

Vox Scripturae
Revista Teológica Internacional

VOLUME XXVII – NÚMERO 3
setembro a dezembro de 2019



e-ISSN 2447-7443

Órgão de publicação quadrimestral da
Faculdade Luterana de Teologia – FLT
voxscripturae.com.br – voxscripturae@flt.edu.br

VOX SCRIPTURAE – Revista Teológica Internacional

VOLUME 27 – NÚMERO 3
Setembro a dezembro de 2019

Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional é um órgão de publicação quadrimestral da FLT.
eISSN 2447-7443 DOI 10.25188/2447.7443.2019v27n3 voxscripturae.com.br – voxscripturae@flt.edu.br

Editor-Chefe	Prof. Dr. Alexander de Bona Stahlhoefer (FLT, São Bento do Sul/SC)
Conselho Editorial	Prof. Dr. Alexander de Bona Stahlhoefer (FLT, São Bento do Sul/SC) Prof. Dr. Claus Schwambach (FLT, São Bento do Sul/SC) Prof. Dr. Vítor Hugo Schell (FLT, São Bento do Sul/SC) Prof. Dr. Klaus Andreas Stange (FLT, São Bento do Sul/SC)
Conselho Científico ad hoc	Prof. Dr. Christopher Spehr (Universidade Friedrich Schiller, Jena, Alemanha) Prof. Dr. Euler Renato Westphal (UNIVILLE, Joinville/SC e FLT, São B. do Sul/SC) Prof. Dr. Gerson J. Fischer (Faculdade Teológica Batista do Paraná, Curitiba/PR) Prof. Dr. James Nkansah (Nairobi Evangelical School of Theology, Nairobi, Kenya) Prof. Dr. Jochen Eber (Mannheim, Alemanha) Profª. Drª. Karin Hellen Kepler Wondracek (Faculdades EST, São Leopoldo/RS) Prof. Dr. Karsten Lehmkuhler (Faculté de Théologie Protestante, Strasbourg, França) Prof. Dr. Manuel Bernardino de S. Filho (Semin. Teol. Congregacional, Rio de Janeiro/RJ) Prof. Dr. Mário Sanches (PUCPR, Curitiba/PR) Prof. Dr. Paulo Afonso Butzke (FLT, São Bento do Sul/SC) Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia (UMESP, Rudge Ramos, São Paulo) Prof. Dr. Rainer Riesner (Albrecht Bengel Haus, Tübingen, Alemanha) Prof. Dr. Roger Marcel Wanke (FLT, São Bento do Sul/SC) Profª. Dra. Sarah Hinlicky Wilson (Institute for Ecumenical Research, Strasbourg, França) Prof. Dr. Vítor Hugo Schell (FLT, São Bento do Sul/SC) Prof. Dr. Werner Wiese (FLT, São Bento do Sul/SC) Prof. Dr. Wilhelm Wachholz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS) Prof. Dr. Klaus Andreas Stange (FLT, São Bento do Sul/SC) Profª. Drª. Marilze Wischral Rodrigues (FLT, São Bento do Sul/SC) Prof. Dr. Alexander de Bona Stahlhoefer (FLT, São Bento do Sul/SC)
Editor de Resenhas	
Revisão de norma culta	
Revisão abstracts e keywords	
Editoração	Adriano Damasceno da Silva Júnior (FLT, São Bento do Sul/SC)

© Órgão quadrimestral editado pela FACULDADE LUTERANA DE TEOLOGIA – FLT
Rua Walli Malschitzky, 164 – Bairro Mato Preto – Caixa Postal 431, CEP 89.290-000 São Bento do Sul – SC
Fone/Fax +55 47 3635-1108; E-mail: flt@flt.edu.br; site:flt.edu.br.

Diretor Geral: Prof. Dr. Roger Marcel Wanke

Diretor de Ensino, Pesquisa e Extensão: Prof. Dr. Roger Marcel Wanke

Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional, v. 27, n. 3.
São Bento do Sul/SC: FLT – Faculdade Luterana de Teologia, 2019.
Publicação quadrimestral da Faculdade Luterana de Teologia – FLT

eISSN 2447-7443

1. Teologia cristã – Miscelânea. 2. Teologia cristã – Periódicos. I. Título.
II. Editor.

CDD 230

INFORMAÇÕES GERAIS

Vox Scripturae – Revista Teológica internacional é um órgão **quadrimestral da Faculdade Luterana de Teologia – FLT**, publicado em formato eletrônico (eISSN 2447-7443). São aceitos para publicação textos inéditos e revistos em português, alemão, espanhol e inglês, de pensadores e pesquisadores nacionais e estrangeiros, vinculados a IES – Instituições de Ensino Superior e/ou academias teológicas e de atuação interdisciplinar. Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional é um veículo de disseminação e publicação de novas descobertas, de artigos científicos e de pesquisas acadêmicas da teologia e de contribuições de cunho interdisciplinar, advindas de pesquisadores de outras áreas afins, desde que o teor destas apresente conexões com a área da teologia. O **escopo** da revista é publicar e socializar a produção do conhecimento e da pesquisa científicos da área da teologia bíblica do Antigo e do Novo Testamento, da teologia histórico-sistemática e da teologia prática, que são os descritores da revista, incluindo publicações que resultam de seu diálogo crítico e construtivo com outras áreas do saber, como a filosofia, a psicologia, a antropologia, a bioética, a educação, o serviço social, as ciências voltadas à saúde e as ciências da religião. A revista tem por missão publicar trabalhos de pesquisa em teologia bíblica do Antigo e do Novo Testamento, da teologia histórico-sistemática e da teologia prática, incluindo abordagens de cunho inter-, multi-, e transdisciplinar, bem como ecumênico e interreligioso, que tenham alguma relação com a área e os temas da teologia. A revista oferece, assim, a pesquisadores brasileiros e estrangeiros a possibilidade de divulgarem os resultados de suas pesquisas nessas áreas. Os **objetivos de Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional** são: viabilizar a publicação e disseminação dos resultados de pesquisas científicas e trabalhos acadêmicos originais e inovadores, tanto artigos quanto ensaios, produzidos nas academias brasileiras e estrangeiras, que tenham relevância para a discussão acadêmica e pública contemporânea; promover o debate e diálogo teológico, ecumênico e inter-religioso em nível acadêmico e científico, nacional e internacional, mediante abordagem de temas inéditos e relevantes, que promovam a universalidade do saber, a inovação da pesquisa, o avanço do conhecimento teológico e interdisciplinar, e o exercício público, crítico e político, de uma cidadania ética; publicar as pesquisas de pós-graduação nas áreas mencionadas. A revista adota o processo de revisão entre os membros do Conselho Científico em sistema duplo de revisão anônima (*double blind peer review*), de modo que tanto os nomes dos pareceristas quanto dos autores permanecem em sigilo. O **título abreviado** da revista é **Vox Script. – Rev. Teol. Intern.**, que deve ser utilizado em bibliografias, referências, notas de rodapé e legendas bibliográficas.

INDEXADA POR: (1) ATLA Religion Database® (ATLA RDB®), um produto da American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, USA. E-mail: atla@atla.com, <http://www.atla.com>; (2) LATINDEX (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal); (3) DIADORIM (Diretório de Políticas de Acesso Aberto das Revistas Científicas Brasileiras); (4) OASISBR (Portal brasileiro de publicações científicas em acesso aberto); (5) LA REFERÊNCIA (Red de repositórios de acesso aberto a la ciencia); (6) INDEX THEOLOGICUS. International Bibliography of Theology and Religious Studies (<https://ixtheo-test.de/>) – Biblioteca da Universidade de Tübingen (Alemanha); (6) EZB – Elektronische Zeitschriftenbibliothek (<https://ezb.ur.de/ezeit/search.phtml?bibid=AAAA&colors=7&lang=de>).

GENERAL INFORMATION

Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional is a **quarterly organ** from the **Faculdade Luterana de Teologia - FLT**, published in electronic format (eISSN 2447-7443). Are accepted for publication unpublished and reviewed texts in Portuguese, German, Spanish and English, from national and international thinkers and researchers, tied to Higher Education Institutions and/or theological academies and of interdisciplinary acting. *Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional* is a vehicle of dissemination and publication of new discoveries, scientific articles and academic researches of theology and interdisciplinary contribution, coming from researches or other related areas, as long as the content of these present connections with the theological area. The **scope** of *Vox Scripturae - International Theological Review* is to socialize the production of scientific knowledge and research in the area of biblical theology of the Old and New Testaments, historical-systematic theology and practical theology, which are the journal's descriptors, including publications that result from its critical and constructive dialogue with other areas of knowledge, such as philosophy, psychology, anthropology, bioethics, education, social service, health sciences and science of religion. The journal's **mission** is to publish research papers on biblical theology of the Old and New Testaments, historical-systematic theology, and practical theology, including inter-, multi-, and transdisciplinary approaches, as well as ecumenical and interreligious approaches that have some relation to the area and themes of theology. The journal thus offers Brazilian and foreign researchers the possibility of disseminating the results of their research in these areas. The **objectives** of the journal are: To enable the publication and dissemination of the results of scientific research and original and innovative academic works, both articles and essays, produced in Brazilian and foreign academies, which are relevant to contemporary academic and public discussion; Promote the theological, ecumenical and interreligious debate and dialogue at the academic and scientific levels, nationally and internationally, by approaching unpublished and relevant themes that promote the universality of knowledge, the innovation of research, the advancement of theological and interdisciplinary knowledge, and the public exercise, critical and political, of an ethical citizenship; to publish postgraduate research in the areas mentioned. The magazine adopts the peer review between the members of the Scientific Council in the system of double blind review, in a way that as much as the name of referees as of the authors remain in concealment. The **abbreviated title** of the magazine is *Vox Script. – Rev. Teol. Intern.*, which must be utilized in bibliographies, references, footnotes and bibliographical legends.

INDEXED IN the ATLA Religion Database® (ATLA RDB®), a product of the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, USA. Email: atla@atla.com; <http://www.atla.com>; (2) LATINDEX (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal); (3) DIADORIM (Diretório de Políticas de Acesso Aberto das Revistas Científicas Brasileiras); (4) OASISBR (Portal Brasileiro de Publicações Científicas em Acesso Aberto); (5) LA REFERÊNCIA (Red de repositorios de acceso abierto a la ciencia); (6) INDEX THEOLOGICUS. International Bibliography of Theology and Religious Studies (<https://ixtheo-test.de/>) – Library from the University Tübingen (Germany); (6) EZB – Elektronische Zeitschriftenbibliothek (<https://ezb.ur.de/zeit/search.phtml?bibid=AAAA&colors=7&lang=de>).

ÍNDICE

Editorial	467
-----------------	-----

DÓSSIE

RECEPÇÕES DOS TEXTOS DE M. LUTERO PARA O SÉC. XXI

Religião e política com Lutero, Frederico, o Sábio, e o Imperador Carlos V <i>Religion and politics with Luther, Frederick the wise and emperor Carlos V</i> Armin Kohnle	473
Was Christum treibet: um estudo da hermenêutica de Lutero <i>Was Christum treibet: A study of Luther's hermeneutics</i> Matheus Lübke e Claus Schwambach	495
“Venha Teu reino!”: Elementos essenciais de uma Teologia Luterana da Missão a partir da interpretação da segunda petição do Pai Nosso por Martim Lutero <i>“Thy Kingdom Come!”: Essential elements of a Lutheran Theology of Mission on the basis of Martin Luther's interpretation of the second petition of the Lord's Prayer.</i> Claus Schwambach.....	527

ARTIGOS SOBRE TEMAS TEOLÓGICOS E INTERDISCIPLINARES DIVERSOS

TEOLOGIA BÍBLICA DO ANTIGO E DO NOVO TESTAMENTO

Tensão entre monoteísmo e politeísmo na Bíblia Hebraica e no Antigo Israel <i>Tension between Monotheism and Polytheism in the Hebrew Bible and in Ancient Israel</i> Anderson Yan	563
--	-----

TEOLOGIA E INTERDISCIPLINARIEDADE

Processo de aprendizagem na fé: das possibilidades da aprendizagem aos resultados na vivência <i>Learning process in faith: from the possibilities of learning to the results in experience</i> Marilze Rodrigues Wischral	583
--	-----

TEOLOGIA, DIÁLOGO ECUMÊNICO E DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Teologia Intercultural como Teologia Intermediária

Intercultural Theology as In-Between Theology

Henning Wrogemann..... 623

RESENHA

HERBST, Michael. *Lebendig! Vom Geheimnis mündigen Christseins.*
Holzgerlingen: SCM Hänssler 2018, 287p.

Josias Hilbert Hegele..... 643

ORIENTAÇÕES PARA AUTORES

Diretrizes para a publicação de artigos e resenhas e política de submissão..... 651

Relação de permutas de *Vox Scripturae* 667

Nominata de assessores “ad hoc” na revisa por pares 2018 671



EDITORIAL

No início da década de 1990 um grupo de teólogos evangélicos brasileiros considerou necessário que se criasse um espaço para reflexão bíblica e teológica na forma de uma revista. Esta deveria ressaltar a centralidade das Escrituras Sagradas no labor teológico e na leitura da realidade. Escreveu Estevan Kirchner no editorial do primeiro número de *Vox Scripturae* em 1991 que “constatou-se a necessidade de tal empreendimento num contexto eclesialístico, como é o brasileiro, em que nem sempre crescimento quantitativo é seguido de crescimento qualitativo. O último é essencial não só para a manutenção do que já foi alcançado, mas é vital para a expansão e influência do pensamento evangélico na sociedade”¹.

Passados trinta e três anos *Vox Scripturae* continua se propondo a ser espaço para reflexão teológica pautada nas Escrituras e tendo em vista a contribuição da teologia evangélica para a igreja e sociedade brasileira. Por esta razão o comitê editorial não poderia dar-se por vencido ante às dificuldades que se impuseram à publicação durante e pós a pandemia da COVID-19. Por vezes, pareceu que *Vox Scripturae* não teria mais um futuro. No entanto, o mesmo espírito evangélico dos iniciadores desta revista continua a inspirar sua continuidade. Retomamos assim o volume 27 com esta edição de número 3, encerrando assim as publicações do ano de 2019. O anacronismo não deve nos incomodar, antes serve de testemunho do tempo que vivemos.

Antes de apresentar os artigos deste volume é necessário agradecer a dedicação e o trabalho do Prof. Dr. Roger M. Wanke como editor-chefe e ao Prof. Dr. Claus Schwambach como seu antecessor. Graças ao esmero de ambos a revista não só chegou até aqui, mas também poderá encontrar sua continuidade. A liderança do novo conselho editorial é assumida a partir de agora por mim, Prof. Dr. Alexander B. Stahlhoefer, na consciência de que o trabalho que me antecede e que virá adiante é muito maior do que nós. Agradeço também ao valoroso trabalho de revisão e produção deste novo número, agora apenas no formato digital no sistema Open Journal, realizado sob minha supervisão pelo bolsista da Faculdade Luterana de Teologia Adriano Damasceno da Silva Júnior.

¹ KIRCHNER, Stevan F. Apresentação. In: *Vox Scripturae*. São Bento do Sul, v.1 n.1, 1991, p.1.

Abre este número o dossiê RECEPÇÕES DOS TEXTOS DE M. LUTERO PARA O SÉC. XXI. Nele os autores refletem a partir das fontes da Reforma Protestante, em especial a partir de Martinho Lutero, reafirmando o compromisso desta revista em ser *evangélica*.

O primeiro artigo é de Armin Kohnle e baseia-se em sua palestra proferida por ocasião da Aula Inaugural do semestre letivo em agosto de 2024 na Faculdade Luterana de Teologia. Nela Kohnle examina a relação entre religião e política durante a Reforma, destacando as relações de Martinho Lutero com Frederico, o Sábio, e com o Imperador Carlos V. Ao distinguir as formas de atuação e de compreensão do político e do teológico em cada uma destas personagens históricas Kohnle apresenta formas possíveis de interpelação entre política e teologia para o século XXI. A. O autor demonstra como Lutero atuou como conselheiro das autoridades, sem com isso tornar-se ele mesmo um ator político. Lutero permanece teólogo, mesmo quando sua tarefa é aconselhar os tomadores de decisão no âmbito político. Isto fica evidente na comparação de Lutero com Frederico, o Sábio e Carlos V.

A segunda contribuição é de Matheus Rodrigo Lubki e Claus Schwambach refletindo o problema hermenêutico a partir da teologia de Martinho Lutero. O artigo aborda o moto hermenêutico do reformador *was Christum treibet* (o que promove a Cristo) e com isto aponta para a leitura cristocêntrica de Lutero. Os autores trabalham a partir de fontes primárias para demonstrar a construção do conceito. Segundo eles, Lutero não possui uma leitura literalista dos textos, mas tem como crivo o seu centro, que é Cristo. A leitura bíblica reformatória parte, portanto, de um centro unificador. É a partir da pessoa e da obra Cristo que Lei e Evangelho devem ser distinguidos, assim como a clareza das Escrituras não reside formalmente na gramática do texto, mas no sujeito que se revela nas Escrituras.

A terceira e última contribuição do dossiê sobre a recepção de Lutero é de autoria de Claus Schwambach. O autor aborda os Catecismos Maior de Lutero como fonte primária e ponto de referência para encontrar elementos para uma teologia luterana da missão. O ponto de partida é de que a compreensão de missão do Reformador pode ser encontrada a partir da segunda petição do Pai Nosso, como comentada nos Catecismos. Schwambach articula a compreensão de Reino de Deus no horizonte da teologia dos dois reinos, em vistas da escatologia e como compromisso, ressaltando assim a conexão entre a Palavra que vem a nós, a resposta em oração, o sujeito e os endereçados da missão.

Na seção de artigos na área bíblica Anderson Yan analisa a tensão entre o monoteísmo e o politeísmo na Bíblia Hebraica (BH) e na religião do antigo Israel, propondo que o desenvolvimento do monoteísmo foi um processo gradual e multifacetado. O estudo parte da análise de passagens bíblicas e evidências

arqueológicas que sugerem a coexistência de crenças politeístas, mesmo com a predominância do culto a Javé. O autor discute o uso de termos como henoteísmo e monolatria para descrever o fenômeno religioso no antigo Israel, argumentando que o monoteísmo só se consolidou plenamente durante o período exílico. Para Yan o monoteísmo continua sendo um termo importante para a comunidade de fé deuteronomista, mesmo com as dificuldades na sua aplicação.

Marilze Wischral Rodrigues em seu artigo **Processo de aprendizagem na fé: das possibilidades da aprendizagem aos resultados na vivência** traz um diálogo entre teologia e pedagogia onde é delineado o desenvolvimento do processo de aprendizagem na perspectiva da fé. A autora esclarece que não é a fé que cresce, mas são as pessoas que amadurecem em atitudes que correspondem à esperança que confessam, atitudes concretas no viver diário. Em sua pesquisa é descrito como a aprendizagem pode ser desenvolvida de forma integral, significativa e contínua, na perspectiva da fé. Para a autora a tarefa de formação contínua na fé é responsabilidade de todas as pessoas que participam da vida em comunidade cristã, evidenciando o sacerdócio geral de todas as pessoas que creem de forma efetiva e eficiente.

Nesta edição contamos novamente com uma tradução de um artigo de relevância internacional. Trata-se de uma contribuição de Henning Wrogemann, missiólogo e teólogo intercultural alemão, cuja trilogia sobre Teologia Intercultural tem alcançado grande repercussão na Alemanha e nos Estados Unidos. Em seu artigo **Teologia Intercultural como teologia intermediária**, o autor investiga o perfil da teologia intercultural em comparação às propostas de cristianismo global e antropologia do cristianismo para definir sua proposta como uma teologia entre-meios em relação a fatores como público, mídia, poder, metodologia, pluralidade e conectividade. Olhando para o futuro, o autor identifica os desafios atuais e propõe que a teologia intercultural deve ser entendida como uma disciplina descritiva e normativa, que a força motriz por trás dela é a reivindicação da verdade universal-missionária da mensagem de salvação do Novo Testamento e que ela está comprometida com uma compreensão abrangente da realidade e da teologia.

Concluimos esta edição com uma resenha de HERBST, Michael. **Lebendig! Vom Geheimnis mündigen Christseins**. Holzgerlingen: SCM Hänssler 2018, 287p., proposta por Josias Hilbert Hegele. Apesar da obra pertencer ao gênero de edificação pessoal, trata-se de uma obra com finalidade de divulgação teológica por parte de um teólogo relevante no contexto de edificação de comunidades na Alemanha. A linguagem acessível do livro não diminui sua qualidade enquanto reflexão teológica para a igreja.

Desejamos a todos os leitores de *Vox Scripturae* uma excelente leitura e reflexão.

São Bento do Sul, 14 de novembro de 2024.
Prof. Dr. Alexander de Bona Stahlhoefer
Editor-Chefe de
Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional

DÔSSIE:
RECEPÇÕES DOS TEXTOS DE M. LUTERO PARA O SÉC. XXI



RELIGIÃO E POLÍTICA COM LUTERO, FREDERICO, O SÁBIO, E O IMPERADOR CARLOS V¹

RELIGION AND POLITICS WITH LUTHER, FREDERICK THE WISE AND EMPEROR CARLOS V

Armin Kohnle²

RESUMO

Este artigo examina a relação entre religião e política durante a Reforma, destacando as figuras de Martinho Lutero, Frederico, o Sábio, e o Imperador Carlos V. A teologia política de Lutero defendia a separação entre poderes espirituais e seculares, enfatizando que as autoridades civis deveriam garantir a ordem sem interferir em questões religiosas. Frederico, o Sábio, é apresentado como um governante cristão ideal, alinhado aos princípios reformistas, que influenciou a política da época. Por outro lado, Carlos V visava a unidade religiosa sob um império cristão universal, o que gerou conflitos com o crescente movimento protestante. O aconselhamento político de Lutero estava enraizado em sua teologia, focado em moldar as consciências dos governantes, mais do que em ditar políticas. A Reforma também provocou transformações na governança eclesiástica, com autoridades civis assumindo papéis tradicionalmente reservados à igreja, mudando a dinâmica entre poder secular e espiritual. O artigo conclui que a interação entre esses elementos moldou o cenário político-religioso da época, com implicações duradouras para a governança e a fé.

Palavras-chave: Reforma. Política. Lutero. Carlos V. Frederico, o Sábio.

ABSTRACT

This article examines the relationship between religion and politics during the Reformation, focusing on the figures of Martin Luther, Frederick the Wise, and Emperor Charles V. Luther's political theology advocated for the separation of spiritual and secular powers,

¹ Palestra na abertura do semestre na Faculdade Luterana de Teologia (FLT) em São Bento do Sul, em 6 de agosto de 2024 (traduzida com a ajuda da versão gratuita do tradutor – [DeepL.com](https://www.DeepL.com)). Artigo recebido em 04 de setembro de 2024, e aprovado pelo Conselho Editorial em reunião realizada em 14 de novembro de 2024, com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² O autor ocupa a cátedra de História da Igreja para Alta Idade Média, História da Reforma e História da Igreja Territorial desde 2009 na Faculdade de Teologia da Universidade de Leipzig (Alemanha).

emphasizing that civil authorities should maintain order without interfering in religious matters. Frederick the Wise is presented as an ideal Christian ruler, aligned with Reformation principles, who influenced the politics of the time. On the other hand, Charles V sought religious unity under a universal Christian empire, which led to conflicts with the growing Protestant movement. Luther's political counsel was rooted in his theology, aiming to shape the consciences of rulers rather than dictate policies. The Reformation also brought about changes in ecclesiastical governance, with civil authorities taking on roles traditionally reserved for the church, altering the dynamic between secular and spiritual power. The article concludes that the interaction between these elements shaped the political-religious landscape of the era, with lasting implications for governance and faith.

Keywords: *Reformation. Politics. Luther. Charles V. Frederick the Wise.*

1 INTRODUÇÃO

Durante a vida de Martinho Lutero, a interação constante entre religião e política foi a verdadeira força motriz que mudou fundamentalmente a paisagem eclesiástica da Europa³. Esta não é uma visão nova, mas é conhecida como o seu verdadeiro núcleo há 150 anos, desde Leopold von Ranke, o mentor da história moderna da Reforma Alemã⁴. No entanto, esta ligação deve ser salientada repetidamente porque, pelo menos no contexto da investigação alemã, não é evidente, mas antes existe uma tendência para separar religião e política. Por um lado, vejo aqueles historiadores da Igreja e teólogos sistemáticos que estão principalmente interessados na história da teologia e que perdem de vista os contextos concretos em que esta teologia foi falada. Por outro lado, vejo historiadores gerais que hoje quase não têm competências teológicas e talvez já nem queiram reconhecer a relevância da teologia para a história do século XVI. Perdem de vista o que motivou e orientou o desenvolvimento do período da Reforma na política, na sociedade ou na cultura.

³ Este artigo baseia-se em vários trabalhos preliminares do autor sobre a teologia política de Martinho Lutero e a Reforma do Príncipe no Império; ver em particular: KOHNLE, Armin. **Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden**. Heidelberg: Gütersloher, 2001. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Band 72); KOHNLE, Armin. Luthers „Staatsverständnis“ in seinem historischen Kontext. In: LEONHARDT, Rochus; VON SCHELIHA, Arnulf (Hrsg.) **Hier stehe ich, ich kann nicht anders!: Zu Martin Luthers Staatsverständnis** Baden-Baden: Nomos, 2015, p. 51–73 (Staatsverständnisse, Band 82); KOHNLE, Armin. Luther vor Kaiser und Reich. Von der schwierigen Grenzziehung zwischen „geistlich“ und „weltlich“. In: LEPPIN, Volker; ZAGER, Werner (Hrsg.). **Reformation heute**: Band II: Zum modernen Staatsverständnis. Leipzig: 2016, p. 9–23. A questão é tratada em português em: SCHWAMBACH, Claus; SPEHR, Christopher (Eds.) **Reforma e Política**. São Bento do Sul: FLT, 2018. 2 v.

⁴ VON RANKE, Leopold. *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*. Berlin: [s.n.], 1839–1847. 6 v.

Como historiador da Igreja, ensinando em uma universidade estatal alemã, sempre considereei minha tarefa especial lembrar ao lado teológico a importância da história geral e ao lado histórico da importância da teologia, ou seja, a história da Igreja com o “profano” para manter assuntos históricos em conversa, bem como conectá-los com discursos teológicos internos. Desta forma, a história da Igreja contribui para garantir a existência da teologia como parte das humanidades no cânone das disciplinas nas universidades alemãs. É claro que a história da igreja não pode fazer isto sozinha, mas todas as disciplinas teológicas devem participar. Mas a história da Igreja, como ciência-ponte comprometida tanto com a proclamação da Igreja como com as mais altas exigências das humanidades, tem a tarefa especial de manter a ligação entre as faculdades filosóficas e os seus numerosos temas históricos. E em termos de teologia, tem a tarefa de inculcar o conhecimento de que a teologia nunca se moveu no vácuo em 2.000 anos, que nunca foi uma pura história de ideias, mas só pode ser compreendida no contexto das suas origens históricas específicas. E a política é uma parte crucial desses contextos.

A relação entre a teologia e a política na Europa pré-moderna tornou-se, portanto, o tema de minha vida. No entanto, a seguir, não quero me limitar a considerações teóricas, mas sim usar três personalidades para ilustrar como a teologia e a política estavam conectadas no século XVI. Naturalmente, começarei com Martinho Lutero, portanto, primeiro estaborecerei a estrutura teológica. Esse é o foco de minha palestra. Em seguida, abordarei mais brevemente duas outras personalidades com as quais venho trabalhando com a mesma intensidade há muitos anos: o Imperador Carlos V e o Eleitor Frederico, o Sábio, da Saxônia. Do campo da teologia, portanto, voltarei minha atenção para dois dos políticos mais importantes, que escolhi por considerá-los particularmente reveladores.

A relação entre religião e política é condensada em cada uma dessas três personalidades selecionadas de uma maneira específica: com Lutero no contexto de sua doutrina de autoridade, com Carlos V no contexto de seu conceito universalista de governo, com o Eleitor Frederico na combinação de soberania e Reforma tão característica da história da Reforma alemã.

2 RELIGIÃO E POLÍTICA COM LUTERO

Lutero não reconhecia um “Estado” no sentido moderno⁵. Os equivalentes conceituais mais próximos são – para citar apenas alguns dos termos

⁵ A questão da condição de Estado do império foi discutida na história geral, mas não precisa ser ampliada aqui. Sobre a discussão, que desde então se esvaiu, cf. SCHMIDT, Georg. *Geschichte des Alten Reiches: Staat und Nation in der Frühen Neuzeit 1495–1806*. München: Beck, 1999; SCHILLING, Heinz. *Reichs-Staat und frühneuzeitliche Nation der Deutschen oder teilmodernisiertes Reichssystem: Überlegungen zu*

encontrados no tratado de 1523 sobre autoridade (*Obrigkeitschrift*): “autoridade secular”, “secular” ou “regimento externo”, “poder secular”, “espada secular”, bem como termos para governantes pessoais específicos, como “imperador”, “rei”, “príncipe”, “senhor (secular)”, “soberano” ou “senhor feudal”⁶. Diferentemente de hoje, o termo complementar “súdito” não tinha uma conotação negativa para Lutero, mas simplesmente se referia àquelas pessoas que não exerciam o poder como governantes ou que estavam em uma relação de obediência a uma autoridade politicamente superior. O termo “povo”, também usado por Lutero, poderia ser usado como sinônimo de “súditos” sem estar ligado à ideia de um “povo estatal” no sentido da teoria política moderna.

Essas observações, por si só, deixam claro que Lutero não tinha interesse nos “estados” de seu tempo ou na política em geral que estivesse desvinculada de sua teologia. Ele não pensava em termos de um “sistema político” ou “participação”, mas teologicamente em termos da ordem de Deus⁷. Essa ordem também incluía a *politia* (ordem de autoridade, lei e paz), que ele distinguia da *oeconomia* (casamento, família, profissão e economia) e da *ecclesia* (a igreja organizada externamente) como princípios de ordem do mundo externo estabelecidos por Deus na criação⁸. Na área da *politia*, Lutero não favoreceu nenhuma forma constitucional específica, nem mesmo a monárquica. Em vez disso, ele assumiu a equivalência entre elas, desde que fossem adequadas para garantir o cumprimento das tarefas de autoridade. No entanto, Lutero considerava o território principesco – baseado no modelo da Saxônia Eleitoral – como a regra e demonstrava menos interesse em cidades e governantes menores abaixo do nível dos príncipes imperiais.

As declarações de Lutero sobre questões políticas sempre se basearam em premissas transpolíticas, ou seja, teológicas. Lutero, o político, é sempre um “derivado do teólogo”⁹. Isso é importante com relação aos conselhos políticos de

Charakter und Aktualität des Alten Reiches. In: **Historische Zeitschrift**. [S.l.], v. 272, n. 1, 2001, p. 377–395; SCHMIDT, Georg, Das frühneuzeitliche Reich – komplementärer Staat und föderative Nation. In: **Historische Zeitschrift**. [S.l.], v. 272, n. 1, 2001, p. 371–399; REINHARD, Wolfgang. Frühmoderner Staat und deutsches Monstrum. Die Entstehung des modernen Staates und das Alte Reich. In: **Zeitschrift für Historische Forschung**. [S.l.], v. 29, n. 3, 2002, p. 339–357.

⁶ LUTHER, Martin. Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. In: **WA** 11, pp. (229) 245–281.

⁷ KOHNLE, Armin. Luther als Berater im politischen Bereich – Zwölf Thesen. In: **Lutherjahrbuch**. [S.l.], v. 76, 2009, p. 115–117, Tese 1.

⁸ Cf. por exemplo, na LUTHER, Martin. **Enarratio capituli noni Esaiae** (1543/44) In: **WA** 40/3, esp. pp. 646–649. Para uma discussão detalhada de *politia* em Lutero, veja STEGMANN, Andreas. **Luthers Auffassung vom christlichen Leben**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, p. 454–500. (Beiträge zur Historischen Theologie, Band 175).

⁹ WOLGAST, Eike. **Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände**. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen. Heidelberg: Gütersloh 1977, p. 13. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Band 47)

Lutero. Os eleitores Johann (reinou de 1525 a 1532) e Johann Friedrich (reinou como eleitor de 1532 a 1547), em particular, utilizaram Lutero como consultor em questões políticas. Os conselhos políticos de Lutero, que ele dava individualmente ou como parte das opiniões coletivas dos teólogos de Wittenberg¹⁰, eram guiados por uma intenção pastoral. Ele deu conselhos políticos como pastor com o objetivo de ensinar as consciências dos príncipes. Com seu aconselhamento, ele também queria provocar um comportamento bíblico naqueles que aconselhava. Lutero não era um conselheiro político, mas sim um conselheiro da alma. Os aspectos jurídicos e políticos estavam praticamente ausentes de seus julgamentos na década de 1520, mas se tornaram um pouco mais importantes a partir de 1530.

As premissas transpolíticas de seus conselhos políticos eram a razão pela qual suas declarações às vezes pareciam ser “não mundanas” e causavam problemas para a política eleitoral saxônica em vez de confirmá-las. Isso foi particularmente verdadeiro no caso das declarações de Lutero sobre o direito de resistência contra o imperador¹¹. Como Lutero interpretou a relação jurídica entre o imperador e os príncipes até 1530 – por analogia com a relação entre os antigos imperadores romanos e seus governadores – como uma hierarquia rígida com o imperador no topo, ele rejeitou por muito tempo o direito do principado territorial de resistir ao imperador. Essa visão antiestatal não correspondia nem à realidade constitucional do império nem à autoimagem dos príncipes territoriais, que não se viam como súditos do imperador, mas como seus parceiros com seus próprios direitos de governar. Em 1530, Lutero recebeu uma lição dos políticos e juristas da Saxônia Eleitoral em Torgau. Dessa forma, as propriedades imperiais eram autoridades em seu próprio direito¹². Embora Lutero tenha levado anos para adotar essa visão para si mesmo, no mais tardar em 1539 ele não estava mais falando de uma relação de subordinação entre o imperador e os príncipes.

Além dos eleitores Ernestinos, que Lutero tinha em alta estima como autoridades cristãs e evangélicas e que, por sua vez, valorizavam a opinião de seus teólogos, ele também estava familiarizado com o caso de autoridades hostis à Reforma e não cristãs. Ele encontrou esse último caso, por exemplo, nos otomanos islâmicos, cuja esfera de poder estava se estendendo até as fronteiras do império por meio de conquistas durante sua época. Embora Lutero reconhecesse os turcos como

¹⁰ Vgl. KOHNLE, Armin. Wittenberger Autorität. Die Gemeinschaftsgutachten der Wittenberger Theologen als Typus. In: DINGEL, Irene; WARTENBERG, Günther (Hgsr.) **Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602: Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea**. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002, p. 189-200. (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, Band 5)

¹¹ Cf. sobre essa questão WOLGAST, 1977.

¹² Sobre o “reversão de Torgau” de 1530, veja WOLGAST, 1977, p. 173-185.

inimigos do cristianismo, ele não questionou a autoridade do sultão otomano em seu domínio¹³. Isso também se aplicava aos oponentes cristãos da Reforma entre os príncipes imperiais seculares, entre os quais o vizinho duque Albertino Jorge da Saxônia (o Barbudo, reinou de 1500 a 1539) era um dos mais importantes na percepção de Lutero. O duque Jorge, que havia se distanciado de Lutero desde a Disputa de Leipzig de 1519 e que, desde então, vinha adotando uma política cada vez mais severa contra a Reforma no Ducado Albertino da Saxônia, tornou-se o oponente favorito de Lutero entre os governantes territoriais seculares, mas continuou sendo a autoridade legítima para Lutero¹⁴.

Como se sabe, a teologia política de Lutero está resumida de forma sucinta no tratado “*Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*”, de 1523. O tratado é dedicado ao Duque João, irmão de Frederico, o Sábio, um príncipe que simpatizava com a Reforma em 1523, mas ainda não a promovia abertamente¹⁵. A relação entre o poder espiritual e o secular era um assunto altamente atual na época, abordando a questão de se o Evangelho poderia ser suprimido e se os políticos tinham o direito de usar meios seculares para combater os abusos na igreja. Essas questões já estavam na mente de Lutero há algum tempo. A *Adelsschrift* 1520/16 também foi um marco em seu pensamento a esse respeito, porque foi a primeira vez que Lutero considerou o direito das autoridades seculares de tomar medidas para reformar a igreja em grandes detalhes. O fato de que Lutero ainda não havia chegado a uma conclusão final sobre essa questão no verão de 1520 fica claro pelo tratamento estranhamente ambivalente do direito de reforma na *Adelsschrift*. Ele ainda estava hesitando entre atribuir a tarefa de reforma a um concílio geral e apelar às autoridades seculares para que tomassem essa reforma em suas próprias mãos.

