religião muçulmana, hinduísta, entre outras, e até na maçônica. Como confirmação decisiva disto, *Fratelli tutti* encerra com uma “Oração ao Criador”, que poderia ser usada tanto numa mesquita quanto num templo

maçônico. Depois de remover a “pedra de tropeço” de Jesus Cristo, todos podem voltar-se a uma divindade não tão bem definida para sentir-se “fratelli”: irmãos numa divindade à imagem e semelhança da humanidade, e não irmãos e irmãs com base na obra de Jesus Cristo, morto e ressurreto pelos pecadores. *Fratelli tutti* modificou geneticamente o sentido da fraternidade compreendida biblicamente, transferindo-o à humanidade comum. Ao fazê-lo, perderam-se os limites bíblicos da palavra, substituídos por contornos e conteúdo do tipo pan-religioso. Será que isto é um serviço ao evangelho de Jesus Cristo?

O que diz *Fratelli tutti*?

Segue abaixo uma série de afirmações da encíclica (extraídas do oitavo capítulo), com breve comentário.

Como crentes, pensamos que, sem uma abertura ao Pai de todos, não podem haver [sic] razões sólidas e estáveis para o apelo à fraternidade. Estamos convencidos de que só com esta consciência de filhos que não são órfãos, podemos viver em paz entre nós. Com efeito, a razão, por si só, é capaz de ver a igualdade entre os homens e estabelecer uma convivência cívica entre eles, mas não consegue fundar a fraternidade. (Parágrafo 272)

Para o Papa Francisco, se não partirmos do fato de que somos filhos do mesmo Pai, não poderemos sequer viver civilizadamente uns com os outros. No entanto, a segunda citação (do Papa Bento XVI) diz algo diferente: para Ratzinger, a razão humana permite apreender a igualdade entre os homens e estabelecer uma convivência civilizada. Francisco confundiu a vida civilizada com a fraternidade. É possível viver civilizadamente sem ser irmãos? Para o Papa Bento, sim; para o Papa Francisco, não.

A Igreja valoriza a ação de Deus nas outras religiões e nada rejeita do que, nessas religiões, existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que (...) refletem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens. Todavia, como cristãos, não podemos esconder que, se a música do Evangelho parar de vibrar nas nossas entranhas, perderemos a alegria que brota da compaixão, a ternura que nasce da confiança, a capacidade da reconciliação que encontra a sua fonte no facto de nos sabermos sempre perdoados-enviados. Se a música do Evangelho cessar de repercutir nas nossas casas, nas nossas praças, nos postos de trabalho, na política e na economia, teremos extinguido a melodia que nos desafiava

a lutar pela dignidade de todo o homem e mulher. Outros bebem doutras fontes. Para nós, este manancial de dignidade humana e fraternidade está no Evangelho de Jesus Cristo. Dele brota, para o pensamento cristão e para a ação da Igreja, o primado reservado à relação, ao encontro com o mistério sagrado do outro, à comunhão universal com a humanidade inteira, como vocação de todos. (Par. 277)

Aqui é citado o Vaticano II (*Nostra aetate*, par. 2), mas omite-se a segunda parte do parágrafo do texto conciliar, onde ao menos se faz referência a Jesus, “caminho, verdade e vida”. Esta referência explícita a Cristo foi substituída pela sugestão da “música do Evangelho”, tão insípida que não comporta nenhuma crítica às religiões. Então, é dito que, “para nós” (os católicos), o manancial da dignidade humana está no Evangelho. E para os outros? Será que se deve aceitar a ideia de que haja tantas “fontes” legítimas, todas elas boas e justas?

Buscar a Deus com coração sincero, desde que não o ofusquemos com os nossos interesses ideológicos ou instrumentais, ajuda a reconhecer-nos como companheiros de estrada, verdadeiramente irmãos. (Par. 274)

Buscar a Deus com coração sincero seria a condição para ser verdadeiramente irmãos? Não, biblicamente falando, somos todos criaturas de Deus, independentemente do fato de buscar a Deus ou não. Somos “verdadeiramente” irmãos não se buscamos a Deus, mas se fomos achados por Deus em Jesus Cristo.

Podemos encontrar um bom acordo entre culturas e religiões diferentes; testemunha que as coisas que temos em comum são tantas e tão importantes que é possível individuar uma estrada de convivência serena, ordenada e pacífica, na aceitação das diferenças e na alegria de sermos irmãos porque filhos de um único Deus. (Par. 279)

Aqui, a retórica muito em voga na linguagem ecumênica contemporânea (“são maiores as coisas que unem do que as que dividem”) é transferida para a relação entre as religiões. De novo, a convivência se baseia na fraternidade em um único Deus, e não na possibilidade de conviver civilizadamente enquanto seres humanos.

...o amor de Deus é o mesmo para cada pessoa, seja qual for a religião. E se é um ateu, é o mesmo amor. Quando chegar o último dia e houver a luz suficiente na terra para poder ver as coisas como são, não faltarão surpresas! (Par. 281)

Numa citação de si próprio, o Papa Francisco proclama que o amor de Deus é o mesmo para todos, até para os ateus. A insinuação é que mesmo os ateus serão salvos: esta é a surpresa. Mas será que o evangelho diz isto?

O culto sincero e humilde a Deus leva, não à discriminação, ao ódio e à violência, mas ao respeito pela sacralidade da vida, ao respeito pela dignidade e a liberdade dos outros e a um solícito compromisso em prol do bem-estar de todos. (Par. 283)

Correto, mas muito parcial e, no fundo, desorientador: o culto a Deus não compreende também (e de modo decisivo) o mandamento de anunciar a todos a Jesus Cristo, único caminho, verdade e vida, sem o qual não se tem acesso ao Pai e, portanto, não se está salvo?

O insustentável custo teológico da encíclica

Muita gente — a esmagadora maioria das pessoas — não lerá a longa encíclica *Fratelli tutti* do Papa Francisco. Ouvirá apenas algumas frases ou falas repetidas aqui e ali como slogans. Aquilo, porém, que todos (ou quase todos) reterão está no eficaz *incipit* do documento: *Fratelli tutti*, somos todos irmãos (e irmãs). É uma poderosíssima mensagem universalista e inclusiva que comunica a ideia de que as linhas de demarcação entre crentes ou não, ateus e agnósticos, muçulmanos e cristãos, evangélicos e católicos, são todas tão fluidas e relativas que não desfazem os laços de fraternidade comuns a todos. Já a Revolução Francesa promovera a “fraternidade” como pertença laica à cidadania humana (ao lado da “liberdade” e da “igualdade”), mas agora o Papa a conjuga num sentido teológico. Somos “irmãos” não por sermos cidadãos, mas, sim, filhos do mesmo Deus. Somos todos filhos de Deus e, portanto, irmãos uns dos outros.

Em *Fratelli tutti*, dá-se a compreensível ânsia de moderar os conflitos, superar as injustiças, encerrar as guerras. Tal preocupação é louvável, ainda que, nas análises e nas propostas, há colorações políticas que podem ser legitimamente discutidas. O problema é a chave teológica escolhida para superar as divisões: a declaração de fraternidade humana em nome de uma filiação divina. O Papa usa uma categoria teológica (“todos irmãos por serem todos filhos de Deus”), a fim de criar as condições para um mundo melhor.

Quais seriam as consequências teológicas de tal operação, do ponto de vista evangélico? Aqui vão algumas. Acima de tudo, *Fratelli tutti* suscita uma questão

soteriológica. Se somos todos irmãos por sermos todos filhos de Deus, quer dizer que todos serão salvos? Toda a encíclica está permeada de uma forte inspiração universalista que inclui os ateus (parágrafo 281). As religiões, em sentido amplo, são sempre invocadas em sentido positivo (parágrafos 277-279), não havendo nenhum aceno a uma crítica bíblica às religiões nem à necessidade do arrependimento e da fé em Jesus Cristo como chave de recepção da salvação. Tudo na encíclica leva a pensar que todos, por serem irmãos, serão salvos. Isto entende quem a lê por completo e não lhe escuta somente alguns slogans.

Em seguida, há uma questão *cristológica*. Mesmo que Jesus Cristo seja citado aqui e ali, as suas reivindicações exclusivas e as suas afirmações “ofensivas” ficam silenciadas. Francisco habilmente apresenta a Jesus Cristo não como a “pedra angular” sobre a qual todo o edifício da vida está em pé ou desmorona, mas como a pedra apenas dos cristãos que o reconhecem. Acima de Jesus Cristo, segundo a encíclica, há um “Deus” que é pai de todos. São filhos deste “Deus” mesmo sem reconhecer a Jesus Cristo como Senhor e Salvador. Jesus fica, então, reduzido ao nível de modelo exemplar dos cristãos somente, ao passo que os demais “irmãos” são, contudo, filhos que prescindem da fé em Cristo.

A esta consequência cristológica se associa um aspecto *eclesiológico*. Se somos todos “irmãos”, há um sentido em que somos todos parte da mesma igreja que reúne os irmãos e as irmãs. Os limites entre humanidade e igreja são estreitados ao ponto que as duas comunidades se tornam coincidentes. A humanidade é a igreja e a igreja é a humanidade. Isto se alinha com a visão sacramental da Igreja Católica que, segundo o Vaticano II, entende-se como o “sinal e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (*Lumen gentium*, par. 1). De acordo com a encíclica, todo o gênero humano adentra a igreja sem passar pela fé em Cristo, mas, sim, com base na filiação divina e na fraternidade humana.

O custo teológico de *Fratelli tutti* é enorme. A mensagem que envia é devastadora, do ponto de vista bíblico. Só a partir do documento papal, a opinião pública dentro e fora da Igreja Católica Romana verá consolidar-se a ideia de que Deus, enfim, salva a todos, que Jesus Cristo é um entre tantos e que a igreja é inclusiva de todos, com base na humanidade comum e partilhada, e não com base no arrependimento e na fé. Este não é o evangelho de Jesus Cristo. Que esta mensagem venha da “cátedra de Pedro” é uma grave responsabilidade que Francisco e a sua igreja assumem diante de Deus.

Após *Fratelli tutti*, será mais difícil dizer que não somos todos irmãos

Após *Fratelli tutti*, a encíclica do Papa Francisco sobre fraternidade universal, será possível ainda evangelizar dizendo que, por causa do pecado, não somos todos irmãos, sem causar nenhum choque e reações particularmente negativas? Se já somos todos irmãos, porquanto filhos do mesmo Deus, quais serão as implicações de longa duração sobre o testemunho evangélico que quer ser fiel não à sensibilidade universalista do “politicamente correto bergogliano”, mas à mensagem bíblica do evangelho de Jesus Cristo?

Depois de ter analisado brevemente a última seção da encíclica (a que apresenta a moldura teológica da fraternidade humana baseada na filiação divina de todos) e depois de ter indicado os seus gigantescos custos teológicos, pode ser útil debreçar-se sobre as projeções imagináveis na prática missionária evangélica e nos desafios que esta deverá enfrentar.

A linguagem inclusiva do “somos todos irmãos” se tornará parte das “estruturas de plausibilidade” da sensibilidade religiosa do mundo contemporâneo. A religião “correta”, qualquer que seja ela, será aquela expurgada do câncer da separação e a serviço da inclusão de todos. Quem não aceitar a retórica do “todos irmãos” será visto como portador de uma cultura religiosa divisiva, violenta, proselitista, sectária. Será percebido como afetado por um preconceito arrogante e altivo que exclui do abraço da fraternidade os que creem de maneira diferente, os agnósticos e os ateus. Será visto como semeador de divisões. Será acusado de elevar a doutrina a arma de conflito. O próprio Papa Francisco disse várias vezes que, se alguém não é “ecumênico” (inclusivo), é “proselitista” (mau). Após *Fratelli tutti*, para os evangélicos, será ainda mais difícil anunciar a mensagem segundo a qual quem não crê em Cristo Jesus foi julgado e está sob o justo juízo de Deus. Será ainda mais árduo dizer, com brandura e coragem, que somente em Jesus Cristo está a salvação.

A trágica ironia deste Papa é que, se, por um lado, apresentou-se como o arauto da retomada da “missão” e da “igreja em saída” (cf. “*Evangelii gaudium*”, 2013), por outro, foi o Papa que, com a sua ambiguidade jesuíta e, agora, com o seu universalismo católico, deixou a autêntica missão cristã mais complicada do que era (não que antes fosse simples). Usou as palavras “missão”, “anúncio”, “igreja missionária”, mas as esvaziou de sentido evangélico, eliminando-lhes o

significado bíblico e preenchendo-as com conteúdo vazio e inócuo. *Fratelli tutti* demonstra que a missão que o Papa Francisco tem em mente não é a pregação do evangelho em palavras e obras, mas a extensão a todos de uma mensagem de fraternidade universal.

Após o Concílio de Trento (1545-1563) e até o Vaticano II (1962-1965), o catolicismo se relacionou com o diferente de si (protestantes, outras religiões, movimentos culturais e sociais) solidamente a partir da sua “romanidade”, conclamando todos a voltarem ao rebanho. Os “irmãos” eram somente os católicos em comunhão com o Papa romano. Os demais eram “pagãos”, “hereges”, “cismáticos”: excluídos da graça sacramental acessível somente mediante o sistema hierárquico da Igreja Católica Romana. Com o Vaticano II, foi a “catolicidade” de Roma que prevaleceu sobre a “romanidade”. Os protestantes se tornaram “irmãos separados”, as demais religiões passaram a ser vistas de modo positivo, as pessoas em geral foram aproximadas como “cristãos anônimos”. Agora, segundo a encíclica de Francisco, somos “todos irmãos”. A dilatação da catolicidade aumentou ainda mais. Do sermos excluídos da “romanidade” de Roma, passamos todos a ser incluídos na “catolicidade” de Roma.

Além de enfrentar os desafios subsequentes para a missão, nesse clima inclusivo e universalista, será que os evangélicos entenderão a dinâmica do catolicismo romano que, dentro da tensão entre os polos da romanidade e da catolicidade, caminha para ser o “sinal e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (*Lumen gentium*, par. 1)? Será que entenderemos que o ecumenismo católico está dentro de um projeto ainda maior que abarca a tudo e a todos, de modo que toda a catolicidade do mundo seja *cum et sub Petro* (com e sob o centro romano)?

Publicado originalmente como [“Fratelli tutti”: il prezzo altissimo dell’universalismo cattolico](#) (9 de outubro de 2020).

Tradução: Djair Dias Filho



Leonardo De Chirico

Sobre o autor

Nascido em Mântua, na Lombardia, graduou-se em história na Universidade de Bolonha, fez seus estudos teológicos na Faculdade Teológica Evangélica do País de Gales e doutorou-se em teologia no King's College de Londres. Frequentou o curso de aperfeiçoamento em bioética na Universidade de Pádua. Foi pastor de uma igreja evangélica em Ferrara (1997-2009) e, desde então, pastoreia a igreja reformada batista *Breccia di Roma*. É professor de teologia histórica no IFED de Pádua (1997-), editor-chefe da revista *Studi di teologia* (2003-) e diretor do Centro de estudos de ética e bioética do IFED, bem como da *Reformanda Initiative*. Entre os seus livros, estão *Evangelical Theological Perspectives on Post-Vatican II Roman Catholicism* (2003), *Il papato* (2015), *Quale unità? L'ecumenismo in discussione* (2016), *Maria. Una guida evangelica* (2017). Com Pietro Bolognesi e Andrea Ferrari, editou o *Dizionario di teologia evangelica* (2007, reimpr. 2013). Mora em Roma com a sua esposa e dois filhos.