Sob a impressão dos efeitos de seus ensinamentos em Erfurt, Zwickau e Wittenberg, Lutero falou várias vezes em 1521/22 sobre a obediência e a resistência

¹³ Cf. EHMANN, Johannes. **Luther, Türken und Islam**. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546). Heidelberg: Gütersloh, 2008. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 80)

¹⁴ O duque George é um dos príncipes mais bem pesquisados do período da Reforma. Cf. em especial a edição de arquivo: GESS, Felician; JADATZ, Heiko; WINTER, Christia (Hrsg.) **Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen**. Leipzig: Böhlau, 1905-2012. 4v. (Quellen und Forschungen zur Sächsischen Geschichte) bem como o estudo de VOLKMAR, Christoph. **Reform statt Reformation**: Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488–1525. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Band 41)

¹⁵ VON OERTZEN BECKER, Doreen. **Kurfürst Johann der Beständige und die Reformation (1513–1532)**: Kirchenpolitik zwischen Friedrich dem Weisen und Johann Friedrich dem Großmütige. Köln/Weimar/Wien: Böhnle. 2017. (Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation 7)

¹⁶ LUTHER, Martin. An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. In: **WA** 6, (381) 404–469.

dos súditos, mas também sobre a conversão à fé por meio da coerção do Estado, que ele rejeitava firmemente¹⁷. Durante esse período, ele também se esforçou mais intensamente para diferenciar entre as esferas espiritual e secular e para definir com mais precisão as tarefas das autoridades seculares, que não deveriam se arrogar nenhum direito sobre as almas das pessoas. Uma pergunta do Eleitor Frederico também levou Lutero a explicar o problema de como um príncipe cristão poderia permanecer cristão e ainda empunhar a espada secular em vista das exigências do Sermão da Montanha¹⁸. A necessidade de uma discussão coerente sobre as competências e os limites do poder secular também surgiu porque a Reforma em expansão levantou seriamente a questão do papel da soberania nesse processo. Quando Lutero pregou para o Duque Johann, em Weimar, em outubro de 1522¹⁹, e escreveu seus pensamentos na *Obrigkeitschrift* alguns meses depois, ele estava, por assim dizer, resumindo seus pensamentos anteriores.

As afirmações de Lutero não devem ser prematuramente separadas de seus contextos concretos e estilizadas em uma “doutrina”, como é o caso da conversa sobre a “doutrina dos dois reinos” ou “doutrina dos dois regimentos”. A discussão teológico-sistemática sobre esses temas doutrinários, que vem sendo conduzida desde a década de 1920, contribuiu em parte para obscurecer, em vez de esclarecer, aquilo com que Lutero estava preocupado²⁰. Entretanto, o próprio Lutero contribuiu para os problemas de compreensão que ainda hoje podem ser sentidos por meio de sua terminologia flutuante. A distinção entre “reinos” e “regimentos” apresenta um problema específico. Ambos os termos têm seu próprio horizonte histórico de significado, que Lutero invoca sem se esforçar para ser claro na definição.

O conceito de reino, que se relaciona com o discurso do Novo Testamento sobre o “reino de Deus”, baseia-se na convicção de Lutero que dois poderes lutam um contra o outro na história: Satanás ou o diabo, de um lado, e Deus ou Cristo, de outro. É muito provável que Lutero tenha se inspirado em ideias que encontrou no

¹⁷ Para uma compilação das evidências, consulte MANTEY, Volker. **Zwei Schwerter – Zwei Reiche**. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, p. 219ss (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, Band 26). Sobre os tumultos de Wittenberg, veja mais recentemente KRENTZ, Natalie. **Ritualwandel und Deutungshoheit**. Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500-1533). Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Band 74)

¹⁸ As evidências em MANTEY, 2005, p. 220-232.

¹⁹ WA 10/3, pp. 371–379 (nº 54) e pp. 379–385 (nº 55). Sobre a transmissão dos sermões de Lutero de 1522, veja WIEDEN, Susanne bei der. **Luthers Predigten des Jahres 1522**: Untersuchungen zu ihrer Überlieferung. Köln: Böhlau, 1999, p. 337-341. (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers, Band 7) a origem da *Obrigkeitschrift* é discutida em detalhes em MANTEY, 2005, p. 233-245.

²⁰ Cf. NOWAK, Kurt. Zweireichelehre: Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre. In: **Zeitschrift für Theologie und Kirche**. [S.l.], v. 78, n. 1, 1981, p. 105–127.

pai da igreja Agostinho, cuja obra “*De civitate dei*” ele havia lido quando era monge em Erfurt²¹. No entanto, Lutero não adotou simplesmente as ideias de Agostinho sobre os dois reinos – *civitas dei* e *civitas terrena* – para si mesmo, mas formou sua própria imagem a partir delas, na qual as declarações bíblicas e as experiências pessoais fluíram fortemente. Para Lutero, Satanás é o senhor do mundo e quer ser o próprio Deus. Ele quer submeter as pessoas ao seu reino, o reino do mundo. No entanto, Deus não abandona o homem, mas luta contra o diabo. O homem não pode ser neutro nessa batalha nem pode escolher um lado por sua própria vontade. Lutero não cai em um dualismo maniqueísta, mas sempre deixa claro que não se trata de uma batalha entre oponentes igualmente poderosos, porque, no final, Deus assumirá o controle.

Entretanto, a *Obrigkeitsschrift* não lida com as ideias de Lutero, que na verdade podem ser descritas como uma “doutrina de dois reinos”. Embora os termos “reino de Deus”, “reino de Cristo” ou “reino eterno” também sejam usados aqui, eles não são usados no sentido de uma batalha entre Deus e o diabo pela alma do homem, conforme descrito acima. Em vez disso, Lutero desenvolveu suas ideias sobre os dois regimentos em seus escritos sobre autoridade, por meio dos quais ele se baseou na teoria medieval das duas espadas, mas ao mesmo tempo a transformou em algo novo²². O conceito dos dois regimentos é a teoria de estrutura decisiva para a compreensão de Lutero sobre o Estado. Como o título e o prefácio da edição ao Duque João da Saxônia deixam claro, trata-se do uso cristão do ofício da espada e dos limites da obediência à autoridade²³. Por trás disso está o problema da aparente contradição entre as instruções do Sermão da Montanha para amar os inimigos e a proibição bíblica da vingança própria, por um lado, e as declarações bíblicas sobre o ofício da espada, por outro. Isso significa, pergunta Lutero, que o cristão deve permitir que o mal faça o mal? Ou será que as instruções bíblicas possivelmente não se aplicam a todos os cristãos, mas apenas à classe perfeita de bispos e ao papa? Lutero rejeitou essa última ideia, bem como toda a ética medieval de dois níveis, segundo a qual os monges e o clero ordenado têm padrões éticos diferentes dos demais cristãos. O objetivo dos escritos sobre autoridade é justamente mostrar como uma autoridade secular cristã pode cumprir adequadamente seu ofício da espada.

A escrita de Lutero sobre autoridade não é uma licença para que os príncipes façam o que quiserem, nem uma instrução para que os súditos obedeçam

²¹ Cf. JUNGHANS, 2008, p. 24.

²² Isso segue JUNGHANS, 2008, cuja sugestão de relacionar o conceito da doutrina dos dois reinos somente ao conflito entre o reino de Deus e o reino de Satanás e de descrever o governo de Deus por meio de um regimento espiritual e outro mundano como a doutrina dos dois regimentos (*Zwei-Regimenten-Lehre*) é seguida aqui.

²³ Cf. WA 11, p. 245s.

a seus senhores em tudo. Qualquer um que pense assim é “louco”, diz Lutero²⁴. Mesmo na seção introdutória, ele deixa claro que está preocupado com os limites do exercício do poder pelas autoridades e os limites da obediência pelos súditos. Essa crítica fundamental à autoridade não deve ser ignorada se quisermos entender Lutero corretamente.

De acordo com Lutero, a espada secular é “pela vontade e ordem de Deus no mundo”²⁵, e tem sido assim desde o início. A Bíblia confirma isso em muitos lugares do Antigo Testamento, até as passagens clássicas do Novo Testamento, Romanos 13.1ss e 1 Pedro 2.13s. Deus instituiu a espada porque as pessoas são pecadoras e más. Se houvesse apenas cristãos no mundo, não haveria necessidade do ofício da espada. Essa consideração é de fundamental importância para o entendimento de Lutero sobre o Estado: as autoridades são uma ordem coercitiva externa instituída por Deus, que está no mundo apenas para o bem dos injustos. A visão de Lutero sobre o homem é altamente realista. O homem não é cristão ou piedoso por natureza, mas é sempre pecador e mau. Dificilmente há um verdadeiro cristão entre mil pessoas²⁶. E como esse é o caso, “Deus ordenou dois regimentos: o espiritual, que por meio do Espírito Santo torna os cristãos e as pessoas justas sob Cristo, e o mundano, que afasta os não cristãos e os iníquos, de modo que eles devem manter a paz exteriormente e permanecer quietos, quer queiram ou não”²⁷.

Os seguintes fatos também são importantes para a doutrina de autoridade de Lutero:

1) ambos os regimentos não estão apenas juntos nas mãos de Deus, mas o ser humano está sempre sujeito a ambos os regimentos ao mesmo tempo.

2) Lutero rejeita explicitamente a *separação* dos dois regimentos. Onde apenas o regime ou lei mundana reina sozinho, nenhum ser humano pode se tornar piedoso; mas onde o regime espiritual reina sozinho, as rédeas da maldade são soltas. De acordo com o entendimento de Lutero, portanto, não pode haver separação entre igreja e estado – em termos modernos. O governo espiritual e o secular não podem ser separados, mas devem ser *distinguidos*²⁸.

3) Disso decorre a resposta à pergunta se um cristão também pode empunhar a espada. Ele tem permissão para isso. Como o governo do mundo também vem das mãos de Deus, o poder de punir e governar deve ser considerado

²⁴ WA 11, p. 246,23-25.

²⁵ WA 11, p. 247,11s.

²⁶ Cf. WA 11, p. 251,12s.

²⁷ WA 11, p. 251,15-18.

²⁸ Lutero usa o termo “scheyden” em WA 11, p. 252,12, que no Novo Alto Alemão Inicial pode significar tanto “separar” quanto “distinguir”. Seu argumento deixa claro que ele o usa no último sentido.

como “um serviço especial de Deus”²⁹. Qualquer pessoa que exerça um cargo de governo ou puna os iníquos também está fazendo a vontade de Deus. Nesse sentido, as funções de “punir” e “governar”, ou seja, as funções centrais do Estado, são um serviço a Deus, porque Deus pode ser servido com elas.

4) Aqui, entretanto, surge o problema da ética individual. Se a punição, o governo e as ações associadas também são legitimados pela vontade criativa de Deus, então isso poderia levar à justificação de todos os possíveis atos de violência. Lutero reconhece claramente esse perigo. No entanto, o uso da violência só é legítimo se for feito para os outros, não para si mesmo: “Nenhum cristão deve usar ou invocar a espada para si mesmo e para sua causa, mas ele pode e deve empunhá-la e invocá-la para outro, para que a maldade possa ser resistida e a justiça defendida”³⁰. Em outras palavras, as instruções do Sermão da Montanha se aplicam aos cristãos como indivíduos particulares. Para o cristão, como funcionário que assume a responsabilidade por outros, também é permitido usar a violência. Cada pessoa deve examinar constantemente a função em que está atuando.

5) A segunda parte do *Obrigkeitschrift* discute “o comprimento de seu braço [isto é, o das autoridades seculares] e até onde sua mão alcança”³¹. Portanto, trata-se novamente dos limites da autoridade do Estado. Dar muito espaço a ela é tão prejudicial quanto restringi-la demais. Em princípio, aplica-se o seguinte: o governo mundano se estende ao corpo, à propriedade e ao que é externo na vida, mas não à alma. “Portanto, se uma autoridade legal mundana presumir promulgar leis para a alma, ela interfere no reino de Deus e apenas engana e corrompe a alma”³². Os regimentos não devem ser misturados. Por outro lado, a rejeição de Lutero a uma compulsão externa para crer significa que nenhuma pessoa pode se referir a outra em questões de fé. Em vez disso, cada um acredita por sua própria conta e risco³³.

6) A ordem humana não se estende ao céu e à alma, mas apenas à terra e ao comportamento externo das pessoas umas com as outras. Isso também se aplica ao poder do imperador, e é nesse limite que o dever de obediência dos súditos termina, na verdade, seu dever de obedecer começa³⁴. Um príncipe que pratica o mal, ou seja, age contra os mandamentos de Deus, não tem direito à obediência de seus súditos. A cláusula de Pedro (Atos 5.29) geralmente se aplica aqui: “Deveis obedecer antes a Deus do que aos homens”.

²⁹ WA 11, p. 258,1s.

³⁰ WA 11, p. 260,17–20.

³¹ WA 11, p. 261,30.

³² WA 11, p. 262,10–12.

³³ Cf. WA 11, p. 264.

³⁴ Cf. WA 11, p. 266.

7) Isso mostra o que Lutero entendia ser um príncipe verdadeiramente cristão. Ele governa não apenas com a espada, mas também com a lei, e a razão deve permanecer a lei suprema e o mestre de toda a lei³⁵. O ideal de Lutero é o chefe de família cristão benevolente, piedoso, inteligente, sábio e justo, exatamente como ele o conheceu nos eleitores Frederico, o Sábio, e João, o Firme.

A definição de Lutero sobre a relação entre religião e política, ou mais moderno, entre igreja e estado, é ocasionalmente adicionada à sua lista de pecados, porque ele é acusado de ter incentivado uma atitude de adoração ao estado e um espírito de subserviência, e também de ter colocado a igreja à mercê do estado, o que é comprovado pela igreja estatal que se desenvolveu na Alemanha luterana e na Escandinávia no início do período moderno³⁶. Entretanto, é preciso fazer uma distinção clara entre Lutero e o luteranismo posterior.

A definição de Lutero sobre a relação entre o poder espiritual e o secular rompeu com a tradição medieval, pois “espiritual” assumiu um novo significado para ele. A doutrina do sacerdócio geral dos batizados, que foi apresentada pela primeira vez na *Adelsschrift* de 1520, aboliu a distinção entre o clero ordenado e os leigos não ordenados, que era tão fundamental para a igreja e a sociedade medievais. Como todos os cristãos são verdadeiramente espirituais e diferem apenas em termos do cargo que desempenham, mas não em termos de uma qualidade espiritual superior conferida pela ordenação, o cargo de autoridade, a profissão de político, também assumiu uma nova qualidade. Os príncipes também têm um status verdadeiramente espiritual, na medida em que exercem seu cargo como autoridades cristãs dentro da estrutura estabelecida para eles por Deus³⁷. Os privilégios clericais, como a isenção de impostos ou seu próprio status judicial, perderam sua justificativa. Em muitos territórios e cidades do império, a introdução da Reforma foi, portanto, acompanhada pela civilização do novo clero evangélico.

Qualquer um que traçar as linhas de continuidade entre a Idade Média e o período da Reforma de forma muito espessa nesse ponto não estará levando em conta suficientemente essa ruptura no sistema. Lutero veio do mundo da experiência do chamado “regimento da igreja soberana pré-Reforma”, que tinha como certo que estava autorizado a intervir nos assuntos da igreja em seu próprio domínio³⁸. Mesmo

³⁵ Os comentários de Lutero sobre os príncipes de sua época podem ser encontrados em **WA** 11, p. 267ss.

³⁶ Para um exame dos catálogos modernos de pecados que são abertos contra Lutero, consulte KOHNLE, Armin. Negative Implikationen der Reformation? In: GREILING, Werner; GRÜNES, Alexander; SCHIRMER, Uwe (Hrsg). **Thüringen im Jahrhundert der Reformation: Bilanz eines Projekts – Perspektiven der Forschung**. Jena: Verlag Vopelius, 2019, p. 44-51. (Beiträge zur Reformationsgeschichte in Thüringen 19)

³⁷ Cf. **WA** 6, pp. 409s.

³⁸ Para uma discussão sobre o chamado “regime de igreja soberana pré-Reforma”, consulte VOLKER, 2008, esp. p. 48-76.

antes da Reforma, o governo da igreja era visto como parte do poder soberano. Lutero não precisou ensinar isso aos príncipes territoriais de sua época. E, no entanto, a doutrina de autoridade de Lutero significava um passo além do que já era conhecido. O que havia sido feito pelos soberanos com a aprovação do papa e dentro do sistema existente até a Reforma tornou-se, sob os auspícios da Reforma, uma atividade de organização da igreja que derrubou o sistema existente sem levar em conta a hierarquia da igreja, inclusive o papa. As ordens da igreja protestante do século XVI foram emitidas pelos soberanos ou magistrados municipais em sua própria autoridade. E elas não se limitavam mais à eliminação de abusos, mas se estendiam ao campo da teologia, com o soberano decidindo sobre a doutrina válida em seu território. Tal coisa era impensável no final da Idade Média.

O principado territorial foi, portanto, não apenas o fator crucial para a sobrevivência da Reforma e sua disseminação por todo o império, mas também desempenhou um papel decisivo no estabelecimento de denominações confessionais da igreja protestante³⁹. Nesse aspecto, a Reforma foi um fator favorável para o desenvolvimento das condições do Estado moderno. Entretanto, não há dúvida de que Lutero adorava o Estado e era um súdito. Afinal de contas, os escritos sobre autoridade tratam exatamente *dos limites do exercício do poder pelas autoridades*⁴⁰. Ninguém justificou esses limites com argumentos teológicos melhor do que Lutero.

A acusação de que Lutero incentivou uma “igreja estatal” também não pode se sustentar nessa forma indiferenciada. É uma questão interessante até que ponto Lutero aceitou um comportamento autoritário em relação à igreja, não apenas na teoria, mas também na prática⁴¹. Como ele não se expressou mais em um escrito importante após 1523, mas apenas de forma seletiva, os aspectos essenciais serão listados de forma enumerativa:

1) Em questões materiais, o príncipe também pode intervir em questões eclesiásticas e dar ordens à igreja, especialmente em uma situação de emergência como a que ocorreu após a Guerra dos Camponeses. No entanto, Lutero sustentava que o príncipe não tinha permissão para forçar ninguém a acreditar na fé e no Evangelho. Ele só pode tomar medidas contra abusos externos, como perjúrio ou

³⁹ A importância do principado territorial para a Reforma foi analisada muitas vezes. Este volume aborda esse problema em uma base biográfica: RICHTER, Susan e KOHNLE, Armin (Hrsg.). **Herrschaft und Glaubenswechsel: Die Fürstenreformation im Reich und in Europa** in 28 Biographien. Heidelberg: Brill, 2016. (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte 24) cf. também WOLGAST, Eike. **Die Einführung der Reformation und das Schicksal der Klöster im Reich und in Europa**. Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus, 2014. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 89)

⁴⁰ Cf. WA 11, p. 261 e WA 11, p. 261,30.

⁴¹ O que se segue baseia-se em considerações que o autor apresentou há algum tempo: KOHNLE, Armin. Luther und das Landeskirchentum. In: **Luther**. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft. [S.l.], v. 85, n. 1, 2014, p. 9-22. As evidências das afirmações a seguir também podem ser encontradas aqui.

blasfêmia. A fé e o Evangelho expressamente não se enquadram em sua jurisdição. Lutero aderiu à demarcação teórica de 1523 pelo resto de sua vida. Mas:

2) no final da década de 1520, quando o sistema eclesiástico do Eleitorado da Saxônia corria o risco de entrar em decadência, ele repetidamente pediu ao soberano que se opusesse ativamente à dissolução da ordem eclesiástica em seu estado, embora apenas em questões externas.

3) No entanto, a distinção entre assuntos internos e externos, que era tão importante para a concepção de Lutero, não pôde ser mantida na prática. O próprio soberano de Lutero, o então Eleitor Johann, não se contentou em garantir o funcionamento externo da ordem da igreja, mas também reivindicou o direito, por exemplo, durante a visitação de 1527, de examinar a pregação, o ensino, o cuidado pastoral e a administração dos sacramentos dos pastores e de removê-los do cargo, se necessário. Além da organização externa, a instrução dos visitantes de 1528⁴² também define os padrões de ensino e comportamento correto (disciplina) a serem aplicados no trabalho de visitação. Em seu prefácio, Lutero argumentou que o ministério cristão do amor deveria motivar o príncipe a assumir a tarefa de visitação, mesmo que, como autoridade secular, ele não fosse de fato obrigado a fazê-lo. Embora Lutero sustentasse que não era tarefa do príncipe “ensinar e governar espiritualmente”⁴³, mas apenas garantir que não houvesse discórdia, tumultos ou rebeliões entre seus súditos, na prática ele aceitava que esse limite poderia ser ultrapassado se a necessidade assim o exigisse.

4) Isso pode ser lido a partir do seguinte: Lutero ainda não reconhecia o direito de um príncipe de reformar (*ius reformandi*) no sentido da igreja estatal luterana estabelecida em tempos posteriores, mas apenas um “dever de reformar a igreja em resposta à Palavra” ou um “dever de necessidade do príncipe como cristão”⁴⁴. O que Lutero não concedeu ao soberano como um príncipe, ele certamente concedeu a ele como um cristão em uma situação de emergência.

5) É aqui que começam os problemas. Como as autoridades, que foram chamadas por Lutero a agir, poderiam distinguir se o príncipe estava agindo como cristão ou como soberano? Como era possível reconhecer a diferença entre a

⁴² WA 26, (175) 195–240. A seguir, utilizo o texto melhor anotado de WARTENBERG, Günther. Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kursfürstentum Sachsen, 1528 und spätere Ausgaben. In: DELIUS, Hans-Ulrich (Hg.). **Martin Luther Studienausgabe**. Leipzig: [s.n.], 1996, v. 3, p. (402) 406–462 [= StA 3]. Cf. BAUER, Joachim; BLAHA, Dagmar; MICHEL Stefan (Hrsg.). **Der Unterricht der Visitatoren (1528): Kommentar – Entstehung – Quellen**. Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus, 2020. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Band 94)

⁴³ Cf. StA 3, p. 414,15ss.

⁴⁴ As citações “Pflicht zur Reform der Kirche auf das Wort hin” e “Notpflicht des Fürsten als Christ” em SCHNEIDER, Bernd Christian. **Ius Reformandi: Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, p. 76. (Jus Ecclesiasticum, Band 68)

compulsão à verdadeira fé, que Lutero rejeitava, e a mera facilitação da pregação protestante, garantindo a paz e a ordem? Lutero não poderia saber, é preciso perguntar, que os príncipes se apoderariam do cargo de “*Notbischof*”⁴⁵, colocado em suas mãos para exercê-lo como parte de sua soberania e não mais meramente como cristãos?

A Reforma de Lutero não teria sobrevivido sem o principado estatal. Lutero aceitou a intervenção das autoridades seculares, especificamente do Eleitor da Saxônia, a seu favor, porque essa era uma das questões externas que, para ele, era de competência do Estado. Lutero nunca exigiu que nenhum de seus soberanos professasse abertamente a doutrina protestante. Nesse aspecto, ele permaneceu coerente com a estrutura da doutrina dos dois regimentos e evitou misturar os reinos, como explicou em 1523 na *Obrigheitsschrift*.

Entretanto, os problemas começaram quando Lutero acreditou que poderia distinguir entre questões teológicas e assuntos externos. Sob as condições do estado territorial do século XVI e de um principado que se via não apenas como cristão, mas também como luterano confessional, essas fronteiras tiveram de se tornar indistintas. O príncipe como príncipe e o príncipe como cristão não podiam ser mantidos separados na prática. Portanto, a primeira conclusão desta seção é que a doutrina dos dois regimentos de Lutero não é explosiva porque Lutero separou o Estado e a Igreja, a religião e a política, mas porque ele não fez isso, mas apenas os distinguiu e os relacionou entre si.

O principado utilizou as oportunidades oferecidas pela Reforma. Ao apelar para o príncipe como um bispo cristão e emergencial, Lutero incentivou a mudança dos limites da ação política para um campo que, na verdade, era o domínio do clero. A esse respeito, pode-se dizer – e essa é a segunda conclusão desta seção – que Lutero estava, de fato, no início de uma redefinição da relação entre religião e política, para a qual o direito do príncipe de reformar era uma parte natural do início do período moderno. Mas Lutero foi um pioneiro desse desenvolvimento de forma não intencional e sem ser capaz de prever as consequências.

3 RELIGIÃO E POLÍTICA COM ELEITOR FREDERICO, O SÁBIO, E COM IMPERADOR CARLOS V

O eleitor Frederico, o Sábio, da Saxônia⁴⁶, famoso protetor de Lutero nos primeiros anos, nunca se comprometeu publicamente com a Reforma. A doutrina de

⁴⁵ Sobre o termo „*Notbischof*“ (“bispo emergencial”) cf. WA 53, p. 255, 5ss.

⁴⁶ Sobre a pessoa que está vendo agora cf. KOHNLE, Armin. **Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen (1463-1525)**. Eine Biographie. Leipzig: Evangelische Verlagsantalt, 2024.

autoridade de Lutero e seu ideal de ação política em relação à teologia e à igreja em geral foram fortemente influenciados pelo exemplo de Frederico. Entretanto, as ações desse eleitor no caso de Lutero não são nada fáceis de explicar.

Frederico era um príncipe excepcionalmente piedoso que cultivava as formas medievais tardias de religiosidade como benfeitor, peregrino e colecionador de relíquias⁴⁷, que ouvia missa todos os dias, rezava o rosário, mas também tinha a Palavra de Deus em alta estima. Esse eleitor tinha interesse em questões teológicas, pois lia a Bíblia e ouvia sermões. Ele era a personificação de um príncipe cristão do final da Idade Média, um soberano no melhor sentido da palavra, que via a si mesmo e a sua administração como responsáveis perante Deus e fornecia a seus súditos uma infraestrutura para a salvação, como era comum em muitos lugares por volta de 1500: ele transformou Wittenberg em um centro sagrado, fundou a universidade com uma faculdade de teologia, da qual surgiu a Reforma⁴⁸. Acima de tudo, porém, ele protegeu Lutero quando ele foi acusado e condenado por heresia em Roma e foi colocado sob proibição imperial pelo imperador em 1521. Não preciso explicar os detalhes aqui, você já os conhece.

A relação problemática entre religião e política já era muito clara nos primeiros anos da Reforma. No início de 1518, Lutero defendia a opinião de que o Eleitor não deveria intervir a seu favor, mas que ele mesmo não deveria se meter em problemas⁴⁹. Esse conceito teologicamente consistente, mas, em última análise, fatal, que teria terminado com a supressão da Reforma, não foi defendido pelo próprio Lutero, nem foi aceito por Frederico, o Sábio, pois isso significaria que ele teria de ficar de braços cruzados e ver Lutero ser condenado e punido. Portanto, Frederico decidiu, que não permitiria que Lutero fosse extraditado para Roma⁵⁰. Os motivos que o levaram a isso ainda são objeto de debates acalorados. Para a relação entre religião e política, essa constelação, que se desenvolveu a partir de 1518 e continuou até a morte de Frederico, o Sábio, em 1525, significava o seguinte:

⁴⁷ Cf. LIEDKE, Johanna. **Das Wittenberger Heiltum**. Frömmigkeit, Kunst du Politik zwischen Spätmittelalter und Reformation. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2023. (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, Band 42)

⁴⁸ Sobre Wittenberg sob o governo ernestino: LÜCK, Heiner *et al.* (Hrsg.). **Das ernestinische Wittenberg**. Petersberg: Michael Imhof, 2011–2020. 5 v.

⁴⁹ O relacionamento entre Lutero e Frederico, o Sábio, foi abordado pelo autor em várias ocasiões; veja KOHNLE, Armin. Die ernestinischen Fürsten Friedrich der Weise und Johann der Beständige und ihr Verhältnis zu Martin Luther in den Anfangsjahren der Reformation. In: DINGEL, Irene; KOHNLE, Armin; RHEIN, Stefan; WASCHKE, Ernst-Joachim (Hrsg.). **Initia Reformationis: Wittenberg und die frühe Reformation**. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017, p. 391-408. (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, Band 33) e KOHNLE, Armin. Luther und Kurfürst Friedrich der Weise. In: BISCHOF, Franz Xaver; OELKE, Harry (Hrsg.). **Luther und Eck: Opponenten der Reformationsgeschichte im Vergleich**. Munique: Allitera Verlag, 2017, p. 39–52.

⁵⁰ Para obter detalhes, consulte KOHNLE, 2017, p. 211-280.

1) Em *questões externas*, como a invasão de potências estrangeiras em suas competências territoriais, Frederico já via a responsabilidade da política como sendo afetada, o que não lhe permitia simplesmente ficar parado observando como a perseguição a Lutero também causava danos à sua universidade e ao seu país.

2) No que diz respeito a *questões internas*, ou seja, a doutrina defendida em Wittenberg por Lutero e seus companheiros, Frederico sempre considerou que isso não era de sua competência como político. Os teólogos eram responsáveis pela teologia. Portanto, não é possível tirar conclusões sobre sua atitude em relação à teologia de Lutero a partir da política de Frederico, o Sábio, de proteger Lutero, mesmo que Frederico tivesse a firme opinião de que Lutero não havia sido provado como herege e mesmo que ele enfatizasse repetidamente que não queria atrapalhar a vontade de Deus.

3) Frederico, o Sábio, não reivindicou um *jus reformandi* para si mesmo e, portanto, estava muito próximo da concepção original da doutrina dos dois regimentos de Lutero. No caso de Frederico, a relação entre religião e política era equilibrada. Isso o diferenciava de seu irmão e sucessor João, para quem os assuntos internos, a questão teológica da verdade, também eram da alçada da política. Para João, a primazia da religião era o que prevalecia.

4) A atitude de Lutero passou por um claro desenvolvimento, pois ele deixou de rejeitar o apoio político para pedir ajuda ao soberano e, no final do reinado de Frederico, o Sábio, não queria mais aceitar o fato de que o Eleitor em Wittenberg queria manter as antigas formas de missa na igreja colegiada de Todos os Santos, ou seja, não iniciou nenhuma reforma. Em 1524/25, a raiva de Lutero com essa atitude se transformou em desobediência aberta às instruções do soberano.

5) Aqui podemos ver como o próprio Lutero preparou e aplicou o regimento da igreja do governante, exigindo que os políticos também agissem em *questões internas*, embora ele se apegasse à ficção de que o príncipe só tinha que fazer isso como cristão, mas não como político.

Para não dar a impressão de que o estreito entrelaçamento entre religião e política foi principalmente um fenômeno da Reforma, darei uma última olhada no imperador Carlos V, o governante de um império mundial para o qual as condições alemãs foram apenas um espetáculo secundário por um longo tempo⁵¹.

1) Para Carlos, a Reforma foi principalmente um problema político desde o início – ele também aceitou a distinção fundamental entre religião ou teologia, que

⁵¹ A literatura sobre o imperador Carlos V é vasta. Veja mais recentemente: **Kaiser Karl V. und das Heilige Römische Reich**. Normativität und Strukturwandel eines imperialen Herrschaftssystems am Beginn der Neuzeit, ed. por Ignacio CZEGUHN e Heiner LÜCK (Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig 14), Leipzig/Stuttgart 2022, incluindo Armin KOHNLE, Kaiser Karl V., der (gescheiterte) Verteidiger der christlichen Einheit Europas, pp. 531-561. As teses a seguir são baseadas nessa pesquisa.

não era sua responsabilidade, mas da igreja papal, e política, que era sua responsabilidade.

2) Pouco mudou na atitude religiosa de Carlos ao longo das décadas, mas sua política mudou. Carlos era um católico reformista do final da Idade Média, embora para ele a reforma nunca se referisse à doutrina, mas à organização externa da Igreja. Ele não tinha dúvidas sobre a teologia reconhecida pela Igreja. Quando o papa condenou Lutero como herege, Carlos V não questionou o fato. De qualquer forma, ele tinha pouca compreensão da teologia. Sua religiosidade era realizada na prática, principalmente em uma atitude de penitência. Portanto, foi relativamente fácil para ele fazer repetidas concessões táticas aos protestantes quando isso era de seu interesse político atual. Carlos defendia a primazia da política sobre a religião, e isso o diferenciava dos eleitores saxões.

3) No entanto, isso não significou que ele perdeu de vista seu objetivo de longo prazo. Como imperador, ele via como seu dever preservar a unidade cristã da Europa, o que, em última análise, significava erradicar a heresia. Mesmo que essa meta não pudesse ser alcançada imediatamente, era do interesse dinástico do governo universal dos Habsburgos e de uma ideia imperial que tinha como modelo os grandes imperadores cristãos do passado. O repertório da política religiosa oscilava entre soluções negociadas e violência. O fato de Carlos ter sido incapaz de manter a unidade cristã, tendo que experimentar o reconhecimento do luteranismo sob a lei imperial na Paz de Augsburg, documenta seu fracasso.

4 CONCLUSÃO GERAL

A religião e a política foram as forças motrizes da era da Reforma e (esta é a minha tese): elas eram o centro em torno do qual tudo girava. É preciso dar uma olhada de perto em como a inter-relação foi organizada em detalhes. Na teologia de Lutero, há um desenvolvimento nessa questão que levou a uma combinação mais forte entre religião e política. Também no aspecto político, havia diferentes posições sobre como a relação era entendida: bastante equilibrada (Eleitor Frederico), com a primazia da teologia (Eleitor João) ou com a primazia da política (Carlos V). Mesmo que tenha levado muito tempo, a última posição prevaleceu na história da igreja europeia.

5 REFERÊNCIAS

BAUER, Joachim; BLAHA, Dagmar; MICHEL Stefan (Hrsg.). **Der Unterricht der Visitatoren (1528):** Kommentar – Entstehung – Quellen. Gütersloh: Gütersloh

Verlagshaus, 2020. (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, Band 94)

EHMANN, Johannes. **Luther, Türken und Islam**. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515-1546). Heidelberg: Gütersloh, 2008. (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 80)

GESS, Felician; JADATZ, Heiko; WINTER, Christia (Hrsg.) **Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen**. Leipzig: Böhlau, 1905-2012. 4v. (Quellen und Forschungen zur Sächsischen Geschichte)

JUNGHANS, Helmar. Elemente der Zweireichelehre und der Zweiregimentenlehre Martin Luthers. In: FLÖTER, Jonas; HEIN, Markus; BEYER, Michael (Hrsg.) **Christlicher Glaube und weltliche Herrschaft: Zum Gedenken an Günther Wartenberg**. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008, p. 23-40. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Band 24)

KOHNLE, Armin. **Reichstag und Reformation**. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der *Causa Lutheri* bis zum Nürnberger Religionsfrieden. Heidelberg: Gütersloher, 2001. (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, Band 72)

_____. Die ernestinischen Fürsten Friedrich der Weise und Johann der Beständige und ihr Verhältnis zu Martin Luther in den Anfangsjahren der Reformation. In: DINGEL, Irene; KOHNLE, Armin; RHEIN, Stefan; WASCHKE, Ernst-Joachim (Hrsg.). **Initia Reformationis: Wittenberg und die frühe Reformation**. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017, p. 391-408. (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, Band 33)

_____. **Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen (1463-1525)**. Eine Biographie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2024.

_____. Luther und das Landeskirchentum. In: **Luther**. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft. [S.l.], v. 85, n. 1, 2014, p. 9-22.

_____. Luther und Kurfürst Friedrich der Weise. In: BISCHOF, Franz Xaver; OELKE, Harry (Hrsg.). **Luther und Eck: Opponenten der Reformationgeschichte im Vergleich**. Munique: Allitera Verlag, 2017, p. 39-52.

_____. Luther vor Kaiser und Reich. Von der schwierigen Grenzziehung zwischen „geistlich“ und „weltlich“. In: LEPPIN, Volker; ZAGER, Werner (Hrsg.). **Reformation heute: Band II: Zum modernen Staatsverständnis**. Leipzig: 2016, p. 9-23.

_____. Luthers „Staatsverständnis“ in seinem historischen Kontext. In: LEONHARDT, Rochus; VON SCHELIHA, Arnulf (Hrsg.) **Hier stehe ich, ich kann nicht anders!**: Zu Martin Luthers Staatsverständnis. Baden-Baden: Nomos, 2015, p. 51-73 (Staatsverständnisse, Band 82)

_____. Negative Implikationen der Reformation? In: GREILING, Werner; GRÜNES; Alexander; SCHIRMER, Uwe (Hrsg.) **Thüringen im Jahrhundert der Reformation**: Bilanz eines Projekts – Perspektiven der Forschung. Jena: Verlag Vopelius, 2019, p. 44-51. (Beiträge zur Reformationsgeschichte in Thüringen 19)

_____. Wittenberger Autorität. Die Gemeinschaftsgutachten der Wittenberger Theologen als Typus. In: DINGEL, Irene; WARTENBERG, Günther (Hrsg.) **Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602**: Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002, p. 189-200. (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, Band 5)

_____. Luther als Berater im politischen Bereich – Zwölf Thesen. In: **Lutherjahrbuch**. [S.l.], v. 76, 2009, p. 115-117, Tese 1.

KRENTZ, Natalie. **Ritualwandel und Deutungshoheit**. Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500-1533). Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Band 74)

LIEDKE, Johanna. **Das Wittenberger Heilum**. Frömmigkeit, Kunst und Politik zwischen Spätmittelalter und Reformation. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2023. (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, Band 42)

LÜCK, Heiner *et al.* (Hrsg.) **Das ernestinische Wittenberg**. Petersberg: Michael Imhof, 2011-2020. 5 v.

LUTHER, Martin. An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. In: **WA** 6, (381) 404-469.

_____. **D. Martin Luthers Werke**: Schriften. Weimarer Ausgabe – WA. Weimar: Hermann Böhlaus, 2003-2007. (70 Bände) [Abreviação **WA**]

MANTEY, Volker. **Zwei Schwerter – Zwei Reiche**. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, Band 26)

NOWAK, Kurt. Zweireichelehre: Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre. In: **Zeitschrift für Theologie und Kirche**. [S.l.], v. 78, n. 1, 1981, p. 105-127.

REINHARD, Wolfgang. Frühmoderner Staat und deutsches Monstrum. Die Entstehung des modernen Staates und das Alte Reich. In: **Zeitschrift für Historische Forschung**. [S.l.], v. 29, n. 3, 2002, p. 339-357.

RICHTER, Susan e KOHNLE, Armin (Hrsg.). **Herrschaft und Glaubenswechsel**: Die Fürstenreformation im Reich und in Europa in 28 Biographien. Heidelberg: Brill, 2016. (Heidelberger Abhandlungen zur Mittlere und Neueren Geschichte 24)

SCHILLING, Heinz. Reichs-Staat und frühneuzeitliche Nation der Deutschen oder teilmodernisiertes Reichssystem: Überlegungen zu Charakter und Aktualität des Alten Reiches. In: **Historische Zeitschrift**. [S.l.], v. 272, n. 1, 2001, p. 377-395.

SCHMIDT, Georg. Das frühneuzeitliche Reich – komplementärer Staat und föderative Nation. In: **Historische Zeitschrift**. [S.l.], v. 272, n. 1, 2001, p. 371-399.

_____. **Geschichte des Alten Reiches**: Staat und Nation in der Frühen Neuzeit 1495-1806. München: Beck, 1999.

SCHNEIDER, Bernd Christian. **Ius Reformandi**: Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, p. 76. (Jus Ecclesiasticum, Band 68)

SCHWAMBACH, Claus; SPEHR, Christopher (Eds.) **Reforma e Política**. São Bento do Sul: FLT, 2018. 2 v.

STEGMANN, Andreas. **Luthers Auffassung vom christlichen Leben**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. (Beiträge zur Historischen Theologie, Band 175).

VOLKMAR, Christoph. **Reform statt Reformation**: Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488-1525. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Band 41)

VON OERTZEN BECKER, Doreen. **Kurfürst Johann der Beständige und die Reformation (1513-1532)**: Kirchenpolitik zwischen Friedrich dem Weisen und Johann Friedrich dem Großmütige. Köln/Weimar/Wien: Böhnle. 2017. (Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation 7)

VON RANKE, Leopold. **Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation**. Berlin: [s.n.], 1839-1847. 6 v.

WARTENBERG, Günther. Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kursfürstentum Sachsen, 1528 und spätere Ausgaben. In: DELIUS, Hans-Ulrich (Hg.). **Martin Luther Studienausgabe**. Leipzig: [s.n.], 1996, v. 3, p. (402) 406-462 [= StA 3].

WIEDEN, Susanne bei der. **Luthers Predigten des Jahres 1522**: Untersuchungen zu ihrer Überlieferung. Köln: Böhlau, 1999, p. 337-341. (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers, Band 7)

WOLGAST, Eike. **Die Einführung der Reformation und das Schicksal der Klöster im Reich und in Europa**. Gütersloh: Güterloh Verlagshaus, 2014. (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 89)

_____. **Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände**. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen. Heidelberg: Gütersloh 1977, p. 13. (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, Band 47)



**WAS CHRISTUM TREIBET:
um estudo da hermenêutica de Lutero¹**

*WAS CHRISTUM TREIBET:
a study of Luther's hermeneutics*

Matheus Rodrigo Lubki² e Claus Schwambach³

RESUMO

O problema hermenêutico para com as Escrituras Sagradas, a saber, o distanciamento de visão de mundo dos autores para os dias atuais, já pode ser visto em todos os períodos da História Eclesiástica. Buscar respostas para os dias atuais é, intrinsecamente, função dos teólogos e teólogas. No entanto, a dúvida que permanece é: até que ponto o contexto atual pode influenciar na leitura e interpretação bíblica? Será que os textos sagrados poderiam ser deformados ao serem comparados com os dias atuais? O presente artigo tem como objetivo pesquisar a teologia de Martim Lutero, no que tange à sua hermenêutica no lidar com as Escrituras Sagradas. Lutero, foi um grande defensor da interpretação correta das Escrituras a partir de seu centro, ou seja, daquilo que promove a Cristo – *was Christum treibet*. A partir da busca de fontes e da história dos debates de Lutero com a Igreja Romana de seu tempo, bem como seus adversários, o autor quer expôr aqui suas decisões teológicas. Lutero não possui uma leitura literalista dos textos, mas tem como crivo o seu centro, que é Cristo. A partir dele é que todas as demais partes são elucidadas. Por isso, é importante o estudo da gramática, bem como contar com a ação do Espírito Santo, a fim de que os textos sejam bem distinguidos e entendidos a partir daquilo que promove a Cristo.

¹ Artigo recebido em 09 de setembro de 2024, e aprovado pelo Conselho Editorial em reunião realizada em 14 de novembro de 2024, com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Matheus Rodrigo Lubki é Bacharel em Teologia pela FLT – Faculdade Luterana de Teologia, em São Bento do Sul, SC. Atualmente é pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) em Querência, MT. E-mail: matheus.lubki@flt.edu.br.

³ Claus Schwambach é Doutor em Teologia pela Universidade Friedrich-Alexanders de Erlangen-Nürnberg, Alemanha. É Professor de Teologia Sistemática na FLT – Faculdade Luterana de Teologia. Como pesquisador de Lutero, é membro da CEOL – Comissão Editorial das Obras de Lutero, responsável pela publicação das Obras Seleccionadas de Lutero (Editora Sinodal; Editora Concórdia). E-mail: claus.schwambach@flt.edu.br.

Palavras-chave: Lutero. Hermenêutica. Escrituras. Cristo.

ABSTRACT

The hermeneutical problem with the Holy Scriptures, namely, the distance between the authors' worldview and the present day, can be seen in all periods of Ecclesiastical History. Seeking answers for the present day is, intrinsically, the function of theologians. However, the question that remains is: to what extent can the current context influence the reading and interpretation of the Bible? Could the sacred texts be distorted when compared to the present day? This article aims to research the theology of Martin Luther, with regard to his hermeneutics in dealing with the Holy Scriptures. Luther was a great defender of the correct interpretation of the Scriptures from their center, that is, from that which promotes Christ – was Christum treibet. Based on the search for sources and the history of Luther's debates with the Roman Church of his time, as well as his adversaries, the author wants to expose his theological decisions here. Luther does not have a literalist reading of the texts, but he uses the center, which is Christ, as his sieve. It is from this center that all the other parts are elucidated. Therefore, it is important to study grammar, as well as to count on the action of the Holy Spirit, so that the texts can be well distinguished and understood based on what promotes Christ.

Keywords: Luther. Hermeneutics. Scriptures. Christ.

1 INTRODUÇÃO

Há um antigo ditado que versa o seguinte: “A arte é uma parte da pedagogia, ela precisa instruir”⁴. Assim, ela precisa, vez ou outra, tirar-nos de nós mesmos e fazer com que olhemos para além de nossos muros pessoais. Aqui queremos lembrar de um quadro muito conhecido no contexto da Reforma Luterana, a saber, o Altar de Wittenberg⁵. Pintado por Lucas Cranach, está na Igreja de Santa Maria, Wittenberg, na Alemanha. Ele possui quatro cenas diferentes, as quais retratam a responsabilidade da Igreja de Cristo, a saber o anúncio reto da Palavra e a correta administração dos Sacramentos. Queremos destacar a cena na parte inferior, onde está a imagem de Lutero, no púlpito, com a mão esquerda sobre as Escrituras e a mão direita apontando, com um sinal de juramento, para o centro da pintura, que é o Cristo crucificado. Ao lado esquerdo do quadro está a comunidade reunida, ouvindo a pregação. A mesma está como fundamento dos demais quadros desta obra. E tem o objetivo de chamar a atenção naquilo que se refere à hermenêutica de Lutero. A pintura quer expressar que este Cristo Crucificado e

⁴ BRECHT, Bertolt. **Poesia**. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 24.

⁵ CRANACH, Lucas. **Wittenberg altarpiece, front view of the art work within the Wittenberg church**. 1547. Disponível em: <<https://lutherandhisworldat500.wordpress.com/caroline-diorio/>>. Acesso em: 28 ago 2024.

ressurreto só pode ser encontrado nas Escrituras, uma vez que elas dão testemunho dele. Pois como Lutero mesmo disse: “Se deixarmos isso [as Sagradas Escrituras] de lado, deixamos de lado a Deus, a fé, a salvação, e tudo quanto é cristão”⁶. É por causa do relato escriturístico que se tem acesso ao evento de salvação promovido pelo próprio Deus em Jesus Cristo. Por isso, na compreensão de Lutero, deve-se ter em alta estima os textos bíblicos.

No entanto, as Escrituras possuem vários autores, de diferentes épocas e lugares, bem como estilos de textos diferentes, sendo que se pode ler um texto poético e, logo depois, um código de leis, uma narrativa, etc. Como lidar com as nuances de conteúdo e sua atualização para o leitor e a leitora do séc. XXI, é algo que Lutero pode auxiliar com os seus princípios hermenêuticos.

É importante ressaltar que Lutero jamais escreveu um livro ou um artigo sobre hermenêutica. No entanto, em seus escritos encontram-se recortes, bem como direcionamentos que auxiliam na procura de uma hermenêutica de Lutero. A construção de um princípio de interpretação das Escrituras em Lutero foi forjada em suas disputas, logo no início do movimento da Reforma. Sobre os embates, bem como suas decisões teológicas é o que se procura desenvolver neste primeiro momento.

2 SOLA SCRIPTURA

As divergências de interpretação em relação à Escritura foram percebidas por Lutero no embate com a Igreja Católica Medieval. Esta colocava a tradição⁷ –

⁶ LUTERO, Martinho. Da Vontade Cativa. In: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Vol. 4. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993, p. 39.

⁷ Não se pode falar de modo redutível no que tange à tradição. Desde os anos iniciais da história eclesial, existem formas distintas de se interpretar o que é tradição. Precisa-se lembrar aqui de que nos primórdios do Cristianismo não existia o Novo Testamento assim como é conhecido atualmente. Dessa forma, tinha-se uma compreensão de que a tradição era o ensinamento dos apóstolos passados adiante. Assim, não havia diferença entre Escritura e Tradição como houve nos tempos da Reforma – cf. LOHSE, Bernhard. **A Fé Cristã Através dos Tempos**. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1981, p. 36.). Neste contexto do desenvolvimento do conceito de tradição, é de suma importância entender que, a rigor, havia duas interpretações, as quais perpassam no entendimento do assunto ao longo da história eclesial. São elas: 1. a tradição enquanto uma prática; e 2. a tradição como um produto. A primeira trata de uma realidade que é passada adiante, em lugar de outrem, p. ex., a Santa Ceia enquanto uma ordem a ser repetida. A segunda é totalmente o oposto, sua ênfase está na dádiva (realidade objetiva) que é passada adiante, no caso da Ceia, “Isto é o meu Corpo [...]”; Isto é o meu Sangue [...]” – Lc 22.19 – cf. WESTHELLE, Vítor. **O Evento Igreja: chamado e desafio a uma igreja protestante**. São Leopoldo: Sinodal, 2017, p. 62-64. Essa distinção se torna crucial para entender quem dá a autoridade ao cânone. É a igreja quem dá a autoridade (1ª compreensão), ou ela é apenas recebida e reconhecida pela mesma (2ª compreensão)? O segundo conceito de tradição ganha força com o debate contra os Gnósticos, onde eles se utilizavam dos livros vistos como canônicos com a finalidade de disseminar a sua interpretação acerca do Cristianismo, deturpando-o (P. ex., o Comentário de João, de Heráclio. Cf. LOHSE, 1981, p. 36.). A igreja, por sua vez, utilizava-se de uma arma importante no debate contra os mesmos, a saber, em Irineu,

compreendida nos escritos do magistério, bem como nos escritos da patrística e dos concílios – ao lado, senão acima, das próprias Escrituras.

Nos tempos de Lutero, bem como antes, o uso e o abuso desta norma extraescritural chegou ao seu ápice. O magistério utilizava-se do texto de Mateus 16.18ss como forma de embasar todas as suas ações, dizendo que Jesus assim o permitiu quando disse: “tudo que ligares aqui na terra será ligado no céu e tudo o que desligares aqui na terra será desligado no céu”⁸.

O início das reflexões acerca deste tema é trabalhado nos anos seguintes à publicação das 95 teses, em 1517. Os fundamentos do princípio escriturístico, como base para uma hermenêutica de Lutero, foram forjados em algumas situações especiais, a saber, no Debate de Heidelberg (abril de 1518), na discussão com Prierias (também em 1518), logo após, com o Cardeal Caetano (final de 1518), e no Debate de Leipzig, com o Dr. Eck (1519). Nessas ocasiões, Lutero sempre se utilizava do argumento escriturístico, ao passo que os seus oponentes se utilizavam da interpretação do magistério, bem como dos concílios e dos pais da Igreja.

2.1 O DEBATE DE HEIDELBERG (1518)

Ainda antes das acusações de heresias por parte do papado e de seus seguidores, houve o Debate de Heidelberg, o qual tem uma importância fundamental na compreensão de teologia e interpretação das Escrituras em Lutero. Depois das 95

havia uma valorização importante da tradição oral indo contrariamente aos ensinamentos gnósticos. Por exemplo, Irineu, em seu escrito **Contra os Hereges**, aponta que a tradição não é algo escondido ou confiado apenas a algumas pessoas; ela é impulsionada pelo Espírito, dada a toda Igreja; por isso, não existe contradição entre a tradição escrita e oral, uma vez que ambas vêm dos apóstolos. Assim, ele afirmava que a interpretação correta dos escritos sagrados só era possível por estarem ancorados em uma tradição fundamentada, proveniente dos apóstolos (sucessão apostólica). Por isso a tradição oral ganhou uma importância grande ao lado das Escrituras, com o objetivo de reprimir o gnosticismo. Importante salientar que no contexto de Irineu não havia o interesse de uma sucessão apostólica no sentido hierárquico, mas sim no sentido interpretativo das Escrituras. Ou seja, a norma para a veracidade da interpretação dos textos sagrados era dada à Igreja, com a sucessão dos bispos romanos. Assim, a sucessão dos bispos é uma norma extraescritural, ou seja, de fora das Escrituras, que dão autoridade e veracidade para as mesmas. – cf. HÄGGLUND, Bengt. **História da Teologia**. 8. ed. Porto Alegre: Concórdia, 2016, p. 36; WESTHELLE, 2017, p. 67-68.

⁸ No fim da Idade Média havia uma preocupação com a morte, bem como com o destino das pessoas que faleciam. Isso se tornou uma forma lucrativa para a Igreja se mover. Houve a criação da missa em favor dos mortos, a qual se desenvolveu na doutrina do purgatório (lugar onde iam as pessoas que não conseguiram serem santas em vida e consertar os seus erros e pecados) e, conseqüentemente, nas indulgências (eram bulas papais vendidas às pessoas que decretavam o perdão dos pecados). Na época de Lutero, Johannes Tetzel, um dominicano responsável pela venda de indulgências, pôde dizer que “assim que a moeda tilintar no fundo do cofre, a alma sai imediatamente do purgatório direto para o céu”. A autoridade papal era a fundamentação para toda essa criação de novas práticas no Cristianismo, a qual utilizava de seu poder com a finalidade de enriquecer-se. Aqueles que negassem as práticas da Igreja poderiam ser excomungados e cassados pela inquisição. Cf. LINDBERG, Carter. **As Reformas na Europa**. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 45s; DREHER, Martin. **História do Povo de Jesus**. São Leopoldo: Sinodal, 2013, p. 202, 227s, 234.

teses, Lutero foi incumbido por Johann von Staupitz⁹ a conduzir o debate¹⁰ da ordem dos agostinianos do ano de 1518, em abril. Neste debate, Lutero não possuiu adversários, pois Leonardo Baier¹¹ apenas afirmou novamente as teses dele. Lutero continuou o seu intento iniciado há um bom tempo contra Aristóteles¹² e a incrementação da filosofia na teologia pelos teólogos escolásticos¹³. A rigor, a teologia escolástica entendia que o ser humano tinha de fazer o melhor de si para ser agradável aos olhos de Deus, no entanto, sempre de novo caía em desejos e pecados. Quando isso ocorria, poderia recorrer às penitências. A partir delas, Deus infunde no ser humano um *habitus* sobrenatural. Essa compreensão expõe um uso da filosofia aristotélica, pois segundo Aristóteles o melhoramento do ser humano acontecia a partir do *habitus*, o qual é a modificação das ações humanas – mudança de atitudes –, com a finalidade de se chegar à perfeição. Tomás de Aquino¹⁴ chegou a afirmar para que as pessoas dessem o melhor de si, pois por meio do

⁹ Staupitz nasceu em 1469(?), na cidade de Motterwitz. Teve seus estudos realizados em Colônia e Leipzig. Tornou-se agostiniano em 1490 e logo depois, em 1497, tornou-se prior do convento em Tübingen. Ele tinha o título de *doctor in biblia*, o que fez o príncipe Frederico, o Sábio, o chamar como decano da Faculdade de Teologia de Wittenberg, em 1503. Também se tornou o vigário-geral da Congregação alemã de Observantes. Staupitz auxiliou Lutero em tudo o que pôde, quando este foi acusado de heresia. Em 1520, ele renunciou ao cargo de vigário-geral, por estar suspeito de heresia, ao estar do lado de Lutero. Foi por causa da piedade fortemente amparada em Cristo de Staupitz que Lutero pôde ter alento nos temas da penitência e predestinação. Seu falecimento foi em 1524 na cidade de Salzburg. Cf. nota 2 em DREHER, Martin. O Debate de Heidelberg – Introdução. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 1. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2004, p. 35.

¹⁰ A cada três anos, os monges agostinianos alemães se reuniam no domingo *Jubilate*, a fim de terem o seu capítulo geral. Cf. DREHER, 2004, p. 35.

¹¹ Na verdade, seu nome era Leonardo Reiff, Baier indica que ele era bávaro. Foi alguém próximo a Lutero, acompanhando-o em Heidelberg e Augsburg. Fez uma defesa aos agostinianos de Wittenberg na sua cidade natal, em 1522, o que fez ser preso por dois anos em München. Cf. nota de rodapé 9 em LUTERO, Martinho. O Debate de Heidelberg. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 1. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2004b, p. 37.

¹² Aristóteles (384-322 a.C.) foi um dos maiores filósofos gregos no período da filosofia clássica. Lutero, em toda a sua obra, sempre está se defrontando com a filosofia aristotélica – usada pelos escolásticos. Segundo ele, Aristóteles não deveria ser o critério nem a norma para a teologia. Cf. nota 7 em DREHER, 2004, p. 36.

¹³ No **Debate sobre a Teologia Escolástica**, Lutero se coloca contrariamente às afirmações aristotélicas, p. ex., nas teses 41 até 44 é expresso que Aristóteles é um veneno para a teologia cristã, pois ele perverte a revelação e a graça de Deus; por isso, segundo Lutero, apenas sem Aristóteles é que alguém se torna teólogo. Cf. LUTERO, Martinho. Debate sobre a Teologia Escolástica. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 1. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2004a, p. 17.

¹⁴ Tomás de Aquino (1224/1225-1274) é um dos representantes mais influentes da teologia escolástica. Sua teologia compreendia uma recepção do pensamento de Aristóteles, fazendo uma síntese entre razão e fé. Isso ajudou na fundamentação científica da teologia. Sua maior obra se chama *Summa Theologiae*, onde desenvolve uma dogmática com o método aristotélico. Na soteriologia, Aquino entende que a graça de Deus não anula a natureza humana, isso significa que a graça torna a natureza perfeita. Dessa forma, natureza e graça cooperam para a salvação do ser humano. Cf. BASSE, Michael. Tomás de Aquino. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021, p. 1088s.

aperfeiçoamento é que se torna agradável a Deus. Mas como saber se o que foi feito é suficiente? Aqui está claro o porquê de Lutero dizer que Aristóteles perverte a graça de Deus¹⁵.

Esse pano de fundo esclarece o intento de Lutero por de trás das afirmações no Debate de Heidelberg, ou seja, Aristóteles não deve ser o critério para a teologia. Foram formuladas 28 teses teológicas e 12 filosóficas. Onde, no geral, foram contrapostas a teologia da glória e a teologia da cruz. Explicamos: as teses teológicas de número 19 e 20 trazem um ataque forte contra à teologia da glória. Ali diz Lutero: “19. Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas; 20. mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz”¹⁶. Assim, “enxergar as coisas invisíveis de Deus por meio daquelas que estão feitas” não é nada mais nada menos que buscar conhecer a Deus por meio da natureza, da criação de Deus (ou seja, das coisas feitas por Ele)¹⁷. Aqui há um ataque forte à inserção da filosofia Aristotélica no seio da teologia cristã. Para Lutero, o conhecimento de Deus não se dá na obra da criação, mas apenas na sua revelação, por meio dos sofrimentos e da cruz. Por isso, a tese 22 deixa claro que a sabedoria que busca conhecer a Deus por meio das coisas criadas, “se envaidece, fica cega e endurecida”¹⁸. Lutero não exclui a sabedoria por meio da natureza, no entanto, no estado de queda do ser humano, o mesmo apenas consegue utilizá-la de forma má¹⁹.

Dessa forma, as tentativas de se encontrar Deus através da natureza, como era pretensão dos escolásticos, é aquilo que o próprio Lutero classificou como a teologia da glória, que busca a Deus por meio de obras. No entanto, as descobertas de “Deus” feitas a partir de algo oriundo pelo próprio ser humano não são, para Lutero, o verdadeiro conhecimento de Deus. Por isso esse conhecimento é, para ele, imprestável. Segundo von Loewenich, na compreensão de Lutero, buscar conhecer a Deus através das obras da criação (“por intermédio daquelas – coisas – que estão feitas”) é o mesmo que buscar a sua autojustificação por meio das obras morais. Em outras palavras, o uso da razão para entender aquilo que está feito é o mesmo que correr atrás de Deus com as mais belas e maravilhosas boas obras. Dessa forma, ambos conceitos de obras são, para Lutero, teologia da glória. Com isso em vista, a teologia de Lutero é contrária tanto às boas obras da moral quanto do racionalismo

¹⁵ Cf. LINDBERG, 2001, p. 89.

¹⁶ LUTERO, 2004b, p. 39.

¹⁷ Cf. VON LOEWENICH, Walther. **A Teologia da Cruz de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 1988, p. 16.

¹⁸ LUTERO, 2004b, p. 39.

¹⁹ Cf. tese número 24. LUTERO, 2004b, p. 39.

e suas especulações, pois ambas têm o mesmo objetivo, a saber o anseio do ser humano em ter uma ligação direta e integral com Deus²⁰.

Por isso, nas teses filosóficas, Lutero faz críticas à Aristóteles, p. ex., a número 29: “Quem quiser filosofar sem perigo em Aristóteles precisa antes tornar-se bem tolo em Cristo”²¹. Na visão de Lutero, Aristóteles e Cristo não podem ser juntados, uma vez que aquele procura revelar o divino através da natureza e este é a revelação do Deus único e invisível. Por isso, para Lutero “no Cristo crucificado é que estão a verdadeira teologia e o verdadeiro conhecimento de Deus”²². Essa foi uma das primeiras decisões de Lutero em sua virada reformatória, ou seja, colocar em primazia o testemunho das Escrituras a respeito de Cristo, como aquele que revela o Deus invisível.

2.2 O RELATÓRIO DE PRIERIAS

Após o Debate de Heidelberg, no verão de 1518 (final de maio) foi aberto o processo de suspeição de heresia contra Lutero. Como relator do mesmo, foi instituído o *Magister Sacri Palatii*, Silvester Mazzolini²³ responsável por fazer um relatório teológico. É importante salientar a parte inicial de seu relatório, que tinha por princípios os seguintes: 1. A igreja tem o seu centro e a sua cabeça no Papa; 2. Ele é infalível em suas declarações de crença e moral; 3. É um herege quem: não segue os ensinamentos da Igreja Romana e do Papa como regra de fé, pela qual também a Escritura é autorizada²⁴; 4. A Igreja Romana pode e deve fazer determinações sobre vida e fé. Qualquer pessoa que pense mal sobre os ensinamentos da Igreja deve ser considerado um herege²⁵.

No que segue do relatório teológico de Prierias, não há muito do que se levar a sério²⁶. Ele mal deu tempo de entender as críticas de Lutero, uma vez que o fez em apenas 3 dias. O *Magister* apenas considerava Lutero um herege apenas por

²⁰ Cf. VON LOEWENICH, 1988, p. 16-17.

²¹ LUTERO, 2004b, p. 39.

²² LUTERO, 2004b, p. 50.

²³ 1456-1523 – da cidade de Prierio, daí chamado de Prierias. Ele era da ordem dos dominicanos, fortemente influenciado por Tomás de Aquino. Cf. NIEDEN, Marcel. Prierias, Silvestre. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LÜDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021b, p. 904.

²⁴ Percebe-se aqui o segundo conceito de tradição, a saber, é a igreja quem autoriza o conteúdo das Escrituras, pela sucessão apostólica.

²⁵ Cf. BRECHT, Martin. **Martin Luther: Sein Weg zur Reformation: 1483-1521**. Band 1. Stuttgart: Calwer Verlag, 1981, p. 234-235.

²⁶ O nome do escrito era: **Diálogo contra as teses arrogantes de Martinho Lutero referentes ao poder do Papa**. No entanto, Lutero fez uma réplica demolidora por considerar a refutação de Prierias muito medíocre. Cf. ROPER, Lyndal. **Martinho Lutero: Renegado e Profeta**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2020, p. 117; v. tb. DREHER, Martin N. **De Luder a Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2014, p. 109s.

questionar o poder e a autoridade Papal. Para ele, a autoridade da Igreja (magistério – Papa) estava acima das Escrituras. Importante salientar que este relatório foi a primeira resposta de Roma a questão Lutero²⁷. Logo após, Lutero respondeu ao relatório contrapondo-o com 3 princípios importantes, a saber, 1. a norma é a Escritura, não as interpretações do Magistério; 2. segundo Agostinho, apenas os livros bíblicos possuem a tal autoridade infalível; além disso, 3. Lutero citou o direito canônico, onde dizia que nada pode ser dito além daquilo que está nas Escrituras. Essas 3 provas davam, de forma clara, a resposta suficiente a Prierias de que apenas as Escrituras são a norma decisiva de qualquer discurso ou ação da Igreja. Brecht, biógrafo de Lutero, afirma que o princípio das Escrituras foi usado aqui de uma forma nova, radical e intransigente, pois a resposta de Lutero foi uma revolução fundamental na compreensão da Igreja de seu tempo – ele negava o fundamento da Cristandade medieval, a saber, a autoridade papal. Todo o conflito posterior, de Lutero com a Igreja de Roma, estava estabelecido a partir deste ponto²⁸. Para concluir sua réplica de forma irônica, Lutero fez uma paródia de Prierias, dizendo que havia gastado apenas dois dias para respondê-lo²⁹.

Até então o debate de Lutero acerca do valor das indulgências era mais uma disputa entre agostinianos e dominicanos, entre universidades rivais. A partir deste ponto, a saber, a negação da autoridade papal, Lutero estava diante da política europeia³⁰.

2.3 A DIETA DE AUGSBURG (1518) E O ENCONTRO DE LUTERO COM O CARDEAL CAETANO

Por falar em política, imprescindível é entender o que acontecia no Sacro Império Romano-Germânico de então. A Dieta Imperial, na cidade de Augsburg³¹, tinha por finalidade assuntos políticos, o caso Lutero era apenas um apêndice. Assim, a unidade entre papado e o imperador era o objetivo principal desta Dieta,

²⁷ Cf. BRECHT, 1981, p. 235.

²⁸ Cf. BRECHT, 1981, p. 235-236. Houve, ainda, uma tréplica de Prierias, onde ele atacou apenas a pessoa de Lutero; aproveitou para reafirmar a autoridade papal, chamando Lutero de herege e boêmio. Assim, Prierias em momento algum defende com argumentações lógicas a autoridade papal, apenas usam de xingamentos e da constante repetição deste jargão estabelecido pelo magistério. As réplicas de Lutero não passavam de tapas em um animal morto ou, em outras palavras, de nada adiantavam.

²⁹ Cf. DREHER, 2014, p. 110.

³⁰ Cf. DREHER, 2014, p. 110; BRECHT, 1981, p. 238.

³¹ Em Augsburg ficava a casa dos Fugger, uma família de banqueiros poderosíssima nos anos de 1500. Sempre que o imperador do Sacro Império Romano-Germânico se deslocava para a Alemanha, se hospedava nesta casa. Cf. DREHER, 2014, 110.

uma vez que a Europa temia a invasão dos Turcos³². Por isso, no contexto da mesma, foi debatido o imposto Turco, o qual tinha o objetivo de arrecadar fundos para deter o inimigo no leste, além de se preparar para o caso de uma nova Cruzada³³.

Com isso em vista, o Papa Leão X³⁴ enviou o seu Legado Papal³⁵ para tratar os assuntos que interessavam ao papado, dando poderes de decisão que o tornavam vigário do próprio Papa, assim, além dos assuntos imperiais, o caso Lutero estava em suas mãos. No entanto, as negociações acerca do imposto Turco não tiveram o fim pretendido pelo Papa. Um clima contrário à Roma prevaleceu. Os príncipes alemães já estavam fartos dos impostos que Roma criava – até mesmo um panfleto fora criado dizendo que o imposto Turco tinha o objetivo de enriquecer ao papado e à casa dos Médici. Ao decorrer da Dieta, outros assuntos foram tratados, tais como problemas internos do Império, a eleição de Carlos da Espanha como o novo Imperador, etc³⁶. O Cardeal Caetano³⁷ era um grande intelectual italiano, o

³² Desde 29 de maio de 1453, quando a capital do Império Bizantino (Constantinopla) fora tomada pelos Turcos, a ameaça de desestruturação do *status quo* do regime de Cristandade se tornou cada vez maior. No entanto, a expansão dos Turcos já estava acontecendo desde o século XIV, ultrapassando em Gallipoli, a fronteira com a Europa, em 1356. Cf. HELMRATH, Johannes. O “papado renascentista”. In: KAUFMANN, Thomas [et al.]. **História Ecumênica da Igreja**. Vol. 2. São Paulo: Loyola; Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2014, p. 170; GONZÁLEZ, Justo. **História Ilustrada do Cristianismo**. Vol. 1. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2011a, p. 534-537.

³³ Cf. DREHER, 2014, p. 111; BRECHT, 1981, p. 238.

³⁴ Foi Papa de 1513-1521. Seu nome era Giovanni de Médici, se tornou cardeal já com 16 anos de idade. Sua conduta foi a de aproveitar o papado com tudo o que podia. No entanto, seu pontificado iniciou com a renovação da universidade de Roma, bem como com diversos acordos políticos na Europa. Ele foi o Papa que esteve em todo o período de suspeição de heresia do caso Lutero e que o excomungou em 1521. Cf. HELMRATH, 2014, p. 177s; WASSILOWSKY, Günther. Papas e papado na época da Reforma. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021, p. 819s.

³⁵ O Legado Papal era um embaixador extraordinário do Papa. A chegada dele foi extremamente pomposa, entrando em Augsburg montado em um cavalo branco e vestindo a cor púrpura, isso se deu, pois, um cardeal era considerado pela Cúria como mais importante que os governantes seculares. A primeira atividade de Caetano foi fazer a homilia na Catedral da cidade, onde lembrou de Augusto que obtivera o poder sobre o mundo. Esta aconteceu no dia 1 de agosto de 1518, data comemorativa do domínio de Augusto, primeiro Imperador Romano. com isso ele queria embasar a necessidade do Império, juntamente com a Igreja, em alcançar os confins da terra, em outras palavras, era imprescindível derrotar os Turcos. Assim, era dever de Maximiliano reconquistar Constantinopla e Jerusalém. Além disso, nesta missa, o Cardeal tornou o Arcebispo Alberto de Mogúncia cardeal, bem como presenteou o Imperador com uma espada benta. Com isto em vista, uma cisão religiosa no Império poderia significar o fracasso total na empreitada contra os Turcos, pois o Império ficaria dividido e o poderio papal se fragmentaria. Cf. DREHER, 2014, p. 111.

³⁶ Cf. BRECHT, 1981, p. 238.

³⁷ Thomas de Vio (1469-1534), era natural da cidade de Gaeta, por isso foi apelidado de Caetano. Ele estudou em Nápoles, Bolonha e Pádua. Lecionou em diversas universidades e conventos italianos, sendo versado na teologia e filosofia de Tomás de Aquino. Assim como excelente estudioso, a carreira eclesiástica também logo o acompanhou: em 1508, mestre geral dos dominicanos; em 1517, cardeal de Santo Sisto; e em 1519, arcebispo de Gaeta. No que se refere ao seu encontro com Lutero, está explicado no texto da presente pesquisa. Cf. NIEDEN, Marcel. Caetano Tommaso de Vio. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021a, p. 173.

qual reabilitara o tomismo com os seus estudos e obras. Durante o tempo em Augsburg, ele não se sentia bem, pois além de não serem atendidos os seus pedidos e serem feitas coisas das quais ele repugnava, passava frio e não gostava da comida alemã. Essa aura de descontentamento para com os alemães iria se estender também para o interrogatório com Lutero, alguns meses depois³⁸.

O caso Lutero estava inserido no meio de todo este contexto complexo. O interrogatório de Lutero feito pelo Cardeal Caetano não teve nada de amistoso, mas tinha por intensão que, a qualquer preço, Lutero renegasse as suas afirmações e escritos³⁹. Inicialmente, Caetano iniciou o diálogo de forma cordial, tratando a Lutero como um irmãozinho, a quem precisava de orientação de alguém mais velho e instruído⁴⁰. A tônica do interrogatório foi dada por exigências que o Cardeal colocou para Lutero, a saber, o teólogo de Wittenberg deveria retornar ao coração da Igreja; renunciar aos erros cometidos em seus escritos; e, no futuro, além de se abster deles, não deveria publicar mais nada que pudesse confundir a Igreja. Se assim, Lutero concordasse, então “poderíamos dormir em paz”⁴¹. Mas Lutero não gostou desta tônica, uma vez que sua viagem de Wittenberg até Augsburg teria sido em vão, apenas para uma represália de Roma. Ele queria saber onde estavam os seus erros. Por isso, ao pedir para Caetano quais foram eles, o Cardeal apontou, ao seu ver, para duas problemáticas, as quais são: 1. A Bula Papal *Unigenitus*, de 1343, promulgada pelo Papa Clemente VI, dizia que o Papa poderia utilizar o tesouro da igreja, o qual foi conquistado por Cristo, a fim da remissão de penas temporais. Aqui, portanto havia a base para as indulgências. Como era um pronunciamento oficial do Papa, não havia direito de contestação, uma vez que esta Bula não era uma opinião de teólogos, mas sim doutrina promulgada e aceita pelo Papa. E 2. Lutero dizia que ao receber o sacramento, o fiel poderia ter certeza de sua justificação. Caetano diz que essa afirmação de Lutero, discordava da Escritura e da Igreja. A partir da teologia escolástica, era pressuposta uma contribuição humana para a justificação, da qual o fiel jamais teria certeza de ter feito o suficiente. Ao analisar a história do interrogatório, foi exatamente este segundo ponto que gerou a ira de Caetano, o qual ameaçou a Lutero de excomunhão⁴².

³⁸ Cf. DREHER, 2014, p. 112.

³⁹ Cf. BRECHT, 1981, p. 243. O interrogatório iniciou na terça-feira, dia 12 e foi até na quinta, dia 14 de outubro de 1518, na casa dos Fugger, em Augsburg.

⁴⁰ Cf. DREHER, 2014, p. 112.

⁴¹ BRECHT, 1981, p. 244.

⁴² Cf. BRECHT, 1981, p. 244; DREHER, 2014, p. 115-116.

Acerca da Bula *Unigenitus*, houve uma tentativa de debate. No entanto, a mesma não levou a nada, o Cardeal, ao usar Tomás de Aquino⁴³, teve uma grande rejeição pelo teólogo de Wittenberg. Além do mais, Lutero respondeu que esta Bula era uma lei feita pelo próprio Papa. Então, Caetano enfatizou a autoridade papal, a qual estava acima dos concílios e, até mesmo, da Escritura. Lutero, com isso, disse que a Bula não era fundamentada nas Escrituras, mas sim as deturpava. Além do mais, para ele, o Papa está sob as Escrituras. Aqui encontra-se o ponto mais crítico de todo o interrogatório, foi o momento onde Caetano suspeitou que Lutero era um nominalista e seguidor da teoria do conciliarismo, o qual poderia ter contatos com Jean Gerson⁴⁴, de Paris⁴⁵.

Os dois outros dias não foram diferentes, o Cardeal apenas queria ouvir da boca de Lutero o “revogo”. Algo que Lutero jamais faria se não fosse convencido de estar errado. Foi exatamente isso que ele colocou em sua resposta formal escrita, entregue ao Legado Papal. Com essa ação, apenas houveram discussões sobre o mesmo tema, principalmente a questão da certeza da justificação. No calor da discussão, Caetano lembrou-se da tarefa que tinha e, como Legado Papal, declarou que a sua missão na Alemanha era fazer Lutero revogar, do contrário ele poderia excomungá-lo, bem como todas as pessoas que tentassem o proteger. Lutero permaneceu firme na presença do Cardeal e este encerrou dizendo para que Lutero saísse de sua presença e voltasse apenas se fosse para revogar seus escritos. Assim, encerrou o interrogatório de Caetano com Lutero, sem nenhum resultado. Dreher diz que aqui houve o rompimento de Lutero com a Igreja Romana, mesmo que ninguém suspeitasse naquele momento⁴⁶.