A Bíblia e a prática da homossexualidade

James R. Edwards



A palavra inglesa “homossexual” é derivada de duas palavras, a palavra grega *homo*, que significa “mesmo”, e a palavra latina *sexus* que significa “sexo”. “Homossexual”, portanto, significa atividade do mesmo sexo, homem com homem ou mulher com mulher. Na linguagem contemporânea, os homossexuais masculinos são frequentemente chamados de “gays” e as homossexuais femininas “lésbicas”. A palavra “homossexual” é de origem relativamente moderna, tendo sido cunhada pela primeira vez por volta de 1890. As traduções inglesas da Bíblia naturalmente não usam esse termo moderno. As Escrituras, entretanto, estão familiarizadas com a atividade do mesmo sexo, e em cada ocasião em que é referida a ela é condenada. O que se segue é um exame e avaliação das evidências bíblicas relevantes sobre o assunto.

ANTIGO TESTAMENTO

Levítico 18.22 e 20.13

A referência mais explícita e importante à homossexualidade no Antigo Testamento ocorre no Código de Santidade de Levítico. Levítico 18.22 afirma especificamente:

“Não te deitarás com um homem como se deita com uma mulher. Isso é abominável”. O mandamento é repetido em Levítico 20.13, com a prescrição da pena de morte para sua infração: “O homem que se deitar com outro homem como se fosse uma mulher, ambos cometeram uma abominação, deverão morrer, e seu sangue cairá sobre eles”. Na passagem de Levítico 18, a menção da homossexualidade ocorre em contextos de imoralidade grosseira: o versículo anterior à proibição da homossexualidade em 18.22 proíbe o sacrifício de crianças e o versículo seguinte proíbe a zoofilia. Além disso, em ambas as passagens, a homossexualidade masculina é chamada de “abominação”. A palavra hebraica para “abominação”, *הִבְעִיחַ* (*tohebhvah*), significa um objeto de repulsa. É a condenação mais forte no Antigo Testamento por violações de uma natureza religiosa.

Objeção: Alguns argumentam que *הִבְעִיחַ* (*tohebhvah*), se refere ao ritual (ou seja, infrações do culto judaico) em oposição às violações morais que incumbem a todas as pessoas. Eles argumentam, por exemplo, que a proibição da homossexualidade em Levítico é análoga às proibições de comer carne de porco ou ter relações sexuais com uma mulher durante seu período menstrual. Se esses mandamentos perderam sua validade para nós hoje, por que a proibição da homossexualidade deveria ser mantida?

Resposta: O Antigo Testamento não coloca a homossexualidade na categoria de rituais ou infrações de culto. *הִבְעִיחַ* (*tohebhvah*) ocorre em Levítico apenas em 18.22, 26, 27, 29, 30 e 20.13, onde se refere à imoralidade grosseira dos cananeus. A tradução grega do termo na Septuaginta, *βδελγμα* (*bdelygma*), também significa algo detestável, despertando a ira de Deus. Também é reservado para ofensas morais graves. Além disso, a mesma palavra para “abominação” ocorre em uma lista de pecados dos gentios nos Apócrifos *Sabedoria de Salomão* 12.23, o que indica que *βδελγμα* (*bdelygma*), como *הִבְעִיחַ* (*tohebhvah*), é usado com referência às ofensas morais humanas, não às violações do culto judaico (Para mais exemplos, veja Dt 12.31; 18.9, 12; 20.18; 1Rs 14.24; 2Rs 16.3; 21.2; 2Cr 28.3; 33.2; 36.14; Is 44.19).

A tradição teológica reformada, em particular, diferencia entre as leis do culto e as leis morais no Antigo Testamento, as primeiras sendo cumpridas em Cristo, as últimas retendo sua força moral. Isso é evidente nas próprias Escrituras. Jesus, por exemplo, permitiu comer alimentos impuros (Mc 7), mas manteve o modelo heterossexual de criação (Mc 10.6-9). É igualmente significativo

que, embora as proibições rituais no Antigo Testamento sejam frequentemente ignoradas ou violadas pela igreja primitiva, a proibição contra a homossexualidade nunca é questionada, mas repetida e mantida no Novo Testamento e na igreja primitiva.

OUTROS TEXTOS DO ANTIGO TESTAMENTO

Além dessas proibições explícitas da homossexualidade, o Antigo Testamento descreve atos homossexuais em termos igualmente condenáveis.

Gênesis 19 e Juízes 19

Gênesis 19 e Juízes 19 descrevem tentativa de homossexualidade como de estupro. Gênesis 19.4-8 diz:

Mas, antes que se deitassem, os homens daquela cidade cercaram a casa, os homens de Sodoma, tanto os moços como os velhos, sim, todo o povo de todos os lados; e chamaram por Ló e lhe disseram: Onde estão os homens que, à noite, entraram em tua casa? Traze-os fora a nós para que abusemos deles. Saiu-lhes, então, Ló à porta, fechou-a após si e lhes disse: Rogo-vos, meus irmãos, que não façais mal; tenho duas filhas, virgens, eu vo-las trarei; tratai-as como vos parecer, porém nada façais a estes homens, porquanto se acham sob a proteção de meu teto.

Similarmente, Juízes 19.22-24 diz:

Enquanto eles se alegravam, eis que os homens daquela cidade, filhos de Belial, cercaram a casa, batendo à porta; e falaram ao velho, senhor da casa, dizendo: Traze para fora o homem que entrou em tua casa, para que abusemos dele. O senhor da casa saiu a ter com eles e lhes disse: Não, irmãos meus, não façais semelhante mal; já que o homem está em minha casa, não façais tal loucura. Minha filha virgem e a concubina dele trarei para fora; humilhai-as e fazei delas o que melhor vos agrade; porém a este homem não façais semelhante loucura.

Objeção: Apesar do significado claro dessas passagens, uma interpretação revisionista argumenta que o pecado descrito aqui não é de homossexualidade, mas de inospitalidade. A suposta inospitalidade consistia em Ló ter recebido e

entretido dois estrangeiros cujas intenções poderiam ser hostis para com a comunidade (visto que Ló era estrangeiro), ou na inospitalidade dos homens da cidade para com os estranhos, ou em ambas. O verbo “saber”, argumenta-se, não carrega conotações sexuais em Gênesis 19 e Juízes 19, mas apenas a intenção de se familiarizar com os estranhos.

Resposta: Esta interpretação não é convincente. É altamente questionável, em primeiro lugar, se a inospitalidade fosse proibida como um pecado na Torá, e essa punição certamente não seria destruir uma cidade. Mais importante ainda, o contexto e o vocabulário em Gênesis 19 e Juízes 19 indicam claramente uma tentativa de agressão homossexual aos convidados, já que ambas as histórias indicam que os agressores ficaram (ou teriam ficado) satisfeitos com a entrega de mulheres para serem molestadas sexualmente. O verbo “saber” é uma tradução do hebraico יָדָע (*yada*), que em Gênesis 4.1, por exemplo, carrega conotações sexuais. Esse é o significado claro do verbo em Gênesis 19.8 em referência às “filhas que não conheceram um homem”; o contexto de Gênesis 19.5 também exige o significado de uma agressão (homo)sexual. Em Gênesis 19.7 Ló implora aos homens de Sodoma que não façam esta coisa perversa (תַּעֲשׂוּ, *tareu*). Essas observações negam vigorosamente a sugestão de que os homens simplesmente queriam se familiarizar com os estranhos. Finalmente, em Gênesis 19.13, o clamor de Deus contra Sodoma é tão grande que a cidade é destruída. Isto também é verdade na passagem de Juízes. Em Juízes 19.22, o verbo hebraico também é יָדָע (*yada*), novamente com conotações homossexuais. E no v.23 a ação é chamada (תַּעֲשׂוּ, *tareu*), “uma coisa perversa”.

Outras referências aos pecados de Sodoma frequentemente aludem ou mencionam o pecado da homossexualidade. Judas 7 castiga os sodomitas que “se entregaram à imoralidade sexual e perseguiram a concupiscência não natural” (Grego = “outra carne”). 2Pedro 2.7 se refere a Gênesis 19 com a expressão “lascívia”. A palavra grega para “lascívia”, ἀσελγεία (*aselgeia*), é um termo forte que descreve libertinagem, excessos sexuais e brutalidade. Em Ezequiel 16.46-50, Sodoma é citada como um modelo de corrupção moral, cujo pecado é chamado de “abominável”.

Textos extra-bíblicos também se referem ao pecado homossexual de Sodoma. O *Testamento de Naftali* 3.4-5, no Pseudoepígrafe, adverte para não “tornar-se como Sodoma que se desviou da ordem da natureza”. O filósofo judeu do primeiro século Filo (*On Abraham* 133-136) condena vigorosamente Sodoma, onde

“os homens montavam machos sem respeito pela natureza sexual”. O historiador judeu Josefo (*Antiquities of the Jews* 1.200-201) fala dos “sodomitas... ultraje à beleza juvenil”, sobre os homens que Ló recebera sob seu teto. O ataque homossexual é mencionado em 3Macabeus 2.5, onde “o povo de Sodoma ... era famoso por seus vícios”, e em Jubileus 16.6, que se refere à “poluição de Sodoma”.

Os pais da igreja, da mesma forma, consideravam a “ofensa dos sodomitas, como a dos homens de Gibeá (Jz 19.22) [como uma] exigência de conhecimento carnal dos convidados de um vizinho” (M. Pope, “Homosexuality”, *Interpreter's Dictionary of the Bible* [Supl], 415). O descontentamento divino com Sodoma é assinalado por sua aniquilação, que, aliás, aparece em toda a tradição bíblica como o símbolo por excelência da vingança divina (por exemplo, Mt 10.15; 11.23-24; Lc 10.12; Rm 9.29, e em outros lugares em Filo e Josefo).

As tentativas de agressão homossexual, em Gênesis 19 e Juízes 19, não eram o limite dos pecados cometidos, obviamente, como indica o estupro subsequente das mulheres. No clima moral corrupto de Sodoma, no entanto, o estupro de mulheres era visto como o menor dos dois males em comparação com uma agressão homossexual.

Deuteronômio 22.5

Deuteronômio 22.5 também tem uma relação com o nosso assunto. O texto diz: “A mulher não deve usar nada que pertença a um homem, nem o homem deve vestir uma roupa de mulher; pois quem faz essas coisas é uma abominação (תְּבַעֲוֹת, *tohabvath*) ao Senhor seu Deus”. A menção ao travestismo e sua associação com “abominação” é provavelmente uma referência à inversão sexual (ver M. Pope, IDB [Supl], 416).

Deuteronômio 23.17-18

Deuteronômio 23.17-18 também é um texto relevante:

Não haverá dentre as filhas de Israel quem se prostitua no serviço do templo, nem dentre os filhos de Israel (קִדְּשָׁה, *kahdesh*) haverá quem o faça; Não trarás o salário da prostituta (זִוְנָה, *zohnach*) nem o aluguel do sodomita [cão] (כֹּהֵלֶב, *kehlev*) para a casa do Senhor teu Deus por qualquer voto, porque uma e outra coisa são igualmente abomináveis (תְּבַעֲוֹת, *tohabvath*) ao Senhor teu Deus [Versão King James].

Objeção: Às vezes, é sugerido que este texto não se refere à homossexualidade, mas apenas que proíbe os israelitas de participarem de cultos cananeus de fertilidade.

Resposta: A tradição rabínica concordou que Deuteronômio 23.17 se referia à sodomia passiva (*Babylonian Talmud, Tractate Sanhedrin* 54a-54b), embora as opiniões variassem se era punível com a morte. Deuteronômio 23.17-18 deve ser lido em conjunto com 1Reis 14.24; 15.12; 22.46 e 2Reis 23.7, todos os quais aludem à presença de prostituição cúltica, incluindo a prostituição masculina, em Jerusalém nos séculos IX, VIII e VII a.C. Esses textos, junto com 1Reis 15.13, sugerem que a rainha-mãe mantinha um culto da fertilidade à deusa Asherah no templo de Jerusalém (ver S. Ackerman, “The Queen Mother and the Cult of Ancient Israel,” *JBL* 112/3 (1993) 385-401). Os seguintes pontos são dignos de menção em conexão com esta evidência. Primeiro, visto que a adoração no templo em Israel era limitada a homens, prostitutas de culto masculino ou “cães” teriam que se referir a práticas de culto homossexual. Segundo, embora as práticas homossexuais fossem obviamente inférteis, a cópula homossexual (junto com a cópula heterossexual), era aparentemente crido com efeito mágico de fertilidade. Finalmente, e mais importante, o esforço de reforma associado ao Rei Josias (e Deuteronômio é geralmente associado a essa reforma) exterminou vigorosa e sistematicamente essas práticas de culto sexual.

NOTA I

HOMOSSEXUALIDADE E A ORDEM DA CRIAÇÃO

O argumento de que a homossexualidade é uma orientação ou estilo de vida concedida por Deus, como é comumente afirmado hoje, não pode ser considerado à parte da referência à ordem da criação em Gênesis 1-2. Gênesis 1.26 afirma que a humanidade foi criada à imagem de Deus e que o ser homem e mulher refletem essa imagem. Frequentemente se ouve hoje o argumento de que um ato sexual é moral na medida em que expressa afeição verdadeira entre indivíduos que consentem e lhes dá prazer. Este, entretanto, não é um argumento bíblico nem moral, pois como tal pode ser usado para justificar, além da homossexualidade, adultério, sexo grupal, sexo com crianças e até mesmo sexo com animais. Ele define uma pessoa humana simplesmente como um ser consciente, o que leva a um tipo de amor desencarnado,

enquanto a imagem de Deus que se expressa na masculinidade e a feminilidade pressupõe distinção e continuidade do eu, da natureza sexual e da atividade moral. O apóstolo Paulo, como veremos, de fato apela a esse desígnio na criação quando discute a aberração da homossexualidade em Romanos 1.26-27.

Deus criou a raça humana não em uniformidade, mas em sexos complementares, masculino e feminino, cuja união é descrita como “uma só carne”. A união heterossexual, protegida e preservada conforme a aliança do casamento, não é simplesmente uma escolha humana ou uma variedade de união sexual entre muitas, mas uma ordem da criação. É uma vocação sagrada no sentido de que somente esta forma de união permite à humanidade cumprir o mandamento de Deus de “ser fecundo e se multiplicar” (Gn 1.28). Macho e fêmea encontram assim sua mútua realização, bem como sua função procriadora, em seu oposto complementar, um ensinamento que é reafirmado no Novo Testamento em Mateus 19.5; Marcos 10.6-8; e 1Coríntios 11.7,9.

Frequentemente é observado que Jesus não fez nenhum pronunciamento sobre a homossexualidade. Isto é inferido que a homossexualidade não era, portanto, uma preocupação moral para nosso Senhor. Deve-se notar, no entanto, que sobre a questão do casamento em Marcos 10, Jesus corrigiu a política liberal de divórcio da tradição dos anciãos, que apelava para a Torá (Dt 24.1,3), citando o desígnio e propósito de Deus para o casamento entre um homem e uma mulher em Gênesis 1-2. Se, de acordo com Marcos 10.6-12, a única alternativa ao casamento heterossexual fiel que Jesus permitia era o celibato, quão provável é que ele teria aceitado o casamento homossexual, que foi inequivocamente repudiado no Antigo Testamento e no judaísmo?

NOTA II

ATITUDES CULTURAIS EM RELAÇÃO À HOMOSSEXUALIDADE NO ANTIGO ORIENTE

Frequentemente, afirma-se que os ensinamentos éticos da Bíblia, e especificamente o ensino sobre a homossexualidade, são culturalmente condicionados, ou seja, que foram influenciados pela(s) cultura(s) em que os israelitas e os primeiros cristãos viveram e, portanto, não podem ser considerados absolutos para nosso dia. As evidências a seguir dissipam essa noção no caso da homossexualidade.