Assim, no interrogatório feito pelo Cardeal, ficou claro para Lutero de que a Escritura está acima do Papa. As decisões do reformador continuaram após a

⁴³ Tomás de Aquino (1224/1225-1274) é um dos representantes mais influentes da teologia escolástica. Sua teologia compreendia uma recepção do pensamento de Aristóteles, fazendo uma síntese entre razão e fé. Isso ajudou na fundamentação científica da teologia. Sua maior obra se chama *Summa Theologiae*, onde desenvolve uma dogmática com o método aristotélico. Na soteriologia, Aquino entende que a graça de Deus não anula a natureza humana, isso significa que a graça torna a natureza perfeita. Dessa forma, natureza e graça cooperam para a salvação do ser humano. Cf. BASSE, 2021, p. 1088s.

⁴⁴ Jean Gerson (m. 1429) era um nominalista adepto da teoria conciliarista (a autoridade maior da Igreja é o concílio e não o Papa). Isso fez dele alguém com quem Lutero tinha muitos pontos em comum, pois além dos pontos anteriores, Gerson possuía várias críticas em relação à teologia escolástica. Suas ideias foram rejeitadas pelo Concílio de Constança. Cf. HÄGGLUND, 2016, p. 162. DREHER, 2014, p. 116.

⁴⁵ Cf. BRECHT, 1981, p. 244ss; DREHER, 2014, p. 116.

⁴⁶ Cf. DREHER, 2014, p. 117s. Algo a que Dreher chama a atenção é a interpretação dos poderosos do Império. Lutero recebeu muito apoio dos mesmos, pois estavam irritados com a política de Roma, a saber, a venda de Indulgências, as quais eram destinadas a fins escusos. Por isso, ficou a pergunta: será que a Igreja tem essa autoridade de exigir que alguém vá para Roma, o que significava morte, por causa do assunto que deixava a todos irritados?

Dieta de Augsburg, vamos nos concentrar agora no conhecido confronto que ele teve com o Dr. Johannes Eck.

2.4 O DEBATE DE LEIPZIG E O CONFRONTO COM O DR. ECK

Existe uma história anterior ao encontro em Leipzig, pois desde a publicação das 95 teses a respeito das indulgências, Eck⁴⁷ havia escrito o seu *Obelisci* contra as mesmas. Em virtude da ocupação de Lutero com o Debate de Heidelberg, Karlstadt⁴⁸ tomou para si a discussão acerca das indulgências. Com trocas de teses contrárias a respeito do pensamento de um ao outro, Eck propõe um debate público acerca do tema, para ver quem estava do lado da verdade. Assim, foi decidido fazê-lo em Leipzig. Eck, utilizando de sua astúcia, publicou 12 teses afirmando o que pretendia defender em Leipzig, contra a nova doutrina. As teses, não foram dirigidas para Karlstadt, mas sim para Lutero. Por causa disso, Lutero entrou em sua primeira polêmica pública com Eck, publicando 12 teses contrárias⁴⁹.

A Universidade de Leipzig e o duque Georg estavam trabalhando com o acordo para a disputa entre Eck e Karlstadt. O duque entendia que o debate poderia trazer prestígio para a Universidade de Leipzig. Com a publicação das 12 teses de Lutero, Karlstadt pediu ao duque que pudesse debater com Eck. Depois de muito tempo, foi dado um salvo-conduto ducal saxão para ele e para mais aqueles a quem ele trouxesse junto. Assim, Lutero pôde estar presente no debate⁵⁰. Na visão de muitos, seria uma disputa entre a Universidade de Wittenberg com a de Leipzig⁵¹.

⁴⁷ João Maier (1486-1543), nascido em Egg, por isso conhecido como Eccius (Eck), estudou em Heidelberg e Tübingen, bem como em Friburgo na Brisgóvia, onde obteve o grau de Doutor em Teologia (1510). Além do mais em 1508, fora ordenado sacerdote. Além de participar do Debate de Leipzig, foi um dos teólogos a escrever a Bula de ameaça à excomunhão de Lutero *Exsurge Domini*. Cf. PETER, Walter. Eck (Eccius, na verdade, Maier), João. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021a, p. 358s.

⁴⁸ André Rodolfo Bodenstein (1486-1541), nasceu na cidade de Karlstadt, por isso conhecido pelo nome de sua cidade. Se doutorou em Teologia no ano de 1510 e em 1516, doutorou-se em Direito, na cidade de Roma. Apesar de ser profundamente influenciado pela filosofia grega, a influência de Lutero, a partir de 1516, fez com que Karlstadt se deparasse com a teologia de Agostinho, o que trouxe profundas mudanças de pensamento para ele. Apesar de permanecer com Lutero até os anos de 1523, ele se decidiu por uma Reforma Radical, a qual proibia o uso de imagens (iconoclasmo), batismo de infantes e, ainda, contra a presença real de Cristo na Santa Ceia. O seu movimento usava, como potência, a liderança leiga das comunidades. A partir disso, ele se distanciou de Lutero, uma vez que possuía um pensamento bem mais radical do que o de Lutero. Cf. HASSE, Hans-Peter. Karlstadt, André Bodenstein de. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021, p. 635s.

⁴⁹ Cf. SCHWARZ, Reinhard. **Luther**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986, p. 66-67.

⁵⁰ Cf. SCHWARZ, 1986, p. 67-68. O salvo-conduto foi emitido apenas em 10 de junho de 1519, 14 dias antes da viagem para Leipzig.

⁵¹ Cf. DREHER, 2014, p. 131.

O debate aconteceu dos dias 27 de junho a 15 de julho de 1519. Pode ser dividido em três momentos importantes: 27 de junho a 03 de julho, debate entre Karlstadt e Eck; 04 a 14 de julho, debate entre Lutero e Eck; e dia 15 de julho, onde o debate se encerrou com Karlstadt e Eck⁵². Em um primeiro momento, Eck contra Karlstadt, o debate se concentrou nos temas do ensino do pecado e da graça, conforme Paulo e Agostinho⁵³. A grande questão girava em torno do livre ou servo-arbítrio. No entanto, este não era o tema que Eck queria debater; além disso, o “inimigo” de Eck era Lutero e não Karlstadt.

O debate com Eck, diferente do interrogatório com o Cardeal, foi uma disputa entre irmãos. Eck tinha uma formação muito parecida com a de Lutero e, além disso, era alemão. Eck era alguém alto, com uma excelente memória e oratória, o que o beneficiava para o debate; Lutero por outro lado era baixo, tinha um aspecto doente por causa de seus estudos e má alimentação. Por causa de sua postura firme, o debate sempre parecia estar em favor de Eck⁵⁴.

No que se refere ao debate em si, dois temas foram levantados com Lutero: 1. Sobre a penitência, as indulgências e o purgatório; e 2. Autoridade Papal, onde Eck conduziu Lutero a se colocar ao lado dos Boêmios Hussitas⁵⁵. Sobre o primeiro tema debatido, houveram conflitos, mas, também, muitos pontos de concordância entre Lutero e Eck. Pode-se dizer que foi um diálogo muito proveitoso. No entanto, o “cavalo de batalha” de Eck contra Lutero era a Autoridade Papal, este foi o assunto no qual ambos mais se debruçaram nos dias do debate. A arguição de Lutero iniciou por causa das afirmativas de Eck, onde o mesmo diz que o Papa é o

⁵² Cf. SCHWARZ, 1986, p. 69. Os debates aconteceram das 7 às 9 horas da manhã e das 14 às 17 horas da tarde, dentro deste tempo, houveram 15 dias de disputas.

⁵³ Agostinho (354-430), foi um dos maiores teólogos da História Eclesiástica. Além de suas contribuições à teologia, possui influências na filosofia, direito, literatura, etc. As raízes do desenvolvimento eclesial e teológico medieval, bem como as críticas feitas a estes pela Reforma possuem suas raízes em Agostinho. Sua teologia surgiu sempre a partir de conflitos (com o donatismo e o pelagianismo, além, claro, das influências que o mesmo teve pelo neoplatonismo). A maior contribuição dele para a Reforma foi sua doutrina sobre pecado e graça, predestinação, bem como suas considerações sobre a ordem eclesial. Cf. HÄGGLUND, 2016, p. 89ss.

⁵⁴ Cf. ROPER, 2020, p. 131-139. A formação de ambos estava envolta de Ockham, Aristóteles, Agostinho, passaram pelo humanismo e pela teologia mística. Eck era um grande intelectual, pois sabia as línguas grega, hebraica e latim. Era considerado entre os teólogos humanistas da época.

⁵⁵ Os Hussitas são herdeiros dos pensamentos de João Huss (c. 1370-1415). Ele trouxe algumas ideias para uma reforma da igreja de sua época, persuadindo muitas pessoas de sua época. O Concílio de Constança, o declarou como herege, executando-o. Na Boêmia houve um cisma com a Igreja Romana, o primeiro do ocidente. O hussitismo tinha como princípio a Escritura, o que concordava, um século depois, com a Reforma, no entanto, não possuía a mesma compreensão em torno da doutrina sobre a justificação. Apesar de Lutero concordar com os Hussitas em 1519/20, houve uma discordância posterior, uma vez que Huss possuía muitos pressupostos tomistas. A admiração de Lutero era a de que Huss enfrentou semelhante situação à dele, tomando sobre si, inclusive, o martírio. Cf. WERNISCH, Martin. Hus, João / hussitismo. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021, p. 550-552.

monarca da Igreja por *ius divino*. E que toda e qualquer afirmação contrária deveria ser vista como heresia boêmia. Eck irritou a Lutero de tal forma que este teve de se posicionar dizendo que o Concílio de Constança rejeitou alguns artigos injustamente, nos quais possuem sentenças verdadeiramente de acordo com o Evangelho⁵⁶. Por exemplo, para Lutero a obediência ao Papa não é critério para a salvação, pois a Igreja Grega Oriental, a qual não estava sob a autoridade papal, não era vista como cismática. Assim, o papado não era outra coisa que uma instituição de direitos de homens, o qual dava a possibilidade de reger a Cristandade. Segundo Schwarz, aqui houve um grande desentendimento, entre os dois, acerca da autoridade da Igreja. Lutero criticou de forma ferrenha tudo aquilo que fazia parte dos estatutos, ordenanças e tradições eclesiásticas⁵⁷. Eck não tinha como premissa desconsiderar um concílio, pois ele acreditava que um concílio reunido não tem como possibilidade errar, por isso ele é constituído de *ius divino*. Dessa forma, a maior argumentação contra Lutero era: “herege, boêmio e hussita!”⁵⁸.

Importante salientar, para continuar no desenvolvimento do debate, que Lutero faz uma distinção fundamental entre palavra de Deus e palavra do homem, bem como lei divina e lei humana⁵⁹. Lutero, assim continua sua arguição colocando a questão se o primado era algo do direito divino ou do direito humano. O texto usado pelo seu adversário é Mt 16.18s, onde Jesus diz: “Tu és Pedro e sobre essa pedra eu edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Eu lhe darei as chaves do Reino dos Céus; o que você ligar na terra será ligado nos céus e o que você desligar na terra terá sido desligado nos céus”. Para Eck, assim como interpretado pelos pais eclesiásticos, o papado fora instituído por Cristo, sendo a única autoridade na Igreja. Todas as interpretações da Bíblia deveriam ser aprovadas pelo vigário de Pedro. No entanto, Lutero descartou essa argumentação e disse que Cristo é a cabeça da Igreja, além disso, a promessa desses dois versículos tem a ver com a fé da igreja e não com a base do papado. Lutero acusava de que Eck usava os Pais da Igreja como subterfúgio quando as Escrituras não tinham o embasamento necessário para as suas afirmativas. Assim, Eck não possuía sequer um argumento bíblico para a justificação de sua tese acerca do *ius divino* do papado. Lutero, por outro lado, defendeu que Cristo é o centro da igreja nas Escrituras⁶⁰. No

⁵⁶ Cf. BRECHT, 1981, p. 304; DREHER, 2014, p. 134. O duque Jorge colocou as mãos na cintura, em sinal de descontentamento, e a exclamou: “É a peste”. Essa afirmação do duque tinha como pano de fundo que na Saxônia a peste havia arrasado cidades por causa dos hereges boêmios. Tudo o que se relacionava com os boêmios ou hussitas significava revolta, rebelião contra o Estado e a Igreja.

⁵⁷ Cf. SCHWARZ, 1986, p. 70.

⁵⁸ Cf. SCHWARZ, 1986, p. 70; DREHER, 2014, p. 134.

⁵⁹ Cf. SCHWARZ, 1986, p. 71.

⁶⁰ Cf. BRECHT, 1981, p. 304; SCHWARZ, 1986, p. 70.

fim das contas, tanto o papado quanto os concílios são de direito humano, pois os papas e concílios erravam e se contradiziam. Por isso, Lutero questionava a hierarquia com o crivo das Escrituras, pois estas são superiores à autoridade papal, dos concílios e dos Pais da Igreja, ao passo que Eck a defendia.⁶¹

O Debate de Leipzig se encerrou novamente com Eck e Karlstadt, onde houveram várias questões envolvendo o livre ou servo-arbítrio⁶². Diante disso, depois do debate, Eck e seus seguidores tinham uma visão do Lutero que apoiava Wycliff e Huss, bem como desrespeitava a autoridade divina das instituições da Igreja. Por isso era um rebelde. Por outro lado, Lutero e os seus tinham como forte impressão que Eck não tinha condições de debater utilizando-se da Escritura, mas utilizou da tradição eclesiástica declarando o seu inimigo como herege⁶³. Eck saiu cantando vitória e Lutero, depois de Augsburg, era chamado entre as pessoas de herege e boêmio⁶⁴.

Diante de tal cenário, Lutero se ira com essas interpretações que moldavam todo o discurso teológico dos debates e conversas que ele teve. Por tal motivo, ele precisou defender a primazia das Escrituras em detrimento das interpretações da Tradição Eclesiástica com a qual seus adversários trabalhavam⁶⁵. O princípio *Sola Scriptura* surge diante de tal cenário, já no Debate de Heidelberg, com a teologia da cruz, mas também nos acalorados debates com Prierias, Cardeal Caetano e o Dr. Eck. No entanto, de forma visível e concreta esse princípio está na introdução do escrito *Assertio Omnium Articularum* de 1520, o qual é uma resposta à Bula *Exsurge Domini*⁶⁶. Neste, Lutero coloca o porquê do Magistério, bem como dos pais serem subordinados às Escrituras, sendo interpretados criticamente a partir das mesmas.

⁶¹ Cf. DREHER, 2014, p. 136-137; ROPER, 2020, p. 141.

⁶² Cf. ROPER, 2020, p. 142.

⁶³ Cf. SCHWARZ, 1986, p. 71.

⁶⁴ Cf. ROPER, 2020, p. 142-143.

⁶⁵ Cf. BRECHT, 1981, p. 231ss. Como visto ao longo das disputas de Lutero, é evidente como os seus adversários se utilizavam de uma interpretação das Escrituras subordinada ao magistério e à filosofia.

⁶⁶ A Bula Papal *Exsurge Domini* fora publicada a 24 de junho de 1520, como condenação a todos os escritos de Lutero, desde as 95 teses até vários outros escritos elaborados desde 1517. No entanto, ele apenas a recebe em outubro daquele mesmo ano, quando passa a ter validade. Lutero possuía um prazo de sessenta dias para apresentar uma retratação de suas publicações, se ele não o fizesse seria tratado como um “herege notório” – nesta Bula, Leão X compara Lutero a um Javali que destrói a vinha do Senhor. Cf. ROPER, 2020, p. 154, 170.

2.5 OS PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS DO ESCRITO *ASSERTIO OMNIUM ARTICULORUM*⁶⁷

Por causa da Bula *Exurge Domini*, Lutero elabora alguns princípios muito importantes, os quais já moldavam o seu pensamento teológico desde a sua virada reformatória, na época dos seus debates, a saber, a *theologia crucis*. Dessa forma, não se pode separar o princípio protestante formal do princípio protestante material, assim “é no evento da justiça de Deus que se presenteia a própria *promissio* que consiste na autoridade da Escritura, a sua suficiência – força suficiente para a salvação –, eficácia e clareza, sua força esclarecedora – se de fato a Escritura foi dada ‘para a salvação’ dos seres humanos (2Tm 3.15)”⁶⁸.

Entrando no escrito em si, Lutero o inicia apontado que vários de seus artigos haviam sido condenados pela Bula Papal. No entanto, não havia uma explicação razoável para sua condenação, uma vez que nem mesmo um versículo bíblico havia sido usado. Por isso, a menos que a Escritura o obrigue, ou seja, prove que ele esteja errado em suas asseverações, não será coagido pela autoridade Papal. Lutero explica que os cânones papais ensinam que as Escrituras não devem ser interpretadas pelo seu próprio espírito, mas devem ser interpretadas pelo espírito daquele que as lê. Ele aponta que, com isso, as Escrituras foram deixadas de lado, sendo interpretados apenas comentários de homens, os quais dão a legitimidade ao Papa Romano da correta interpretação das Escrituras, pois os mesmos estudiosos consideram que o Papa não poderia errar em assuntos relativos à fé⁶⁹.

No entanto, Lutero assevera que nem mesmo Agostinho e os Pais da Igreja Antiga puderam outorgar a si mesmos o direito de uma correta interpretação das Escrituras. Mesmo as interpretando a partir de Agostinho, não se é fiel ao texto bíblico, mas sim segue-se o próprio espírito do ser humano. Lutero indaga: quem garante que Agostinho acertou em suas elocubrações? Com diversas discussões acerca da correta interpretação do que Agostinho queria dizer, exigiria um número infinito de intérpretes, os quais não concordariam entre si. Por causa disso, depois de terem excluído as Escrituras, Agostinho foi objeto de estudos e, depois disso, sendo desconsiderado, Tomás de Aquino se tornou o objeto de estudos e outros expositores o seguiram. Segundo Lutero, o dito dos escritos canônicos de que não se pode interpretar as Escrituras de acordo com o seu próprio espírito (da Escritura), é uma ordem para acreditar em comentários de pessoas, mesmo que é dito, nestes

⁶⁷ Significa “Declaração de todos os escritos”. Escrito em primeiro de dezembro de 1520. LUTHER, Martin. *Assertio Omnium Articulorum* (1520). In: LUTHER, Martin. **D. Martin Luthers Werke: Schriften**. 7. Band. Weimarer Ausgabe - WA. Weimar: Hermann Böhlau, 2003, p. 91-151.

⁶⁸ BAYER, Oswald. **A Teologia de Martin Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 53-54;

⁶⁹ Cf. LUTHER, 2003a, p. 95-96.

mesmos escritos, que as Escrituras devem ser interpretadas pelo mesmo espírito em que elas foram escritas. Na compreensão de Lutero, esse espírito não pode ser encontrado nos Pais da Igreja, nos Concílios, mas apenas nas próprias Escrituras. Portanto, o dever dos estudiosos das Escrituras seria deixar de lado os escritos humanos e labutar diariamente no estudo das mesmas, onde se acharia o seu verdadeiro espírito⁷⁰.

Lutero aponta uma contradição entre discurso e prática na argumentação onde se fala que a Igreja Católica ainda possui o Espírito que lhe foi dado quando de seu início. Pois se isso for assim, por que não há a possibilidade de interpretar as Escrituras como o fora no princípio, sem a necessidade de vários intérpretes? Lutero aponta que os primeiros cristãos não leram Agostinho e nem mesmo Tomás de Aquino. Uma outra indagação importante é: quando dois veredictos dos Pais da Igreja são dissonantes, qual seria o critério para resolver o desacordo? Obviamente são as Escrituras, no entanto, elas precisam estar em seu devido lugar, a saber, em primazia aos Pais e demais escritos. Pois para Lutero,

isso significa que por si só [a Escritura] é bastante certa, bastante acessível, bastante compreensível, sua própria intérprete, examinando, julgando e iluminando tudo de todos, como também está escrito no Salmo 118[119.130]: A ‘Revelação’ ou, como o hebraico realmente diz, “a abertura ou a entrada das tuas palavras ilumina e dá conhecimento aos pequeninos”. (tradução nossa)⁷¹

Encontra-se aqui um *principium primum* – princípio primeiro, no qual o Espírito concede iluminação e ensina aquilo que é obtido através das palavras de Deus. Assim, para ele, se as palavras de Deus foram apreendidas em um primeiro momento, elas podem e devem ser usadas para julgar todas as demais palavras. Dessa forma, os princípios cristãos não devem ser nada além das palavras de Deus, sendo que as palavras das pessoas, bem como suas conclusões, devem estar baseadas naquelas palavras. Lutero assevera que esse princípio primeiro deve ser conhecido de todas as pessoas para que sejam julgadas pelas Escrituras⁷².

Para afirmar que esse princípio não é coisa nova, mas já era ensinado na Igreja Antiga, Lutero utiliza Agostinho e os demais Pais da Igreja, os quais dizem que as Escrituras são o princípio da verdade. Com isso, os Pais ensinam que as Escrituras são mais claras e certas do que todas as palavras de homens. Lutero aqui

⁷⁰ Cf. LUTHER, 2003a, p. 96-97.

⁷¹ LUTHER, 2003a, p. 97. Original: “hoc est, ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans, sicut scriptum est psal. c.xviii. [119, 130]: ‘Declaratio’ seu, ut hebraeus proprie habet, ‘Apertum seu ostium verborum tuorum illuminat et intellectum dat parvulis’”.

⁷² LUTHER, 2003a, p. 98.

se indaga que se os Pais não as considerassem claras e corretas, por que eles tentariam provar suas palavras obscuras com as palavras mais obscuras ainda provenientes da palavra de Deus? Portanto, ele pergunta por que então existe, no contexto eclesiástico, o intento de aprender sobre as Sagradas Escrituras, não por si mesmas, mas pelas glossas dos homens? A partir deste discurso, Lutero diz de forma clara: “que ninguém me desafie com a palavra do Papa ou de qualquer santo, a menos que esteja apoiada nas Escrituras” (tradução nossa)⁷³. Ele não passa panos quentes para si mesmo, e se pergunta, em sua arguição, quem nunca torceu alguma parte das Escrituras? Como pressuposto para sua pergunta, Lutero não queria se dizer como o único interprete correto das Escrituras, mas sim queria que apenas as Escrituras reinassem (*solam scripturam regnare*). Pois elas não devem ser interpretadas com sua [de Lutero] própria mente ou com a de outras pessoas, mas que sejam entendidas pelas pessoas⁷⁴.

Diante disso, Lutero cita Agostinho onde este declara que qualquer obra, mesmo sendo cristã, deve passar pelo crivo dos livros canônicos. Além disso, o mesmo escreve que os seus escritos não devem ser vistos como canônicos. Hilário, discípulo de Agostinho e um dos Pais da Igreja, diz que um bom intérprete é aquele que traz o significado para fora das Escrituras e não força o seu pensamento para dentro delas. Lutero aprofunda mais ainda a sua argumentação dizendo que mesmo se Agostinho, Hilário e outros não dissessem isso, teria Paulo, dizendo em 1Ts 5.21: “Examinai todas as coisas e guardai o que é bom”; em Gl 1.8: “Se alguém pregar um evangelho diferente daquele que vocês receberam – maldito seja!”. Também João 4.1: “Examinai os espíritos para ver se eles são de Deus”. Pois mais do que os Pais, essas exortações são apostólicas. Ainda em Atos 17, aqueles que ouviam Paulo, examinavam as Escrituras para ver se, de fato, era verdade o que ele dizia. Assim, se o Evangelho deveria ser colocado em prova, quanto mais os Pais da Igreja⁷⁵.

Lutero entende como estranho o intento de querer apoiar as ideias mais em outros escritos do que nas Escrituras, uma vez que Cristo e todos os Apóstolos apoiaram as suas palavras nas Escrituras. Lutero não quer desqualificar aos Pais da Igreja, mas sim entendê-los como intérpretes das Escrituras apenas, não tendo a mesma autoridade dos Profetas e dos Apóstolos. Eles são apenas exemplos para os

⁷³ LUTHER, 2003a, p. 98. Original: “Nemo ergo mihi opponat Papae aut sancti cuiusvis auctoritatem, nisi scripturis munitam”.

⁷⁴ Cf. LUTHER, 2003a, p. 99. Sem a possibilidade do acesso às Escrituras, as pessoas não tinham condições de aprender acerca da Escritura. Lutero propõe que as pessoas possam entendê-las com suas próprias mentes.

⁷⁵ Cf. LUTHER, 2003a, p. 98-99.

intérpretes da atualidade. São Bernardo diz para beber mais da fonte do que dos riachos, ou seja, mais das Escrituras do que dos seus intérpretes⁷⁶.

Assim Lutero encerra o prefácio de seu escrito colocando a autoridade das Escrituras acima de qualquer intérprete da mesma.

2.6 CONCLUSÃO

Logo 10 dias depois da publicação de *Assertio Omnium Articulorum*, Lutero queimou a Bula Papal, bem como o direito canônico e escritos de papistas. Como forma de mostrar o não reconhecimento de quem não argumenta usando as Escrituras. No dia 11 de dezembro, Lutero publicou um texto explicando as suas motivações pela queima dos escritos. Esse texto se faz muito importante para entender o desenvolvimento dos acontecimentos posteriores.

Em Por que os escritos do Papa e de seus discípulos foram queimados, Lutero traça 30 motivos do porquê terem sido queimados no dia anterior. Sobre o tema trabalhado nesta pesquisa, Lutero dedica os últimos 3 motivos. De número 28, é denunciada a equiparação das leis papais às Escrituras; 29, apenas o Papa teria a liberdade e possibilidade de interpretar as Escrituras, bem como não permitir que outras pessoas a interpretassem diferente; e 30, que a Escritura recebia sua validade pelo Papa e não o Papa da Escritura. Além disso, Lutero o ataca como sendo um deus sobre a terra, pois ninguém poderia confrontá-lo em suas atitudes. Lutero ainda aprofunda o seu argumento dizendo que se o Papa podia queimar os seus escritos que continham as Escrituras e o Evangelho, Lutero também poderia queimar os livros do Papa que não possuem nada das Escrituras. Além disso, a maior queixa de Lutero, neste escrito, é que o Papa jamais a alguém respondeu por meio das Escrituras e nem com argumentos racionais⁷⁷.

Pelo contrário: sempre oprimiu, expulsou e queimou [tal pessoa] com violência, excomunhão, através de reis, príncipes e outros adeptos ou com truques e palavras falsas, ou então [a] eliminou de alguma outra forma. [...] Por esta razão jamais quis tolerar um julgamento ou uma sentença, sempre berrando que está acima de toda Escritura, todo juízo e todo poder.⁷⁸

Essa postura de Lutero permaneceu a mesma em se tratando de Roma. Tanto é que em 3 de janeiro de 1521, menos de um mês depois, o Papa Leão X publicou a bula *Decet Romanum Pontificem*, a qual promulgou a excomunhão de

⁷⁶ Cf. LUTHER, 2003a, p. 100-101.

⁷⁷ Cf. LUTERO, Martinho. Por que os Livros do Papa e de Seus Discípulos Foram Queimados pelo Doutor Martinho Lutero. In: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**: O Programa da Reforma – Escritos de 1520. Vol. 2. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2011b, p. 470-473.

⁷⁸ LUTERO, 2011b, p. 473.

Martim Lutero. Agora ele era um herege notório, podendo ser morto por qualquer pessoa, pois alguém que fora excomungado não possuía mais direitos na sociedade medieval. Com o auxílio do Príncipe Eleitor da Saxônia⁷⁹, Lutero conseguiu uma oportunidade de ir, com salvo-conduto, para a Dieta de Worms no ano de 1521, a fim de resolver toda a situação diante do Império. Na ocasião, diante do Imperador Carlos V, Lutero foi induzido, a exemplo do interrogatório com o Cardeal Caetano a retratar os seus escritos. Ele tentou debater diante das autoridades imperiais. No entanto, foi pedido para que ele respondesse um “sim” ou um “não”⁸⁰. Lutero pediu um dia e, no dia seguinte, ele voltou à presença do Imperador e respondeu com as seguintes palavras:

A menos que eu seja convencido pelo testemunho das Escrituras ou pela razão clara – pois não confio no Papa ou apenas nos Concílios, pois bem se sabe que eles frequentemente erram e contradizem a si mesmos –, estou preso às Escrituras que citei, e minha consciência é cativa da Palavra de Deus. Não posso e não quero retirar nada, visto que não é seguro nem correto ir contra a consciência. De outra maneira não posso; aqui estou, que Deus me ajude, amém.⁸¹

Com isso, pode-se dizer que o princípio de que *Sacra Scriptura sui ipsius interpres* estava posto como um dos pilares da Reforma Luterana a partir de dos debates de Lutero.

3 CLARITAS SCRIPTURAE

Depois de 4 anos da Dieta de Worms, e o assunto Lutero estar paralisado devido às guerras travadas contra os turcos, Lutero se envolve em um debate com Erasmo de Roterdã⁸². No ano de 1524, Erasmo publicou a sua *De libero arbitrio diatribe sive collatio*, onde ele se posicionou contrariamente aquilo que Lutero escreveu na sua *Assertio omnium articulorum*, atacando uma das afirmações

⁷⁹ Frederico (III), o Sábio (1463-1525), desde 1486, era o príncipe-eleitor da Saxônia. Foi um dos maiores apoiadores do movimento da Reforma. Cf. RUDERSDORF, Manfred. Frederico (III), o Sábio. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021, p. 496s.

⁸⁰ Cf. DREHER, 2014, p. 159-165.

⁸¹ LUTERO *apud* DREHER, 2014, p. 165.

⁸² Erasmo de Roterdã (1466/69-1536) foi um teólogo humanista do séc. XVI. Como fruto deste humanismo, sua vida é marcada pelo trabalho árduo em obras clássicas tanto de pagãos (Sêneca) quanto cristãos (Agostinho, Jerônimo, etc.). Uma grande contribuição está na pesquisa do Novo Testamento, pois ele publicou em 1516 a primeira edição crítica do Novo Testamento em grego. Cf. PETER, Walter. Erasmo de Rotterdam, Desidério. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021b, p. 395-397.

centrais da Teologia de Lutero, a saber, sua antropologia. As acusações de heresia entre ambos já eram de tempo. Mas chegou o momento onde eles se posicionaram. Erasmo se detinha em uma interpretação humanista dos escritos bíblicos. Lutero tinha de se posicionar sobre o tema, uma vez que Erasmo, além de ser seu adversário, era um dos maiores intelectuais da contemporaneidade. Por isso, em 1525, Lutero publica o seu *De servo arbitrio*, como resposta a Erasmo⁸³.

O debate, entre ambos é bem extenso e complexo, o qual trata do tema da natureza e da vontade humana, bem como sua redenção (o ser humano ajuda na sua salvação ou não). No entanto, esse não é o tema de labor nesta pesquisa. Por isso, vamos nos ater ao segundo capítulo do *De servo arbitrio*, onde Lutero escreve alguns aportes hermenêuticos muito importantes no lidar com as Escrituras Sagradas, como pressuposto para o debate sobre a vontade e natureza humana. Conforme Lutero, Erasmo escreveu em sua diatribe que as Escrituras possuem muitas passagens obscuras e abstrusas – essa postura, para Lutero, é uma insânia. Segundo ele, isso é se juntar com os ímpios e sofistas, deixando com que entre na igreja “pestes extraídas da filosofia”⁸⁴.

Lutero vai contra a comparação que Erasmo faz das Escrituras com a gruta de Corício⁸⁵. Uma vez que a obscuridade das Escrituras se dá por causa da cegueira ou indolência das pessoas que a leem, as quais não conseguem ver a clara verdade que ali está. Por isso, Lutero estabelece uma dupla clareza das Escrituras, a clareza interna e a clareza externa. Por clareza interna, Lutero entende que tudo o que é revelado nas Escrituras só pode ser revelado pelo Espírito Santo, sendo que o coração humano não tem condições de entender as Escrituras por ser obscurecido pelo pecado. Já a clareza externa, é a palavra em si, a gramática, a proclamação⁸⁶.

⁸³ Cf. DREHER, Martin. Da Vontade Cativa – Introdução. In: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Vol. 4. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993, p. 11-14.

⁸⁴ LUTERO, 1993, p. 24.

⁸⁵ A gruta de Corício era muito traiçoeira, uma vez que atraía os navegantes por meio de sua beleza, mas quando estavam dentro, eram afugentados pelo horror e majestade da divindade que ali habitava. Assim Erasmo comparava a gruta de Corício com as Escrituras, ou seja, ela é bela, atraindo as pessoas, mas quanto mais se entra em seus mistérios, mais o horror da obscuridade, que nela habita, ficava evidente. Cf. nota 52 em LUTERO, 1993, p. 24.

⁸⁶ Cf. LUTERO, 1993, p. 24-26. Como uma aplicação da clareza das Escrituras, O. Bayer a trabalha, na interpretação do método de estudo da teologia em Lutero (*Oratio, Meditatio e Tentatio*), da seguinte forma: como primeiro passo do estudo da teologia, Lutero coloca a *Oratio* (Oração), com um objetivo específico. Será para que Deus ilumine na pesquisa da gramática, contexto, análise de texto? Na verdade, para Lutero estas questões já são subentendidas, pois são a *claritas externa*, ou seja, é o estudo árduo do texto bíblico. Então, Bayer continua em sua argumentação, qual é o sentido da oração? A resposta é simples: para que Deus dê aquilo que nenhum método teológico pode conceder, a saber, a iluminação que apenas o Espírito Santo pode dar aquele que estuda os textos bíblicos, com a finalidade de entendê-los em sua profundidade. A isso Bayer, remontando ao Reformador de Wittenberg, denomina como *claritas interna*, ou seja, algo que vem de fora de todo esforço e metodologias humanas, mas tão-somente

É verdade que nas Escrituras existem coisas obscuras, segundo Lutero, não por causa dos assuntos em si, mas sim pela falta de conhecimento de vocabulário e gramática; mesmo assim, isso não é um impedimento para se conhecer aquilo que é abordado nelas. Por isso, se em um lugar são mais difíceis de entender, em outro são clarificadas. Neste contexto, Lutero retoma o que fora escrito antes, a saber, as Escrituras *sui ipsius interpretes*. Com isso, ele coloca como critério de interpretação aquilo que é claro, o qual também clarificará as tais passagens difíceis. Para ele, as Escrituras não deixam dúvidas de que, depois da ressurreição de Jesus Cristo, tudo o que era oculto, se tornou claro – em referência à Lc 24.45. Ou seja, “Cristo, o Filho de Deus, se fez humano, Deus é trino e uno, Cristo sofreu por nós e reinará eternamente”⁸⁷. Nisso não há obscuridade. Por isso, sem Cristo, as Escrituras não possuem conteúdo de proclamação, o que sobraria?⁸⁸.

Assim, pode-se concluir que aquilo que está claro nas Escrituras é o evento Cristo, ele é a chave-hermenêutica para a interpretação de toda a Escritura. A Palavra escrita, clareza externa, é a proclamação deste Cristo, o qual atua nos corações das pessoas por meio do Espírito Santo, o qual concede a clareza interna. Aqui se encontra o coração, o centro de toda a hermenêutica de Lutero, a saber, o que promove a Cristo⁸⁹.

4 WAS CHRISTUM TREIBET

O critério cristológico para a interpretação das Escrituras não foi estabelecido apenas neste debate com Erasmo. Já em 1522, Lutero se propôs fazer prefácios para cada livro do Novo Testamento, agora que o mesmo estava traduzido para o alemão. Nos prefácios do AT⁹⁰ e NT⁹¹, Lutero trabalha sua centralidade na cristologia. Além disso, imprescindível é o **Prefácio à Tiago e Judas**, onde ele trabalha a crítica bíblica, como já salientado acima. Os escritos hermenêuticos **Instrução sobre como os Cristãos devem lidar com Moisés**⁹² e **O que procurar**

de Deus, por meio do Espírito Santo. Cf. BAYER, Oswald. **Theologie** (HST 1). Güterloh: Güterloh Verlagshaus, 1994, p. 71ss.

⁸⁷ LUTERO, 1993, p. 24.

⁸⁸ Cf. LUTERO, 1993, p. 23-24

⁸⁹ Cf. BAYER, 2007, p. 60.

⁹⁰ LUTERO, Martinho. Prefácio ao Antigo Testamento – 1546. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003c, p. 21-32.

⁹¹ LUTERO, Martinho. Prefácio ao Novo Testamento – 1546. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003d, p. 124-127.

⁹² LUTERO, Martinho. Instrução sobre como os cristãos devem lidar com Moisés. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003b, p. 183-195.

nos Evangelhos e o que esperar deles⁹³ são fundamentais para trabalhar a hermenêutica cristocêntrica de Lutero no lidar com os textos bíblicos. É mister, neste momento, ingressar no coração da hermenêutica de Lutero, a saber, o crivo de interpretação estabelecido pela própria Escritura – Jesus Cristo.

Lutero compreendia, como bem salientado acima, que a Escritura possuía alguns pontos difíceis de compreensão, não que fossem obscuros, mas sim que faltasse ao estudante da Bíblia conhecimento gramatical e histórico para a sua interpretação. Esses pontos difíceis, ele chamava, a uma alusão de um ditado medieval, como um “nariz de cera”⁹⁴, os quais poderiam ser utilizados para interpretações absurdas. Pois a cera, por ser um material de fácil manipulação, movia-se para qualquer lado, quando de interesse de seu manipulador. Para ele, os pontos claros da Escritura elucidavam os mais complexos, em suas palavras “[...] sempre que tenho um texto que é uma noz de casca dura demais para mim, lanço-o de imediato contra a pedra e descubro então o mais doce alburno” (tradução nossa)⁹⁵. Neste contexto dos ensinamentos sobre salmos (1513-16), Lutero já possuía um princípio hermenêutico bem claro, a saber, Cristo é aquele que clarifica todos os textos das Escrituras.