Na Mesopotâmia, os textos legais praticamente ignoram os atos homossexuais;

Entre os hititas, aparentemente não havia proibição de atos homossexuais;

Em Ugarite, não há informações disponíveis sobre o assunto;

No Egito, a pederastia (homens adultos que mantêm relações sexuais com meninos) foi reprovada, mas, por outro lado, a homossexualidade evidentemente não foi proscrita;

Na Grécia, a homossexualidade era, via de regra, vista (e promovida) como uma forma superior de sexualidade (por exemplo, o *Simpósio de Platão*).

Em Roma, a norma grega foi adotada e levada a extremos mais decadentes, embora o ideal estoico de monogamia tentasse contrabalançar a degeneração moral generalizada.

Como esta revisão indica, o Antigo Oriente era ambivalente ou permissivo em relação à questão da homossexualidade, e às vezes afirmava isso. A posição bíblica sobre a homossexualidade não reflete as normas culturais, mas na maioria das vezes se opõe a elas. É, portanto, errado afirmar que a posição da Bíblia sobre esta questão é culturalmente determinada.

NOVO TESTAMENTO

I Coríntios 6.9-10

O texto mais antigo do Novo Testamento sobre homossexualidade é I Coríntios 6.9-10:

Ou não sabeis que os injustos não herdarão o reino de Deus? Não vos enganais: nem impuros, nem idólatras, nem adúlteros, nem efeminados, nem sodomitas, nem ladrões, nem avarentos, nem bêbados, nem maldizentes, nem roubadores herdarão o reino de Deus. Tais fostes alguns de vós; mas vós vos lavastes, mas fostes santificados, mas fostes justificados em o nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus.

Dois termos do texto acima merecem atenção. O primeiro é *μαλακοι* (*malakoi*), que o NRSV traduz como “prostitutos masculinos”. A denotação de *μαλακοι* (*malakoi*) na literatura grega é “suave”, como as vestimentas macias usadas por pessoas exigentes (Lc 7.25). Pode, no entanto, carregar uma conotação, como aqui, de pessoas “suaves” ou parceiros homossexuais passivos, especificamente “homens e meninos que se permitem ser maltratados homossexualmente” (Bauer, Arndt, Gingrich, *A Greek-English Lexicon*, 489 [incluindo uma lista de referências na literatura grega secular onde *μαλακοι* (*malakoi*) carrega o mesmo significado]). O recente *Dicionário Exegético do Novo Testamento* (2.381) define *μαλακοι* (*malakoi*) em 1Coríntios 6.9 como “exemplos repreensíveis de homossexualidade passiva”. A tradução deste termo na Vulgata latina, *mollis*, carrega um sentido correspondente. A presença de *πορνοι* (*pornoi*, fornicação) e *μοιχοι* (*moichoi*, adultério) nesta passagem indica claramente que *μαλακοι* (*malakoi*) deve ser entendido no sentido de imoralidade sexual.

O segundo termo é *αρσενοκοιται* (*arsenokoitai*), que o NRSV traduz, “sodomitas”, um termo derivado da infâmia da Sodomia descrita em Gênesis 19. Embora esta seja a primeira ocorrência do termo na literatura grega, não pode haver dúvida sobre seu significado. Uma palavra composta, *αρσενοκοιται* (*arsenokoitai*) significa “(homens) indo para a cama (ou copulando) com homens”.

Objecção: Às vezes, argumenta-se que os dois termos acima condenam apenas a pederastia, ou seja, o sexo entre um homem adulto e um “garoto de programa”, ao invés da homossexualidade entre adultos consentidos.

Resposta: Vários estudiosos argumentaram de forma convincente que Paulo cunhou *αρσενοκοιται* (*arsenokoitai*) a partir da presença de duas palavras adjacentes em Levítico 20.13 (*αρσενος κοιτην*, *arsenos koiten*; ver D. Malick, “The Condemnation of Homosexuality in I Corinthians 6:9”, *Biblioteca Sacra* 150 [1993] 479-492). Levítico 20.13, deve-se lembrar, é a proibição mais forte da homossexualidade no Antigo Testamento. Se, como parece provável, o apóstolo Paulo tem este texto em mente ao utilizar *αρσενοκοιται* (*arsenokoitai*) em 1Coríntios 6.9, então o termo não pode ser limitado simplesmente à prática grega de pederastia, como John Boswell e outros argumentam, mas deve ser visto como uma condenação abrangente da homossexualidade (como em Lv 20.13), incluindo o consentimento de relacionamentos homossexuais adultos. Consequentemente, Bauer, Arndt e Gingrich (p. 109) definem corretamente o termo como “um homossexual

masculino, pederasta, sodomita”, como fazem Liddell, Scott e Jones no definitivo *Greek-English Lexicon* (p. 246). O *Dicionário Exegético do Novo Testamento* (1.158) define o termo como “referindo-se a um homem que se envolve em atividade sexual com homens ou meninos”.

O termo aparece novamente no Novo Testamento em 1Timóteo 1.10, onde é pareado com πορνοι (*pornoi*, fornicadores), estabelecendo novamente uma prática sexual ilícita. Um século depois de Paulo (cerca de 155 d.C.), αρσενοκοιται (*arsenokoitai*) foi usado por Policarpo, bispo de Esmirna, em sua epístola aos Filipenses (5.3) alertando os jovens “para se isolarem da concupiscência do mundo”. Policarpo então cita 1Coríntios 6.9, e se refere aos comportamentos descritos ali como “iniquidade” (ατοπα, *atopa*). A Vulgata latina traduz αρσενοκοιται (*arsenokoitai*) como *masculorum concubitores*, que, de acordo com o *Novo Dicionário Latino de Cassell*, significa “deitar juntos ou a cópula de homens”. Cassell inclui passagens de Cícero e Virgílio onde carrega o mesmo sentido.

Romanos 1.26-27

A condenação mais inequívoca da homossexualidade no Novo Testamento ocorre em Romanos 1.26-27:

Por causa disso, os entregou Deus a paixões infames; porque até as mulheres mudaram o modo natural de suas relações íntimas por outro, contrário à natureza; (χρησις, *chresis* = “relações” ou “funções”, especialmente de relações sexuais), semelhantemente, os homens também, deixando o contato natural da mulher, se inflamaram mutuamente em sua sensualidade, cometendo torpeza, homens com homens, e recebendo, em si mesmos, a merecida punição do seu erro (ou divagação).

Objeção: Algumas vezes é sugerido que esta passagem não é uma condenação da homossexualidade *per se*, mas de pessoas que “trocam” sua orientação heterossexual natural por atos homossexuais.

Resposta: Essa visão projeta erroneamente o conceito moderno de orientação da personalidade nas Escrituras. O apóstolo Paulo não aborda as origens, motivações ou gratificações da homossexualidade, incluindo o conceito moderno de “orientação sexual”. Os argumentos de tais causas, quaisquer que sejam seus méritos biológicos, psicológicos ou sociológicos, seriam simplesmente vistos pelo apóstolo como outras manifestações do poder do pecado para confundir e cegar o

pensamento humano (Rm 1.28). A proscrição aqui, como em todas as Escrituras, refere-se apenas a *atos homossexuais*.

Romanos 1.26-27 na verdade amplia a condenação bíblica da homossexualidade para incluir a prática do lesbianismo. Em Romanos 1.26-27, a homossexualidade é citada não porque seja pior do que outros pecados, mas porque ilustra o problema da idolatria em 1.18-32. Assim como os gentios “trocaram” a verdade de Deus pela mentira e adoraram a criação em vez do Criador, o lesbianismo e a homossexualidade “trocam” um relacionamento natural por um não natural. Em outras palavras, idolatria e homossexualidade representam rebelião teológica e moral contra Deus. A falha em adorar e glorificar a Deus resulta em idolatria, e a falha em encontrar a satisfação sexual de alguém no sexo oposto resulta em homossexualidade. Idolatria e homossexualidade resultam inevitavelmente em uma inversão ou se voltando contra o eu para uma realização que Deus pretendia que o outro realizasse. O resultado é a alienação de Deus.

Essas “relações não naturais” (*παρὰ φύσιν*, *para phusin*) carregam o sentido de algo contrário à ordem da natureza evidenciado por seu uso novamente na analogia da oliveira em Romanos 11. Lá, Paulo escreve que os gentios “foram cortados de seu tronco natural (*κατὰ φύσιν*, *kata phusin*) da oliveira selvagem e enxertados na oliveira cultivada não natural (*παρὰ φύσιν*, *para phusin*)” (Rm 11.24). Não surpreendentemente, *παρὰ φύσιν* (*para phusin*) passa a ser usado para homossexualidade por vários escritores gregos subsequentes (ver Atenágoras [13]; Filo [On Abraham 135-136, On Special Laws 3.39 preserva uma repreensão mordaz da pederastia como a “busca do prazer não natural”, *Τὴν παρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκει*]; Plutarco [Dialogue on Love 751-752]; Dio Crisóstomo [Discourse 7.135, 151-152]; Josefo [Against Apion 2.199, 273, 275]; e o *the Testament of Naphtali* [3: 3 -4]).

NOTA III

POR QUE AS REFERÊNCIAS À HOMOSSEXUALIDADE SÃO RELATIVAMENTE RARAS NA BÍBLIA?

A frequência (ou raridade) de uma declaração não é necessariamente uma indicação de sua importância. Os votos de casamento, para dar apenas um exemplo, são ditos apenas uma vez, mas poucos vão querer argumentar a partir disso que

eles são de pouca importância. No entanto, costuma-se argumentar que, como a homossexualidade é mencionada com pouca frequência na Bíblia, ela era relativamente sem importância e deveria ser considerada assim hoje.

Esta é uma conclusão injustificada. Por um lado, a tradição hebraica mostrou reticência e moderação no que diz respeito a referências sexuais explícitas. Sempre que possível, empregava eufemismos (por exemplo, o verbo “saber”) para evitar referências à genitália e a atos genitais. Essa mesma reticência se aplica a atos de relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo.

Em segundo lugar, e mais importante, a atividade do mesmo sexo estava em óbvia variação em relação ao desígnio da criação, em que macho e fêmea se tornam “uma só carne”, tanto no prazer quanto na procriação. A escassez de referências, em outras palavras, é exatamente o que esperaríamos em uma tradição que universalmente afirmava o caráter divino da heterossexualidade e deplorava os desvios dessa norma. Outros atos que o Antigo Testamento considerava deploráveis (por exemplo, sacrifício de crianças) não são mencionados com mais frequência do que a homossexualidade. Este mesmo argumento, incidentalmente, se aplica à menção relativamente rara da homossexualidade em obras de referência modernas. Para citar apenas dois exemplos. *A New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, volume quinze (1912; volumes suplementares, 1955), não contém nenhuma menção sobre o assunto da homossexualidade. Mais uma vez, na *Enciclopédia da Igreja Primitiva* – dois volumes – da Oxford University Press (1992!) não contém nenhuma menção sobre o assunto. Certamente poucos argumentarão que a omissão do assunto nessas obras se deve ao fato de que a homossexualidade é amplamente aceita ou de pouca importância moral. A resposta, ao contrário, é que foi considerado evidente que a tradição judaico-cristã sempre e em toda parte condenou a prática da homossexualidade. Portanto, o ponto não precisava ser restabelecido ou elaborado. A razão pela qual a homossexualidade está em discussão hoje não é porque as Escrituras não são claras sobre o assunto, mas porque as práticas sexuais modernas mudaram radicalmente.

Uma terceira razão para a escassez do assunto se relaciona ao ambiente étnico em que os escritos bíblicos surgiram e ao qual foram endereçados. Um padrão geral pode ser observado. Onde os autores bíblicos escreviam para judeus que viviam em um ambiente judaico, as referências à homossexualidade são relativamente raras. A razão para isso é porque a homossexualidade era (e ainda é) um

fenômeno raro na sociedade judaica e, portanto, representava poucos problemas. O padrão muda, no entanto, quando os autores judaico-cristãos começaram a se dirigir a seus colegas na diáspora helenística, onde a homossexualidade era amplamente praticada e onde ameaçava a pureza da fé e da vida. Isso explica o número muito maior de condenações da homossexualidade nos livros extra-bíblicos dos Pseudoepígrafes durante o período intertestamentário, que em geral eram dirigidas às comunidades de fé na Diáspora (por exemplo, Pseudo-Focílideos 3; Oráculos Sibilinos 2.73; 3.185; 3.596; 4.34; 2Enoque 34.2; Jubileus 13.18; 16.5-6; 20.5; 3Macabeus 2.5; Pseudo-Fhilo 8.2; 45.1-6; e nos Testamentos de Naftali 3.5; Isaac 5.27; e Jacó 7.19-20). Cada uma dessas referências proíbe e condena expressamente a prática da homossexualidade.

Um padrão semelhante é evidente no Novo Testamento. Assim, Jesus, que se mudou para um meio predominantemente judeu, não fez nenhuma referência à homossexualidade, enquanto Paulo, que ministrou em um meio helenístico, faz referência específica a ela em lugares óbvios como Corinto e Roma. Esse padrão persiste nos livros extra-bíblicos dos apócrifos do Novo Testamento. O Apocalipse de Pedro (32), por exemplo, que provavelmente surgiu no Egito na primeira metade do segundo século, contém a seguinte passagem: “Não há descanso da tortura, [para aqueles] que contaminaram seus corpos, comportando-se como mulheres. E as mulheres com eles, essas eram as que se comportavam como um homem com uma mulher”.

Uma pesquisa das evidências bíblicas e extra-bíblicas a respeito da homossexualidade resulta em uma condenação massiva e irrestrita dessa prática. Richard Hays resume corretamente a evidência assim: “Todo texto cristão pertinente do período pré-Constantiniano... adota um julgamento negativo incessantemente sobre a prática homossexual, e esta tradição é enfaticamente levada adiante por todos os principais escritores cristãos dos séculos IV e V” (“A Response to John Boswell’s *Exegesis of Romans 1*”, *JRE* 14/1 (1986) 202).

NOTA IV

HOMOSSEXUALIDADE E IDOLATRIA

Junto com o aumento das referências à homossexualidade em obras bíblicas e extra-bíblicas direcionadas à diáspora, há uma tendência semelhante nas mesmas

obras de se referir à homossexualidade em conjunto com a idolatria. Este é, como vimos, o caso em Romanos 1.18-32, e é mais frequentemente o caso nos textos citados acima. A idolatria era considerada a maior ameaça à tradição judaico-cristã. A menção da homossexualidade em conjunto com a idolatria, portanto, indica sua seriedade como uma ofensa moral aos olhos daquela tradição.

NOTA V

ORIENTAÇÃO HOMOSSEXUAL E RESPONSABILIDADE MORAL

Muitos homossexuais afirmam não ter consciência de terem escolhido a homossexualidade. Uma conclusão às vezes tirada disso é que o indivíduo não tem capacidade de escolher a orientação sexual e, portanto, a orientação sexual está além das prescrições morais, incluindo as das Escrituras. “Orientação sexual”, como observado anteriormente, é um conceito moderno que é alheio às Escrituras. Os textos bíblicos e extra-bíblicos citados acima referem-se apenas a práticas sexuais. O evangelho não aborda o pecado no nível da criação, mas no nível da redenção. Ou seja, a Escritura não dá respostas conclusivas sobre porquê as coisas são do jeito que são no mundo, mas fala de sua transformação pelo poder de Deus. Assim, embora os seres humanos não escolham o estado em que nascem, eles têm uma escolha sobre como responderão ao seu estado. Consequentemente, uma predisposição ou orientação para um determinado curso de ação não produz um “direito” de fazê-lo, nem justifica agir de acordo com ele. O estado atual da pesquisa comportamental indica que a orientação sexual é mais uma função do desenvolvimento psicossocial pós-natal do que da constituição biológica. O comportamento sexual humano é o produto de uma rede de fatores que interagem [entre si] e a escolha humana não pode ser eliminada como um deles.

Quaisquer que sejam as causas principais da homossexualidade, a igreja não deve cair no erro de pensar na homossexualidade como um comportamento ao qual não se pode resistir. “Deve ficar bem claro que quem genuinamente lida com essa inversão não é necessariamente dado a práticas homossexuais, e pode exercer um controle cuidadoso sobre seus impulsos físicos como o heterossexual” (Derrick Sherwin Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition* [Londres: Archon Books, 1975], p. xi). Esta declaração salutar

foi escrita por um estudioso que *defendia* as causas homossexuais. Ser humano significa ser capaz de fazer escolhas morais. O evangelho não faz exigências morais que os crentes não possam cumprir, e isso inclui as proibições bíblicas contra as práticas homossexuais.

O evangelho garante perdão e graça aos crentes enquanto lutam contra o pecado. Paulo estabelece os fundamentos para essa esperança imediatamente após a menção da homossexualidade em 1Coríntios 6.9, “E isso é o que alguns de vocês costumavam ser. Mas vocês foram lavados, vocês foram santificados, vocês foram justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus”. Em 1Coríntios 10.13 Paulo declara: “Nenhuma prova te sobreveio que não seja comum a todos. Deus é fiel e não permitirá que você seja testado além de suas forças, mas com a prova também providenciará a saída para que você seja capaz de suportá-la”. Novamente, em Gálatas 5.1, Paulo fala de liberdade cristã como recebendo a graciosa palavra de justificação de Deus, e de uma subsequente confiança no poder do Espírito Santo e resistência às obras da carne.

Conclusão

Sem falha, fontes bíblicas e extra-bíblicas condenam a prática da homossexualidade. Não há nenhum texto na literatura judaico-cristã de Levítico a Constantino que o justifique. Isso deveria ser uma evidência suficiente e convincente contra a aceitação da prática da homossexualidade como um presente de Deus ou como um estilo de vida alternativo e moralmente justificável. As igrejas, particularmente aquelas cujas tradições credais assentem à autoridade das Escrituras, devem dar todo o peso à posição das Escrituras sobre este assunto, tanto em seus ensinamentos quanto na ordem de suas vidas. A evidência acima argumenta que a igreja não pode ordenar a prática declarada homossexuais aos ofícios do ministério e manter fidelidade às Escrituras e aos credos.

Ao mesmo tempo, o evangelho requer amor e compreensão às pessoas de estilo de vida homossexual e a oferta de toda ajuda disponível para aqueles que desejam. Pessoas de inclinação homossexual que escolhem permanecer celibatárias e resistir às suas tentações através da fé, oração e abstinência têm todo o direito aos sacramentos e ofícios da igreja, incluindo a ordenação, que estão abertos a todos os outros pecadores que, pela graça de Deus, lutam contra pecado e entrega sua vida à transformação do evangelho.

Breve Resumo do Artigo de Edwards

Antigo Testamento

1. Levítico 18.22, 20.13. A referência mais explícita e importante à homossexualidade no AT ocorre no código de santidade de Levítico. Alguns argumentam que as proibições contra a homossexualidade são infrações cúlticas análogas a comer carne de porco e que perderam sua validade para nós hoje. No entanto, o AT não coloca a homossexualidade na categoria de rituais ou infrações de culto. É significativo que embora as proibições rituais no AT sejam frequentemente ignoradas ou violadas pela igreja primitiva, a proibição contra a homossexualidade nunca é questionada, mas repetida e mantida no NT e na igreja primitiva.
2. Gênesis 19 e Juízes 19. Ambos condenam abertamente os atos homossexuais. Embora alguns sugiram que Gênesis 19 e Juízes 19 tratam da inospitalidade, essa interpretação não é convincente. O verbo usado, “saber”, carrega claramente conotações sexuais. Referências ao pecado de Sodoma da prática homossexual são mencionadas no NT, em obras extra-bíblicas e nos pais da igreja.
3. Deuteronômio 22:5. A condenação do travestismo é uma referência à inversão sexual.
4. Deuteronômio 23.17-18. Prostituição homossexual em templos é condenada.

Nota I: Homossexualidade e a Ordem da Criação. Alguns argumentam que a homossexualidade é uma orientação dada por Deus e, portanto, é moral se proporciona prazer. Este não é um argumento bíblico ou moral, pois como tal pode ser usado para justificar, além da homossexualidade, o adultério, o sexo em grupo, o sexo com crianças e até mesmo o sexo com animais. Em vez disso, a Escritura ensina que Deus criou a raça humana não em uniformidade, mas de sexos complementares, masculino e feminino, cuja união é descrita como “uma só carne”. A união heterossexual, protegida e preservada conforme a aliança do casamento, não é simplesmente uma escolha humana ou uma variedade de união sexual entre muitas, mas uma ordem da criação.

Nota II: Atitudes culturais em relação à homossexualidade no Antigo Oriente. Frequentemente, afirma-se que os ensinamentos éticos da Bíblia, e especificamente o ensino sobre a homossexualidade, são culturalmente condicionados, ou

seja, foram influenciados pela (s) cultura (s) em que os israelitas e os primeiros cristãos viveram e, portanto, não podem ser considerados absolutos para nossa dia. No entanto, o Antigo Oriente era ambivalente ou permissivo em relação à questão da homossexualidade e às vezes afirmava isso. A posição bíblica sobre a homossexualidade não reflete as normas culturais, mas na maioria das vezes se opõe a elas.

Novo Testamento

1. 1Coríntios 6.9-10. Às vezes, argumenta-se que essa passagem condena apenas a pederastia, em vez da homossexualidade entre adultos consentidos. No entanto, pesquisas indicam que o termo que Paulo usa é uma referência a Levítico 20.13, que contém a proibição mais forte da homossexualidade no Antigo Testamento. O Novo Testamento, os pais da igreja primitiva e a Vulgata latina usam o termo de maneira semelhante para se referir a atos homossexuais adultos.
2. Romanos 1.26-27. A condenação mais inequívoca da homossexualidade no NT ocorre aqui. No entanto, é sugerido que esta passagem não é uma condenação da homossexualidade em si, mas de pessoas heterossexuais se engajando em atos homossexuais contra sua natureza. Essa visão projeta erroneamente o conceito moderno de orientação da personalidade nas Escrituras. A proscrição aqui, como em toda a Escritura, refere-se apenas a atos homossexuais. Paulo liga a homossexualidade à idolatria. Idolatria e homossexualidade representam rebelião teológica e moral contra Deus

Nota III: Por que as referências à homossexualidade são relativamente infrequentes na indicação de sua importância. Os votos de casamento, por exemplo, são mencionados como reticências e restrições em relação a referências sexuais explícitas. Muitas vezes, além disso, a escassez de referências, é exatamente o que esperaríamos em uma tradição de heterossexualidade e deploráveis desvios dessa norma. Por último, as referências do ambiente judaico à homossexualidade são relativamente raras porque a homossexualidade era rara. O padrão muda, entretanto, quando os autores judaico-cristãos começaram a se dirigir a seus colegas na diáspora helenística, onde a homossexualidade era amplamente praticada.

Nota IV: Homossexualidade e Idolatria. A menção da homossexualidade em conjunto com a idolatria indica sua seriedade como uma ofensa moral aos olhos da tradição judaico-cristã.

Nota V: Orientação homossexual e responsabilidade moral. Muitos homossexuais afirmam não ter consciência de terem escolhido a homossexualidade, portanto, essa orientação está além das prescrições morais, incluindo as das Escrituras. O evangelho, entretanto, não aborda o pecado no nível da criação, mas no nível da redenção. O evangelho não faz exigências morais que os crentes não possam cumprir, e isso inclui as proibições bíblicas contra as práticas homossexuais. O evangelho garante aos crentes perdão e graça enquanto eles lutam contra o pecado.

Conclusão. Sem falta, fontes bíblicas e extra-bíblicas condenam a prática da homossexualidade. Não há nenhum texto na literatura judaico-cristã de Levítico a Constantino que apoie isso. As igrejas, particularmente aquelas cujas tradições credais assentem à autoridade das Escrituras, devem dar todo o peso à posição das Escrituras sobre este assunto, tanto em seus ensinamentos quanto na ordem de suas vidas. A igreja não pode ordenar homossexuais praticantes declarados aos ofícios do ministério e manter a fidelidade às Escrituras e aos credos. Ao mesmo tempo, o evangelho requer amor e compreensão das pessoas de estilo de vida homossexual e a oferta de toda ajuda disponível para aqueles que desejam. Pessoas de inclinação homossexual que escolhem permanecer celibatárias e resistir às suas tentações por meio da fé, oração e abstinência têm todo o direito aos sacramentos e ofícios da igreja.

Questões para discussão:

O que o Antigo Testamento diz sobre a prática homossexual? O que o Novo Testamento diz? As proibições da Bíblia contra a homossexualidade são um reflexo da cultura circundante?

Que argumentos você já ouviu que defendem a prática homossexual? Que respostas você pode oferecer a esses argumentos baseados nas Escrituras e na discussão do Dr. Edwards?

Como a prática homossexual afeta o relacionamento da pessoa com Deus? Se a prática homossexual é uma forma de idolatria, por que é crucial que a igreja continue a condenar a prática homossexual?

O que você e sua igreja podem fazer para ensinar a visão bíblica da prática homossexual? O que você e sua igreja podem fazer para ministrar às pessoas que lutam contra sua sexualidade?

Publicado originalmente em *Theology Matters: A Publication of Presbyterians for Faith, Family and Ministry* (Blacksburg, VA: Maio/Junho de 1995), p. 1-8.

Tradução: Eloize Carrenho Santos



James R. Edwards

Sobre o autor

É ministro presbiteriano e professor emérito Bruner-Welch de teologia da Universidade Whitworth. É palestrante internacional em teologia e autor de diversos livros, entre eles os comentários aos evangelhos de Marcos e Lucas, publicados por Shedd publicações.

Agostinianismo protestante hoje

Manfred Svensson



Santo Agostinho (Philippe de Champaigne, c. 1645–50)

I. Introdução

A afirmação de alguns de que os tempos mudam não é correta. Na verdade, quem muda somos nós, não algo abstrato chamado “o tempo”. O grande mestre do cristianismo ocidental, Agostinho de Hipona, já tinha conhecimento disso. Em meados do ano 410, ele pregara um sermão cuja introdução mencionava coisas das quais as pessoas falam: “Que época ruim”, “Que tempos difíceis”! Não é diferente nos dias atuais, em que as pessoas, cristãs e não cristãs, reclamam das mesmas coisas. Santo Agostinho, no entanto, de maneira resoluta rejeita esse tipo de queixa. Ele diz: “vivamos bem e os tempos serão bons”. *Nós somos o tempo*, e da forma como somos assim será o tempo.¹ Nossa forma de encarar a vida sofreria um impacto se levássemos a sério Agostinho na maneira de formularmos essas coisas? Começo propondo que essas palavras de Agostinho podem ser uma correção necessária a dois tipos de cristãos, que aparentemente podem parecer muito distintos, mas tanto um quanto o outro estão muito preocupados com o que para eles significa ser a natureza única do momento atual.

¹Sermão 80,8.

O primeiro grupo de cristãos que me vem à mente são aqueles que têm uma preocupação muito acentuada a respeito da malignidade presente — ruim o bastante para levar muitos a diagnosticar o mundo como muito doente, em estado terminal. Não resta dúvida de que tal postura é comum no nosso meio hoje, uma postura de ver o mundo muito difundida nas igrejas e nas correntes teológicas das mais variadas. É um problema, todavia não estou de acordo com a tendência de que nomear o seu problema de “pessimismo” seja o correto. Entretanto, tampouco concordo de chamar “otimismo” como base no que diz Agostinho “Vivamos bem e os tempos serão bons”, porque a resposta de Agostinho dificilmente seria uma resposta que definiríamos como a mais otimista. Ele ao pregar, por exemplo, um sermão sobre Efésios 5.15,16 “Redimi o tempo [...], porque os dias são maus” — passagem bíblica que teria sido utilizada para examinar o espírito de sua própria época — Agostinho começa o sermão afirmando categoricamente que os tempos são maus... desde Adão.² Pode-se, então, concluir que Agostinho não inclui no jogo esse primeiro grupo de cristãos, os que sofrem um disparate em relação ao tempo presente; ao contrário, deixa-os fora por ele ser concretamente mais pessimista do que eles, sobretudo no que diz respeito à extensão dos tempos ruins.

Contudo, acredito também que Agostinho advertiria ao segundo grupo, o mais otimista, e, apesar disso, também muito preocupado em descobrir qual é o espírito de nosso tempo. Refiro-me neste momento àqueles que têm prazer no intuito de tentar descrever nossa época como “pós-moderna”, esses nos dizem que estaríamos passando por uma “mudança de paradigma”, à qual a igreja deve se ajustar, um período que, talvez, não signifique o fim, mas certamente um novo tempo. Não diferente do primeiro grupo de cristãos, Agostinho responderia a esse segundo grupo, do âmago da mensagem cristã, dizendo que as mudanças de paradigmas de fato significativas ocorridas na história foram duas: a Queda e a Redenção. Dito isso à maneira de John Webster, “A igreja e a teologia estão entre o intervalo da primeira vinda de Cristo em humildade, e a segunda vinda de Cristo, em glória”; Este intervalo — e não outro, cultural, pós-moderno ou qualquer outro intervalo — é que determina o que a igreja e a teologia devem ser.³ Trata-se de um

²*Sermão 167. 1.* Veja também o *sermão* 296, 11. De todos os textos de Agostinho, o mais enfático a esse respeito é o *sermão* 346c, 1-2.

³John Webster, “Human Identity in a Postmodern Age” em Angus Morrison (ed.), *Tolerance and Truth* Rutherford House, Edinburgo, 2007. p. 78.

movimento entre esses intervalos em que há uma realidade nova à qual se ajustar. Assim, diante disso, as supostas diferenças entre “moderno” e “pós-moderno” — à medida que sempre existiram — ambas perdem a importância, e nosso olhar mais uma vez se abre para o que nós, homens de todas as épocas, temos em comum.

Entretanto, certamente convém aqui ser um pouco mais preciso no que diz respeito ao que estou tentando dizer. Não resta dúvida de que é louvável a tentativa de caracterizar nosso tempo de uma maneira que seja a mais correta possível: faz parte da natureza do cristão e também de qualquer pessoa que pensa tentar perceber seu próprio tempo, tentar entendê-lo, descrever seus sinais característicos para, com isso, ter uma ideia de como servir melhor em nosso tempo. É bom que se faça isso e que seja feito da melhor maneira possível (porque é fácil errar, portanto é fundamental que haja mais pessoas preocupadas em como fazer a coisa da maneira correta). Mas quando esse intento vai em outra direção — e isso acontece facilmente —, para a afirmação de que estamos entrando em um tempo totalmente novo, diferente da história humana de outrora, quando termos como “pós-moderno”, “paradigma” adquirir a categoria de uma linguagem escatológica, é momento oportuno de parar e refletir. Essa proposta, depois de tudo, pode nos fazer oscilar em diferentes direções, conforme essa fixação nas mudanças de épocas que podem vir tanto do que a celebram quando dos que a lamentam. Persuadir-nos de que estamos diante de algo completamente novo pode, nas mãos de alguns, ser um mecanismo para baixar nossa guarda, uma maneira de fazer com que deixemos certas posições não porque elas se mostraram equivocadas, mas, sim, pela simples “inadequação” a uma novidade, novidade que na realidade pode ser algo inexistente. Pode-nos levar também, nas mãos de outros, a nos concentrar em determinadas doenças que se apresentam como sendo urgentes, sintomas de uma doença terminal, fazendo com que negligenciemos a preocupação em longo prazo com todos os problemas humanos. As teorias sobre a história não são inofensivas, não devemos permitir que elas determinem nossa agenda numa ou noutra direção.