A tradicional formulação *was Christum treibet* – o que promove a Cristo, é encontrada no prefácio às cartas de Tiago e Judas, de 1546⁹⁶. Para Lutero, o livro de Tiago possui uma deficiência, a qual pode colocar o mesmo em xeque como livro apostólico, a saber, qualificar as obras de Abraão como aquilo que promoveu a sua justificação. Um outro motivo, seria que a epístola não cita o sofrimento, ressurreição e acerca do Espírito de Cristo; ela apenas fala de uma fé genérica em Deus.

93 LUTERO, Martinho. Breve Instrução sobre o que se deve procurar nos Evangelhos e o que esperar deles. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003a, p. 171-176.

94 Cf. LUTHER, Martin. *Decem praecepta Wittenbergensi popul* (1518). In: LUTHER, Martin. **D. Martin Luthers Werke**: Schriften. 1. Band. Weimarer Ausgabe - WA. Weimar: Hermann Böhlhaus, 2003b, p. 507. “*Unde de eis conqueritur B. Hieronymus quod arbitrio suo trahunt repugnantem scripturam, et iam proverbium factum est, scripturam habere caerum nasum*”. Trad.: Daí B. Jerome se queixa deles, que eles desenham uma Escritura repugnante ao seu próprio julgamento, e tornou-se um provérbio, que a Escritura tem um nariz de cera.

95 LUTHER, Martin. *Dictata super Psalterium* (1513-16). In: LUTHER, Martin. **D. Martin Luthers Werke**: Schriften. 3. Band. Weimarer Ausgabe - WA. Weimar: Hermann Böhlhaus, 2003c, p. 12. “*Quandocumque habeo aliquem textum neceum, cuius certex mihi durus est, allido eum nox petram et invenio nucleum suavissimum*”.

96 A versão das Obras Seleccionadas é do ano de 1546, no entanto, Lutero a havia escrito em 1522 com algumas formulações mais ousadas, posteriormente, ele mesmo as tirou. Ver nota 92 abaixo. LUTERO, Martinho. Prefácio às Epístolas de S. Tiago e Judas – 1546. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003e, p. 153-155.

Nesse ponto todos os livros corretos concordam: que todos pregam e promovem a Cristo. Esta também é uma pedra de toque para se criticar todos os livros: verificando se eles promovem a Cristo ou não, uma vez que toda a Escritura aponta para Cristo. [...] o que não ensina Cristo não é apostólico, mesmo que S. Pedro ou Paulo o ensinem. Por outro lado, o que prega a Cristo seria apostólico, mesmo que fosse feito por Judas, Anás, Pilatos e Herodes.⁹⁷

Segundo esse extrato de Lutero, o princípio cristológico é aquele que serve para criticar e elucidar todos os demais pontos das Escrituras. Lutero, diferente dos teólogos escolásticos, não criticava as Escrituras com o seu próprio critério, mas sim com o critério que a própria Escritura estabelece em sua afirmação principal⁹⁸. Assim, não há mais lugar para um “nariz de cera”, mas tão-somente para a proclamação de Jesus Cristo.

Os prefácios ao AT e NT são importantíssimos para a compreensão da hermenêutica cristológica, uma vez que Lutero aplica seu critério *was Christum treibet*. Para Lutero, o próprio AT dava testemunho de Cristo, como este o atesta em Jo 5.39. Por isso, o NT tem a sua base e a sua comprovação no AT. Assim, o AT é uma promessa e proclamação a respeito de Jesus Cristo, a qual foi cumprida, quando se completou os tempos, pelo próprio Cristo. De uma forma bem especial, Lutero entende que no AT se encontram as fraldas e a manjedoura na qual Cristo está deitado. Mesmo Moisés, com suas Leis⁹⁹, as quais fazem ser o seu ministério da morte e ministério do pecado¹⁰⁰, aponta para Cristo. Pois, para Lutero, as Leis tem como função fazer com que o ser humano se desespere de si mesmo, procurando a

⁹⁷ LUTERO, Martinho. Prefácio às Epístolas de S. Tiago e Judas – 1546. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003e, p. 154. Este escrito é datado de 1546, no entanto, Lutero já o havia escrito em 1522. Ele passou por algumas edições.

⁹⁸ Cf. ALTHAUS, Paul. **A Teologia de Martinho Lutero**. Canoas: ULBRA, 2008, p. 99. Lutero havia sido mais enfático em 1522, quando escreveu o prefácio, chegando a dizer que não queria ter a Epístola de Tiago em sua Bíblia. Isso por causa de seus opositores romanos, os quais utilizavam-se de Tiago para embasar a salvação por obras. Apesar de ser mais brando nessa reedição de 1546, Lutero permaneceu até o fim de sua vida com a distinção de valor dos livros da Bíblia, em relação aos livros principais. Para ele, o Evangelho e a Primeira Epístola de João, as cartas de Paulo aos Romanos, Gálatas, Efésios e Primeira Epístola de Pedro são as mais importantes de todo o NT.

⁹⁹ Cf. LUTERO, Martinho. Prefácio ao Antigo Testamento – 1546. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003c, p. 26ss. Lutero, com isso, fala de 3 tipos de Leis que foram promulgadas por Moisés, a saber, as temporais, as quais podem ser entendidas como a constituição de um país; as leis acerca do culto; e, por fim, as leis da fé e do amor.

¹⁰⁰ É importante frisar que não é sua intenção desqualificar a Moisés, mas sim mostrar que, na verdade, ele é muito importante, uma vez que as Leis dadas por Moisés servem para apontar o pecado das pessoas. As leis recebem o seu significado em Cristo.

sua salvação fora de si mesmo, uma vez que ele não consegue cumprir com as mesmas. Assim, segundo ele, o ser humano “precisa reconhecer e sentir aqui, na boa lei de Deus, a sua maldade, e tem de suspirar e buscar pelo auxílio da graça divina em Cristo”¹⁰¹. Ou seja, as leis tem sua função de apontar para Cristo.

Como critério para a boa compreensão dos Escritos de Moisés, Lutero salienta que é importante ver para quem a Lei foi emitida. E, em sua grande maioria, para os judeus¹⁰². Com isso, os cristãos devem fazer uma análise crítica das Leis, passando-as sempre pelo crivo de Jesus Cristo. Por isso é importante ter em destaque aquelas passagens do AT que fazem alusão a Cristo, bem como os exemplos que ali são contados¹⁰³. Por isso, não se deve descartar o AT, uma vez que ele possui a promessa de Cristo e aponta para ele, bem como excelentes experiências que auxiliam para o fomento e fortalecimento da fé cristã¹⁰⁴. Lutero também fala dos profetas e demais escritos do AT, os quais tem a mesma função de Moisés. Assim, para interpretar o AT bem e com segurança, ele recomenda que se olhe para Cristo, pois no AT tudo aponta e se refere a ele¹⁰⁵. A interpretação cristológica evita com que se faça do AT um livro de leis absurdas para os cristãos, com o simples argumento de que é palavra de Deus¹⁰⁶.

Em se tratando do NT, Lutero dá uma definição do que é o Evangelho. Para ele, não é o gênero literário Evangelho, mas sim é uma boa notícia, um rumor alvissareiro, o qual ecoou pelo testemunho dos apóstolos, sobre o próprio Deus que, por meio de Cristo, lutou contra o pecado, a morte e o diabo, conquistando vitória e salvação para todos aqueles que nele creem¹⁰⁷. Por isso, não se deve usar o Evangelho para transformar a Cristo como um novo Moisés. Mas é importante entender que o “Evangelho não é nada mais, senão, que Cristo vem a nós e nós somos levados até ele”¹⁰⁸. Assim, isso não é apenas uma ideia ou um conhecimento histórico sobre Cristo, mas sim “quando chega a voz que diz que Cristo é teu, com

¹⁰¹ LUTERO, 2003c, p. 28.

¹⁰² Cf. LUTERO, Martinho. Instrução sobre como os cristãos devem lidar com Moisés. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003b, p. 193. Lutero fala sobre as imagens, as quais foram destruídas pelos radicais. Estes não entenderam que esta lei serve apenas para os judeus e não aos cristãos.

¹⁰³ Cf. LUTERO, 2003b, p. 183-195.

¹⁰⁴ Cf. LUTERO, 2003b, p. 195. Lutero tem por princípio uma hermenêutica consciente que saiba como utilizar os Escritos Bíblicos, não apenas com o argumento: é Palavra de Deus!

¹⁰⁵ Cf. LUTERO, 2003c, p. 21-32.

¹⁰⁶ Cf. LUTERO, 2003b, p. 194.

¹⁰⁷ Cf. LUTERO, Martinho. Prefácio ao Novo Testamento – 1546. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. 8. vol. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003d, p. 124.

¹⁰⁸ LUTERO, Martinho. Breve Instrução sobre o que se deve procurar nos Evangelhos e o que esperar deles. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003a, p. 175.

[sua] vida, ensinamentos, obras, morte, ressurreição, e tudo o que ele é, tem, faz e consegue”¹⁰⁹. Ao invés de um livro de Leis, o Evangelho é um discurso a respeito de Cristo e de suas obras e benefícios. O qual deve ser apreendido como um presente pelos cristãos. Sendo que o próprio Cristo é que dá entendimento para seus discípulos, em referência a Lc 24.45¹¹⁰.

Com tudo isso, o critério para a interpretação das Escrituras está estabelecido e não é algo que envelhecerá ou passará, mas ele é a verdade – Jesus Cristo. Com esta postura, pode-se afirmar que aqui se encontra a distância entre a teologia cristã e o fundamentalismo, pois Lutero se utiliza de Cristo como a “pedra de toque” para criticar a própria Escritura no sentido de procurar o que é central e periférico na mesma, ou seja, a Escritura é sua própria intérprete utilizando-se de Cristo. No entanto, não se deve usar o princípio cristológico de qualquer maneira, tornando um chavão teológico, mas deve ser usufruído na diferenciação de Lei e Evangelho¹¹¹.

5 LEI E EVANGELHO

Para falar da dinâmica Lei e Evangelho, nenhum lugar é melhor do que o escrito **Da Liberdade Cristã**. Lutero o inicia, dizendo: “O cristão é um senhor libérrimo sobre tudo, a ninguém sujeito. O cristão é um servo oficiosíssimo de tudo, a todos sujeito”¹¹². Com essa frase, há um resumo de tudo o que ele quer tratar neste escrito, inclusive a questão da Lei e do Evangelho. Lutero diz que é importante para os cristãos compreenderem que a Escritura é, em seu todo, dividida em duas partes: preceitos (Lei) e promessas (Evangelho). Segundo ele, os preceitos, a Lei, ensinam muitas coisas boas, mas o que eles ensinam não se torna imediatamente em realidade. Mostram o que se deve fazer, mas não dão a força para o mesmo. Assim, para cumprir com o preceito a pessoa é obrigada a desesperar de si mesma e procurar, por um outro meio, o auxílio que as Leis não dão. Por isso, é importante salientar que todos os preceitos são impossíveis para o ser humano – eles exigem uma ética perfeita. Quando a pessoa se encontra diante de tal realidade e aprende a sua impotência, diz Lutero que vem a outra parte, a saber, as promessas de Deus, o Evangelho. “Assim as promessas de Deus dão de presente o que os preceitos

¹⁰⁹ LUTERO, 2003d, p. 126. Para Lutero, Evangelho não é uma distinção literária contida no NT, mas sim a proclamação de Jesus Cristo, o qual também está nas cartas e etc.

¹¹⁰ Cf. LUTERO, 2003a, p. 171-176.

¹¹¹ Cf. BAYER, 2007, p. 58. Também Althaus trabalha e enfoca a crítica às Escrituras que o princípio cristológico faz. Ver ALTHAUS, 2008, p. 98ss.

¹¹² LUTERO, Martinho. *Da Liberdade Cristã – 1520*. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 2. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2011a, p. 437.

exigem, e cumprem o que a lei ordena, para que tudo seja exclusivamente de Deus, tanto os preceitos quanto seu cumprimento”¹¹³. Apenas Deus pode cumprir com os preceitos que ele mesmo deu ao ser humano. Por isso, ele dá o Novo Testamento, o qual é o cumprimento das leis, por meio de Jesus Cristo. Assim, ao crer em Cristo, tudo o que Deus prometeu o ser humano terá, p. ex., bem-aventurança, graça, justiça, paz, etc¹¹⁴.

Em 1532, Lutero fez um sermão, no qual tratou sobre a Lei e o Evangelho. Ali ele salientou de uma forma muito clara que

fazer essa diferenciação entre lei e evangelho é a arte suprema no cristianismo, que todos os que se gloriam ou adotam o nome ‘cristão’ deveriam saber e dominar. Porque se essa parte ficar faltando, não se poderá reconhecer a diferença entre um cristão e um pagão e um judeu – de suma importância é, portanto, essa diferenciação.¹¹⁵

Com isso, a diferenciação entre lei e evangelho tem como premissa refletir o evento da cruz, onde Deus vai ao encontro do ser humano dentro do seu contexto mundano e, também, na linguagem do mesmo. Assim, o nervo da teologia, mesmo que se pareça uma fórmula fechada, é essa distinção entre lei e evangelho. Importante perceber que diferenciação não significa ruptura, nem mesmo a escolha por um dos dois¹¹⁶. Por isso, é importante perceber que a lei depende do evangelho, assim como o evangelho depende da lei. Na exclusão de um dos dois, ter-se-ia uma deficiência no conteúdo das Escrituras¹¹⁷. Quando não se diferencia entre lei e evangelho, se é conduzido não para a vida, mas sim para a lei, que traz a morte. Assim, o binômio lei e evangelho tem a seguinte sistematização: em um primeiro momento, a lei vem ao encontro do ser humano, fazendo perguntas duras, apontando o pecado do mesmo; ela acusa, de dentro para fora. O evangelho, por outro lado, fala em favor do ser humano – fala sobre o “em meu favor”, ou seja, a ação de Deus em Jesus Cristo. Deus se apresenta de promessa e dádiva, no Batismo e na Santa Ceia¹¹⁸.

A partir desta síntese do que se trata lei e evangelho, percebe-se que não se trata apenas de uma mera separação ou ligação, é mais complexo do que isso. Se trata de suportar um paradoxo, entre lei e evangelho, no qual a lei tenta destruir o evangelho e este tenta destruir a lei, mas esse paradoxo também tem como horizonte

¹¹³ LUTERO, 2011a, p. 440.

¹¹⁴ Cf. LUTERO, 2011a, p. 439s.

¹¹⁵ LUTERO, WA 36,25 *apud* BAYER, 2007, p. 43.

¹¹⁶ Cf. BAYER, 2007, p. 44.

¹¹⁷ Cf. EBELING, Gerhard. **O Pensamento de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 1988, p. 88,90.

¹¹⁸ Cf. BAYER, 2007, p. 44; v. tb. EBELING, 1988, p. 92s.

superar a inimizade entre as duas grandezas. No fim das contas, o que isso significa isso tudo? Para Lutero é importante colocar as duas grandezas na correta relação entre si, fazendo com que cada qual permaneça dentro dos seus limites, a saber, que o evangelho não queira ser lei e nem lei queira ser evangelho¹¹⁹.

Seria fácil se essa distinção, uma vez aprendida, se tornasse em algo disponível para o teólogo ou teóloga. No entanto, o ser humano vive em meio ao caos e confusão. Distinção é algo totalmente fora da realidade humana¹²⁰. Por isso é que Bayer enfatiza a dificuldade do que é a diferenciação de lei e evangelho. Pois segundo Lutero, “essa arte [...] é aprendida rapidamente no que concerne as palavras; mas quando chega a hora de experimentá-la e testá-la na vida e no coração, aí a coisa fica tão elevada e complicada, que não se sabe nem entende mais nada do assunto”¹²¹. Ebeling acentua que a diferenciação é tarefa tão complicada que seria como uma batalha onde as frentes de ataque estariam completamente interpenetradas uma na outra. Por isso, imprescindível é a relação de lei e evangelho com Jesus Cristo, pois o único ponto de chegada para tal árduo empreendimento é Cristo¹²². Com isso, na compreensão do Reformador de Wittenberg, esta arte é um constante processo de aprendizado, a qual deve estar condicionada ao agir de Deus, o qual domina a unidade e a diferenciação de lei e evangelho, pois o ser humano nunca conseguiria fazê-la por si mesmo¹²³.

6 CONCLUSÃO

A partir de tudo o que foi trabalhado, a visão hermenêutica de Lutero não procura impor os anseios contemporâneos ao texto bíblico. Mas procura responder aos mesmos com aquilo que é o centro de toda a Escritura, a saber, Cristo. *Was Christum treibet*, para Lutero, não é nada além de se perguntar o que o próprio Cristo faria nos dias atuais, diante das perguntas e desafios modernos. Fato é que jamais pegaria textos, em sua forma literal, e aplicaria à situação. O próprio Senhor jamais interpretou a Lei de Moisés de forma literal, mas deu a ela uma interpretação atual e provocativa para seu contexto¹²⁴. Portanto, a partir de Lutero e sua hermenêutica cristocêntrica, pode-se aprender a delimitar aquilo que é central do que é periférico nas Escrituras. Elas são, sim, norma de fé e vida para as pessoas cristãs, no entanto,

¹¹⁹ Cf. EBELING, 1988, p. 90-91.

¹²⁰ Cf. EBELING, 1988, p. 91.

¹²¹ LUTERO, WA TR 6, 142 *apud* BAYER, 2007, p. 48.

¹²² Cf. EBELING, 1988, p. 91.

¹²³ Cf. BAYER, 2007, p. 42-48.

¹²⁴ Cf. Sermão da Montanha no Evangelho de Mateus 5-7.

precisam ser interpretadas a partir de Cristo, o qual é a pedra de toque para a leitura bíblica, não permitindo que ela se transforme em um nariz de cera, no qual o leitor e a leitora forçam os textos a dizer o que eles querem.

Mas para que isso tenha o resultado esperado, é importante contar com o estudo disciplinado das Escrituras – *claritas externa* – e com a ação do Espírito Santo na vida da pessoa estudiosa – *claritas interna*. A partir disso, haverá a possibilidade de manusear a Bíblia sabendo distinguir com clareza quais são os imperativos (Lei) e as palavras de graça (Evangelho), sem transformar a Cristo em um novo Moisés ou apenas um homem que aceita todas as opiniões e formas de viver a fé.

A partir disso, pode-se concluir que a hermenêutica cristocêntrica, desenvolvida por Lutero em seus debates acadêmicos, e com a Igreja Romana, é uma excelente proposta para que o leitor e a leitora das Escrituras não façam um mau uso das mesmas. Mas possam responder responsavelmente os desafios atuais, a partir do centro das Escrituras, Cristo, com o objetivo de não colocar fardos pesados sobre si mesmos e sobre as pessoas de uma comunidade cristã. O problema hermenêutico continuará apesar das contribuições de Lutero, no entanto, ele lança uma luz em meio à tantas hermenêuticas duvidosas que cercam a comunidade cristã, trazendo à tona a atitude de Jesus Cristo, em seu tempo, como Senhor da Igreja.

7 REFERÊNCIAS

ALTHAUS, Paul. **A Teologia de Martinho Lutero**. Canoas: ULBRA, 2008.

BASSE, Michael. Tomás de Aquino. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021, p. 1088-1089.

BAYER, Oswald. **A Teologia de Martim Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____. **Theologie** (HST 1). Güterloh: Güterloh Verlaghaus, 1994, p. 55-105.

BÍBLIA. Português. Tradução de João Ferreira de Almeida. Nova Almeida Atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

BRECHT, Bertolt. **Poesia**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

BRECHT, Martin. **Martin Luther: Sein Weg zur Reformation: 1483-1521**. Band 1. Stuttgart: Calwer Verlag, 1981.

CRANACH, Lucas. **Wittenberg altarpiece, front view of the art work within the Wittenberg church**. 1547. Disponível em:

<<https://lutherandhisworldat500.wordpress.com/caroline-diorio/>>. Acesso em: 28 ago 2024.

DREHER, Martin N. **De Luder a Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

_____. Da Vontade Cativa – Introdução. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 4. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993, p. 11-14.

_____. **História do Povo de Jesus: uma leitura latino-americana**. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

_____. O Debate de Heidelberg – Introdução. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 1. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2004, p. 35-37.

_____. **O Pensamento de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

GONZÁLEZ, Justo. **História Ilustrada do Cristianismo**. Vol. 1. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2011.

HÄGGLUND, Bengt. **História da Teologia**. 8. ed. Porto Alegre: Concórdia, 2016.

HASSE, Hans-Peter. Karlstadt, André Bodenstern de. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021, p. 635-636.

HELMRATH, Johannes. O “papado renascentista”. In: KAUFMANN, Thomas [et al.]. **História Ecumênica da Igreja**. Vol. 2. São Paulo: Loyola; Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2014, p. 166-180.

LINDBERG, Carter. **As Reformas na Europa**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

LOHSE, Bernhard. **A Fé Cristã Através dos Tempos**. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1981.

LUTERO, Martinho. Breve Instrução sobre o que se deve procurar nos Evangelhos e o que esperar deles. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003a, p. 171-176.

_____. Instrução sobre como os cristãos devem lidar com Moisés. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003b, p. 183-195.

_____. Prefácio ao Antigo Testamento – 1546. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003c, p. 21-32.

_____. Prefácio ao Novo Testamento – 1546. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003d, p. 124-127.

_____. Prefácio às Epístolas de S. Tiago e Judas – 1546. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003e, p. 153-155.

_____. Da Liberdade Cristã – 1520. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 2. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2011a, p. 436-460.

_____. Por que os Livros do Papa e de Seus Discípulos Foram Queimados pelo Doutor Martinho Lutero. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas: O Programa da Reforma – Escritos de 1520**. Vol. 2. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2011b, p. 464-473.

_____. Da Vontade Cativa. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 4. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993, p. 17-216.

_____. Debate sobre a Teologia Escolástica. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 1. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2004a, p. 15-20.

_____. O Debate de Heidelberg. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. Vol. 1. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2004b, p. 37-54.

LUTHER, Martin. *Assertio Omnium Articulorum* (1520). In: LUTHER, Martin. **D. Martin Luthers Werke**: Schriften. Band 7. Weimarer Ausgabe - WA. Weimar: Hermann Böhlhaus, 2003a, p. 95-101.

_____. *Decem praecepta Wittenbergensi populo* (1518). In: LUTHER, Martin. **D. Martin Luthers Werke**: Schriften. Band 1. Weimarer Ausgabe - WA. Weimar: Hermann Böhlhaus, 2003b.

_____. *Dictata super Psalterium* (1513-16). In: LUTHER, Martin. **D. Martin Luthers Werke**: Schriften. Band 3. Weimarer Ausgabe - WA. Weimar: Hermann Böhlhaus, 2003c.

NIEDEN, Marcel. Caetano Tommaso de Vio. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021a, p. 173.

_____. Prierias, Silvestre. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021b, p. 904.

PETER, Walter. Eck (Eccius, na verdade, Maier), João. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021a, p. 358-360.

_____. Erasmo de Rotterdam, Desidério. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021b, p. 395-397.

ROPER, Lyndal. **Martinho Lutero: Renegado e Profeta**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2020.

RUDERSDORF, Manfred. Frederico (III), o Sábio. In: In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021, p. 496-497.

SCHWARZ, Reinhard. **Luther**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986.

VON LOEWENICH, Walther. **A Teologia da Cruz de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

WACHHOLZ, Wilhelm. **História e Teologia da Reforma: Introdução**. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

WASSILOWSKY, Günther. Papas e papado na época da Reforma. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021, p. 815-822.

WERNISCH, Martin. Hus, João / hussitismo. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. (Eds.) **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021, p. 550-552.

WESTHELLE, Vítor. **O Evento Igreja: chamado e desafio a uma igreja protestante**. São Leopoldo: Sinodal, 2017.



“VENHA TEU REINO!”

Elementos essenciais de uma Teologia Luterana da Missão a partir da interpretação da segunda petição do Pai Nosso por Martin Lutero¹

“*THY KINGDOM COME!*”

Essential elements of a Lutheran Theology of Mission on the basis of Martin Luther's interpretation of the second petition of the Lord's Prayer.

Claus Schwambach²

RESUMO

Tomando o Catecismo Maior de Lutero como fonte primária e ponto de referência, o artigo visa encontrar elementos do que poderíamos denominar de teologia luterana da missão, nos textos do próprio Reformador. Levando em conta a já conhecida constatação de pesquisadores de Lutero, de que a interpretação da segunda petição do Pai Nosso por Lutero, em especial no Catecismo Maior, pode servir de importante referência para compreender o que Lutero entende pelo que hoje denominamos de *missão*, o estudo visa interpretar os detalhes da segunda petição do Pai Nosso. Na conclusão, o artigo sistematiza as ênfases encontradas em Lutero, visando oferecer conexões para as discussões missiológicas contemporâneas.

Palavras-chave: Missão em Martin Lutero. Missiologia luterana. *Missio Dei*. Teologia da Missão. Pai Nosso.

ABSTRACT

Taking Luther's Larger Catechisms as the primary source and point of reference, the article aims to find elements of what we might call “Lutheran theology of mission” in the Reformer's own texts. In light of Luther's well-known finding by researchers, that interpretation of Luther's second petition of the Lord's Prayer, especially in the Large Catechism, may serve

¹ Artigo recebido em 10 de julho de 2019, e aprovado pelo Conselho Editorial em reunião realizada em 14 de novembro de 2024, com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Claus Schwambach é Doutor em Teologia pela Universidade Friedrich-Alexanders de Erlangen-Nürnberg, Alemanha. É Professor de Teologia Sistemática na FLT – Faculdade Luterana de Teologia. Como pesquisador de Lutero, é membro da CEOL – Comissão Editorial das Obras de Lutero, responsável pela publicação das *Obras Seleccionadas de Lutero* (Editora Sinodal; Editora Concórdia). E-mail: claus.schwambach@flt.edu.br.

as an important reference for understanding what Luther understands by what we today call mission, the study aims to interpret the details of the Lord's second petition. In conclusion, the article systematizes the emphases found in Luther, aiming to offer connections to contemporary missiological discussions.

Keywords: *Mission in Martin Luther. Lutheran Missiology. Missio Dei. Mission Theology. Our Father.*

1 OBSERVAÇÕES INTRODUTÓRIAS

O presente estudo apresenta uma explanação sobre a interpretação da 2ª petição do Pai Nosso por Martim Lutero em seu Catecismo Maior, que é apontado pela pesquisa de Lutero como um dos textos em que o Reformador formula os elementos centrais do que denominamos hoje de “teologia da missão” de Lutero, bem como no que consiste o conceito tipicamente luterano de *missio Dei*. A abordagem dessa petição pressupõe um estudo detalhado dos pressupostos do pensamento teológico de Lutero contidos no todo do Catecismo Maior e na assim-chamada “sistemática do Catecismo” – já socializado numa publicação anterior³ –, e que perfazem o quadro teológico de referências, dentro do qual as ênfases de Lutero em sua interpretação da 2ª petição do Pai Nosso precisam ser interpretadas. A **tese** que defendemos é que, teológica- ou missiologicamente falando, a interpretação de Lutero da segunda petição do Pai Nosso resume de forma compacta e precisa a sua visão teológica da missão (missiologia), e aponta para todos os elementos teológicos que lhe são constitutivos, e dos quais esta não deveria ser separada, sob risco de que seja reduzida, deturpada ou deformada teologicamente em sua recepção atual. Além de interpretar os textos-fonte de Lutero, a abordagem irá sistematizar os resultados ao final, e apontar elementos importantes para a recepção de Lutero no contexto das discussões missiológicas da atualidade.

2 TEXTO E ESTRUTURA DA SEGUNDA PETIÇÃO DO PAI NOSSO

A interpretação da 2ª petição do Pai Nosso por Lutero no Catecismo Maior, que aqui será objeto de análise, é a que segue, citada aqui na íntegra:

³ Cf. SCHWAMBACH, Claus. *Missio Dei* – Pressupostos teológicos da compreensão luterana de missão a partir da análise da “sistemática do Catecismo” de Martim Lutero. In: **Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional**. São Bento do Sul, vol. XXVII, n. 2, mai.-ago. 2019, p. 377-440. Esse artigo contém em seu início uma síntese das observações feitas pela história da pesquisa recente de Lutero sobre o tema. Contém uma análise detalhada da “sistemática do Catecismo” de Lutero em sua interpretação do Decálogo, do Credo e do Pai Nosso no Catecismo Maior, e que perfaz o pano de fundo, a partir do qual o conteúdo do presente artigo quer ser entendido.

Como na primeira parte pedimos o que diz respeito à honra e ao nome de Deus: - que Deus impeça disfarce o mundo suas mentiras e maldade sob seu nome, conservando-o, ao contrário, sublime e santo, com doutrina e vida, para que seja louvado e exaltado em nós –, assim aqui pedimos que também venha o seu reino. Mas assim como o nome de Deus é santo em si mesmo e não obstante pedimos que seja santo entre nós, da mesma forma também o seu reino vem por si mesmo, sem as nossas petições, e contudo pedimos que venha a nós, isto é, que atue entre nós e junto a nós, de sorte que também sejamos parte daqueles entre os quais o seu nome é santificado e seu reino está em vigor.

Mas o que significa reino de Deus? Resposta: outra coisa não é senão o que ouvimos acima, no Credo: que Deus enviou ao mundo a Cristo, seu Filho, nosso SENHOR, para que nos redimisse e libertasse do poder do diabo e nos levasse a ele e nos governasse como rei da justiça, da vida e da bem-aventurança, contra o pecado, a morte e má consciência. Para tanto nos deu também o seu Espírito Santo, que nos convencesse disso mediante a sua santa palavra, e por seu poder nos iluminasse e fortalecesse a fé. Pedimos, por conseguinte, aqui, em primeiro lugar, que isso tome efeito entre nós, e que destarte, seu nome seja exaltado pela santa palavra de Deus e por uma vida cristã, tanto para que nós, que a aceitamos, permaneçamos e diariamente progredamos, com também a fim de que alcance assentimento e adesões entre outros homens e marche poderosamente pelo mundo universo, a fim de muitos deles, trazidos pelo Espírito Santo, virem ao reino da graça e se tornarem partícipes da redenção, para que dessa maneira juntos fiquemos eternamente em um só reino, agora principiado.

Porque a “vinda do reino de Deus a nós” ocorre de duas maneiras: primeiramente aqui, no tempo, mediante a palavra e a fé; em seguida, na eternidade, pela revelação. Agora pedimos ambas as coisas: que venha àqueles que ainda não estão nele, bem como a nós outros – que já o recebemos –, por diário incremento, e futuramente, a vida eterna. Tudo isso outra coisa não é do que dizer: “Amado Pai, pedimos que nos dê primeiro a tua palavra, para que o evangelho seja pregado retamente em todo o mundo; em segundo lugar, que também seja aceito pela fé, e atue e viva em nós, de forma que pela palavra e poder do Espírito o teu reino tenha curso entre nós e seja destruído o reino do diabo, para que não tenha direito nem poder sobre nós, até que, afinal, seja totalmente aniquilado, e o pecado, a morte e o inferno sejam exterminados, a fim de vivermos eternamente em plena justiça e bem aventurança”.

Disso vêς que não pedimos aqui uma esmola ou algum bem temporal, passageiro, mas um tesouro eterno, excelso, e tudo aquilo de que o próprio Deus dispõe. O que é demasiadamente grande para que um coração humano pudesse atrever-se a tomar o propósito de o desejar, não houvesse ele mesmo ordenado que lho peçamos. Mas, por ser ele Deus, também quer a honra de dar muito mais e com maior riqueza do que quem quer que seja possa compreender, como eterna e inexaurível fonte, que, quanto mais escorre e desborda, tanto mais dá de si. E nada há que ele deseje mais de nós do que isso: que lhe peçamos muitas e grandes coisas. Encoleriza-se, por outro lado, quando deixamos de confiadamente pedir e exigir. Pois é como se o mais rico e mais poderoso imperador desse a um pobre mendigo a ordem de pedir o que bem desejasse, e estivesse pronto a dar-lhe um

presente grande, imperial, e o néscio mais não mendigasse que uma sopa econômica. Merecidamente seria considerado réprobo, malvado, como indivíduo que estaria fazendo caçoada e mofando da ordem da majestade imperial, e que não seria digno de lhe vir à presença. Da mesma forma importa em grande afronta e desonra a Deus quando nós, a quem ele oferece e promete tantos bens inefáveis, os desprezamos ou não confiamos recebê-los, e mal ousamos pedir um pedaço de pão. Tudo isso é culpa da vergonhosa incredulidade, que de Deus não espera nem mesmo tanto bem como que lhe supra a barriga; muito menos ainda esperaria Deus, sem duvidar, tais bens eternos. Razão por que cumpre nos fortaleçamos contra a incredulidade e deixemos que isso seja a nossa primeira petição. Então, com certeza, a gente também receberá em abundância todas as outras coisas, conforme ensina Cristo: “Buscai em primeiro lugar o reino de Deus, e todas essas coisas vos serão acrescentadas”. Pois como permitiria nos minguassem bens temporais e sofrêssemos penúria, quando promete o que é eterno e imperecível?⁴

Se perguntamos pela contribuição desse texto para a compreensão do que vem a ser missão e *missio Dei* em Lutero, constatamos facilmente que o *lugar teológico da missão*, da *missio Dei* em *sentido restrito*, para ele, reside na *irrupção escatológica e apocalíptica do Reino de Deus no mundo*: “O clamor pela irrupção do reinado de Deus perfaz o centro do Pai Nosso; nele duas coisas se fundem, tanto a soma das promessas veterotestamentárias quanto a totalidade do conteúdo da mensagem de Jesus.”⁵. (tradução nossa) Quem pede pela vinda do Reino de Deus está rogando que a **salvação e consumação derradeira e definitiva desse mundo** aconteça, através da irrupção da nova criação escatológica de Deus, na qual a glória, o poder e o domínio definitivo e eterno do Deus triúno sobre toda criação se revelarão⁶. A comunidade cristã que clama “Pai Nosso”, e que vive entre o pentecostes e a parusia, roga ao Pai nessa petição que o “ainda não” do futuro apocalíptico e escatológico contido nas promessas de Deus e de Jesus irrompa “já agora”. Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que a irrupção do Reino de Deus é o evento central da *missio Dei* em compreensão luterana, mas que esse evento central precisa ser sempre entendido sob o pano de fundo das múltiplas distinções e

⁴ LUTERO, Martinho. Catecismo Maior do Dr. Martinho Lutero. In: **Livro de Concórdia**: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. Trad. e notas de Arnaldo Schüler. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993, p. 463-465 [doravante simplesmente: Catecismo Maior].

⁵ PETERS, Albrecht. Das Vaterunser. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 71. (SEEBASS, Gottfried (Hrsg). Kommentar zu Luthers Katechismen, 3)

⁶ “Hier wird nichts geringeres erfleht als das letztgültige wie weltumspannende Hervorbrechen Gottes, das vollmächtige und unwiderrufliche Offenbarwerden seiner Herrlichkeit wie Herrschaft. Insofern darf eine sachgerechte Deutung diesen Skopus nicht spiritualisieren oder verinnerlichen, sie muss streng blicken auf das Eschaton aller Eschata.” (PETERS, 1992, p. 71).

conexões teológicas – da sistemática do Catecismo – que Lutero articula aqui no Catecismo Maior⁷.

A interpretação da 2ª petição por Lutero está estruturada em 3 partes: a) Sentido e escopo da 2ª petição – O que quer dizer Reino de Deus?; b) Explicação de *como* se cumpre essa petição, ou de *como* o Reino de Deus vem a nós; c) A grandeza e a relevância do que se está pedindo nessa 2ª petição, interpretada por Lutero a partir de Mt 6.33 (Lc 12.31)⁸. Todas as três partes serão exploradas aqui, em vista de sua relevância missiológica.

3 A DEFINIÇÃO SOTERIOLOGICA DO REINO DE DEUS E A DISTINÇÃO DOS DOIS REINOS EM SUAS IMPLICAÇÕES MISSIOLÓGICAS

A primeira dimensão que chama atenção é a compreensão que Lutero tem do Reino de Deus. Em resposta à pergunta “o que significa Reino de Deus?”, Lutero responde apontando para o 2º e o 3º artigos do Credo, que auxiliam a entender o conteúdo do Reino de Deus em seu sentido restrito, ou o que exatamente irrompe no mundo, quando o Reino de Deus vem:

[R]eino de Deus ... outra coisa não é senão o que ouvimos acima, no Credo: que Deus enviou ao mundo a Cristo, seu Filho, nosso SENHOR, para que nos redimisse e libertasse do poder do diabo e nos levasse a ele e nos governasse como rei da justiça, da vida e da bem-aventurança, contra o pecado, a morte e a má consciência. Para tanto nos deu também o seu Espírito Santo, que nos convencesse disso mediante a sua santa palavra, e por seu poder nos iluminasse e nos fortalecesse na fé.⁹

O conteúdo do Reino de Deus é, para Lutero, *idêntico* com a obra redentora de Cristo e com a obra santificadora e geradora de fé do Espírito Santo, sim, *rigorosamente idêntico* com o conteúdo do 2º e do 3º artigos do Credo, retomados aqui na 2ª petição do Pai Nosso¹⁰! Evidencia-se que, dentro da *sistemática do Catecismo*¹¹, típica da maneira de Lutero estruturar seu pensamento,

⁷ Sobre o conceito de *missio Dei* em sua aplicação a Lutero, é fundamental recorrer ao já exposto em SCHWAMBACH, 2019.