Em relação ao cristianismo dito “pós-moderno” ou dito “emergente”, tenho, pois, minhas dúvidas, sobretudo no que diz respeito ao cristianismo que muito facilmente se escandaliza diante do mal presente. Essas dúvidas se dissipam precisamente ao estudar Agostinho e seu mundo: No fim das contas, a época de Agostinho é muito semelhante a nossa época, logo não se justifica que fiquemos

impressionados com alguma novidade aparente. Agostinho vive numa época de convulsão, de desmoronamento de uma unidade política estável, um momento em que muitos olham para trás em busca de um passado perdido, outros olham para a frente perguntando se o fim será iminente, outros perguntando aos astrólogos a respeito do futuro mais próximo. Podemos-nos sentir familiarizados com os conflitos Norte-Sul e Leste-Oeste da referida época em relação à globalização e ao pluralismo. O próprio Agostinho recebera cartas indagando-lhe se, por acaso, todos não adoramos a um ser que “denominamos deus” em todas as religiões, se bem que em cada situação se parece mais como um conjunto múltiplo deuses; e seu interlocutor pagão apresentou isso a Agostinho com engenhosos paradoxos, dizendo-lhe que por meio dessa multiplicidade de deuses, todos adoramos uma unidade última em uma “discorde concordia”.⁴ Não há nada novo debaixo do sol.

Diante de tudo isso, não podemos deixar de reconhecer certos fenômenos sociais como algo que vimos de perto, pense no desejo da carreira profissional do jovem Agostinho. Aliás, essa obsessão já vinha de sua família, que fez mais de um sacrifício com o objetivo de tornar o filho um homem de sucesso “a serviço das honras humanas e das falsas riquezas”.⁵ Ao ler as *Confissões* cuidadosamente, nos saltará aos olhos a quantidade de pessoas que estavam na mesma situação de Agostinho. Quase todos os homens que ele menciona em sua obra, amigos que ele faz em sua própria caminhada espiritual, são africanos de origem, mas em alguma etapa de sua ascensão profissional em Roma ou Milão: seu amigo Alípio sai na sua frente ao chegar a Roma para estudar Direito, buscando o caminho do mundo, “que seus pais tanto lhe haviam decantado”.⁶ Ao ler isso somos tentados a pensar em muitos evangélicos latino-americanos que fazem uma viagem semelhante, tanto em termos geográficos ao retornar do norte, quanto em termos de sua biografia espiritual, seus pais não tiveram a sorte de ter uma educação muito boa, mas tiveram razoável êxito e possibilidades de pagar uma melhor educação para seus filhos; fazem generosos esforços e os estimulam a continuar estudando para que se destaquem. Contudo, o leitor de as *Confissões* ou de uma boa biografia de

⁴Carta 16, 4.

⁵*Confesiones* I, 9, 14.

⁶*Confesiones* VI, 8, 13.

Agostinho, saberá que cada um desses personagens — Alípio, Evódio, o próprio Agostinho —, uma década depois se encontram ao regressar para a África. Contudo, não como renomados professores de retórica, mas, sim, como bispos. Não sabemos qual foi a reação de seus pais, o que passou pela cabeça deles, mas ao que parece, o futuro de sucesso não era como amigos do imperador em Milão e sim como amigos de Deus, na África.⁷

No entanto, temos de ser cautelosos ao afirmar que na África estava o futuro. Nada sabemos, nós os homens do futuro, e tampouco sabemos o que realmente é ser bem-sucedido. Ademais, na África, isso não durou muito se aferida segundo critérios triviais de sucesso. Poucas gerações a frente de Agostinho, a África já parecia completamente infrutífera para o cristianismo. Mas não foi uma perda completa; ainda que o cristianismo não tenha durado muito tempo na África, foi a partir dos escritos cristãos produzidos nessa terra que o restante do cristianismo foi nutrido nos séculos seguintes bem como no início da Reforma Protestante.⁸

Esse fato levanta-nos a questão agostiniana da Reforma e o sentido que ela pode ter para evangélicos hoje, e como eles podem se aproximar de Agostinho. Ninguém duvida, a Reforma é um movimento agostinianismo, do começo ao fim. Aliás, em grande parte não é um acontecimento limitado ao século XVI, mas nos séculos subsequentes pode-se afirmar que algum tipo de agostinianismo continuou sendo a norma. Vê-se que ainda no protestantismo liberal do século XIX, essa regra é cumprida (Harnack, Troeltsch, Ritschl, todos escreveram ao menos um livro sobre Agostinho). Contudo, no século XX, essa relação entusiasmada a respeito de Agostinho mudou para uma relação que oscila ora a indiferença, ora a rejeição ou a uma aceitação apenas de lábios. Na verdade, aqueles que transitam no campo dos estudos especializados a respeito de Agostinho pode ter a impressão, possivelmente correta, de que o século XX foi o século do “agostinianismo-católico-romano.” E, via de regra, como costuma suceder em todos os campos, hoje há de tudo: temos diferentes tipos de agostinianismo liberal,⁹ alguma

⁷A oposição entre os dois amigos encontra-se em *Confesiones* VIII, 6, 15.

⁸A esse respeito, veja Oden, Thomas. *How Africa Shaped the Christian Mind* IVP, 2008.

⁹Como o melhor expoente desta posição, veja Eric Gregory, *Politics and the Order of Love*, Chicago University Press, Chicago, 2010.

proposta do agostinianismo secular¹⁰ e o agostinianismo crítico pós-moderno,¹¹ o qual Milbank procurou caracterizar a Ortodoxia Radical. Este, é importante lembrar, é um movimento anglo-católico, e ainda com pouco impacto sobre o restante do protestantismo.¹²

O que fica do agostinianismo protestante? O quanto desejaríamos que ficasse? O que fica, pode-se argumentar, é o agostinianismo de várias tradições confessionais e robustas: artigos sobre “o cativo pelagiano da igreja” ainda podem ser encontrados nas melhores revistas de tradição reformada, aplicados devidamente aos problemas internos do próprio protestantismo.¹³ Mas, na maioria das vezes, pode-se afirmar que é um agostinianismo puramente antipelagiano. Sempre foi assim, me dirão que essa sempre foi a ênfase do agostinianismo protestante. Pode ser, mas essa ênfase não é exclusiva: *As Institutas de Calvino* teve início com uma reflexão a respeito do *sensus divinitatis*, algo típico do agostinianismo, a fé que busca o entendimento. Atualmente, entre nós, há somente resquício (embora ainda exista) desse agostinianismo.¹⁴

Meu interesse em continuar com esse artigo começa aqui: o agostinianismo estritamente antipelagiano é, claro, uma manifestação de um cristianismo muito e exclusivamente centrado na redenção. Se estamos [re]descobrimos a necessidade de ir além da redenção, podemos voltar nossos olhos para aspectos de Agostinho que não estavam no centro de nossa atenção. Isso, diante do restante, faz ainda mais sentido em vista dos paralelos que já mencionei entre nossa época e a época de Agostinho. Se é verdade que tanto a nossa quanto a de Agostinho são épocas semelhantes, certamente faz sentido nos perguntar quais controvérsias faziam

¹⁰Joanna Vecchiarelli, “Hannah Arendt’s Secular Augustinianism” em *Augustinian Studies* 30, 2, 1999.

¹¹John Milbank, “Postmodern Critical Augustinianism: a Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions” em *Modern Theology* 7, 3, 1991.

¹²Veja, porém, James, K. A. Smith (ed.), *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition: Creation, Covenant, and Participation* Baker, Grand Rapids, 2005.

¹³“The Pelagian Captivity of the Church” é um título, na verdade, de R. C. Sproul em *Modern Reformation* 10, 3, 2001.

¹⁴Que algo fique pode ser visto, por exemplo, em alguns textos programáticos de Alvin Plantinga. Veja, por exemplo, seu “Augustinian Christian Philosophy” em Gareth Matthews (ed.) *The Augustinian Tradition* University of California Press, Los Angeles, 1999.

com que um homem sábio investisse o seu tempo. Quero que indaguemos a nós mesmos sobre o que significa ser um agostiniano aqui e agora, uma vez que já temos em mente que o pelagianismo foi, na verdade, a última controvérsia (temporariamente falando) que Agostinho enfrentou.

II. As grandes controvérsias

Direcionemos, portanto, nosso olhar para Agostinho. A vida de Agostinho é uma jornada por todo o mercado religioso-filosófico da antiguidade tardia. Uma época à semelhança da nossa, pluralista e globalizada, com filosofias e religiões do oriente que disputavam o coração dos homens, e com um teatro similar aos nossos reality shows. Como dissera o próprio Agostinho, um tempo de amor ao luxo e de “desperdício diário em que os poderosos controlam os fracos”; homens que preferem a vida a uma casa;¹⁵ governantes que antes de qualquer coisa são “fornecedores de delícias”, em que é necessário que haja “prostitutas públicas” para aqueles que não podem pagar uma particular, tal medida é a única contra a pobreza.¹⁶ Antes de sua conversão, Agostinho vivenciou quase tudo que o mundo de sua época oferecia: ainda criança fora “católico popular”,¹⁷ e logo cedo desdenhou de todo cristianismo como sendo coisa infantil e de mulheres; tempo depois, em sua juventude, se tornou maniqueísta e cético; durante doze anos, teve uma concubina à qual abandonou para se casar — entretanto sendo longo o tempo para esperar (dois anos) o casamento, procurou outra concubina durante esse período de espera do matrimônio; até sua conversão, era um homem muito ocupado em alcançar o sucesso social — e obteve esse objetivo, chegando a trabalhar na mesma corte imperial. O próprio Agostinho veio depois a entender que esse desejo pela carreira profissional tornou-se um obstáculo à sua conversão, talvez tão grande quanto sua vida sexual desenfreada (embora grande parte dos leitores de as Confissões geralmente só se dá conta desta última dificuldade).

Contudo, não focarei nessa etapa da vida de Agostinho. O que procuro é aprender com as controvérsias, as quais ele se envolveu depois de se converter. Quais foram aqueles que Agostinho considerou que era importante discutir? Essa

¹⁵ *Sermão* 16, 2.

¹⁶ Para uma análise como esta veja sobretudo a *Ciudad de Dios* II, 20.

¹⁷ Veja a passagem reveladora de as *Confissões* I, 11, 17.

pergunta não é difícil de responder, tendo em vista que ele passou a maior parte da vida como cristão escrevendo livros em que os títulos começavam com um “contra”: contra Secundino, contra as duas cartas dos pelagianos, contra Félix, contra Maximiano, contra as cartas de Petiliano, etc. Na verdade, de alguma maneira ele conseguiu passar em torno de treze anos discutindo com cada grupo, sempre pondo fim na polêmica no momento exato, e assim dar início à próxima discursão: treze anos com obras antimaniqueístas, antidonatistas e antipelagianos. Que esses grupos – maniqueus, donatistas e pelagianos – possam ser de interesse atual, é a afirmação que quero defender a seguir.

Primeiro, porém, devemos conhecê-los. Agostinho ao se deparar com os maniqueus encontrou um grupo que (ao menos no norte da África) se apresentava como cristãos — e que na realidade zombavam dos outros chamando-os de “semi-cristãos”¹⁸ —, mas que se entendiam a si mesmos como representantes de um cristianismo “intelectual”. Eles eram, por exemplo, críticos do Antigo Testamento e do que eles consideravam o antropomorfismo do mesmo. As críticas dos maniqueístas caíram numa terra fértil: quando Agostinho os conheceu, ele havia passado por uma experiência negativa ao ler Gênesis — então, eles, vieram prometendo que lhe daria argumentos e ele não seria convidado a sair pela fé¹⁹. O maniqueísmo é a forma mais madura que tomou o gnosticismo antigo. À maneira de todo movimento gnóstico, prometia certo conhecimento. E o que prometia conhecer era a respeito da condição existencial do homem: por que estamos maus se somos bons? Não é estranho que eles perceberam nossa situação como algo a ser descrito nesses termos. Afinal, muitas das vezes, o ser humano se sente dividido: tem a percepção de estar inclinado, ao mesmo tempo, em direções distintas. É precisamente nessa distinta explicação desta experiência psicológica comum que se pode observar a diferença entre o cristianismo e o maniqueísmo. Depois de sua conversão, Agostinho veio a explicar que efetivamente nos deparamos, às vezes, presos entre “duas vontades”. Mas enquanto Agostinho, depois de sua conversão, explica isso como uma luta entre o velho homem e o novo homem, entre duas tendências de um mesmo homem — afirmando que o “eu está na verdade

¹⁸*Contra Fausto* I, 3.

¹⁹*Confissões* III, 5, 9- 6, 10.

presente nas duas tendências”²⁰ — os maniqueus acreditam que essa experiência na realidade mostra que o mal é algo que difere de nosso “verdadeiro eu”, que sentir essas duas tendências em nós é um indicio de que há na verdade “duas naturezas”, “duas mentes”²¹. O verdadeiro eu, de acordo com eles, é filho da luz, espiritual; o mal, ao contrário, provem de uma matéria alheia, na qual nosso verdadeiro eu está aprisionado. E a percepção que temos dessa luta em nós nada mais é do que um reflexo da eterna luta entre um princípio do bem e um princípio o mal.

Se existe algo que é característico do maniqueísmo é esta concepção do bem e do mal, sua concepção da história como uma luta entre duas substâncias opostas do bem e do mal. Nós cristãos desde o início reconhecemos que tal conceito do ponto de vista moral é correto: que a história é isso, uma luta entre o bem e o mal; mas a tese dos maniqueus não é uma tese moral mas, sim, metafísica: trata-se de realidades boas em guerra com realidade más, de um princípio eterno do bem em luta com um princípio eterno do mal. Ao contrário desta tese do maniqueus, os cristãos sustentam que não há um princípio eterno do mal, mas, sim, anjos caídos — que o único princípio eterno é o bem. Todavia, esta resposta cristã — de que o mal é uma privação, algo que não existe em si mesmo, mas, sim, como parasita da realidade — ninguém a defendeu e explicou de tal maneira como Agostinho. Conforme escreve em sua obra as *Confissões*: “As coisas que se corrompem são boas; se fossem o supremo bem não podia se corromper, mas tampouco podia se corromper se de maneira alguma fossem boas”.²² O mal é uma desordem das coisas boas, ou o desejo desordenadamente de querer as coisas boas. De qualquer maneira, em um caso ou outro, o mal fica impossibilitado de qualquer pretensão de ser uma realidade última.

Seguimos, porém, para a próxima controvérsia. Já no final quando ainda enfrentava os maniqueus, Agostinho já estava começando um debate com outro grupo: os donatistas. Trata-se de um discursão que surgiu um século antes de Agostinho, diz respeito àqueles que cederam às perseguições. Até onde um “traidor” — e *traditor* era quem havia entregado (*tradere*) os livros sagrados para os perseguidores — podia continuar fazendo não apenas parte da igreja, mas

²⁰ *Confissões* VIII, 5, 11.

²¹ *Confissões* VIII, 10, 22.

²² *Confissões* VII, 11, 17.

também continuar sendo um pastor que realiza atos eclesiais legítimos? Poderíamos resumir o conflito entre Agostinho e os donatistas com essa pergunta. A resposta dos donatistas é simples: para eles simplesmente não fazia sentido conceber a ideia de que possa existir na igreja uma convivência pacífica entre maus e bons. Além disso, acreditavam em si mesmo como sendo os verdadeiros herdeiros da igreja dos mártires, que pareciam ter sido extinguidos com a cristianização do império: era necessário manter o ideal de uma igreja pura, e, portanto, pequena e perseguida. Agostinho, ao contrário, embora compartilhasse muito desse ideal²³, se notabiliza pela maneira em que defende as ações da igreja como válidas a despeito da qualidade (ou falta de qualidade) moral dos membros dela.