⁸ Divisão sugerida por PETERS, 1992, p. 75.

⁹ Catecismo Maior, p. 463.

¹⁰ Para a interpretação do 2º e do 3º artigos do Credo por Lutero, veja detalhes em SCHWAMBACH, 2019, p. 411-416 (seções 2.5.2 e 2.5.3).

¹¹ Quem tem insistido recentemente na necessidade de interpretar temas dos catecismos de acordo com o que a pesquisa de Lutero tem denominado de “sistemática do Catecismo” do Reformador é BAYER, Oswald. **A teologia de Martin Lutero**. Uma atualização. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 13; e especialmente BAYER, Oswald. **Theologie**. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994, p. 106-114

o 1º artigo do Credo, que trata do agir criador de Deus e da presença criadora e mantenedora de Deus em sua criação e junto à humanidade, *não* faz parte do Reino de Deus em sentido restrito. E isso tem a ver com o fato de que, para Lutero, a realidade do Reino de Deus é entendida aqui de modo estritamente *soteriológico* - o Reino de Deus é a nova criação, o domínio definitivo de Deus, que com sua irrupção torna a presente criação em *velha criação*, e a redime para dentro do *eschaton* divino. O pai celestial alcança suas criaturas aqui na terra através da obra do filho Jesus Cristo¹² e do Espírito Santo.

Nesse contexto, é importante recordar que os escritos de Lutero sobre as relações entre igreja e estado contêm a distinção entre Reino de Deus à *esquerda* e à *direita*, o agir de Deus no âmbito secular, visando a preservação da criação caída sob o pecado e regida pela lei em seu uso civil, e no âmbito da igreja cristã, que tem por finalidade conduzir pessoas à redenção em Cristo, regida pela pregação da palavra de Deus como lei (em seu uso teológico, que aponta para o pecado) e evangelho. Trata-se da conhecida *teologia da distinção dos dois reinos*¹³ – muito conhecida como *doutrina dos dois reinos* – Em seu escrito *Da autoridade secular, o quanto se lhe deve obediência* (1523), Lutero articulou essa distinção: “Aqui temos que dividir os filhos de Adão e todas as pessoas em dois grupos: uns

(Handbuch Systematischer Theologie – HST, 1) (tópico: “Katechismussystematik”). Na presente abordagem, seguimos Bayer e pressupomos a noção da “sistemática do Catecismo” de Lutero como expressão sólida de seu pensamento teológico, que se concentra nos Catecismos Maior e Menor. Há que se considerar que, para Lutero, o catecismo consiste em “*exatissimam methodum totius religionis*” [do método exatíssimo de toda a religião] (WA TR 3,585,7; nr. 3883, de 26 de maio de 1538, *apud* BAYER, 1994, p. 109); por isso, o Reformador formulou seu catecismo de modo a nele resumir e apresentar o núcleo central da fé cristã: “*Mein Rath ist, dass man nicht disputire von heimlichen, verborgenen Dingen, sondern einfältig bleibe in Gottes Wort, fürnehmlich im Katechismo, denn im selben habt Ihr einen sehr feinen, richtigen, kurzen Weg der ganzen christlichen Religion und die fürnehmsten Hauptartikel kurz verfasst*” (WA TR 3,685,15-18, nr. 3883, de 26 de maio de 1538, *apud* BAYER, 1994, p. 109, detalhes p. 110ss). Quanto à “sistemática do Catecismo” propriamente dita, Bayer a resume assim: “*Nur dem ersten Anschein nach liegt ... eine Dreigliederung vor. In Wirklichkeit handelt es sich um eine Zweigliederung – um die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium; Credo und Vaterunser sind zusammenzunehmen. Dann ist in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium die Summe der ganzen Schrift und des ganzen christlichen Lebens formuliert. ... Das Credo und das exemplarische Gebet, das Vaterunser, gehören zusammen und machen das Evangelium im Unterschied zum Gesetz aus.*” (1994, p. 111). Além disso, faz parte da sistemática do Catecismo todo o conjunto de conexões e inter-relações que Lutero faz constantemente entre as partes do catecismo, de modo a revelarem a lógica ou o sentido teológico que Lutero quis dar as coisas. Compreender a sistemática do Catecismo é fundamental para a correta interpretação de qualquer parte ou do todo do Catecismo Maior e do Menor.

¹² Aqui é preciso recordar a interpretação de Lutero do 2º e do 3º artigos do Credo: cf. **Catecismo Maior**, p. 450-457; cf. comentário em SCHWAMBACH, 2019, p. 411-416 (tópicos 2.5.2 e 2.5.3).

¹³ Para uma abordagem ampla da teologia da distinção dos dois reinos em Lutero, cf. SCHWAMBACH, Claus. A distinção dos “dois reinos” em Lutero – O pano de fundo medieval, as ênfases e as transformações teológicas ocorridas no uso do conceito pelo Reformador. In: SCHWAMBACH, Claus; SPEHR, Christopher. Dimensões da relação entre fé cristã e política na história e na teologia da Reforma luterana. São Bento do Sul: Faculdade Luterana de Teologia, 2018, p. 35-120, esp. p. 68ss [doravante: SCHWAMBACH, 2018a].

pertencem ao reino de Deus, os outros, ao reino do mundo”¹⁴ (Lutero cita Sl 2.6; Jo 18.36s; Mt 4.17; Mt 6.33). Para Lutero, os “que pertencem ao reino de Deus são todos os que, como verdadeiramente crentes, estão em Cristo e sob Cristo. Pois Cristo é o Rei e Senhor do reino de Deus”¹⁵.

Ora, essas pessoas não precisam de espada ou direito secular. E se todas as pessoas fossem cristãos autênticos, isto é, verdadeiros crentes, não seriam necessários nem de proveito príncipe, rei ou senhor, nem espada nem lei. Pois para que serviriam? Eles têm no coração o Espírito Santo que os ensina e efetua que não façam o mal a ninguém, que amem a todos e que sofram, de bom grado e alegremente, injustiças, sim, inclusive a morte da parte de qualquer pessoa.¹⁶

Assim, Lutero chega à principal formulação de sua distinção:

Por isso Deus instituiu os dois domínios: o espiritual que cria cristãos e pessoas justas através do Espírito Santo, e o temporal que combate os acristãos e maus, para que mantenham paz externa e tenham que ser cordatos contra sua vontade. É nesse sentido que S. Paulo interpreta a espada secular em Rm 13.3, ao afirmar que ela não se destina para temer pelas boas obras, mas pelas más. E Pedro diz que foi dada para castigar os maus [1 Pe 2.14].¹⁷

O Reino de Deus do qual trata a 2ª petição do Pai Nosso é, então, o que Lutero define naqueles escritos como *reino à direita*, ou seja, o reino de Deus propriamente dito, em sentido *restrito e soteriológico*. Pois ele sintetiza o conteúdo do Reino de Deus com a vida e obra de Jesus Cristo e com a descida do Espírito Santo, mostrando que nesses eventos o próprio *eschaton* está irrompendo salvadoramente no mundo. Formulado de outra maneira: em Lutero, cristologia e soteriologia, juntamente com a pneumatologia, outra coisa não são do que escatologia em processo de execução, sendo que Lutero coloca toda a ênfase na *escatologia presente* – no aqui e no agora do evento da irrupção do futuro de Deus no coração das pessoas, conduzindo-as à fé em Cristo através do agir do Espírito a partir da palavra pregada¹⁸. Cristologia e pneumatologia são escatologia “historizada” – em realização no presente da história, alcançando pessoas com a

¹⁴ LUTERO, Martinho. Da Autoridade Secular, até que ponto se lhe deve obediência. In: LUTERO, Martinho. **Ética: Fundamentação da Ética Política – Governo – Guerra dos Camponeses – Guerra contra os Turcos – Paz Social**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1996, 79-114, aqui: p. 84 (Obras Seleccionadas, 6).

¹⁵ LUTERO, 1996, p. 84.

¹⁶ LUTERO, 1996, p. 85.

¹⁷ LUTERO, 1996, p. 86.

¹⁸ Cf. PETERS, 1992, p. 79-82.

redenção no tempo e no espaço para o Reino de Deus. O reino de Deus à esquerda, que abrange todo o agir de Deus no âmbito da criação – incluindo a sociedade e o Estado, em geral –, permanece sob a intervenção graciosa e bondosa de Deus, voltada à manutenção da vida, mas não é, em sentido restrito, salvífico. Lá o agir de Deus não é salvífico ou redentivo, mas apenas mantenedor de sua criação até o juízo derradeiro e a irrupção da nova criação, dos novos céus e da nova terra. É típico da teologia de Lutero e algo necessário para entender seu conceito de Reino de Deus *distinguir* – sem separar em compartimentos estanques¹⁹ – entre o agir criador/mantenedor e agir redentor de Deus, seja para com a humanidade, ou para com toda sua criação. Quem faz parte do *Reino de Deus à direita* usufruiu da obra redentora de Cristo e experimentou a obra santificadora do Espírito Santo, que lhe concedeu fé a partir da palavra de Deus, inseriu-o na igreja cristã e na comunhão dos santos, concedeu-lhe perdão dos pecados e lhe prometeu a ressurreição dos mortos e a vida eterna. Já quem somente faz parte do *reino de Deus à esquerda*, embora tenha sua vida mantida e coberta de dádivas por Deus, permanece sob a ira de Deus e sob o poder da lei, do diabo, da carne, da morte e do inferno, e ainda *não* tornou-se propriedade de Deus em Cristo e no Espírito. O Reino de Deus em sentido restrito (à direita) não consiste, resumindo, em bens temporais, mas sim, em bens eternos, na salvação: “Disso vêe que não pedimos aqui uma esmola ou algum bem temporal, passageiro, mas um tesouro eterno, excelso, e tudo aquilo de que o próprio Deus dispõe”²⁰. Lutero conecta aqui na 2ª petição do Pai Nosso com afirmações já feitas na sua interpretação do 1º artigo do Credo²¹. No *ínterim*, antes da volta de Cristo, os cristãos vivem no mundo, a rigor, para Lutero, sob o Reino de Deus em um sentido amplo, ou seja, vivem até sua morte *simultaneamente* sob o Reino de Deus à esquerda e sob o Reino de Deus à direita. Eles são cidadãos de dois reinos, vivem dentro do estado secular, sob a lei em seu uso civil (*primus usus legis*), e, ao mesmo tempo, fazem parte da igreja, povo de Deus em sentido restrito, e vivem sob a palavra de Deus como lei em seu uso teológico de evidenciar o pecado (*secundum usus legis*) e sob o evangelho²². Na 2ª petição do Pai Nosso rogam, porém, que o reino (à direita) irrompa redentoramente para dentro de nosso mundo, que o futuro de Deus se torne realidade já no presente através de tudo o que Cristo fez e que o Espírito Santo aplica aos corações das pessoas.

Percebemos, assim, que a teologia do Reino de Deus de Lutero, em cujo contexto ele desenvolve sua compreensão da *missio Dei* no mundo, precisa

¹⁹ Cf. SCHWAMBACH, 2018a, p. 81ss.

²⁰ **Catecismo Maior**, p. 464.

²¹ Cf. SCHWAMBACH, 2019, p. 409-411 (seção 2.5.1.4).

²² Cf. SCHWAMBACH, 2018a, p. 84ss, onde essa ênfase da teologia de Lutero é abordada.

necessariamente ser entendida dentro de um horizonte trinitário amplo, mas tem seu conteúdo específico definido por uma perspectiva estritamente cristológica e pneumatológica. A missiologia luterana do Reino de Deus com sua típica distinção entre reino de Deus à esquerda e à direita, e por conseguinte a teologia luterana da *missio Dei*²³, retoma e pressupõe, assim, no contexto dos Catecismos e da *sistemática do Catecismo*, toda a teologia dos Dez Mandamentos e a teologia dos 3 artigos do Credo como seu contexto maior e pano de fundo. Mas ao definir o Reino, ao tratar de seu *proprium*, o identifica *diretamente* apenas com o 2º e o 3º artigos do Credo. Os Dez Mandamentos e o 1º artigo do Credo – que perfazem o reino de Deus à esquerda – perfazem, dessa forma, apenas o horizonte maior, o transfundo teológico, cosmológico e antropológico a partir do qual o conteúdo específico do Reino de Deus, e com isso, também da missão ou da *missio Dei*, precisa ser entendido. Para Lutero, o Reino de Deus está fundamentado no agir de todas as três pessoas divinas: Deus, o Pai, cria e mantém a existência do ser humano bondosamente em vista da irrupção do seu Reino; o Filho, Jesus Cristo, é aquele que conquista o Reino de Deus em sentido restrito e todas suas dádivas de forma redentora para a humanidade perdida sob o poder do pecado, da carne, do diabo, e condenada à morte e ao inferno; e o Espírito Santo efetivamente traz, através de seus meios da graça (palavra e sacramentos da igreja cristã, comunhão dos santos, remissão de pecados, ressurreição dos mortos e vida eterna), o ser humano à fé em Cristo e à confissão de Deus Pai como seu criador e Deus pessoal, mantém-no nessa fé até o final e, por fim, consuma a sua existência na eternidade, em eterna comunhão com o Deus triúno²⁴. Na medida em que pessoas creem em Cristo a partir do agir do Espírito Santo, no entanto, elas são, em Cristo e no Espírito, colocadas em condições de, *dentro dessa fé*, viverem de acordo com o Decálogo e num relacionamento pessoal com seu criador e mantenedor – ou seja, nos membros do reino de Deus os propósitos originais de Deus se cumprem. Eles passam a viver, como imagem de Deus, novamente dentro da destinação original de liberdade e responsabilidade na construção da vida, da família e da cultura e sociedade humana que Deus, seu criador, planejou para suas criaturas.

A compreensão que Lutero tem do reino de Deus aqui na 2ª petição do Pai Nosso precisa ser entendida em alguns de seus detalhes mais refinados.

²³ Sobre o conceito de *missio Dei* como perspectiva que sintetiza a teologia da missão de Lutero, cf. SCHWAMBACH, 2019.

²⁴ Cf. BUCHHOLZ, Meiken. **Die Missionstheologische Bedeutung der zweiten Vaterunser-Bitte:** dargestellt im Vergleich ihrer Behandlung auf der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 mit ihrer Auslegung durch Martin Luther und Karl Barth. Tübingen. [s.l.: s.a.], p. 29s. (material não publicado)

3.1 O GOVERNO DE DEUS EM CRISTO – LIBERTAÇÃO E BATALHA APOCALÍPTICA E ESCATOLÓGICA

Um dos principais aspectos do Reino de Deus consiste, para Lutero, no Catecismo Maior, em que “Deus enviou ao mundo a Cristo, seu Filho, nosso SENHOR, para que nos redimisse e libertasse do poder do diabo e nos levasse a ele e nos governasse como rei da justiça, da vida e da bem-aventurança, contra o pecado, a morte e má consciência”²⁵. O reinar de Deus através de Cristo ocorre para Lutero, coerente com o testemunho bíblico, de forma dinâmica, trinitária, como batalha apocalíptica e escatológica de Deus com os poderes do caos e das trevas que pervertem e mantêm cativa sua criação. Ao definir e detalhar o que é o reino, Lutero não fica preso à linguagem estática (reino), mas o formula de forma dinâmica (“nos governasse como rei da justiça”). O rei do Reino é Cristo e seu jeito de governar não consiste tanto em dar ordens ou em fazer exigências aos seus súditos, mas sim, em intervir libertadoramente em favor deles, ao redimi-los, libertá-los do poder do diabo, e governá-los de modo a protegê-los e fortalecê-los ante todas as forças do mal e das trevas que os ameaçam. O rei é *ativo*, já os súditos são *receptores* de seu agir e de suas intervenções bondosas e libertadoras. Suas dádivas e suas intervenções consistem em “redimir”, “libertar do poder do diabo”, nos “levar a ele”, nos “governar como rei da justiça, da vida e da bem-aventurança”, e isso, “contra o pecado, a morte e a má consciência”²⁶. Justiça, vida e bem-aventurança resumem o que ele faz. Todos esses são termos técnicos centrais da teologia de Lutero, diretamente hauridos das Escrituras Sagradas, que poderiam ser explorados adiante aqui, justamente em sua relevância missiológica²⁷.

Lutero resgata muito bem das tradições bíblicas do reino de Deus o aspecto da *batalha escatológica* entre o Deus triúno e as forças das trevas (morte, carne, diabo e inferno): “Deus enviou ao mundo a Cristo ... para que nos redimisse e libertasse do poder do diabo”. A expressão bíblica e teológica “redimir” pressupõe sempre a dimensão da batalha escatológica entre Deus e o diabo, que foi vencida e consumada por Jesus Cristo.

²⁵ **Catecismo Maior**, p. 463.

²⁶ Todas as citações: **Catecismo Maior**, p. 463.

²⁷ Detalhes da interpretação, cf. PETERS, 1992, p. 75-77.

3.2 O LUGAR DO SER HUMANO NA IRRUPÇÃO DO REINO DE DEUS – *PASSIO ET ACTIO*

Quem constrói e edifica o reino é o rei do Reino – ele o conquista para seus súditos e lhes dá o reino e a pertença ao reino como dádiva²⁸. Lutero elimina todo e qualquer pensamento meritório aqui, que predominava no pensamento de diversos teólogos em sua época²⁹. Não é o ser humano que conquista o reino para si. O ser humano é, para Lutero, no contexto de sua visão da vinda do Reino de Deus, primeiramente, alguém *passivo*, que recebe o reino de presente – é receptor de uma dádiva imerecida, pela qual, por conta de sua escravidão sob o poder do pecado e do diabo, não poderia nem teria condições de lutar³⁰. Cristo, porém, o libertou de forças e poderes que lhe mantinham cativo. Tal batalha escatológica não ocorre apenas para libertar a criação e a humanidade cativa, mas também para manter os cristãos na fé em Cristo depois que entraram no reino de Deus, como Lutero desenvolve em sua interpretação da 3ª petição do Pai Nosso³¹. Ela contém o pedido de que a vontade de Deus prevaleça perante: a) o “diabo ... [que] esbraveja e raiva como inimigo encolerizado com todo o seu poder e força”; b) “a nossa carne em si mesma[, que] é ruim e está inclinada ao mal, ainda que hajamos aceito a palavra e a creiamos”; c) o “mundo”, que é “perverso e mau”³². Em tudo isso o rei do Reino é aquele que batalha pelos seus súditos, dando-lhes as condições de, a partir do recebimento (passivo) de suas dádivas, tornarem-se, na sequência, ativos cooperadores de Deus em múltiplos serviços ao próximo. Assim como na interpretação dos Dez Mandamentos, Lutero mostra o quanto as pessoas que recebem os dons e dádivas de Deus podem e devem se tornar em instrumentos na mão de Deus, em múltiplos serviços ao próximo no mundo, assim também a 2ª petição mostrará qual é o espaço da cooperação dos cristãos no reino que Deus mesmo está construindo. Os cristãos precisam ser primeiro libertos por Cristo e pelo agir do Espírito de sua catividade sob os poderes das trevas e a escravidão debaixo de suas próprias culpas, alcançando a fé e, através dela, a redenção e a libertação, para depois tornarem-se instrumentos de Deus na libertação de outras pessoas de

²⁸ Lutero o formulou de forma marcante em De servo arbítrio: “*Regnum enim non paratur, sed paratum est, filii vero regni parantur, non parant regnum, hoc est, regnum meretur filios, non filii regnum*” (WA 18,694,26s “O reino não é preparado, mas já está preparado; os filhos do reino são preparados, e não são eles que preparam o reino, isto é, o reino é que merece os filhos, e não os filhos o reino” – tradução nossa). [WA: LUTHER, Martin. D. **Martin Luthers Werke**: Schriften. Weimarer Ausgabe – WA. Weimar: Hermann Böhlhaus, 2003-2007. (70 Bände)]

²⁹ Para detalhes, veja PETERS, 1992, p. 79s.

³⁰ PETERS, 1992, p. 73s.

³¹ Cf. PETERS, 1992, p. 81s.

³² Todas as citações: **Catecismo Maior**, p. 465.

suas escravidões sob os mesmos poderes. A dádiva imerecida do Reino compromete quem faz parte dele à obediência e ao serviço a Deus e ao próximo.

A 2ª petição do Pai Nosso contém, assim, o pedido de que aquilo que é humanamente impossível, que o ser humano faça parte do reino de Deus, seja concedido por Cristo – e isso, tanto à comunidade cristã, quanto aos que ainda não fazem parte dela (veja abaixo). O caráter humanamente indisponível do reino de Deus é fortemente ressaltado por Lutero, de modo a jamais poder ser interpretado como conquista humana, e sim, tão somente como conquista divina, dada como dádiva imerecida ao ser humano, que humildemente, em oração, é ensinado a *pedir* por ela: “o seu reino vem por si mesmo, sem as nossas petições, e contudo, pedimos que venha a nós, de sorte que também sejamos parte daqueles entre os quais o seu nome é santificado e seu reino está em vigor”³³. No Reino de Deus encontramos, assim, nada menos que o todo da fé cristã.

3.3 O REINO DE DEUS COMO AÇÃO DE LIBERTAÇÃO DO SER HUMANO EM SUA INTEGRALIDADE

Outro aspecto antropológico relevante da interpretação de Lutero é que ele entende que o ser humano em sua integralidade e a humanidade em seu todo são alvos do agir redentor de Deus. Redenção sempre é redenção da criação caída em sua integralidade e totalidade. A libertação que o reino de Deus traz abrange a tanto a humanidade quanto a pessoa humana na integralidade de seu ser, enquanto cativos sob forças maléficas. A pessoa humana em sua dimensão psíquico-física, como ser biopsicossocial e espiritual é o ponto de referência da irrupção graciosa do reino de Deus. A libertação atinge a vida terrena e a bem-aventurança e liberta de forças dentro da própria natureza humana que a aprisionam, como a carne. Carne não é sinônimo de corpo, mas a totalidade da pessoa humana em corpo/alma/espírito sob o domínio de sua natureza corrompida pelo poder do pecado. Deus liberta também do mundo como esquema inerente à própria existência terrena que corrompe todas as dimensões da vida. E liberta da “morte e da má consciência”, ou seja, é libertação da pessoa toda em todos os níveis de sua existência psíquico-física e espiritual, tanto nessa vida terrena, como em eternidade, para além das fronteiras dessa vida. Isso também se evidencia no agir do Espírito Santo, que é um dos aspectos do Reino de Deus: ele insere na comunhão dos santos, possibilita perdão de pecados, ressurreição dos mortos e vida eterna. Poderíamos, nesse sentido, afirmar que a missão de Deus, para Lutero, resguardadas as distinções entre criação e redenção, bens temporais e bens eternos, sempre será uma missão integral, abrangendo a redenção escatológica

³³ **Catecismo Maior**, p. 463.

da pessoa toda, voltada a totalidade da humanidade e da criação caída de todos os poderes das trevas e do mal. Nesse ponto há uma proximidade entre Lutero e concepções contemporâneas da missiologia, como a teologia da missão integral e a teologia missional³⁴.

3.4 O REINO COMO GRANDEZA PRINCIPIADA NO TEMPO E CONSUMADA NA ETERNIDADE

O NT fala da irrupção do reino de Deus como grandeza que irrompeu redentoramente nos dias de Jesus, e que continua irrompendo entre a primeira e a segunda vinda de Cristo sob o agir do Espírito Santo, e será consumado definitivamente por ocasião da parusia de Cristo. Ele é grandeza, para nós, passada, presente e futura. Trata-se de um único e mesmo reino, que em sua dinamicidade irrompeu com a vinda de Jesus de Nazaré, continua atuando até a volta de Cristo sempre lá onde o Espírito Santo está agindo e conduzindo pessoas à salvação, e que se tornará definitivo e eterno na parusia. Ele inicia no tempo e se consuma na eternidade, pois desde que Jesus Cristo veio ao mundo e o Espírito Santo foi derramado sobre toda a carne, não há mais tempo sem a presença da eternidade, nem mais eternidade que não irrompa no tempo. A pesquisa bíblica tem denominado essa característica da presença do Reino de Deus no entrecruzamento das modalidades do tempo (passado, presente e futuro) e na imbricação entre tempo e eternidade de escatologia – o reino de Deus é realidade escatológica. A leitura da 2ª petição do Pai Nosso na interpretação de Lutero mostra que ele pressupõe, explicitamente, essa dimensão escatológica, distinguindo entre o reino enquanto “agora principiado” e “eterno”³⁵. Ele fala com clareza de que modo a presença do Reino acontece dentro do tempo – ou de que modo nada menos do que a eternidade nos encontra no tempo, o céu nos encontra na terra, o reino futuro de Deus nos encontra no presente –, de forma concreta, mas marcada pelas fragilidades da existência temporal, e na eternidade, marcada pela plenitude. O fato de o reino ser “agora principiado” não quer dizer que ele esteja irrompendo apenas parcialmente no tempo ou que ele tenha vindo só parcialmente. O reino vem no tempo em sua inteireza, na obra consumada de Jesus Cristo e na obra em processo do Espírito Santo, e tudo isso afunilado na dádiva que nos é entregue gratuitamente na forma da palavra proclamada do evangelho, como será exposto mais abaixo. Parciais e marcados por fragilidades são os efeitos do Reino entre nós. Ele veio como obra completa, mas seus efeitos e seu avanço, nas coordenadas espaciotemporais desse mundo passageiro, são marcadas

³⁴ Sobre proximidades e distanciamentos entre o conceito de *missio Dei* e a missiologia de Lutero em relação a outras tradições, cf. SCHWAMBACH, 2019.

³⁵ **Catecismo Maior**, p. 464.

pelas fragilidades inerentes ao seu curso no tempo e no mundo. Esse aspecto fica ainda mais evidente ao se falar do *como* de sua irrupção.

4 COMO O REINO DE DEUS VEM A “NÓS”?

A segunda parte da explicação da 2ª petição do Pai Nosso é que Lutero aponta para os vários aspectos relativos ao *modo e aos meios* como o Reino de Deus chega “a nós”. Lutero distingue entre *duas modalidades da vinda do Reino de Deus*³⁶, considerando seu caráter escatológico: “Porque ‘a vinda do reino de Deus a nós’ ocorre de duas maneiras: primeiro aqui, no tempo, mediante a palavra e a fé; em seguida, na eternidade, pela revelação”³⁷. Lutero distingue entre a irrupção “aqui, no tempo”, e “na eternidade”. O mesmo reino, trazendo o mesmo conteúdo, que é a obra consumada de Cristo, que está sendo distribuída e aplicada pelo Espírito Santo nos corações, irrompe de maneiras ou modalidades *diferentes* no tempo e na eternidade. Sua presença é real, mas ela acontece de diferentes modos. Com a expressão “no tempo” Lutero tem em mente a história desse mundo como criação de Deus até o dia da volta de Cristo. E com a expressão “na eternidade”, Lutero tem em mente tudo o que acontece junto com e a partir da “revelação”, isto é, a volta de Cristo ou parusia em glória, para consumir definitivamente a redenção e fazer irromper visivelmente – por isso “revelação” – o seu reino, que é a nova criação, os novos céus e a nova terra nos quais habita justiça, em eternidade. É interessante que “no tempo”, o reino vem através de meios adequados ao tempo – através da *palavra* e da *fé*. Na eternidade, no entanto, sua realidade, verdade e essência, já presentes no tempo na palavra e na fé, serão “revelados” – não precisarão mais de mediações espaciotemporais ou materiais. É como se a realidade, a verdade e a essência do reino de Deus, enquanto ele irromper no tempo, só se tornam visíveis e acessíveis empiricamente na *palavra de Deus pregada e testemunhada* e na *fé em Cristo* gerada por ela, mas o reino, em si, na magnitude de sua revelação futura, embora já presente de forma real, permanecerá invisível aos olhos humanos – ele está visível somente na fragilidade da palavra e da fé, permanecendo abscondido em sua glória futura, que será revelada apenas quando da parusia de Cristo. Permanecerá, no tempo, uma realidade oculta ou abscondita aos olhos do mundo, mas presente tão somente na palavra e na fé. Realidade revelada, visível, inteiramente palpável, não mais carente de quaisquer mediações, ele o será somente na eternidade, na volta de Cristo, em poder e glória. A rigor, também a distinção entre abscondicidade e revelação, entre o caráter oculto e simultaneamente manifesto do reino de Deus é – como todas as

³⁶ Para detalhes, cf. PETERS, 1992, p. 53, 77.

³⁷ **Catecismo Maior**, p. 464.

distinções que caracterizam a teologia de Lutero – imprescindível, vital e constitutiva para a teologia luterana da missão e da *missio Dei*. Missão em perspectiva luterana, é basicamente *missão a partir da palavra*. A verdadeira força atuante e operadora da *missio Dei* é a palavra de Deus, sendo que nisso a missiologia luterana se distingue das concepções missiológicas que fazem a missão depender da ação humana, ou do planejamento estratégico missionário de igrejas, movimentos ou organizações eclesiais ou paraeclesiais³⁸. Ela também se distingue de concepções que reduzem a *missio Dei* à diaconia, muda de Deus, muda do evangelho – i. é, entendem missão como ação caritativa em prol do bem-estar, mas a desvinculam de qualquer testemunho ou anúncio explícito do evangelho. Modelos missiológicos que suprimem a “pregação” em qualquer de suas múltiplas formas padecem de evidentes reducionismos.

Novamente a interpretação de Lutero contém uma série de detalhes, que precisam ser explorados, e que auxiliam a entender os aspectos do que seria um conceito de missão formulado a partir de sua teologia.

4.1 PALAVRA E FÉ COMO MODALIDADES CENTRAIS DA VINDA TEMPORAL DO REINO DE DEUS

Como acontece a irrupção do reino de Deus *no tempo*? Através da *palavra* de Deus e da *fé* que dela decorre nas pessoas que a ouvem! A totalidade do agir de Deus, a magnitude do evento cósmico da irrupção do reino eterno de Deus em Jesus Cristo e no agir escatológico do Espírito Santo, que trazem consigo a virada dos *éons*, o apocalipse, enfim, a nova criação – tudo isso Deus torna acessível ao ser humano aqui e agora – *hic et nunc* – na fragilidade e singeleza da sua “palavra”³⁹. É isso que significa que o Reino de Deus irrompe na palavra! E ao mesmo tempo, a totalidade dos efeitos salvíficos ou redentivos do Deus triúno na pessoa humana, no indivíduo, Deus torna realidade ao criar no coração de uma pessoa, mediante palavra pregada (e sacramentos oficiados conforme a palavra), a verdadeira fé. Na teologia de Lutero tudo se afunila na palavra e na fé – que ele também costuma denominar

³⁸ „[Die] Aussagen des Reformators bleiben freilich durch eine präzise Grenze vom neuzzeitlichen Missionsgedanken getrennt: Eine menschliche Planmission liegt jenseits seines Horizontes. ‚Träger der Mission ist (für ihn) nicht ein menschlich organisiertes Werk sondern Gottes lebendiges Wort‘ [W. Maurer]“. (PETERS, 1992, p. 53, com remissão para literatura que aborda o tema missão em Lutero.)

³⁹ „Das ‚Gnadenreich‘ des himmlischen Vaters ist hier auf Erden allein dort zu finden, wo das Evangelium von unserer Errettung durch Christi Opfertod ‚rechtschaffen durch die Welt gepredigt wird‘. Wie die Kirche ‚creatura verbi‘ ist, so ist auch Gottes Königtum eine Herrschaft durch das Wort vom Kreuz.“. (PETERS, 1992, p. 80)

de *promissio* e *fides*⁴⁰. Palavra e fé são os dois meios que Deus usa para fazer seu reino “vir”, de tal modo que “nós” pessoal- e individualmente possamos recebê-lo, acolhê-lo, fazer parte dele. Lutero compreende a palavra – a principal das *notae ecclesiae*⁴¹ – como *verbum corporeum* em sua mediação material e conexão com os sacramentos batismo e santa ceia⁴². Isso significa que, no presente mundo, para Lutero, a realidade da vinda do reino de Deus permanecerá constitutivamente vinculada à pregação da palavra de Deus e ao surgimento da fé nas pessoas, possibilitada pela pregação da palavra. Fora do anúncio da palavra de Deus e fora da fé que recebe a palavra de Deus não há salvação. Palavra e fé são necessárias para a salvação! As implicações para a missiologia em perspectiva luterana estão, assim, escancaradas: Não há *missio Dei* em ótica luterana sem que esta se afunile em palavra e fé.

4.1.1 A vinda do Reino de Deus na palavra de Deus retamente pregada ou no evangelho

Para o Reformador, a rigor, na palavra de Deus, e tão somente nesta, o reino de Deus está presente nesse mundo passageiro e transitório. Fora da palavra de Deus e os efeitos que ela opera nos que a ouvem e praticam não há reino de Deus em sentido restrito. Isso fica evidente em sua explicação: “Tudo isso outra coisa não é do que dizer: ‘Amado Pai, pedimos que nos dê primeiro a tua palavra, para que o evangelho seja pregado retamente em todo o mundo’⁴³. Percebe-se que a vinda do reino é, no tempo, idêntica com a dádiva da palavra de Deus. No Catecismo maior, palavra de Deus está tanto para o todo da doutrina cristã, quanto para seu conteúdo específico. Chama atenção que Lutero explica o que é a dádiva da “palavra”, afirmando que ela consiste em que o “evangelho seja pregado retamente”. O reino irá irromper nesse mundo lá, e tão somente lá, onde a palavra for pregada como evangelho, boa nova a respeito de Jesus Cristo, nos termos que os 4 evangelhos e o Novo Testamento nos apresentam esse evangelho. O evangelho é o resumo do próprio reino escatológico de Deus. Vale ressaltar que Lutero não entende palavra de modo isolado, mas em sentido amplo, abrangendo a ministração do evangelho

⁴⁰ Sobre o significado e abrangência desses termos centrais na teologia de Lutero, cf. BAYER, Oswald. **Promissio**. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. 2. durchgesehene, um ein Vorwort erweiterte Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

⁴¹ Sobre a palavra como *nota ecclesiae*, cf. SCHWAMBACH, Claus. A palavra de Deus como sinal ecumênico da igreja (*nota ecclesiae*) na ótica de Martin Lutero. In: **Caminhos do Diálogo**. Curitiba, v. 9, 2018, p. 110-133 [doravante: SCHWAMBACH, 2018b].

⁴² Cf. BAYER, 2007, p. 185ss.

⁴³ **Catecismo Maior**, p. 464.

em palavra e sacramentos, em sua presença na riqueza das *notae ecclesiae*⁴⁴. Há um vínculo constitutivo entre o reino de Deus e a palavra de Deus, que, por conseguinte, também é constitutivo e pressuposto para a compreensão do que é missão e *missio Dei* em Lutero.

Não por acaso, Lutero remete nesse ponto explicitamente para o 3º artigo do Credo, que trata da obra do Espírito Santo e dos meios que ele usa para santificar as pessoas (igreja cristã – incluindo o fato de nela se encontrarem palavra e sacramentos, remissão dos pecados, ressurreição do corpo e vida eterna): “[P]edimos ... em segundo lugar, que também seja aceito pela fé, e atue e viva em nós, de forma que pela palavra e poder do Espírito Santo o teu reino tenha curso entre nós e seja destruído o reino do diabo”⁴⁵.

A rigor, reino de Deus, palavra de Deus e evangelho são, aqui nesse contexto, uma coisa só – diferentes dimensões de uma única e mesma realidade dinâmica. Mas o efeito e o impacto destes depende e está vinculado ao poder e agir do Espírito Santo e dos meios materialmente mediados, espaciotemporais que ele usa. O curso do reino no mundo é idêntico ao curso do agir do Espírito Santo no mundo a partir da palavra proclamada. Missão enquanto propagação do reino de Deus no mundo é obra do Deus triúno, sendo que também a missão consiste em que a pessoa do Espírito Santo conceda fé na palavra pregada, que dá testemunho da obra consumada de Jesus Cristo enquanto o enviado do Pai. Nesse contexto, é imprescindível também lembrar que, quando Lutero fala da vinda do reino de Deus como propagação da palavra de Deus, embora não mencione isso explicitamente aqui, ele subentende que os cristãos e a igreja são, por excelência, os instrumentos que Deus usa. Ou seja, é preciso, nessa parte da 2ª Petição do Pai Nosso, recorrer aos vários aspectos da interpretação do 3º artigo do Credo.

Assim, o Espírito Santo permanece com a santa congregação, ou cristandade, até o dia derradeiro. Por ela nos busca e dela se serve para ensinar e pregar a palavra, mediante a qual realiza e aumenta a santificação, para que diariamente cresça e se fortaleça na fé e em seus frutos, que ele produz⁴⁶.

Instrumento da missão de Deus e instrumentos do agir redentor e santificador do Espírito Santo são os cristãos, é a igreja cristã.

Por fim, Lutero ressalta a necessidade de que o evangelho “seja pregado retamente”, isto é, de forma pura, não deturpada, coerente com o testemunho das

⁴⁴ Cf. SCHWAMBACH, 2018b, onde há uma explanação sobre as *notae ecclesiae* conforme Lutero.

⁴⁵ **Catecismo Maior**, p. 464.

⁴⁶ **Catecismo Maior**, p. 464.

Escrituras⁴⁷. Pedir pela vinda do reino de Deus significa, para Lutero, pedir pela dádiva da palavra, da fé e de uma vida obediente através do agir do Espírito Santo: “A palavra vale como a única forma, pela qual nessa vida bens e dons espirituais estão acessíveis à criatura”, ao ser humano⁴⁸. Onde o evangelho for pregado de modo não reto, a mensagem do reino de Deus será igualmente deturpada e sua real vinda prejudicada. Missão acontece, assim, onde o evangelho é anunciado através da pregação da palavra de Deus, fazendo com que a realidade do reino de Deus chegue às pessoas. Fazer missão é, em sentido restrito, fazer com que a palavra de Deus chegue ao mundo e o evangelho seja pregado retamente.

4.1.2 A aceitação do evangelho por meio da fé em Cristo

A vinda do Reino de Deus no tempo não se esgota na pregação da palavra e do evangelho, mas quer chegar “a nós” e “em todo mundo”: “Amado Pai, pedimos que nos dê primeiro a tua palavra [...]; em segundo lugar, que também seja aceito pela fé, e atue viva em nós, de forma que pela palavra e poder do Espírito Santo o teu reino tenha curso entre nós e seja destruído o reino do diabo”⁴⁹.

Lutero não fala apenas da aceitação pela fé entre pessoas já cristãs, mas também entre pessoas que *ainda não* são cristãs, que é o preciso – e precioso – ponto em que encontramos em sua teologia a temática da missão de forma explícita, embora Lutero mesmo não use essa terminologia:

Pedimos, por conseguinte, aqui, em primeiro lugar, que isso tome efeito entre nós, e que destarte seu santo nome seja exaltado pela santa palavra de Deus e por uma vida cristã, tanto para nós, que a aceitamos, nisso permaneçamos e diariamente progridamos, como também a fim de que alcance assentimento e adesões entre outros homens e marche poderosamente pelo mundo universo, a fim de muitos deles, trazidos pelo Espírito Santo, virem ao reino da graça e se tornarem partícipes da redenção, para que dessa maneira todos juntos fiquemos eternamente em um só reino, agora principiado.⁵⁰

A aceitação pela fé é a porta de entrada do Reino de Deus e do evangelho na vida e no mundo, de modo a fazer efeito salvífico. A aceitação do reino de Deus

⁴⁷ Uma explanação detalhada sobre o que Lutero entende por pureza da palavra pregada encontra-se em SCHWAMBACH, 2018b e, sob uma ótica mais voltada para a missão e a edificação de comunidades, em SCHWAMBACH, Claus. “*Quo vadis ecclesia?*” – A eclesiologia de Lutero e sua contribuição para o desafio da edificação de comunidades na Igreja Luterana no Brasil. In: SCHWAMBACH, Claus; SPEHR, Christopher (Eds.). **Reforma e Igreja**. Estudos sobre a eclesiologia da Reforma na história e na atualidade. São Bento do Sul, 2015, p. 76-164.

⁴⁸ BUCHHOLZ, [s.a.], p. 42.

⁴⁹ **Catecismo Maior**, p. 464.

⁵⁰ Catecismo Maior, p.463s.

pela fé em Cristo torna uma pessoa participante na redenção. Se através da palavra de Deus e do evangelho o reino vem a nós como *dádiva*, através da aceitação pela fé pessoal se dá o *recebimento* dessa dádiva por parte das pessoas. De uma ou outra forma, fica evidente que também a dimensão da “aceitação” do reino, i.é, da palavra ou do evangelho, por parte das pessoas, é uma dimensão fundamental para que a salvação tome forma concreta na vida destas. Missão em perspectiva Luterana tem a ver tanto com a propagação da palavra quanto com sua aceitação pelas pessoas – com seu arrependimento e conversão operados por Deus⁵¹.

Na parte final de sua interpretação da 2ª petição do Pai Nosso, Lutero incentiva as pessoas a pedirem pela vinda do Reino de Deus, pois ele é honrado quando as pessoas pedem o que ele ricamente oferece. Nesse contexto, Lutero também deixa claro que o verdadeiro problema é a falta de confiança e a incredulidade, que faz com que as dádivas de Deus não sejam aceitas pelas pessoas: “importa em grande afronta e desonra a Deus quando nós, a quem ele oferece e promete tantos bens inefáveis, os desprezamos ou não confiamos recebê-los, [...] Tudo isso é culpa da vergonhosa incredulidade”⁵².

4.2 O CRESCIMENTO DO REINO DE DEUS NO MUNDO – INTENSIVIDADE E EXTENSIVIDADE DA *MISSIO DEI*

Na sequência, Lutero fala de uma aceitação entre dois públicos, associando a estes o que se tem chamado de *crescimento intensivo e extensivo* do reino de Deus: já cristãos e ainda não cristãos. O reino de Deus é uma realidade dinâmica que está destinada por Deus a crescer, tanto na vida dos cristãos, quanto no mundo. O crescimento é uma das características desse reino, sendo que o crescimento intensivo e o extensivo são inseparáveis. Isso significa que *crescimento intensivo e extensivo* são dimensões constitutivas da *missio Dei* e da missão em ótica luterana.

⁵¹ „*Bekehre die, so noch sollen Kinder und Glieder Deines Rechts werden, dass sie mit uns und wir mit ihnen Dir in Deinem Reich in rechtem Glauben und wahrhafter Liebe dienen und aus diesem angefangenen Reich in das ewige Reich kommen*“ (WA 18,360,38ss). Uma abordagem sobre o tema da evangelização em perspectiva luterana, incluindo uma interpretação dos seus pressupostos antropológicos contidos no escrito *De servo arbitrio* (1524) de Lutero, encontra-se em SCHWAMBACH, Claus. *Evangelização no horizonte da vontade cativa. Desafios da antropologia da Reforma protestante*. In: **Vox Scripturae** – Revista Teológica Brasileira. São Bento do Sul, v. XVI, n. 2, out./2008, p. 38-122.

⁵² *Catecismo Maior*, p.464.

4.2.1 O crescimento intensivo do Reino de Deus – A santificação dos cristãos

O primeiro público é o de pessoas já cristãs – “nós [...] que já o recebemos”⁵³. Entre eles, o crescimento do reino de Deus se dá de diversas formas, que se deixam resumir na palavra “santificação”. Neles, a palavra deve fazer efeito de modo a levá-los a uma “vida cristã”, de maneira que “nisto permaneçamos e diariamente progredamos”⁵⁴. Percebe-se que vida cristã não se resume a permanecer firme na fé, mas inclui a dimensão do progresso e do crescimento, incluindo o colocar sua vida à serviço do Reino de Deus. Cristãos não foram chamados à estagnação nos assuntos da fé e da *missio Dei*. Neles a vida pretendida por Deus cresce em intensidade, de maneira que ela venha a se refletir na prática, na ética cotidiana, nos efeitos transformadores do evangelho na vida pessoal. Mais adiante Lutero enfatizará que

pela palavra e poder do Espírito Santo o teu reino tenha curso entre nós e seja destruído o reino do diabo, para que não tenha direito nem poder sobre nós, até que, afinal, seja totalmente aniquilado, e o pecado, a morte e inferno sejam exterminados, a fim de vivermos eternamente em plena justiça e bem-aventurança.⁵⁵

O acolhimento da palavra de Deus não é só ato inicial da caminhada cristã, mas sua característica permanente até a morte e a consumação. Cumpre aceitar e acolher a obra de Deus até o fim da vida, pela fé.

4.2.2 O crescimento extensivo do Reino de Deus – Missão entre não-cristãos

O segundo público – e aqui encontramos as principais declarações de Lutero sobre o que denominamos hoje de missão (ou ainda missões) é a petição pelo crescimento do reino de Deus “em todo mundo”⁵⁶. Ora-se para que o reino “alcance assentimento e adesões entre outros homens e marche poderosamente pelo mundo universo, a fim de muitos deles, trazidos pelo Espírito Santo, virem ao reino da graça e se tornarem partícipes da redenção”⁵⁷. Aqui encontramos, em sentido restrito, o que seria missão para Lutero: Que o reino ou o evangelho seja pregado e leve a conversões, a “assentimento e adesões”. O crescimento do reino aqui é extensivo, devendo o evangelho do reino marchar pelo “mundo universo”. Mundo é, para o Reformador, todo o âmbito de pessoas que vivem fora do Reino da graça de Cristo.

⁵³ *Catecismo Maior*, p.462.

⁵⁴ *Catecismo Maior*, p. 463.

⁵⁵ *Catecismo Maior*, p. 464.

⁵⁶ *Catecismo Maior*, p. 464.

⁵⁷ *Catecismo Maior*, p. 463s.

Lutero distingue entre os cristãos, que já estão no reino e já receberam a redenção, dos que ainda precisam vir ao reino, acolhê-lo e se tornarem partícipes dele. Nisso reside, portanto, a missão: a pregação deve chegar a não cristãos. A pregação da igreja cristã a respeito de Jesus Cristo é o meio, por excelência, através do qual Deus realiza a missão e o reino de Deus cresce extensivamente entre nós no mundo. Tal missão tem tempo e lugar definidos: ocorre entre a primeira e a segunda vinda de Cristo, por todo o mundo, sem limites geográficos. Também tal crescimento extensivo precisa ser visto como parte da batalha escatológica de Deus contra todos os poderes do mal. Participar no reino é idêntico com participar da redenção. Assim, percebemos que para Lutero é na *unidade entre palavra, fé e santificação que o Reino de Deus está presente nesse mundo*, como grandeza que já teve seu início, e cresce diariamente.

4.2.3 Excurso: Declarações diversas de Lutero sobre o tema da missão entre não cristãos

Ao longo da obra do Reformador, encontramos declarações de certa forma isoladas, mas muito sólidas a respeito da missão. Numa prédica sobre Marcos 16.15, de 1522, Lutero interpreta a expressão “ide por todo o mundo”, conectando-a com Romanos 10.18, onde o Ap. Paulo afirma que a voz dos apóstolos se fará ouvir por todo mundo. Para Lutero, a pregação dos apóstolos será levada a todo o mundo, mesmo que eles mesmos não tenham tido condições de alcançar todo o mundo, especialmente os gentios. Pois tal pregação não ocorre de uma vez, mas acontecerá paulatinamente ao longo dos séculos através dos cristãos, até o fim dos tempos, devendo abranger os lugares mais distantes. Quando essa pregação tiver sido anunciada por todo o mundo, virá o dia do juízo final⁵⁸. Em seu escrito *Que uma reunião ou comunidade cristã possui o direito e a autoridade*, de 1523, que trata da responsabilidade de cristãos e de comunidades pela pregação do evangelho, Lutero enfatiza que cada cristão é um sacerdote e pode anunciar a palavra de Deus. Onde há pessoas com um chamado regular numa comunidade, essa tarefa é delegada a elas. Diferente acontece lá, onde não há cristãos:

Quando ele [o cristão] estiver em um lugar onde não há cristãos, ele não necessita de nenhum outro chamado, a não ser o fato de ser cristão, chamado e ungido interiormente por Deus. Então é seu dever pregar ao gentio ou não cristão errante e ensinar o evangelho a partir da obrigação do amor ao

⁵⁸ Cf. WA 10 III,139,17-140,16.

próximo. Pois em tal situação um cristão vê em amor fraterno a necessidade das almas perdidas e não espera que lhe seja dada uma ordem.⁵⁹

Ao interpretar Zacarias 12.6, em 1527, Lutero escreve a respeito da atuação missionária de cristãos junto a gentios:

[...] também os cristãos devem [...] trazer muito fruto através da palavra entre os gentios, converter e tornar bem-aventurados muitos [...] Assim o fogo do Espírito Santo deve consumir os gentios conforme a carne e fazer espaço para o evangelho e o reino de Cristo em todos os lugares.⁶⁰

Na *Prédica de campanha contra os turcos*, de 1530, Lutero aborda a questão do testemunho missionário dos cristãos junto a muçulmanos. Ao constatar que muitos cristãos, ao se tornarem prisioneiros, acabavam decaindo da fé e se tornando muçulmanos, ele os exorta a permanecerem firmes na fé em Cristo, que lhes deu a salvação. Aos prisioneiros Lutero também anima à perseverança e ao testemunho, a honrarem o evangelho e o nome de Cristo junto aos turcos, mediante firmeza na fé, na doutrina, e no bom exemplo na vida cristã,

a fim de que teu Senhor e talvez muitos outros, tão maus estes também sempre sejam, precisem dizer: Muito bem, os cristãos são realmente povo fiel, obediente, correto, humilde e dedicado. E tu irias assim envergonhar a fé dos turcos, e talvez converter muitos, quando eles fossem ver que os cristãos superam de tão longe os turcos com humildade, paciência, zelo, fidelidade e outras virtudes similares.⁶¹

Em 1542, no escrito *Bruder Richards [da Monte Croce] Widerlegung des Korans*, Lutero avalia a situação dos turcos e sarracenos com sua fé em Maomé e entende que, dada a forte rejeição e ridicularização do evangelho, bem como dado o endurecimento do seu coração, não é possível convertê-los, de modo que eles permanecem sob a ira de Deus. Lutero mostra uma preocupação por sua conversão, mas dada a rejeição, considera a mesma impossível naquele momento⁶². Por fim, é importante registrar que Lutero, em 1523, em seu escrito *Que Jesus Cristo é nascido judeu*, mostrou grande interesse em levar o evangelho e fazer missão entre os judeus. Após muitas decepções e constatação da incredulidade dos judeus, no entanto, a tônica mais missionária do escrito de 1523 foi abandonada, levando Lutero a

⁵⁹ Cf. WA 11,411,31-412-29.

⁶⁰ WA 23,645,30-35.

⁶¹ Cf. WA 30 II,185,18-195,4.

⁶² Cf. WA 53,276,7-26.

manifestações muito críticas e depreciativas em relação aos judeus em seus escritos posteriores, das quais o Luteranismo contemporâneo se distanciou.

Todos esses textos – e haveria ainda muitos outros mais⁶³ – servem apenas de breve amostra de que não há dúvidas de que Lutero percebe com muita clareza, a partir dos textos das Escrituras Sagradas, a necessidade e a abrangência da missão junto aos povos, aos pagãos e aos não cristãos. O evangelho deve alcançar todos os povos, a fim de que se convertam a Cristo a partir do agir do Espírito Santo, e façam parte do reino de Deus e da salvação.

4.2.4 O crescimento intensivo e extensivo do reino de Deus e a destruição das forças do mal

Para Lutero, onde o crescimento do reino de Deus ocorre de forma intensiva entre os crentes, e extensiva entre os ainda não crentes, o reino vai se impondo como o mundo definitivo proposto por Deus perante o pecado, a morte, o inferno e o diabo, como realidades que tentam manter seu direito sobre a vida dos cristãos e das pessoas em geral. Onde o reino chega e é aceito, faz com que essas forças percam seu direito e seu poder, i. é, sua influência maléfica sobre a vida das pessoas, já nessa vida, e cabalmente, na consumação. Percebe-se que a já mencionada batalha escatológica travada por Deus contra seus inimigos não possui apenas uma dimensão cósmico-universal, mas também, simultaneamente, dimensões bem pessoais – tendo efeitos renovadores e transformadores sobre os indivíduos que creem em Cristo – e, por conseguinte, eclesiais, pois Lutero sempre fala na 2ª pessoa do plural, o “nós” da igreja cristã. O Reino de Deus cresce de forma *intensiva*, como santificação, na vida de todos que já fazem parte da igreja cristã. O Reino é, para Lutero, na prática, uma realidade *idêntica com a igreja cristã*. E na medida em que cresce de forma *extensiva*, quer, na prática, levar mais pessoas a fazerem parte da igreja, a partir da fé em Cristo. Tal batalha escatológica mostra-se também aqui, como um horizonte sob o qual se dá o trabalho missionário da igreja cristã no mundo. Missão não ocorre em campo neutro, mas em território ocupado por forças e poderes que se opõem a Deus. Lá onde ela, no entanto, resulta na fé das pessoas, o direito e o poder dessas forças vai sendo vencido e anulado, até que a batalha já cabalmente conquistada por Cristo mostre visivelmente seus efeitos, por ocasião da volta de Cristo. A batalha escatológica de Deus contra o pecado, a carne, o mundo e o diabo perpassa, em resumo, a redenção e a santificação, rumo à sua

⁶³ Cf. RAUPP, Werner (Ed.). **Mission in Quellentexten**. Von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz 1910. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission; Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1990, p. 13-20; WETTER, Paul. **Der Missionsgedanke bei Martin Luther**. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1999, p. 103-154.

consumação derradeira, quando a participação das pessoas no reino da graça, agora ainda marcada pela fragilidade, será visível e plena. De um lado, subjetivamente falando, a morte de uma pessoa a coloca no ponto de passagem e de transição entre as duas modalidades da presença do reino, a temporal e a eterna. De outro lado, objetivamente falando, é a parusia ou volta de Cristo, que Lutero chama de “revelação” do reino de Deus, que inaugura definitivamente a vida eterna.

Antes de abordar a segunda modalidade da vinda do reino de Deus, mais abaixo, registre-se que na interpretação de Lutero a vinda *temporal*, e não tanto a vinda futura, perfaz o foco e o centro de suas atenções, ocupando maior espaço em sua explanação. A petição “venha o teu reino” é, para Lutero, embora não exclusivamente, acima de tudo uma petição pela vinda *presente* desse reino, na forma de seu crescimento intensivo e extensivo no mundo. A missiologia de Lutero encontra-se, assim, sob a marca da escatologia fortemente presente do Reformador aqui.

4.2.5 Reino de Deus e igreja cristã

Vários foram os momentos da abordagem até aqui que demonstraram que, a rigor, o reino de Deus é uma grandeza que, para o Reformador, é, na prática, idêntica com a igreja cristã. Todo o Pai Nosso, e dentro dele a 2ª petição, é uma oração que Jesus ensinou aos discípulos, uma oração da igreja cristã. O constante uso dos pronomes “nós” e “nos” o atesta. Trata-se do “nós” e “nos” da comunidade cristã. E na medida que o *Reino, que é idêntico com a igreja*⁶⁴, vem pela palavra e pela fé, mas sempre na batalha contra os poderes do mal, a comunidade cristã é constitutivamente envolvida pela realidade do reino. Ela sofre a ação de Deus em sua vida, na totalidade de suas dimensões, mas também se torna em instrumento da ação de Deus no mundo, na prática da oração e da missão. Na medida em que o reino de Deus cresce intensivamente entre os cristãos, estes tendem a tornar-se em instrumentos de Deus na propagação da palavra entre ainda não cristãos. Primeiro eles são receptores do agir de Deus, passivos, para, com base nisso, tornarem-se em propagadores e instrumentos do agir de Deus no mundo, ativos na missão de Deus. *O tempo do crescimento intensivo e extensivo do reino de Deus no presente mundo é idêntico ao tempo de existência da igreja.* Ambos se estendem da ascensão de Cristo até a parusia de Cristo. Reino de Deus e cristandade ou igreja são a mesma coisa para Lutero. À igreja cristã compete, assim, preocupar-se com seu próprio crescimento na fé (santificação), mas também preocupar-se com o crescimento

⁶⁴ Sobre a identificação entre igreja e Reino de Deus por Lutero, cf. PETERS, 1992, p. 78ss. „*Kirche und Gottesreich sind in den Katechismen ineinsgeschaut; sie beide sind verstanden als Herrschaftsbereich wie Herrschaftsvollzug des sich erbarmenden Gottes.*“ (p. 83).

extensivo do reino de Deus entre os que dele ainda não fazem parte (missão visando conversão e fé de não cristãos). Essa é a missão da igreja. Ela não é sujeito nem agente da missão, mas instrumento.

4.3 A REVELAÇÃO DO REINO COMO A MARCA DE SUA VINDA FUTURA, EM ETERNIDADE

Da irrupção do reino de Deus no presente pela palavra e pela fé, que é o âmbito da santificação da igreja e da missão da igreja cristã, Lutero distingue sua vinda “na eternidade, pela revelação”⁶⁵. Trata-se da segunda modalidade da vinda do reino, escatologia futura. Essa segunda consiste na revelação ou na volta de Cristo em poder e glória, para a consumação. Lutero entende a revelação como o tornar-se visível e palpável de uma realidade que já estava presente no mundo, mas de modo apenas acessível na palavra e na fé. Revelação significa que palavra e fé tornam-se supérfluos, pois a realidade do reino em sua forma consumada estará, finalmente, acessível de forma *imediata* – i. é, sem mais necessitar de mediações. Será visível, palpável. Trata-se da consumação da vitória derradeira de Deus. A vitória cabal de Cristo sobre as forças do mal (pecado, carne, mundo e diabo), propagada pelo Espírito Santo ao longo da história humana desde a ascensão de Cristo, finalmente sairá de sua modalidade de abscondicidade, e será plenamente revelada. De oculta, tornar-se-á manifesta, revelada. Então as forças e o poder do reino de Deus, que até então apenas principiaram e mostraram de forma incipiente seus frutos, sua força e seu poder, serão plenamente manifestas. Com a revelação, que é a realidade futura e eterna para qual Deus faz o mundo caminhar, o propósito de Deus será alcançado, que é o “de vivermos eternamente em plena justiça e bem-aventurança”⁶⁶.

5 SOBRE A IMPORTÂNCIA E A PRIORIDADE DA ORAÇÃO PELA VINDA DO REINO DE DEUS

A 3ª parte da interpretação de Lutero da 2ª petição do Pai Nosso consiste em uma exortação à oração, à fé, e uma explanação a respeito da relevância da dádiva do reino de Deus em relação às outras dádivas. Primeiramente, Lutero enfatiza que “não pedimos aqui uma esmola ou algum bem temporal, passageiro, mas um tesouro eterno, excelso, e tudo aquilo de que o próprio Deus dispõe”⁶⁷.

⁶⁵ *Catecismo Maior*, p. 464.

⁶⁶ *Catecismo Maior*, p. 464.

⁶⁷ *Catecismo Maior*, p. 464.

Como Lutero já vinha fazendo ao longo do Decálogo e do Credo e das demais petições do Pai Nosso, ele faz questão de ressaltar a diferença entre os bens temporais (dos quais tratam a 4ª à 7ª petição) dos bens eternos (dos quais tratam a 1ª até a 3ª petição), tendo na petição pela vinda do reino seu núcleo central. O Reino de Deus é “tesouro eterno” e é idêntico a “tudo aquilo que o próprio Deus dispõe”. No Reino, Deus se entrega a si mesmo, a comunhão tanto temporal quanto eterna com ele mesmo, sendo que nisso reside a salvação ou a redenção. A centralidade dessa dádiva é o fundamento da exortação de Lutero à oração, que deve ser *com confiança*, sem incredulidade, valorizando o que Deus oferece como aquele que é “eterna e inexaurível fonte, que, quanto mais escorre e desborda, tanto mais dá de si. E nada mais há que ele deseje mais de nós do que isso: que lhe peçamos muitas e grandes coisas”⁶⁸. Lutero entende ser “uma grande afronta e desonra a Deus” quando as pessoas não lhe pedem as coisas. As pessoas devem esperar de Deus, sem duvidar, tanto bens temporais, como o pão, quanto “tais bens eternos”⁶⁹, como a vinda do seu Reino. A rigor, o Pai Nosso é, para Lutero, uma oração que, sem desconsiderar as necessidades cotidianas e o “bem temporal, passageiro”, incentiva a clamar pelo “tesouro eterno, excelso”, que é a irrupção redentora do reino sobre a própria vida⁷⁰. Deixando-se nortear por Mt 6.33, Lutero entende que onde na oração se prioriza o pedido de que o reino irrompa em vez das petições voltadas para suprir a própria barriga, “a gente também receberá em abundância todas as outras coisas, conforme ensina Cristo”⁷¹. Disso se pode depreender que *oração e missão são, para Lutero, algo inseparável*. Pois a petição pela vinda do Reino é a petição, poderíamos afirmar, para que a missão aconteça no mundo. É oração pelo crescimento intensivo do evangelho na vida dos cristãos, e pelo seu aceite pelos não cristãos. Quem ora em favor da vinda do Reino de Deus também faz, nesse sentido, missão. Orar pela irrupção e vinda do Reino de Deus, pela irrupção do futuro já no presente, é rogar a Deus pelo acesso às suas dádivas e, ao mesmo tempo, por proteção ante os ataques do diabo. A oração é feita em favor próprio (crescimento intensivo, santificação) e em favor do mundo (crescimento extensivo, missão). Ela é, assim, um serviço que a igreja cristã presta ao mundo. *Missão, pregação e testemunho da palavra e do evangelho, e oração são coisas inseparáveis na teologia do reformador*.

⁶⁸ **Catecismo Maior**, p. 464. Lutero o ilustra na oferta que um rico imperador faz a um pobre mendigo, de lhe pedir o que desejasse, dispondo-se a “dar-lhe um presente grande, imperial, e o néscio mais não mendigasse que uma sopa econômica” (p. 464).

⁶⁹ Citações: **Catecismo Maior**, p. 464.

⁷⁰ **Catecismo Maior**, p. 464. “Tudo isso é culpa da vergonhosa incredulidade, que de Deus não espera nem mesmo tanto bem como que lhe supra a barriga.” (p. 464).

⁷¹ **Catecismo Maior**, p. 464. Cf. PETERS, 1992, p. 85s.

Nesse contexto, fica mais uma vez evidenciado o que Lutero entende ser prioritário para o ser humano, qual a necessidade básica que deve pedir a Deus, sendo que ele alude explicitamente a Mt 6.33:

Razão por que cumpre nos fortaleçamos contra a incredulidade e deixemos que isso [i. é, tais bens eternos] seja a nossa primeira petição. Então, com certeza, a gente também receberá em abundância todas as outras coisas, conforme ensina Cristo: ‘Buscai em primeiro lugar o reino de Deus, e todas estas coisas vos serão acrescentadas’. Pois como permitiria que minguassem bens temporais e sofrêssemos penúria, quando promete o que é eterno e imperecível?⁷²

Prioridade – o que deve ser buscado em primeiro lugar, conforme Mt 6.33 – são os bens eternos, o reino. Primeiro vem a salvação, depois o suprimento das demais necessidades da vida terrena⁷³. De modo consequente, Lutero preserva à absoluta prioridade as 3 primeiras petições – que clamam pelo “teu” nome, “teu” reino e “tua” vontade – em detrimento das 4 últimas petições – que clamam pelo pão “nosso”, “nossas” dívidas, “nossa” tentação, e o mal que “nos” afeta, que caracteriza a oração do próprio Jesus. Nessa escala de prioridade evidencia-se que a intenção do Pai Nosso não é a de buscar o Reino de Deus apenas em razão do suprimento de suas necessidades terrenas e bem-estar, mas de buscá-lo por causa dele próprio. Toda essa parte da interpretação de Lutero evidencia que Deus, ao ser incomensuravelmente bondoso como criador e redentor, e ao colocar-nos diante de suas dádivas, nada mais procura em nós seres humanos do que a fé que se apega em suas palavras e promessas, levando-nos à autêntica oração que dele tudo espera, e assim o honra como Deus e senhor.

6 CONCEPÇÃO DE MISSÃO A PARTIR DE LUTERO – ESBOÇO E SÍNTESE

Se tentarmos desenvolver um conceito luterano de missão e de *missio Dei* a partir da *sistemática do Catecismo* constante na teologia do Catecismo Maior de Lutero, com concentração especial na 2ª Petição do Pai Nosso, chegamos à seguinte proposta⁷⁴, que aqui esboçamos em linhas bem gerais:

1) Fundamento da missão: Missão é sempre missão de Deus (*missio Dei*), pois emerge da ação redentora de Deus, o Pai, que como criador e mantenedor

⁷² *Catecismo Maior*, p. 464.

⁷³ Para o significado de Mt 6.33 na interpretação de Lutero do Pai Nosso, cf. SCHWAMBACH, 2019, p. 434-436 (seção 2.6.4).

⁷⁴ Cf. BUCHHOLZ, [s.a.], p. 51ss.

preserva a vida das pessoas cativas sob o poder do pecado, da carne, do mundo, da morte e do diabo, a fim de que entrem em contato com a obra redentora consumada através de seu único filho, Jesus Cristo, e cheguem à fé nele através da palavra pregada e da ação do Espírito Santo. Considerando que o Reino de Deus é idêntico com a redenção conquistada por Cristo e a santificação operada pelo Espírito Santo, missão tem seu fundamento e horizonte na irrupção apocalíptico-escatológica e na presença redentora do Reino de Deus nesse mundo. Missão acontece lá onde o Reino de Deus alcança pessoas no tempo e no espaço, na história, tomando forma através da pregação da palavra e da fé, fazendo com que pessoas perdidas, que ainda não faziam parte do Reino de Deus, o aceitem e se tornem participantes deste. Missão tem a ver com redenção de pessoas para fora do juízo condenatório de Deus, pressupondo diversas *distinções vitais*, a saber, entre criação e redenção ou presença/bondade criadora/mantenedora e presença/bondade redentora de Deus, entre bens temporais e bens eternos, ira e amor, juízo e graça, mundo e igreja, perdição e salvação, reino de Deus à esquerda e reino de Deus à direita, necessidades primárias e relativas à salvação e necessidades secundárias e relativas ao bem-estar – resumindo: entre lei e evangelho. Tais distinções são essenciais, imprescindíveis e vitais, pois são elas que dão a característica específica à compreensão tipicamente luterana da *missio Dei*, em distinção de outras concepções missiológicas.

2) O sujeito da missão: É o Deus triúno, que preserva a vida das pessoas que se afastaram dele como criador e Pai, que conquista a redenção através de Jesus Cristo e santifica pessoas através do agir do Espírito Santo. Ele já revela a sua bondade na criação e manutenção da vida, sendo cada ser humano cercado de sua presença criadora através da mediação de todas as demais coisas criadas. É ele também aquele que, primeiro liberta pessoas e as reúne na igreja através da obra de seu Filho Jesus Cristo, para depois incumbi-las de serem instrumentos de sua atuação ou missão no mundo sob orientação e o agir do Espírito Santo. O Deus triúno é sempre o agente; o ser humano, primeiro recipiente, mas depois, indubitavelmente, instrumento na mão de Deus. Missão é, por isso, agir de Deus em pessoas e através de pessoas que lhe pertencem no mundo.

3) Os incumbidos de realizar a missão: O primeiro e mais importante incumbido de realizar a missão é o próprio Espírito Santo, mediante a propagação da palavra de Deus e o anúncio do perdão de pecados. Para realizar essas obras, ele se vale dos cristãos e os usa como seus instrumentos. Cristãos e a igreja como um todo estão, dessa forma, a serviço do crescimento do Reino de Deus no mundo, a serviço da missão de Deus – são uma *comunhão em missão*, em que o evangelho que receberam gratuitamente é abnegadamente testemunhado adiante, numa dinâmica interminável de receber e dar, de ouvir e falar, de acolher a fé e repartir a fé, onde tanto o “vinde” quanto o “ide” são contemplados em estupenda

simultaneidade. Os cristãos são, a partir da fé em Cristo e do batismo, sacerdócio real de todos os crentes, servindo a Deus e ao próximo na igreja e no mundo em incontáveis frentes de ação. Cabe aos cristãos ou à igreja enquanto comunhão em missão reconhecer o seu lugar no contexto do agir de Deus no mundo e deixar-se usar por ele, através dos meios da graça que ele dispõe para que a missão aconteça (em especial pregação da palavra, comunhão dos santos, remissão dos pecados) – tudo dentro do contexto de uma vida de oração que não cansa de rogar para que o reino de Deus irrompa nesse mundo. A atuação da igreja está a serviço da missão de Deus no mundo, que consiste primariamente, para Lutero, em que pessoas reatem sua comunhão com Deus, alcancem a redenção.

4) Os destinatários da missão: A redenção foi conquistada por Cristo para todo o mundo sendo que a missão possui abrangência universal. Como o Reino de Deus é dado às pessoas no presente através da pregação e do testemunho da palavra de Deus e da fé que a acolhe, a palavra deve ser anunciada em todo o mundo. Lutero entende o “mundo” a partir das Escrituras como a humanidade criada e amada por Deus, caída sob o poder do pecado, da carne, da morte e do diabo, que vive afastada de Deus e que está sob o juízo dele, e, ao mesmo tempo, como a criação que, embora caída, está sendo preservada por Deus, para que possa ter contato com a redenção que Deus realizou em Cristo e através do agir do Espírito Santo. Os destinatários da missão são todas as pessoas, cada indivíduo, em sentido geográfico mais amplo possível – todo o mundo. Pelo fato de Lutero distinguir a totalidade da humanidade entre os que já fazem parte do Reino, e dele participam, e os que ainda não fazem parte, e não creem em Cristo, a missão destina-se, em especial, a todas as pessoas que dele ainda não fazem parte, aos não-cristãos.

5) A incumbência da missão: O Espírito Santo foi enviado para, através da pregação da palavra de Deus e da fé, juntar e converter pessoas não cristãs dentre todos os povos da terra, bem como para, através do crescimento dos cristãos na santificação, reunir todos no Reino de Deus. Ele atua para libertar pessoas dos poderes do mal, do caos e das trevas, bem como de uma vida afastada de seu criador, conduzi-las à fé em Cristo e a uma vida de crescente serviço a Deus, que principia nesse mundo, e será consumada na eternidade. Que pessoas alcancem a vida eterna com Deus é o alvo último da missão.

6) A mediação espaciotemporal da salvação: O Espírito Santo concede participação no Reino de Deus fazendo com que o Evangelho acerca da conquista do Reino de Deus por Jesus Cristo seja proclamado pela igreja cristã enquanto comunhão em missão, e operando a fé nos que ouvem a mensagem. Os cristãos foram incumbidos de pedir a Deus que ele os capacite poderosamente para a pregação através da reta doutrina e da vida santa, que correspondem à sua palavra,

de maneira que o Espírito Santo possa operar a aceitação desta palavra entre cristãos e não-cristãos.

7) A promessa que é fonte e sustento da missão: O acréscimo de pessoas de fora do Reino de Deus, sua permanência na fé e sua crescente santificação têm por alvo sua participação na plenitude do Reino de Deus e todas suas dádivas. A última promessa, em direção à qual a igreja cristã caminha, consiste em que no dia do juízo final Deus realmente consumará seu Reino e viverá em eterna comunhão com todos os que dele fazem parte. Até lá, a igreja cristã é sustentada e movida pela promessa de que onde ela pedir a Deus pela vinda do seu Reino em oração, Deus ouvirá essa oração e fará seu Reino irromper de forma sempre nova entre as pessoas, para que muitos alcancem a vida eterna. Por ser missão feita em fé e esperança, na confiança de que Deus cumprirá suas promessas, a igreja cristã não só ora, mas também se engaja ativamente na *missio Dei*⁷⁵.

8) O conceito luterano de missão e as concepções missiológicas contemporâneas: Lutero não conheceu e nem utilizava nenhum dos nossos conceitos modernos e contemporâneos de missão. Sua vida e obra atestam que, ainda assim, a estrutura de sua teologia é singularmente missionária. Como biblista, sua teologia conecta de forma intensa e imediata com a teologia bíblica da missão, e outra coisa não quer ser, do que explanação das narrativas bíblicas. Lutero esboça sua teologia de forma magistral nos Catecismos, em especial no Catecismo Maior, dentro do que a pesquisa denomina de *sistemática do Catecismo*, em que ele conecta teologicamente de múltiplas maneiras as 3 grandes partes dos Catecismos (Mandamentos, Credo Apostólico e Pai Nosso), e através da qual ele também articula todo um conjunto de distinções vitais, cuja observância é central para preservar a identidade de sua “teologia da missão”, e das quais ela não pode ser arrancada, sob risco de deformação, deturpação e reducionismo. Ao seguir a metanarrativa bíblica, ele articula a sua compreensão do caminho de Deus junto às suas criaturas dentro de uma estrutura trinitária, que permite afirmar que o conceito contemporâneo *missio Dei* é o que melhor resume sua posição. Por conta do arcabouço bíblico e sistemático-teológico dentro do qual sua teologia da *missio Dei* está inserida, seu conceito de *missio Dei* é *sui generis*, possuindo inegáveis proximidades, mas também distanciamentos de compreensões atuais da *missio Dei*. Da mesma forma e pela mesma razão, há inegáveis proximidades e diversos distanciamentos entre a *missio Dei* em compreensão luterana e a teologia da missão integral, a teologia missional e a missiologia da distinção entre missão interna e missão externa, entre outros. Por conta de seu forte afinamento e insistência na pregação da palavra de Deus como veículo da missão nas mãos do Espírito Santo

75 Cf. BUCHHOLZ, [s.a.].

enquanto agente da missão, a teologia da missão na tradição do Reformador não reduz missão nem à convivência e nem ao diálogo isentos de missão e evangelização, mas sem perder o foco na missão e no testemunho intencionais da verdade revelada em Jesus Cristo e da fé operada pelo Espírito Santo, ela agrega as dimensões da convivência e do diálogo, balizando-as com a ênfase na missão. Da mesma forma, ela não reduz missão à diaconia isenta de palavra e testemunho público que apontam para Cristo, mas entende e pratica missão como união indissolúvel de palavras e ações, de evangelização e diaconia no horizonte do Reino escatológico de Deus em irrupção no mundo, preocupando-se prioritariamente com a salvação, sem desleixar o bem-estar humano e social. Dessa forma, percebe-se que as concepções contemporâneas efetuarão recepções da concepção reformatória, mas também chega-se à conclusão que, dadas as inequívocas proximidades entre a teologia luterana da missão e as demais concepções, estabeleça-se um diálogo frutífero em que a missiologia luterana também agregue crítica- e construtivamente os impulsos das missiologias contemporâneas a partir do seu próprio legado e arcabouço teológico – a partir da sistemática do Catecismo de Lutero –, enriquecendo tanto sua teologia como sua práxis no horizonte de uma igreja universal que se entende essencialmente como *comunhão em missão*.