Seguramente, o texto que com frequência é mais citado por Agostinho sobre esse tema é o chamado de Cristo para não separar o trigo do joio antes do fim (Mt 13). Para ele, os donatistas, ao romper a comunhão com outros cristãos, estavam ignorando essa advertência de Cristo, estavam antecipando o dia do juízo. Agostinho relembra-os que cada geração — no que diz respeito a história da salvação — teve de aguentar certo grupo de “maus” em seu meio:

Arão tolera a multidão que exige um ídolo. Ela ergue um ídolo e o adora; Moisés tolera a milhares de pessoas que murmuram contra Deus e também o ofendem; Davi tolera a Saul, que o perseguia.[...] Todos os santos servos e amigos de Deus tiveram de tolerar a alguns do seu povo; e não se separavam deles durante a participação dos sacramentos naquela época.²⁴

Sobre Cristo, ele diz a eles em outro lugar, não lhes interessa saber nada que não esteja na Bíblia; mas a imagem de igreja que eles constroem tem como fundamento a vaidade humana.²⁵ Não resta dúvida de que isto é uma advertência digna de atenção a um protestantismo predisposto a se dividir diante de cada mal possível que venha a encontrar na própria comunhão.

O próprio Agostinho certamente cometeu graves erros em sua luta contra os donatistas. As suas cartas 93 e 185 constituem o primeiro esforço de um cristão para defender o uso da força contra outros crentes. Ao criticar os do-

²³Os seus vários sermões sobre os mártires testemunham, sobretudo, isso.

²⁴*Carta* 43, 8, 23.

²⁵*Sobre a correção dos donatistas* 1, 2.

natistas, ele chegou a escrever que a época dos apóstolos e dos mártires já havia passado.²⁶ Tempo depois, ele teve de se arrepender por escrever essas palavras e de reconhecer que sempre — até o fim da história — haverá perseguições.²⁷ Entretanto, isso não deve ser um impedimento para que olhemos questões em que se detectam adequadamente os problemas dos donatistas. Agostinho diagnostica nelas problemas típicos do mundo evangélico contemporâneo: não são muitos os donatistas, eles são perseguidos. Por causa disso, eles, muitas vezes, falam como se esse fato fosse garantia de integridade, como se pelo fato de ser minoria e de ser perseguido bastasse como garantia de que estão professando a verdade.²⁸ “O que fazemos é o que consideramos santo.”²⁹ Esse pensamento deles é o que Agostinho contesta. Os donatistas gostam do embate, mas não da argumentação.³⁰

O que Agostinho reprova nos donatistas é, de certa forma, que a atitude reativa deles depende de determinadas falsas expectativas. Esperam um nível de perfeição muito alta para essa vida. Contudo, é precisamente nesse caso que ele concentrará toda sua discussão com os pelagianos na etapa final de sua vida. O Agostinho antipelagiano é, sem dúvida, o mais familiar para nós protestantes. Em as *Confissões*, Agostinho dissera a Deus “Dá o que tu ordenas e ordenas o que queres”,³¹ e quando as *Confissões* eram lidas publicamente, essa frase causava perplexidade no monge britânico Pelágio, que acreditava que colocar todas as coisas nas mãos de Deus amenizava a responsabilidade do homem. Pelágio certamente é diferente dos donatistas: estes são um movimento popular-ecclesial norte africano, herança da igreja dos mártires, aquele é um asceta britânico; ao invés de liderar um movimento popular, a missão de Pelágio tem como objetivo central a elite. Entretanto, tanto um quanto o outro são reações comuns nos momentos de crise. E Agostinho capta corretamente o que eles têm em comum.

Normalmente apresenta-se o conflito descrevendo a Agostinho como o defensor da graça, e a Pelágio como defensor do livre-arbítrio. Uma simples compressão razoável destes dois homens e do que representam faz com que abando-

²⁶ *Carta* 93, 3, 9.

²⁷ *Cidade de Deus* 18, 52.

²⁸ *Carta* 93, 7, 22.

²⁹ *Carta* 93, 4, 14.

³⁰ *Contra as cartas de Petiliano* II, 60, 136.

³¹ *Confissões* X, 29, 40.

nemos esses clichês. O Agostinho antipelagiano também afirma ser um defensor da liberdade, assim como Pelágio também afirma ser um defensor da graça. É necessário perceber que compreender a graça, todavia, é que Pelágio e o seu círculo representam. Poderíamos chamá-lo de uma concepção “exterior” da graça: Deus nos deu o livre-arbítrio, o conhecimento da lei e o exemplo de Cristo. Isso não é graça? Contudo, não é com o conhecimento da lei, mas com o amor que nos colocamos em marcha, que nos esvaziamos. Com isso, há a pergunta crítica de Agostinho: Procede de Deus o conhecimento que infla, e de nós, ao contrário, o amor que edifica?³² É nessa pergunta que podemos estabelecer um divisor de águas entre o agostinianismo e o pelagianismo, pois toda a graça exterior que Pelágio defende, Agostinho entende como necessário acrescentar a graça no interior: não somente regá-la, mas também fazê-la crescer. Portanto, com isso, deveria não haver dúvidas de que surge uma maneira singular de olhar a liberdade. São conhecidas as palavras de Agostinho “Não é com a liberdade que se alcança a graça, mas, sim, com a graça que se alcança a liberdade”.³³ No entanto, não diz respeito apenas do caminho que dá acesso à liberdade, e sim do que se entende por liberdade. Agostinho, porém, entende a liberdade como uma coisa diferente de autonomia — ele, na verdade, fala dela como uma imitação perversa de Deus³⁴ —, sua preocupação torna-se, para nós, completamente contemporânea. É o momento de voltar o nosso olhar para a atualidade no que diz respeito a todas essas controvérsias.

III. Quais discussões são importantes hoje?

Nós, evangélicos, estamos acostumados a ressaltar o caráter simples, pragmático, da fé cristã, com isso torna-se fácil para os evangélicos perder a capacidade de discutir com adversários semelhantes àqueles que Agostinho enfrentou. Tudo isso não é irrelevante para olharmos com atenção? Essas controvérsias não tiram nosso foco das batalhas morais que cremos ser fundamentais hoje? Na realidade, as controvérsias de hoje pressupõem um entendimento muito definido a respeito do

³²*Sobre a graça e o livre-arbítrio* 19, 40.

³³*Sobre a correção da Graça* 8, 17.

³⁴Veja a análise do mesmo fenômeno em as *Confissões* II, 6, 13 e *Enarrationes in Psalmos* 70, II, 6.

que é a liberdade, do que é o mal, do que é a convivência entre os que têm opiniões contrárias a essas controvérsias. Podemos ter uma ideia completamente errada se imaginarmos que, se não pensarmos a respeito do assunto, é possível falar com maturidade de temas específicos e polêmicos.

Portanto, não é incomum que Agostinho não tenha se limitado a discutir com ascéticos nem com pagãos, que não minimizou essas controvérsias entre cristãos, que não pregou um “mero” cristianismo, mas, sim, que sua mente passou pelo esforço purificador dessas três controvérsias. Dito de outra forma: Agostinho é cristão platônico, mas o platonismo cristão não é o agostinianismo especificamente, mas, sim, o platonismo de qualquer cristão culto daquele período: o próprio de Agostinho é o platonismo cristão que passou pelo filtro purificador das três controvérsias que mencionamos aqui. Na verdade, devemos lembrar de que Agostinho escreveu uma grande obra contra o paganismo, *A cidade de Deus*, mas a escreveu depois de ter passado décadas de controvérsias com estes entendimentos rivais do cristianismo. Vejamos assim: a crítica vulgar ao platonismo defende que ele avilta o mundo material, que representa uma filosofia política utópica e que conclui antecipadamente muito a respeito das forças humanas. Não importa o que quer que seja em todas essas coisas (e há algo, mas somente algo certo nessas críticas), a verdade é que as três grandes controvérsias doutrinárias que analisamos podem ser vistas como corretivos a cada um destes perigos: o antimaniqueísmo retorna a Agostinho à valorização do mundo material, o antidonatismo ao reconhecimento do caráter diverso dos grupos humanos, o antipelagianismo ao descobrimento da ambivalência de nosso próprio coração. Não é uma purificação menor.

A herança agostiniana que tem influenciado o Ocidente nem sempre é a melhor, e, certamente, ler livros cujo subtítulo é um “contra” costuma ser uma experiência exaustiva. Contudo, um platonismo cristão purificado pelos três filtros dessas controvérsias tem ainda algo para nos dizer. Quais as lições que existem para nós nestas três controvérsias? Examinemo-las inversamente, começando pelos pelagianos. Os pelagianos, em última instância, defendiam a independência do homem, e isso é algo que está no âmago da cultura contemporânea. Quando afirmo isso, certamente não me refiro apenas ao desejo explícito de inserir a autonomia pessoal como polo que rege a nossa vida; pois, nosso “pelagianismo secular”, encontra-se da mesma forma representado no sucesso e nas reivindicações meritocráticas de nossa cultura. Parte significativa de nosso cristianismo

contemporâneo corresponde a uma versão simplória desse pelagianismo: um cristianismo triunfalista que afirma seguir de vitória em vitória e no qual Deus é clamado, mas que assume que tudo ou quase tudo depende do poder de quem pede, e assim sucessivamente. A força corretiva que a leitura de Agostinho oferece nesse contexto é inquestionável.

Entretanto, são também inquestionáveis os riscos de que seja mal interpretada. Há o perigo de que somente se perceba, aqui, a prioridade da graça, e não a compreensão da liberdade que decorre dela; Há também o perigo de que a reação ante a pretensão conduza a um pobre discurso paternalista. Esse tipo de deformação é preocupante pela maneira em que perverte precisamente a misericórdia, pela qual Agostinho aceita a luta interna que acompanhará cada um de nós, até o final. A luta entre a carne e o espírito não significa apenas a vida debaixo da lei, conforme pensava Agostinho na juventude, mas, sim, também a vida debaixo da graça. Ao escrever *Contra Juliano*, Agostinho lembra-nos de que nem os que são contra nem os que são a favor do prazer podem negar a luta interna em que vivemos.³⁵ Um antipelagianismo “raiz” não significa apenas afirmar a primazia da graça ou do caráter irremediavelmente caído do ser humano. Significa também um olhar de maturidade a respeito do caráter gradual e sempre incompleto que faz parte da nossa transformação nesta vida. Precisamos de um agostinianismo que se restrinja a um antipelagianismo; mas que não seja um menos do que isso.

Já, todavia, os donatistas, nos dá vontade de querer tratá-los com mais simpatia. No meu coração e mente não há espaço para compreender os maniqueus e os pelagianos, mas posso entender os donatistas. Contudo, essa sensação que tenho me faz suspeitar de que muitos evangélicos também a tem, o que pode ser muito traiçoeiro: os donatistas representam um cristianismo reativo; esse cristianismo que, muitas vezes, faz um excelente diagnostico da sociedade ao seu redor, mas que é estéril em relação a essa mesma sociedade. Tem de se perguntar se realmente os donatistas deveriam ser para nós mais simpáticos do que os maniqueus e os pelagianos, ou se não compartilham com alguns dos mesmos problemas profundos. Enquanto o pelagianismo pode ser considerado uma resposta elitista e marcadamente ascética diante dos problemas de massificação da igreja, o donatismo pode ser visto como uma reação popular africana e marcadamente eclesial

³⁵*Contra Juliano* II, 3, 6.

diante do mesmo desafio. Diante dos perigos de um cristianismo massificado e carente de exigência, o donatismo respondeu com o intuito de uma comunidade pura, sem traidores; o pelagianismo, ao contrário, respondeu colocando uma destacada ênfase no dever de o homem tomar sobre suas mãos a salvação.

Agostinho tem uma reação contrária a ambos, pois ambos pretendem nesta terra um tipo de perfeição que está reservado para a vida futura. Contudo, ter presentes esses paralelos, nos condiciona a outro olhar para sua realidade. Porque nós protestantes acostumamos a ter um olhar atento para denunciar qualquer forma moderna de pelagianismo, mas na maioria das vezes fazendo tal coisa de uma perspectiva donatista. O grande calvinista do século XIX, B.B. Warfield, escreveu numa ocasião em que a Reforma do século XVI era “o triunfo da doutrina agostiniana da graça contra a doutrina agostiniana da igreja”. Assim, as igrejas atuais seriam, de certa forma, ramificações de um Agostinho dividido contra si mesmo. Mas se os dois movimentos, pelagianos e donatistas, estão relacionados conforme vimos aqui, logo não é possível se salvar de um dos problemas sem se proteger também contra o outro.³⁶

Tradicionalmente, tem se destacado o Agostinho antidonatista como posição eclesiológica: os reformadores protestantes somaram-se à tradição católica que os precedia em afirmar que a veracidade dos atos eclesiásticos não dependia da qualidade moral dos pastores, e, certamente, fizeram o correto ao seguir esse caminho. Mas somos capazes de enxergar como isso tem importância, além da eclesiologia, para toda nossa visão de mundo? Se quisermos pensar na relevância desta controvérsia para o agostinianismo hoje, devemos vê-la não apenas como uma tese sobre os sacramentos: o que está em jogo é um reconhecimento do caráter misto tanto da igreja quanto das restantes instituições e esferas da realidade. Particularmente, isso se torna realidade na concepção de tolerância decorrente de um olhar como este. Agostinho convidara aos donatistas para tolerar, mas não estava entendendo isso como um simples processo de pacificação ou indiferença diante dos conflitos. Lembrando novamente o exemplo de Moisés, este ficou furioso com aqueles que murmuravam contra Deus, mas ele os suportou com

³⁶Quanto à implicação mútua dessas controvérsias, veja Pelikan, Jaroslav. “An Augustinian Dilemma: Augustine’s Doctrine of Grace versus Augustine’s Doctrine of the Church?” em *Augustinian Studies* (Villanova University) 18, 1987, pp. 1-29.

paciência, não removeu eles da comunhão do povo de Deus. “Corrigimos aqueles que são possíveis de corrigir, o restante toleramos”.³⁷ Agostinho está chamando aos donatistas, particularmente, a suportar, a tolerar, mas está preservando a legitimidade de que considerem e declarem o mal que estão tolerando. Agindo assim, lembra-nos precisamente de que a tolerância é sinônimo não de frouxidão ou de indiferença, mas, sim, de paciência, que é uma virtude fundamental para resistir positivamente a males que não podemos mudar.³⁸ Contudo, é importante lembrar que essa tolerância pode ser cultivada precisamente porque antes se afirma a bondade de tudo o que é criado. A asserção radical dessa bondade última é o que permite agir de maneira diferenciada diante do mal, e a não ser somente dominado por ele: a posição antidonatista — e à medida que caminhamos deveríamos olhar com atenção para a conexão entre essas polemicas — depende do que foi afirmado contra o maniqueus.

No entanto, a atualidade de Agostinho também se estende a pontos diferentes de sua reação diante da mediocridade humana. As posições destes grupos relacionam-se também com o olhar que cada um deles tem no que diz respeito à vida intelectual do cristianismo. Os pelagianos são semelhantes a nossos amigos intelectuais-seculares, os donatistas a nossas próprias deturpações anti-intelectuais. Os pelagianos insultaram Agostinho por ele ser um mero “argumentador africano”, ele lhes respondia “Admitimos que a nossa doutrina é do povo”;³⁹ os donatistas acusavam ele de “dialético”, que corrompe a simplicidade da fé — Agostinho lhes respondia “Vocês querem brigar, não querem debater”.⁴⁰ Mas sua própria posição tem origem no debate com os maniqueus, em que aprendeu a iniciar pela fé, mas buscando a compreensão. Na verdade, ao olhar para trás, para a maneira como Agostinho foi parar no maniqueísmo na juventude, ele admite ter sido enganado pela promessa de uma “mera e simples razão”. Quem não seria seduzido por tal promessa, so-

³⁷ *Carta 93*, 9, 34

³⁸ Para uma aplicação desse entendimento de tolerância à situação contemporânea, veja meu ensaio “Uma disposição passageira? Em direção a uma concepção robusta de mera tolerância” em *Una disposición pasajera* Ediciones UDP, 2013.

³⁹ *Obra Inconclusa contra Juliano* II, 2. Cf. também I, 33.

⁴⁰ *Contra as Cartas de Petiliano* II, 60, 136.

bretudo um jovem que ansiava por conhecer a verdade?⁴¹ Essas palavras não devem ser interpretadas como um alerta contra a razão. Agostinho desenvolveu uma metafísica do bom caráter de tudo o que é real contra o maniqueísmo, mas por isso, precisamente, na controvérsia com os maniqueus, a polêmica adquire naturalmente propensão filosófica: de acordo com Agostinho, o mundo conhecido como bom é um mundo que nos convida para ser descoberto, seu “peso, número e medida.” Porém, o exercício racional que implica isso é uma prática de seres conscientes de sua enfermidade, na verdade com uma dupla enfermidade: *ignorantia et difficultas*. Trata-se não somente de que a nossa vontade seja fraca, tampouco de que apenas nos falte conhecimento, mas, sim, de que há um domínio da ignorância e da impotência, ambos nos aprisionam. Hoje, é comum reconhecer os pré-requisitos não cognitivos de conhecimento, a conclusão de que nossa capacidade de compreender é atingida por questões que diz respeito a como amamos, sentimos, cremos; todavia, Agostinho tem em vista uma relação singular da fé com a razão: ao implicar a aceitação do conhecimento e a concomitante submissão da nossa vontade, esta atende ao mesmo tempo nossas duas doenças, uma humanidade em que os problemas não se restringem nem à ignorância, nem à única incapacidade ou debilidade da vontade.

É nessa controvérsia com os maniqueus, portanto, que se dá o início da elaboração agostiniana da relação entre fé e razão. Os maniqueus, que tomaram a iniciativa de oferecer a razão em lugar da fé, terminam nesta espécie esquisita de racionalismo mitológico, que define os maniqueus assim como a outros grupos gnósticos. Mas, por esse mesmo motivo, a resposta agostiniana ao maniqueísmo não é a simples afirmação da primazia da fé, mas uma dependência recíproca entre os dois. “Para crer compreenda minhas palavras, para compreender creia na palavra de Deus.”, disse em um sermão.⁴² O *credo ut intellegam* apresenta certa primazia da fé, mas tão estrutural ao projeto agostinianismo é a codependência de fé e razão que encontramos frequentemente em sua obra: “Nem todo o que pensa crê, porque alguns pensam para não crerem; mas todo o que crê pensa, pensa

⁴¹ *Sobre a utilidade de crer* 1, 2.

⁴² s. 46, 3.

crendo e crê pensando”.⁴³ E esta codependência, sem dúvida, é significativa para o modo como Agostinho vê as Escrituras: não apenas sua primazia é indiscutível, mas também não resta nenhuma dúvida para ele de que o conteúdo das Escrituras é tanto acessível aos doutores quanto aos incultos. Contudo, ao mesmo tempo, não poupa ironias sobre aqueles que vão até ela acreditando em uma suposta inspiração que lhes permita dispensar a humildade de aprender com outros.⁴⁴

Embora tenha enfatizado o vínculo entre donatistas e pelagianos, há, pois, que relembrar que o que está por trás de tudo isso é, em primeiro lugar, uma posição antimaniqueísta. Foi a controvérsia com os maniqueus que formou o intelecto de Agostinho, a que o deixou preparado para as duas controvérsias restantes. Ao enfrentar os maniqueus, Agostinho deixa seu nome marcado na grande tradição cristã de luta com correntes gnósticas. É aí onde permanece gravada no seu intelecto a bondade da criação, a necessidade de iniciar com a fé, mas buscar o entendimento, a necessidade de compreender o abismo radical entre Criador e criatura, a compreensão do paradoxo de tudo o que ocorre na história secular. No tempo como o nosso, em que os movimentos gnósticos estão longe de desaparecer, é imprescindível trazer de volta essa mentalidade.⁴⁵

Uma realidade má não existe, e sim um mal que é a ausência de realidade; mas essa ausência de realidade é moralmente muito verdadeira, portanto, estamos diante de qualquer coisa, menos uma minimização do mal. O valor prático dessa concepção do mal torna-se claro de imediato: se o mal não é um ente, uma realidade, um grupo, uma parte da realidade, não se pode destruí-lo. O que tem de fazer não é destruir o mal, mas, sim, reordenar nossa vontade. Entretanto, isso precisamente significa converte-se. Para ser antimaniqueísta não basta apenas ter uma experiência de conversão, não se trata de simplesmente sair, como saiu Agostinho, de uma seita; significa ter uma visão de mundo centrada na conversão: na necessidade não de destruir o mal, mas, sim, de redimir o bem que *está* mal. Quiçá um dia estejamos em condições de falar ao mundo atual como falou

⁴³*Sobre a predestinação dos santos*, 5.

⁴⁴Para o acesso tanto do inculto quanto do doutor, veja *Sobre a doutrina cristã* II, 9, 14; para a ironia em relação à leitura puramente inspirada, veja o prefácio da mesma obra.

⁴⁵Para uma introdução ao renascimento do pensamento gnóstico, veja Eric Voegelin, *Nueva Ciencia de la Política*. Katz, Buenos Aires, 2006.

Agostinho ao maniqueus: “Junto-me a vocês para lamentar por tudo o que está mal, juntem-se vocês a nós em gratidão pelos bens em que estão o mal”.⁴⁶

As três controvérsias as quais nos detemos podem bem ser lidas à luz da criação-queda-redenção como motivos que articulam a visão cristã de mundo; cada uma das controvérsias responde, em certo sentido, a uma crise ao redor da compreensão desses três aspectos. Conforme costuma-se dizer, a amplitude de nossa compreensão da redenção depende de nossa compreensão da criação; a pobreza de um agostinianismo puramente antipelagiano pode muito bem ser entendido dessa forma, que infelizmente é a grande parte do agostinianismo protestante vivo hoje. Os que conhecem algo da literatura do século XVI tem conhecimento de que a Reforma não se limitou apenas a um movimento antipelagiano, mas também estava atenta aos surtos maniqueístas e donatistas; contudo, as ênfases que ela nos legou nos deixou com um agostinianismo incompleto. Calvino escreve *Augustinus totus noster*, com isso querendo dizer que Agostinho estava totalmente do seu lado; chegou o momento de dizermos *Augustus totus* com outro sentido: que possamos mergulhar em um Agostinho mais complexo e mais completo. O proveito que isso pode dar ao cristianismo contemporâneo não será imediato; todavia, quem está procurando soluções imediatas certamente está longe de compreender a imensidão de problemas nos quais estamos inseridos.

Texto original: [Agustinimo Protestante Hoy](#). Estudios Evangélicos.

Tradução: Ubevaldo G. Sampaio



Manfred Svensson

Sobre o autor

É Licenciado em Humanidades pela Universidad Adolfo Ibáñez, no Chile, e Doutor em Filosofia pela Universidade de Munique, na Alemanha. É professor do Instituto de Filosofia da Universidade dos Andes. É autor de livros introdutórios a C.S. Lewis, Dietrich Bonhoeffer (Clie, 2011) e Soren Kierkegaard (Clie, 2013).

⁴⁶ *Contra a epístola do fundamento* 30, 33.

Há uma interpretação messiânica em ῥομφαία no Apocalipse de João 19.15?

George Camargo



Introdução¹

As leituras messiânicas têm sido objetos de estudos na área de Cristologia para identificar essa temática nas primeiras comunidades cristãs. Nesse sentido, os estudos dos títulos cristológicos, como as expressões “Jesus é o Filho de Deus” (cristologia explícita – títulos dados a Jesus pela comunidade de fé) e “Jesus é o Filho do Homem” (cristologia implícita – título reivindicado por Jesus como Messias e revelador do Pai), já geraram (ou melhor: ainda geram!) debates acalorados entre os especialistas do Novo Testamento. O objetivo deste artigo é contribuir para esse tema utilizando um verbete grego presente em um livro bíblico do final do primeiro século da era cristã.

Ao estudar o Apocalipse de João 19.15, são encontrados dois verbetes interessantes para uma possível leitura messiânica, a saber: (1) ῥομφαία (*rhomphaia* – “espada”) e (2) ῥάβδος (*rhábdos* – “cetro”). Por questão de delimitação, neste artigo será investigado o uso de ῥομφαία em relação ao léxico de domínios semânticos

¹O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

editado por J. P. Louw e E. A. Nice², a fim de apontar se existe uma interpretação messiânica associada a este verbete grego.

NESTLE-ALAND 28ª EDIÇÃO [NA28] ³	BÍBLIA DE JERUSALÉM [BJ] ⁴
[15a] καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ρόμφαία ὀξεῖα,	[15a] Da sua boca sai uma espada ⁵ afiada,
[15b] ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη,	[15b] para com ela ferir as nações;
[15c] καὶ αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ,	[15c] Ele é quem as <i>apascenará com</i> <i>um cetro de ferro</i>
[15d] καὶ αὐτὸς πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος,	[15d] Ele é quem pisa o lagar do vi- nho do furor da ira de Deus, o Todo- Poderoso.

Fonte: Elaboração própria, 2020

O segundo léxico ῥάβδος⁶ **já foi** examinado por R. F. de Sousa (2010), que avaliou a correspondência deste verbete em Isaías 11 da LXX e os Oráculos de Balaão em Números 24 da LXX e no texto hebraico, como também redigiu uma crítica dirigida a J. Schaper⁷.

²LOUW, J. P.; NIDA, E. A., *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*, 2013.

³Neste trabalho, todas citações do texto grego do Novo Testamento são extraídas da 28ª edição de Barbara Aland *et al* – *Novum Testamentum Graece*, 2012 [NA28]. Já os textos do AT, utiliza-se a LXX editada por Alfred Rahlfs – *Septuaginta*, 2004 [LXX].

⁴As citações em português do texto bíblico do AT e do NT serão norteadas pela tradução da Bíblia de Jerusalém, 2006 [BJ].

⁵Segue o comentário da BJ, “A espada é a arma da Palavra exterminadora (cf. 1,16; Is 14,4; 49,2; Os 6,5; Sb 18,15; 2Ts 2,8; Hb 4,12)” (BJ, 2006, p. 2163, nota g).

⁶Sugere-se a leitura do artigo de SCHNEIDER, C., “ῥάβδος, ῥαβδίζω, ῥαβδοῦχος”, p. 966-971.

⁷SCHAPER, “Messianism in the Septuaginta of Isaiah and Messianic Intertextuality in the Greek Bible”, p. 376. Segundo R. F. de Sousa, “Ele argumenta que ῥάβδος foi usado ‘metonimicamente’, como referência ‘ao instrumento de poder militar/cetro real, a fim de designar o líder/rei militar, o esperado messias davídico’. Ele afirma que ῥάβδος é

A tradução de רפה por *rhábdos* poderia ter sido influenciada por uma associação com o Oráculo de Balaão de Números 24, uma conexão feita por vários outros textos no período do Segundo Templo. O caráter davídico do oráculo em Isaías 11:1–5 é evidente, mas a ausência de “elementos davídicos” mais explícitos na tradução não nos permite imaginar o esforço de sistematização abrangente proposto por Schaper. De fato, como observei, o tradutor ignora a oportunidade de capitalizar a ideia de um “ramo” de Davi, em contraste com outros textos que conectam Isaías 11 e Números 24. Juntamente com a ausência de qualquer vestígio do “ramo de David” na tradução de Isaías 4:2, isso poderia sugerir que, se o tradutor tivesse alguma expectativa messiânica davídica coerente, não seria o mesmo que atestado por outros grupos judaicos, e ele não tinha intenção de realçar essa expectativa além do que ele poderia considerar como uma tradução fiel do texto hebraico original. [...] Também observei que a leitura da última parte de Isaías 11 nos dá alguns vislumbres das concepções escatológicas do tradutor. Em particular, apontei para a possível conexão com Isaías 65 e para as representações atualizadas encontradas na última parte do capítulo. O “cetro” de Isaías 11:1 da LXX, então, é uma figura messiânica? O conteúdo do oráculo hebraico, a evidência interna da tradução e o testemunho da interpretação judaica de Isaías 11:1–5 sugerem que a resposta é “sim”. No entanto, a tradução geral aproximada da passagem na LXX nos impede de avançar muito mais no entendimento da esperança escatológica e messiânica do tradutor.⁸

2. O uso de *ῥομφαία* em domínios semânticos

Examina-se, neste primeiro momento, o conceito de *ῥομφαία* em relação a três domínios semânticos, a saber: (1) “armas e armaduras”⁹; (2) “guerrear e lutar”¹⁰; (3)

‘um termo que denota o cetro real’, enquanto algumas linhas depois ele também afirma que ‘duas vezes se refere metaforicamente a nações como instrumentos de violência (militar), como varas, nas mãos de Deus...’ O reconhecimento da variedade de significados para os termos deve advertir contra conclusões ‘apressadas.’ DE SOUZA, R. F., *Eschatology and Messianism in LXX Isaiah 1–12*, 2010, p. 142.

⁸DE SOUZA, R. F., *Eschatology and Messianism in LXX Isaiah 1–12*, 2010, p. 155–156.

⁹LOUW, J. P.; NIDA, E. A., *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*, 2013, p. 52–54.

¹⁰LOUW, J. P.; NIDA, E. A., *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*, 2013, p. 489.

“sentir pesar, ficar arrependido”¹¹. Na Tabela 1, são agrupados os léxicos com uma breve definição e a menção de referências bíblicas.

Tabela 1 – Domínios semânticos para o léxico ῥομφαία

ARMAS E ARMADURAS	GUERREAR E LUTAR	SENTIR PESAR
[1] ὄπλον – “armas” (Jo 18.3; 2 Co 6.7);	[1] ἐγείρομαι – “guerrear, travar guerra com, combater” (Mc 13.8)	[1] μεταμέλομαι – “arrependido” (2Co 7.8);
[2] πανοπλία – “armaduras” (Lc 11.22; Ef 6.11);	[2] ὑπαντάω – “enfrentar em batalha” (Lc 14.31);	[2] λύπη – “pesar, tristeza” (2Co 9.7; Lc 22.45);
[3] ξύλον – “porrete” (Mc 14.43);	[3] στρατεύομαι – “fazer guerra, batalhar” (1Tm 1.18; 2Co 10.4);	[3] λυπέομαι – “estar triste” (Mc 10.22);
[4] ῥομφαία – “espada comprida” (Ap. 2.12);	[4] πολεμέω – “guerrear, lutar, guerra, combate” (Ap 12.7; Mt 24.6);	[4] λυπέω – “estado de tristeza” (2Co 7.9; Ef 4.30);
[5] μάχαιρα – “espada curta” (Mt 26.55);	[5] μάχαιρα – “ampliações metafóricas do significado de ‘espada’ como conflito” (Mt 10.34);	[5] συλλυπέομαι – “sentir pesar por” (Mc 3.5);
[6] λόγχη – “lança” (Jo 19.34);	[6] ῥομφαία – “ampliações metafóricas do significado de ‘espada larga’ como guerra” (Ap. 6.8);	[6] περίλυπος – “muito triste” (Mt 26.38);
[7] ὕσός – “lança pequena” (Jo 19.29);		[7] τὴν ψυθὴν διέρθεται ῥομφαία – uma expressão idiomática que significa “uma espada atravessa a alma” (Lc 2.35).
[8] βέλος – “dardo” (Ef 6.16);		
[9] τόξον – “arco” (Ap 6.2);		
[10] περικεφαλαία – “capacete” (Ef 6.17);		
[11] θώραξ – “couraça” (Ap 9.9; 1Ts 5.8);		
[12] θυρεός – “escudo” (Ef 6.16).		

Fonte: Elaboração própria, 2020

É importante frisar que o léxico ῥομφαία aparece sete vezes no Novo Testamento, sendo uma vez em Lucas 2.35 e seis vezes no Apocalipse de João (Ap. 1.16; 2.12,

¹¹LOUW, J. P.; NIDA, E. A., *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*, 2013, p. 285-286.

16; 6.8; 19.15, 21). Se for considerado que cada domínio semântico corresponde a uma hipótese de leitura, logo as sete referências bíblicas supramencionadas podem ser agrupadas assim: (1) *hipótese 1* – “armas e armaduras”: Ap. 1.16; Ap. 2.12, 16; Ap. 19.15, 21; (2) *hipótese 2* – “Guerrear e lutar” (Ap. 6.8) e (3) *hipótese 3* – “Sentir pesar, ficar arrependido” (Lc 2.35).

Será que há uma leitura messiânica do léxico ῥομφαία nas três hipóteses apresentadas? Em primeiro lugar, pode-se descartar a hipótese 2, pois o texto bíblico de Apocalipse 6.8 (hipótese 2) afirma que a ação da “espada” (ῥομφαία) é do cavaleiro do cavalo esverdeado e não do Messias! Já para a hipótese 3, alguns comentadores¹² apontam uma influência de Ezequiel 14.17 – “uma espada há de atingir a terra e com ela hei de ferir homens e animais” e de Zacarias 12.10 – “Derramarei sobre a casa de Davi e sobre todo habitante de Jerusalém um espírito de graça e de súplica, e eles olharão para mim a respeito daquele que eles transpassaram” em relação à expressão idiomática de Lucas 2.35 (vide Tabela 1).

A primeira hipótese já tem uma atestação de leitura messiânica em Isaías e nos Salmos. Sobre esse assunto, R. H. Charles comenta assim o Apocalipse 1.16:

ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὅξεια ἐκπορευομένη. cf. Ap. 2.12, 16. Essas palavras remontam a Isaías 11.4, “Ele deve ferir a terra com a vara

¹²A “nota e” da Bíblia de Jerusalém (BJ) do texto de Lucas 2.35, “Verdadeira Filha de Sião, Maria suportará em sua própria vida o destino doloroso de seu povo. Juntamente com seu Filho, estará no âmago dessa contradição pela qual os corações deverão revelar-se pró ou contra Jesus. O símbolo da espada pode ter-se inspirado em Ez. 14,17, ou segundo outros, em Zc 12,10” (BJ, 2006, p. 1791, [nota e]). Os comentários de Lucas 2.34-35 da Nova Almeida Atualizada (NAA) afirma: “[...] espada se refere ao futuro sofrimento de Maria na crucificação de Jesus (veja Jo 19.25)” (NAA, 2017, p. 1831). Já a Tradução Ecumênica Brasileira (TEB) declara, “Aqui como em 1,46 e muitos outros textos, a alma representa a pessoa. – Inserida como parênese, esta ameaça obscura, cuja formulação se inspira sem dúvida em Ez 14.17, deve ser compreendida segundo o seu contexto: Israel vai se dividir diante de Jesus; e Maria será dilacerada por esse drama. Outros vêem aqui, um anúncio da paixão (cf. Jo 19.25)” (TEB, p. 1973, nota e). Leon Morris diz, “[...] Simeão passa a tratar do custo de Maria pagará. A espada (*rhomphaia*) denota uma espada grande, não a pequena *máchaira* de 22:36, 38, 49, 52) que *traspassará* a alma de Maria é a morte de Jesus. O sofrimento dEle não deixará incólume [...]” MORRIS, L., *Lucas*, 2005, p. 85.

da boca” (aqui a LXX tem τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ), Isaías 49.2; “Ele fez a minha boca como uma espada afiada” (ὡς μάχαιραν ὀξεῖαν). Veja também a nota em Isaías 19.15, onde parte da cláusula acima se repete: cf. Hebreus 4.12; 2 Tessalonicenses 2.9; 4 Esdras 13.4. A espada que sai da boca do Filho do Homem é simplesmente um símbolo de sua autoridade judicial. A arte religiosa tem sido muito infeliz em representar esse símbolo literalmente como uma espada que sai da boca de Cristo. **ρόμφαία δίστομος** – Salmo 149.6 da LXX (ρόμφαϊαι δίστομοι = ברכה תויפפ) [minha tradução].¹³

Robert H. Charles também comenta o Apocalipse 19.15:

Em 15^{abc}, são combinados pensamentos e palavras extraídos de Isaías 11.4 e Salmo 2.9. Mas essa combinação já é encontrada em Salmos de Salomão 27.26-27, 39.

27.26 – ἐκτρίψαι ὑπερηφανίαν ἁμαρτωλῶν ὡς σκευὴ κεραμέως, ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ συντρίψαι πᾶσαν ὑπόστασιν αὐτῶν·

27.27 – ὀλοθρεῦσαι ἔθνη παράνομα ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ.

27.39 – πατάξει γὰρ γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ.

καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα: cf. Ap 1.16, 2.12.

ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη. De Isaías 11.4, καὶ παράξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ, cf. Salmos de Salomão 27.26-27,39 (citado acima). Sabedoria 28, 22, ἐνίκησε τὸν ὅλον οὐκ ἰσχύι τοῦ σώματος οὐχ ὅπλων ἐνεργείᾳ ἀλλὰ λόγῳ τὸν κολάζοντα ὑπέταξεν. 1 Enoque 62.2, “A palavra da sua boca mata todos os pecadores”. Todas essas passagens implicam que a espada que sai da boca do Messias é simplesmente uma figura para condenação forense ou judicial [...] [minha tradução]¹⁴

¹³CHARLES, R. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 1920, vol. I, p. 30.

¹⁴CHARLES, R. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 1920, vol. II, p. 136.

Na mesma direção, J. J. Collins resume dessa forma a abordagem messiânica de ῥομφαία.

A imagem da espada saída da boca deriva de Isaías 11,4 e é básica em profecias messiânicas por volta da virada da era¹⁵. O texto hebraico de Isaías fala de ‘vara da sua boca’, com a qual ele ferirá a terra, enquanto matará os perversos com o sopro da sua boca. A Septuaginta verteu a frase em questão como “a palavra da sua boca”, e é citada dessa forma nos *Salmos de Salomão* 17,24-25 [...] O Apocalipse de 4 Esdras¹⁶, aproximadamente contemporâneo ao Apocalipse de João, vislumbra o messias como um homem que se ergue do mar e guerreia contra uma multidão hostil.¹⁷

Charles e Collins estão alinhados ao perceber que há uma leitura messiânica de ῥομφαία a partir de lições do Antigo Testamento.

Além dessas percepções, é interessante destacar que em uma rápida pesquisa na LXX, observa-se que há mais de 230 registros de ῥομφαία com suas declinações, entre eles: Gn 3.24; Ex 5.21; 32.27; Nm 22.23; Js 5.13, Sl 21.21 etc. Aqui, dois pontos se destacam: (1) o verbete ῥομφαία aponta para uma grande espada de origem possivelmente trácia¹⁸ e não deve ser confundido com o verbete μάχαιρα (uma adaga ou faca) e (2) os Pais da Igreja¹⁹ comentaram sobre ῥομφαία

¹⁵Collins desenvolveu essa ideia de forma aprofundada na obra – COLLINS, J. J., *The Scepter and the Star*, 2010, p. 49-68.

¹⁶ Em 4 Esdras 13,9 se lê: “E eis que, quando ele viu a investida da multidão que se aproximava, ele nem levantou sua mão, tampouco carregava uma lança ou qualquer arma de guerra; mas apenas vi como ele emitira de sua boca como se fosse uma torrente de fogo, e doa seus lábios um hálito flamejante, e de sua língua ele fez jorrar uma tempestade de fagulhas. Todos estes estavam misturados juntos, a torrente de fogo e o hálito flamejante e a grande tempestade, caíram sobre a multidão que investia, preparada para a batalha, e a queimou por completo, de modo que, subitamente, nada se via da multidão incontável, mas apenas o pó e cinzas, e o cheiro de fumaça” – 4 Esdras 13.9-11 apud COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica*, 2010, p. 393-394.

¹⁷COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica*, 2010, p. 393.

¹⁸f. MICHAELIS, W., “ῥομφαία”, p. 993-998.

¹⁹Em relação às citações dos Pais da Igreja, é oportuno consultar o verbete ῥομφαία em LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, 1961, p. 1218.

em textos de Gênesis 3.24, de Lucas 2.35, de Sl 21.21²⁰. No primeiro ponto, deve-se investigar se há alguma figura messiânica em μάχαιρα, como por exemplo, nos textos das “pedras de facas” (Js. 5.2 LXX) com a “pedra angular”. No segundo ponto, Lampe²¹ percebeu uma interação dos Pais da Igreja com o léxico ρομφαία em textos como Gn 3.24 e Lc 2.35.

Considerações finais

Este trabalho partiu dos três domínios semânticos para o léxico ρομφαία a fim de responder à pergunta: há uma interpretação messiânica para esse verbete grego em Apocalipse 19.15? Notou-se que para a hipótese 1, onde se encontra o Apocalipse 19.15, a resposta é positiva.

Charles e Collins nos apontaram que as citações de ρομφαία em Ap 1.16; Ap. 2.12, 16; Ap. 19.15, 21, têm relação com Is 11.4, 19.15, 49.2 e com o Sl 2.9, 149.6 – sem perder o olhar para o oráculos de Balaão (Nm 22-24 LXX). Além disso, as passagens de Salmos de Salomão 19.24-25, Hebreus 4.12; 2 Tessalonicenses 2.9 e 4 Esdras 13.4 são construções derivadas dos textos supramencionados.

Sugerem-se duas pesquisas a fim de verificar se há uma interpretação messiânica: (1) no léxico μάχαιρα e (2) no verbete ρομφαία nos Pais da Igreja.

Referências bibliográficas

- BÍBLIA. Grego. **Novum Testamentum Graece**. ALAND, Barbara; Kurt ALAND, KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo M.; METZGER, Bruce M. (eds.). 28ª ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- BÍBLIA. Grego. **Septuaginta**. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Ralphs. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004, 1979, 1935.
- BÍBLIA. Hebraico. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Adrian Schenker (ed.). Fünfte, verbesserte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 1967/77.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. 4ª impressão [Nova edição, revista e ampliada]. São Paulo: Paulus, 2006.
- BÍBLIA. Português. **Nova Almeida Atualizada**. 3ª ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.
- BÍBLIA. Português. **Tradução Ecumênica da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 1994.
- CHARLES, R. H. **A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John**: With introduction, notes, and Indices also Greek Text and English Translation. 2 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1920.

- COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica**: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica. Trad. Carlos Guilherme da Silva Magajewski. São Paulo: Paulus, 2010.
- COLLINS, John J. **The Scepter and the Star**: Messianism in light of the Dead Sea Scrolls. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2010.
- DE SOUSA, Rodrigo F. **Eschatology and Messianism in LXX Isaiah 1-12**. New York: T&T Clark, 2010.
- LAMPE, G. W. H. **A Patristic Greek Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos**. Trad. Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- MICHAELIS, Wilhelm. “*ῥομφαία*”. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Theological Dictionary of the New Testament**. 10 vols. Trad. e ed. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1964-1976, vol. VI, p. 993-998.
- MORRIS, Leon L. **Lucas**: Introdução e comentário. 1^a ed. 6^a reimpressão. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- SCHAPER, Joachim. “Messianism in the Septuagint of Isaiah and Messianic Intertextuality in the Greek Bible”. In: KNIBB, Michael A (ed.). **The Septuaginta and Messianism**. [Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium]. Leuven: Leuven University Press, 2004, p. 371-380.
- SCHNEIDER, Carl. “*ῥάβδος, ῥαβδίζω, ῥαβδοῦχος*”. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Theological Dictionary of the New Testament**. 10 vols. Trad. e ed. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1964-1976, vol. VI, p. 966-971.



George Camargo dos Santos

Sobre o autor

É Doutorando em engenharia elétrica (UFRJ) e mestrando em teologia (PUC-Rio). É bacharel em teologia (EST-Mackenzie/SP), mestre em engenharia elétrica (UFRJ) e mestre em engenharia de energia (UFRJ). É membro da Igreja Presbiteriana do Brasil.

Lançamentos

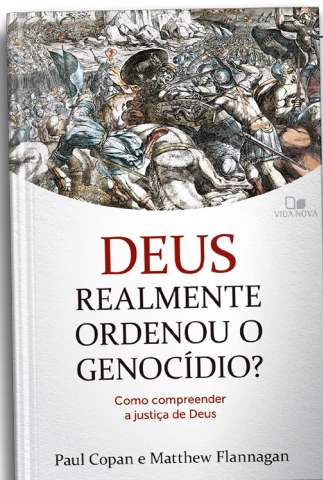
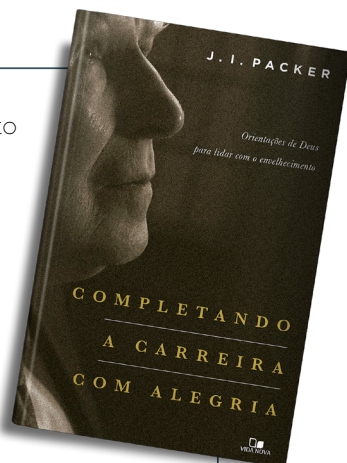
Completando a carreira com alegria

Orientações de Deus para lidar com o envelhecimento

J. I. Packer | 14x21 cm | 96 p.

Nesse livro, o renomado teólogo e autor J. I. Packer nos desafia a abraçar a velhice como uma oportunidade de aprendizado contínuo, de planejamento cuidadoso e de discipulado genuíno.

A palavra pastoral e as histórias pessoais de Packer nos incentivam a seguir em frente — com perseverança e graça — rumo ao chamado divino, para que assim possamos continuar a glorificar a Deus em nosso envelhecimento e chegar ao fim da vida com alegria.



Deus realmente ordenou o genocídio?

Como compreender a justiça de Deus

Paul Copan e Matthew Flannagan | 16x23 cm | 400 p.

Seria possível que uma divindade boa, generosa e amorosa ordenasse a matança de nações inteiras? Muitas vezes evitamos a leitura de passagens complicadas do Antigo Testamento e saltamos rapidamente para as páginas sobre Jesus, que ama os inimigos e é generoso em perdoar. Mas a pergunta permanece sem resposta.

Nesta obra, Paul Copan une-se a Matthew Flannagan para lidar com algumas das passagens mais desconfortáveis das Escrituras. Juntos, eles ajudam cristãos e descrentes a compreender as implicações bíblicas, teológicas, filosóficas e éticas dos textos do Antigo Testamento que tratam da guerra.

Mentiras em que os homens acreditam e a verdade que os liberta

Robert Wolgemuth | 15,5x22,5 cm | 320 p.

Nesta obra, Robert Wolgemuth mostra como podemos responder com a verdade do evangelho às mentiras sobre: Deus, nós mesmos, o pecado, a sexualidade, o casamento, o trabalho e o mundo.

Ao ler este livro, você descobrirá que essas mentiras têm tirado sua alegria e liberdade, além da intimidade com Deus e com outras pessoas. Será lembrado de que sempre pode correr para Jesus, o Salvador, pedindo humildemente que ele o encha de seu Espírito e trave suas batalhas. Chegou a hora de desmascarar as estratégias de Satanás e fazer uso da arma que Deus nos deu para a batalha: a verdade, a única capaz de mudar todas as coisas.