7 REFERÊNCIAS

BAYER, Oswald. **A teologia de Martin Lutero**. Uma atualização. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____. **Promissio**. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. 2. durchgesehene, um ein Vorwort erweiterte Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

_____. **Theologie**. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994, p. 106-114 (Handbuch Systematischer Theologie – HST, 1)

BUCHHOLZ, Meiken. **Die Missionstheologische Bedeutung der zweiten Vaterunser-Bitte**: dargestellt im Vergleich ihrer Behandlung auf der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 mit ihrer Auslegung durch Martin Luther und Karl Barth. Tübingen. [s.l.: s.a.], p. 29s. (material não publicado)

LUTERO, Martinho. Catecismo Maior (1529). In: **Livro de Concórdia**. As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. Tradução e notas de Arnaldo Schüler. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993, p. 385-494 [= **Catecismo Maior**].

_____. Catecismo Maior do Dr. Martinho Lutero (1529). In: **Livro de Concórdia: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana**. Trad. e notas de Arnaldo Schüler. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993, p. 385-496.

_____. Catecismo Menor do Dr. Martinho Lutero para os pastores e pregadores indoutos (1529). In: **Livro de Concórdia: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana**. Tradução e notas de Arnaldo Schüler. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993, p. 361-384 [= **Catecismo Menor**].

_____. Da Autoridade Secular, até que ponto se lhe deve obediência. In: LUTERO, Martinho. **Ética: Fundamentação da Ética Política – Governo – Guerra dos Camponeses – Guerra contra os Turcos – Paz Social**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1996, 79-114. (Obras Seleccionadas, 6)

_____. **D. Martin Luthers Werke: Schriften**. Weimarer Ausgabe – WA. Weimar: Hermann Böhlau, 2003-2007. (70 Bände) [Abreviação **WA**]

PETERS, Albrecht. Das Vaterunser. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. (SEEBASS, Gottfried (Hrsg). **Kommentar zu Luthers Katechismen**, 3)

RAUPP, Werner (Ed.). **Mission in Quellentexten**. Von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz 1910. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission; Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1990.

SCHWAMBACH, Claus. “*Missio Dei*” – Pressupostos teológicos da compreensão luterana de missão a partir da análise da “sistemática do Catecismo” de Martin Lutero. In: **Vox Scripturae** – Revista Teológica Internacional. São Bento do Sul, vol. XXVII, n. 2, mai.-ago. 2019, p. 377-440.

_____. “Quo vadis ecclesia?” – A eclesiologia de Lutero e sua contribuição para o desafio da edificação de comunidades na Igreja Luterana no Brasil. In: SCHWAMBACH, Claus; SPEHR, Christopher (Eds.). **Reforma e Igreja**. Estudos sobre a eclesiologia da Reforma na história e na atualidade. São Bento do Sul, 2015, p. 76-164.

_____. A distinção dos “dois reinos” em Lutero – O pano de fundo medieval, as ênfases e as transformações teológicas ocorridas no uso do conceito pelo Reformador. In: SCHWAMBACH, Claus; SPEHR, Christopher. **Dimensões da relação entre fé cristã e política na história e na teologia da Reforma luterana**. São Bento do Sul: Faculdade Luterana de Teologia, 2018a. (Reforma e Política, 1)

_____. A palavra de Deus como sinal ecumênico da igreja (*nota ecclesiae*) na ótica de Martin Lutero. In: **Caminhos do Diálogo**. Curitiba, v. 9, 2018, p. 110-133.

_____. Evangelização no horizonte da vontade cativa. Desafios da antropologia da Reforma protestante. In: **Vox Scripturae** – Revista Teológica Brasileira. São Bento do Sul, v. XVI, n. 2, out./2008, p. 38-122.

WETTER, Paul. **Der Missionsgedanke bei Martin Luther**. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1999.

TEOLOGIA BÍBLICA DO ANTIGO E DO NOVO TESTAMENTO



TENSÃO ENTRE MONOTEÍSMO E POLITEÍSMO NA BÍBLIA HEBRAICA E NO ANTIGO ISRAEL¹

*TENSION BETWEEN MONOTHEISM AND POLYTHEISM IN THE HEBREW
BIBLE AND IN ANCIENT ISRAEL²*

Anderson Yan³

RESUMO

O artigo analisa a tensão entre o monoteísmo e o politeísmo na Bíblia Hebraica (BH) e na religião do antigo Israel, propondo que o desenvolvimento do monoteísmo foi um processo gradual e multifacetado. O estudo parte da análise de passagens bíblicas e evidências arqueológicas que sugerem a coexistência de crenças politeístas, mesmo com a predominância do culto a Javé. O autor discute o uso de termos como henoteísmo e monolatria para descrever o fenômeno religioso no antigo Israel, argumentando que o monoteísmo só se consolidou plenamente durante o período exílico. A metodologia aplicada inclui a distinção entre abordagens “êmicas” e “éticas”, permitindo uma análise contextualizada das práticas religiosas da época, sem imposições de conceitos modernos. Além disso, o artigo explora a influência de outras divindades, como El, Asherah e Baal, na religiosidade israelita, sugerindo que a transição para o monoteísmo envolveu um processo de assimilação, exclusão e transformação de práticas religiosas. Conclui-se que o monoteísmo israelita não surgiu de forma abrupta, mas como resultado de uma longa reflexão teológica e política, com influências externas e internas que moldaram o pensamento religioso ao longo do tempo.

1 Artigo recebido em 10 de julho de 2019, e aprovado pelo Conselho Editorial em reunião realizada em 14 de novembro de 2024, com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

2 *In memoriam* ao professor Dr. Deomar Ross pela sua grande contribuição na docência do Antigo Testamento no Seminário Teológico Servo de Cristo para a formação de pastores das igrejas chinesas em São Paulo.

3 MDiv and a MTh in Biblical Theology (STSC); PGCert in Theology of Transformation (LST, University of Middlesex); MA in Biblical Studies (Heythrop College, University of London); AKC (KCL); PhD candidate in OT/HB Studies (KCL). Awards: KCL Theological Trust; St. Luke's College Foundation; The Foundation of St. Matthias; The Mylne Trust. Anderson teaches at KCL and Foundation University Amsterdam as a graduate teaching assistant and distance learning tutor. He is also Associate Fellow of the Higher Education Academy and member of AIAS, EABS, ETS, FEET, IOSCS, OTSEM, SOTS, SBL, MA and SOTS.

Palavras-chave: Monoteísmo. Politeísmo. Henoteísmo. Monolatria.

ABSTRACT

The article analyzes the tension between monotheism and polytheism in the Hebrew Bible (HB) and the religion of ancient Israel, proposing that the development of monotheism was a gradual and multifaceted process. The study examines biblical passages and archaeological evidence suggesting the coexistence of polytheistic beliefs alongside the predominant worship of Yahweh. The author discusses the use of terms such as henotheism and monolatry to describe the religious phenomenon in ancient Israel, arguing that monotheism only fully consolidated during the exilic period. The applied methodology includes the distinction between “emic” and “etic” approaches, allowing for a contextualized analysis of religious practices without imposing modern concepts. Additionally, the article explores the influence of other deities, such as El, Asherah, and Baal, on Israelite religiosity, suggesting that the transition to monotheism involved a process of assimilation, exclusion, and transformation of religious practices. The conclusion is that Israelite monotheism did not emerge abruptly, but as the result of a long theological and political reflection, with both external and internal influences shaping religious thought over time.

Keywords: Monotheism. Polytheism. Henotheism. Monolatry.

1 INTRODUÇÃO

A discussão sobre a crença religiosa do povo descrito na Bíblia Hebraica (BH) é de grande importância para o leitor pertencente a alguma vertente das religiões abraâmicas⁴. Mais especificamente, nos casos envolvendo tanto o judaísmo como o cristianismo, a questão se torna mais complexa devido ao fato das duas religiões considerarem essa coleção de textos como sagradas Escrituras⁵. Porém, é exatamente a partir desse corpo literário que emergem os problemas em relação a esse debate, levando em conta que uma leitura inicial e minuciosa de algumas

4 O termo “abraâmico” frequentemente é usado com referência as três principais religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) devido a sua forte identificação com Abraão no qual cada uma dessas tradições religiosas interpretaram a figura do patriarca de acordo com a sua tradição religiosa cf. FIRESTONE, Reuven. Abraham and authenticity. In: SILVERSTEIN, Adam J.; Guy J. Stroumsa and Moshe Blidstein (Orgs.). **The Oxford handbook of Abrahamic religions**. Oxford: OUP, 2015, p. 3-19.

5 Enquanto o islamismo adota o Corão como o seu principal texto religioso, tanto o judaísmo como o cristianismo consideram a BH como o seu texto sagrado apesar de que a fé cristã também inclui o NT como parte das Escrituras e o conteúdo do AT possui algumas variações dependendo da vertente do cristianismo (e.g., as igrejas católicas, ortodoxa, etíope e protestante) cf. BRAGUE, Rémi. The concept of Abrahamic religions, problems and pitfalls. In: **The Oxford handbook of Abrahamic religions**. Oxford: OUP, 2015, 98-102; COGGINS, Richard. **Introducing the Old Testament**. Oxford: OUP, 1990, p. 1-6 (Oxford Bible Series); COLINS, John. **A short introduction to the Hebrew Bible**. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007, p. 2-6; CARR, David R. **An Introduction to the Old Testament: sacred and imperial contexts of the Hebrew Bible**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, p. 3-6.

passagens bíblicas (e.g., Gn 4.26; 31.19, 34, 53-54; Jer 11.13 etc.) já revela que a fé do antigo Israel tinha um cenário mais complexo e plural do que normalmente é reconhecido no meio eclesiástico. O problema se agrava quando a proibição de culto a outros deuses imposta pelo decálogo cf. Êx 20.3 entra em conflito com evidências externas que desafiam a prática de uma fé monoteísta no antigo Israel. Esse ensaio ressalta a importância da compreensão do ambiente em que estes textos foram produzidos em contraste com seus discursos, bem como o reconhecimento da natureza da composição dos textos da BH.

2 CONCEITOS E MÉTODOS

Ao lidarmos com textos antigos pertencentes a uma cultura distante, o leitor moderno pode cometer equívocos decorrentes da imposição do ponto de vista. Dessa forma, a noção de “autonomia conceitual” somada à distinção entre abordagens “êmica” e “ética” são ferramentas úteis para a exegese bíblica. A ideia de “autonomia conceitual” remonta à palestra inaugural de Landsberger, realizada em Leipzig em 1926 com o objetivo de avaliar o quanto de uma cultura estrangeira e antiga poderia ser compreendida por meio da filologia, distanciando o observador da influência de suas tradições contemporâneas. Nesse sentido, Landsberger sugeriu que para entender uma cultura desconhecida, „*devemos procurar pela característica conceitual própria de uma cultura*“⁶. De forma parecida, Pike cunhou a distinção entre as perspectivas “êmicas” e “éticas”, sendo que enquanto a primeira visa analisar o objeto de estudo dentro dos seus próprios limites culturais nativos, a segunda procura remover o objeto do seu ambiente autóctone a fim de oferecer explicações gerais⁷. Apesar de uma distinção rígida entre essas duas abordagens dificilmente seja mantida, uma vez que nem sempre suas fronteiras são facilmente identificáveis⁸, essas ferramentas servem como um mecanismo de controle

6 LANDSBERGER, Benno. Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt. In: **Islamica**. [S.l.], v. 2, 1926, p. 355-57. „*müssen wir die Eigenbegrifflichkeit einer Kultur aufsuchen*“

7 PIKE, Kenneth L. **Language in relation to a unified theory of structure of human behaviour**. v. 1. Glendale, CA: Summer institute of linguistics, 1954, p. 8.

8 Feleppa questiona a habilidade do observador em descrever a cultura em questão de forma objetiva cf. FELEPPA, Robert. Emics, etics, and social objectivity. In: **Current anthropology**. [S.l.], v. 27, n. 3, 1986, p. 249-251. Nesse sentido, mesmo Duhm, um dos pioneiros dos estudos críticos modernos em Jeremias, não resistiu à influência de sua cultura ao comparar a experiência do profeta com o desapontamento da experiência de Lutero em Roma cf. DUHM, Bernhard. **Das Buch Jeremia**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1901, p. 56 (KHCAT). A dificuldade de estabelecer as fronteiras entre essas duas abordagens fica mais evidente ao compararmos a forma em que diferentes estudiosos na área bíblica utilizam esses conceitos. Compare como Davies e Esler usam essas terminologias de formas opostas cf. DAVIES, Philip R. **Whose Bible is it anyway?** Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, p. 27-55 (JSOTSup, 204) e ESLER, Philip F. **The Madness of Saul: a cultural reading of 1 Samuel 8–31**. In:

metodológico⁹. Nesse estudo, o termo “êmico” será aplicado a perspectiva do antigo oriente próximo, no qual o antigo Israel está inserido, enquanto a terminologia “ética” será empregado para tratar da perspectiva do observador. Assim, é importante reconhecermos que a dicotomia “monoteísmo” e “politeísmo” não consta na perspectiva do antigo oriente próximo, pois ela reflete uma construção moderna e anacrônica, designada para tratar das diferenças entre as religiões ocidentais e orientais bem como seus valores e tradições culturais, deturpando, portanto, a compreensão da religião do antigo Israel¹⁰. Nesse quesito, MacDonald observa que o termo “monoteísmo” somente apareceu pela primeira vez na discussão apologética de Moore sob a influência do platonismo e acrescenta que esse conceito se desenvolveu de forma mais profunda ao ser incorporado dentro do surgimento do deísmo durante o Iluminismo¹¹. Portanto, Gericke está correto ao observar que o uso de conceitos importados do teísmo clássico junto às noções da metafísica aristotélica desvirtuam o que a BH pretende dizer a respeito da sua divindade predominante¹².

No tocante aos métodos aplicados aos estudos de textos bíblicos, existe uma variedade significativa que serve a propósitos distintos. Eles podem ser divididos entre abordagens diacrônicas e sincrônicas¹³, porém o processo democratizante dos estudos bíblicos que passou a incluir diversas agendas (étnicas, sociológicas e até mesmo de gênero) abriu margem para uma pluralização na qual a divisão bipartida entre métodos diacrônicos e sincrônicos nem sempre dão conta de atender. Por esse motivo, os métodos exegéticos têm atualmente sido subdivididos

EXUM, J. Cheryl e Stephen D., Moore (Orgs.). **Biblical studies/cultural studies: the third Sheffield colloquium**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 243-44 (JSOTSup 266).

9 Jensen minimiza a distinção entre as perspectivas “êmicas” e “éticas” argumentando que ela tem apenas importância em termos metodológicos e teóricos, porém o seu valor epistemológico e interpretativo é praticamente nulo cf. JENSEN, Jeppe Sinding. Revisiting the insider-outsider debate: dismantling a pseudo-problem in the study of religion. In: **Method & theory in the study of religion**. [S.l.], v. 23, n. 1, 2011 p.29-47. Ulin, por outro lado, acredita que essas categorias não são mutuamente exclusivas, mas complementares de forma que tornam a tarefa da hermenêutica indispensável cf. ULIN, Robert C. Beyond explanation and understanding: anthropology and hermeneutics. In: **Dialectical anthropology**. [S.l.], v. 17, n.3, 1992, p. 253-69.

10 SMITH, Mark S. **The origins of biblical monotheism: Israel’s polytheistic background and the Ugaritic texts**. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 11-12.

11 MACDONALD, Nathan. **Deuteronomy and the Meaning of “Monotheism”**. 2. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, p. 5-21 (FAT 2 Reihe 1).

12 I.e., a ideia do ser perfeito, noções da complexidade divina cf. GERICKE, Jaco. **The Hebrew Bible and philosophy of religion**. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2012, p. 293-342 (SBL 70).

13 Enquanto a abordagem diacrônica procura analisar o processo de composição do texto, a perspectiva diacrônica tenta examinar o texto na sua forma atual cf. DA SILVA, Cássio Murilo Dias. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo, SP: Edições Paulinas, 2000, p. 80-82. Também abordo essa discussão em YAN, Anderson. Leituras sincrônica e diacrônica em Jeremias. In: **Vox scripturae**. São Bento do Sul, SC, v. 24, n. 1, 2016, p. 13-30; Idem. Leituras sincrônica e diacrônica em Jeremias: parte 2. In: **Vox scripturae** São Bento do Sul, SC, 25, n. 3, 2017, p. 445-70.

entre perspectivas centradas no autor, texto e leitor¹⁴. Da mesma forma que existe uma dificuldade em estabelecermos fronteiras rígidas entre as perspectivas “êmica” e “ética”, também é possível encontrar intersecções entre essas três abordagens, embora representantes de alguma dessas vertentes não tenham admitido¹⁵. Isso, porém, não nos impede de atentarmos para a distinção entre o mundo literário e o mundo em que o texto foi produzido, embora a tensão entre história e literatura também não deva ser ignorada. Nesse sentido, levando em conta que a BH é produto de interpretação teológica, a categoria de “*history like*” apresentada por Frei talvez seja mais apropriada para lidar com essa literatura¹⁶, porém isso não significa que parte dela não tenha base histórica. Ainda assim é preciso que haja uma distinção entre interpretação religiosa/teológica e fato histórico como foi proposto por Lessing¹⁷. Para distinguirmos o mundo do texto daquele em que ele foi produzido, seguiremos as recomendações de Grabbe para tratar do ambiente que produziu a BH: (a) Todas as fontes devem ser consideradas e somente após o escrutínio algumas delas podem ser descartadas. (b) Porém, a preferência deve ser dada às fontes primárias (e.g., descobertas arqueológicas). (c) Sendo assim, excluindo algumas exceções, textos bíblicos geralmente refletem fontes secundárias escritas que foram submetidas a um processo editorial. (d) A consciência da *longue durée*

14 Recomendo a leitura de CLINES, David, J. A. *Methods in Old Testament Study*. In: ROGERSON, John (Org.). **Beginning Old Testament study**. 2. ed. London: SPCK, 1998, p. 25-48 e HONG, Koog P. *Synchronic and diachronic in contemporary Biblical interpretation*. In: **Catholic biblical quarterly**. Seoul, vol. 75, 2013, p. 525-39.

15 Do mesmo modo que os editores do texto bíblico se utilizaram de tradições do antigo oriente próximo para compor suas próprias narrativas de acordo com as novas demandas de seus contextos, leitores de contextos distintos usaram a Bíblia à luz de suas próprias agendas (e.g., interpretações cristológicas da BH/AT) cf. JOYCE, Paul. *The Old Testament relationship to the New Testament*. In: ROGERSON, John (Org.). **Beginning Old Testament study**. 2. ed. London: SPCK, 1998, p. 132-149. Tal confisco, é claro, levanta questões em termos de se qualquer leitura é justificável. Para esse debate recomendo a leitura de MILLER, J. Hillis. *The ethics of readings*. In: **Deconstruction**. [S.l.], v. 21, n. 2, 1987, p. 181-191.. No entanto, a redescoberta de Gadamer demonstrou que todos os intérpretes pertencem a um ambiente socio histórico onde o processo interpretativo é marcado por uma “fusão de horizontes” cf. GADAMER, Hans-Georg. **Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik**. UTB. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), p. 281, 305-11. Spieckermann nota uma continuidade entre exegese bíblica e história da recepção e argumenta que essencialmente o que separa as duas abordagens é a canonização de determinados textos, mas fora disso, ambos estão envolvidos na tarefa de interpretar tradições passadas cf. SPIECKERMANN, Hermann. *From biblical exegesis to reception history*. In: **Hebrew Bible and ancient Israel**. Göttinger, v. 1, n. 3, 2012, p. 327-50. Conclusões semelhantes são apresentadas por Teeter uma vez que ele argumenta que a história de redação, a história do texto, a reescrita exegética e a história mais ampla da interpretação provam ser não apenas processos contíguos, mas profundamente interconectados cf. TEETER, Andrew. *The Hebrew Bible and/as second temple literature: methodological reflections. Dead sea scroll discoveries*. Harvard, MA, vol. 20, n. 3, 2013, 349-77.

16 FREI, Hans W. **The eclipse of biblical narrative: a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics**. New Haven, NY; London: Yale University Press, 1974, p. 10-16.

17 LESSING, Gotthold Ephraim. **Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft: an den Herrn Director Schumann, zu Hannover (Buchhandlung des Waisenhauses, 1777)**.

também deve ser levada em consideração, bem como as diferenças entre Israel e Judá. (e) Cada evento histórico deve ser avaliado segundo o seu próprio mérito e toda reconstrução histórica não deve ser tomada como certa, mas sua defesa deve ser avaliada e está sujeita a revisão conforme o surgimento de novas descobertas¹⁸.

3 DIVINDADES(S) NA BÍBLIA HEBRAICA E ANTIGO ISRAEL

Apesar da pronúncia incerta em relação ao nome da deidade nomeada pelo Tetragrama יהוה, sem sombra de dúvidas o antigo Israel tinha laços fortes com essa divindade. Grabbe acredita que a pronúncia “Javé” está baseada na vocalização de nomes teofóricos disponíveis na BH (e.g., ירמיהו cf. Jr 1.1) ao lado de fontes gregas e latinas tardias (e.g., Ἰάω cf. *Diodorus Siculus* 1.94.2; *Varro, apud Lydus, De Mensibus* 4.53)¹⁹. De Farias Francisco observa que a forma abreviada יה ocorre somente em textos poéticos (e.g., Êx 15.2; Is 38.11; Sl 68.19), escritos provavelmente durante a fase de desenvolvimento do hebraico arcaico onde a rara combinação entre יה e אלהים aparece como um *hapax legomenon*²⁰. Essa forma abreviada também ocorre junto à forma completa em inscrições do oitavo século anterior da era comum descobertos em *Hirbet Beit Lei*, sugerindo que ambas formas do nome sugerindo foram usadas com certa frequência durante o período bíblico²¹. Além disso, a hostilidade em relação a determinadas divindades (e.g., בעל, אשרה e מלך cf. 1 Rs 15.9-15; 18.20-46; 2 Rs 23.10) é visível no texto bíblico apesar de que em alguns casos parecem ambíguos além da presença de uma pluralidade implícita (e.g., בעדתאל בקרב אלהים cf. Sl 82.1).

A forte identificação do antigo Israel com Javé juntamente a essa visão negativa de determinadas divindades, no entanto, não significa que a religião do antigo Israel sempre foi monoteísta desde o princípio mesmo que esse termo tenha sido usado com uma certa frequência em estudos da BH sem considerar que as fronteiras da sua identidade religiosa com os povos vizinhos não se desenvolveram da noite para o dia²².

18 GRABBE, Lester L. **Ancient Israel: what do we know and how do we know it?** 2. ed. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017, p. 3-38.

19 GRABBE, 2017, p. 193.

20 DE FARIAS FRANCISCO, Edson. **Tetragrama, teônimos e nomina Sacra: os nomes de Deus na Bíblia.** Santo André, SP: Kapenke, 2018, p. 21.

21 DE FARIAS FRANCISCO, 2018, p. 21-22.

22 Para uma visão panorâmica do desenvolvimento da religião do antigo Israel recomendo GRABBE, 2017, p. 193-205; MILLER, Patrick D. **The religion of ancient Israel.** LAI. Louisville, KY; London e Leiden: SPCK e Westminster John Knox Press, 2000, p. 1-105.

Propostas anteriores como “henoteísmo” e “monolatria” surgiram na tentativa de explicar o fenômeno religioso do antigo Israel²³, porém Albright, encabeçando o movimento da arqueologia bíblica, sugeriu que o monoteísmo mosaico teve influência de ideias egípcias (e.g., deus criador, monoteísmo inspirado pelo culto a *Aten/Aton* e a crença de que essa divindade governava o universo²⁴, enquanto Heiser procura explicar o fenômeno da pluralidade divina admitindo que embora os escritores bíblicos tiveram conhecimento de alguma forma de pluralidade, ao mesmo tempo eles parecem advogar que Javé representa uma espécie singular²⁵. Por mais atraente que sejam, essas sugestões não fazem jus às evidências internas e externas.

Atualmente existe um consenso crescente de que o monoteísmo é fruto de um fenômeno tardio, sem descartar que possa ter existido um grupo que defendia a prática do culto javista exclusivista antes do período exílico. Segundo Gnuse, a mudança na academia parece estar relacionada ao reconhecimento entre os estudiosos de que o antigo Israel teria emergido da população local, começando pelas terras altas durante a Idade do Ferro I em um processo relativamente pacífico ao contrário de uma conquista por invasores estrangeiros²⁶. Gnuse, Dijkstra e Becking argumentam que isso teria permitido uma continuidade entre a cultura israelita pré-exílica e canaanita embora o ápice de uma forma emergente de monoteísmo tenha ocorrido apenas durante a era exílica e tenha sido ainda mais expressiva ao final do período do segundo templo como resultado de uma longa reflexão intelectual²⁷.

Algumas evidências arqueológicas (e.g., cartas de *Laquis*, ostraca de *Tel Arad* e amuletos encontrados em Jerusalém, frascos descobertos em *Tel Miqne* e

23 Welcker cunhou o termo “henoteísmo” em referência a uma forma de monoteísmo primitivo praticado entre os gregos que durante a antiguidade cultuavam Zeus (cf. WELCHER, F. G. **Griechische Götterlehre**. Vol. 3. Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1863, p. iv-v) enquanto Smith foi o pioneiro em relação ao uso do termo “monolatria” para tratar dos primórdios da religião semítica (cf. SMITH, William Robertson. **Lectures on the religion of the Semites**: second and third series: edited with an introduction and appendix by John Day. JSOTSup 183. Sheffield: Sheffield University Press, 1995, p. 25).

24 ALBRIGHT, William Foxwell. **From the stone age to Christianity** – monotheism and the historical process. Baltimore, MD: The John Hopkins Press, 1940, p. 206.

25 HEISER, Michael S. Monotheism, polytheism, monolatry, or henotheism? Toward an assessment of divine plurality in the Hebrew Bible. In: **Bulletin for biblical research**. [S.l.], v. 18 n. 1, 2008, p. 1-30.

26 GNUSE, Robert Karl. **No other gods**: emergent monotheism in Israel. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, p. 23-61. (JSOTSup 241)

27 GNUSE, 1997, p. 194-209, 346-47; DIJKSTRA, Meindert. El, the God of Israel – Israel, the people of YHWH: on the origins of ancient Israelite Yahwism. In: BECKING, Bob et al. (Orgs.). **Only one God?** monotheism in ancient Israel and the veneration of the goddess Asherah. London e New York, NY: Sheffield Academic Press, 2001, p. 89-92. Smith, no entanto, evita o uso do termo canaanita sob a justificativa de que os termos ugarítico e canaanita não são sinônimos. Além disso, esse termo provavelmente reflete uma formulação pós-exílica cf. SMITH, 2001, p. 14-18.

uma tigela de *Khirbet el-Qôm*) parecem apoiar relatos bíblicos nos quais a adoração ou rituais envolvendo outras divindades (e.g., בעל e אשרה, אל) ocorreram ao lado do culto a יהוה, embora Vriezen reconheça que esses itens podem não corresponder necessariamente ao mesmo espaço temporal e geográfico²⁸. Mesmo assim, outro fator importante apontado por Dijkstra é o fato de que as tradições bíblicas foram reformuladas de acordo com a prática do culto a um único deus durante o exílio²⁹.

Smith argumenta que a presença da linguagem do conselho divino presente nos textos da Idade do Bronze na Mesopotâmia e na Síria (e.g., I.47.29; I.118.28; I148.9; I.4 III 14; 1.2 I 14, 15, 20, 31) menciona uma agregação de divindades que orbitavam em torno de deuses específicos e sua divisão em grupos (que sugere uma certa hierarquia) pode iluminar a natureza da religião do antigo Israel³⁰. Day também acrescenta que o número de epítetos sobre *El* (e.g., אל שדי, אל בית-אל cf. Gn 17.1; 35.7) no livro de Gênesis indica uma estreita relação entre a religião praticada pelos patriarcas e o culto canaanita dedicado a *El*, no qual essa divindade parece ter desempenhado o papel de deus principal. Porém, a presença dessa divindade no antigo Israel foi desaparecendo a medida que Javé foi elevado a uma posição mais alta, como é atestado pelo processo de suplementação da BH onde *El* acabou se transformando em um título divino³¹. A influência dessa divindade, no entanto, ainda pode ser identificada na BH uma vez que Javé acabou incorporando seus atributos (e.g., um deus antigo, sábio e criador ao lado de referências aos filhos de *El* cf. Jó 36.26; Ez 28.2ss; Dt 32.6; Gn 6.2)32. Korpel chama a atenção para o fato de que textosugaríficos apresentam *ʾatrt* como consorte de *El* (cf. KTU 1.4: I22; 1.40: 33-34; 2.31: 46)33. Day ressalta que a BH apresenta essa deusa como אשרה, embora as referências a ela não sejam uniformes, pois há ocasiões em que o nome *Ashrah* se refere à deusa (e.g., 1 Rs 15.13), enquanto em outros casos se refere a um artefato de culto, feito de madeira (e.g., 2 Rs 23.6). Isso acaba dificultando concluir se Javé já teve uma esposa na religião israelita antiga ou não³⁴. Porém, Emerton argumenta que a estreita associação entre o símbolo e a divindade sugere

28 VRIEZEN, Karel J. H. Archaeological traces of cult in ancient Israel. In: BECKING, Bob et al. (Orgs.). **Only one God?** monotheism in ancient Israel and the veneration of the goddess Asherah. London e New York, NY: Sheffield Academic Press, 2001, p. 45-80.

29 DIJKSTRA, 2001, p. 81-89.

30 SMITH, 2001, p. 41-46.

31 DAY, John. **Yahweh and the gods and goddesses of Canaan**. London: Sheffield Academic Press, 2000, p. 13-17, 24-26 (JSOTSup 265); DIJKSTRA, 2001, p. 102-104; SMITH, 2001, p. 135-36, 139-45.

32 DAY, 2000, p. 17-24; SMITH, 2001, p. 136.

33 KORPEL, Marjo C. A. Asherah outside Israel. In: BECKING, Bob et al. (Orgs.). **Only one God?** monotheism in ancient Israel and the veneration of the goddess Asherah. London e New York, NY: Sheffield Academic Press, 2001, p. 129-30.

34 DAY, 2000, p. 42-59.

que *Asherah* era considerada a consorte de Javé³⁵. Smith chega a sugerir que os antecedentes religiosos do Israel pré-exílico tinham o casal divino Javé e *Asherah* no topo do panteão da Judeia³⁶. Isso corrobora com inscrições que abrangem o período entre os séculos VII e III anterior a era comum sugerindo que *Asherah* continuava sendo familiar e adorada em Judá, Israel e arredores desde antes do período exílico. A soma dessas evidências indica fortemente que essa deusa estava intimamente relacionada à adoração a Javé³⁷.

Outra divindade mencionada na BH frequentemente associada a lugares geográficos é Baal, aparecendo no singular (e.g., 2 Rs 11.18) e plural (e.g., Jz 2.11). Segundo Day, ocorrências no plural se referem a manifestações locais de um deus chamado *Hadad* (cf. KTU 1.10.II.4-5) embora ocasionalmente possa refletir uma referência geral à religião canaanita (e.g., Jr 2.23)³⁸. No entanto, fontesugaríticas costumam mencionar *špn* como a montanha divina de Baal (e.g., KTU² 1.5.I.11) que provavelmente influenciou o termo *šp̄n* na BH, mas apesar de sua associação com o norte, a localização geográfica não foi fixa, pois é possível encontrar referências apontando para o Egito (cf. Êx 14.1)³⁹. À primeira vista a BH parece dar a impressão de uma recepção mais aberta a *El* do que Baal, porém as categorias de apropriação de Anderson sugerem que a relação entre Baal e a BH nem sempre é direta⁴⁰. Mesmo assim não seria exagero dizer que o baalismo, incluindo tentativas de sincretismo entre o culto a Javé e Baal (e.g., Os 2.18), teria sido o principal obstáculo à implementação da prática do javismo exclusivista⁴¹. O pico do confronto entre os dois cultos, no entanto, é apresentado com detalhes coloridos nos relatos de Jezabel (cf. 1 Rs 16.29ss)⁴².

35 EMERTON, J. A. "Yahweh and his Asherah": the goddess or her symbol? In: **Vetus testamentum** vol. 48, n. 3, 1999, p. 334-35.

36 SMITH, 2001, p. 41-47.

37 DIJKSTRA, Meindert. I have blessed you by YHWH of Samaria and his Asherah: texts with religious elements from the soil archive of ancient Israel. In: BECKING, Bob et al. (Orgs.). **Only one God? monotheism in ancient Israel and the veneration of the goddess Asherah**. London e New York, NY: Sheffield Academic Press, 2001, p. 44; GILMOUR, Garth. An Iron Age II pictorial inscription from Jerusalem illustrating Yahweh and Asherah In: **Palestine exploration quarterly**. [S.l.], v. 141, n. 2, 2009, p. 100.

38 DAY, 2001, p. 68-70.

39 DAY, 2001, p. 107-09.

40 Anderson divide suas categorias entre apropriação da polêmica e não-polêmica, onde a primeira pode se manifestar de forma explícita ou implícita enquanto a segunda pretende dar a impressão que o monoteísmo sempre existiu desde o princípio cf. ANDERSON, James S. **Monotheism and Yahweh's appropriation of Baal**. London and New York, NY: Bloomsbury T&T Clark, 2015, p. 39-46 (LHBT 617).

41 DAY, 2001, p. 72-73.

42 DAY, 2001, p. 70-77, 228-29; SMITH, Morton. **Palestinian parties and politics that shaped the Old Testament**. New York: Columbia University Press, 1971, p. 15-56; LANG, Bernhard. **Monotheism**

Nesse sentido, a reconstrução de Smith e Lang sugere que, semelhante aos seus vizinhos, o culto javista exclusivista tinha Javé como sua divindade nacional, mas a difusão desse grupo só começa a ocorrer a partir do período davídico⁴³. Mudanças mais dramáticas em direção ao monoteísmo, entretanto, só ocorreram durante o conflito entre Jezabel e os profetas javistas que acabou resultando na propagação da pregação do movimento liderada pelos profetas clássicos ao lado da reforma Deuteronomista, apesar de que a estabilidade desse grupo religioso só ocorreu durante o período (pós)exílico em reação contra as religiões estrangeiras⁴⁴. Pakkala reconhece que alguns aspectos da religião pré-exílica poderiam ter desencadeado o que ele chama de “monolatria intolerante”⁴⁵. Com o uso de críticas de fonte e redação, ele argumenta que essa monolatria só funcionou de forma mais efetiva a partir da era exílica uma vez que historiador dificilmente se interessa pelos outros deuses, enquanto os “nomistas” parecem mais preocupados com o assunto já que os editores exílicos teriam sido os primeiros na história Deuteronomista a proibir a adoração de outros deuses⁴⁶. Segundo Finkelstein, a expansão dos assentamentos em Jerusalém e Judá ao lado do seu crescimento demográfico entre o final do oitavo e o início do sétimo século anterior a era comum não apenas sustentam a teoria de uma migração em massa de israelitas do reino do norte para o reino do sul após a queda de Samaria, mas também explicam a presença de tradições e teologia do norte na BH⁴⁷.

Segundo Römer, a radicalização em direção a alguma forma de monoteísmo ocorreu apenas no início do período persa, pois ideias universalistas ao lado da crença de que Javé é o criador parecem mais evidentes nas camadas mais posteriores da história Deuteronomista devido a sua relação com a doutrina da eleição (cf. Deuteronomio 4 e 10.14-22)⁴⁸. Porém, Grabbe salienta que mesmo após a centralização do culto em Jerusalém juntamente com o estabelecimento de alguma forma de culto exclusivista a um único deus, outros templos ou santuários continuaram em operação (e.g., Gerizim e Leontópolis)⁴⁹. Além disso, Day observa

and the prophetic minority: an essay in biblical history and sociology. Sheffield: Almond Press, 1983, p. 13-59 (SWBA 1).

43 SMITH, 1971, p. 15-56. Lang adopts this model with some modification cf. LANG, 1983, p. 13-59.

44 SMITH, 1971, p. 15-56; LANG, 1983, p. 13-59.

45 PAKKALA, Juha. **Intolerant monolatriy in the Deuteronomistic history**. Helsinki e Göttingen: The Finnish Exegetical Society e Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, p. 239 (PFES 76).

46 PAKKALA, 1999, p. 239.

47 ISRAEL, Finkelstein. Migration of Israelites into Judah after 720 BCE: an answer and update. In: **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**. Tel-Aviv, v. 127, n. 2, 2015, p. 188-206.

48 RÖMER, Thomas. **The so-called Deuteronomistic history: a sociological, historical and literary introduction**. London: T&T Clark, 2005, p. 172-74.

49 GRABBE, Lester L. **Judaic religion in the second temple period: belief and practice from the exile to Yavne**. London and New York, NY: Routledge, 2000, p. 317-18.

que a prática de culto a outras divindades continuou entre os vizinhos de Israel e, ocasionalmente, alguns resíduos ainda podem ser encontrados entre os judeus monoteístas devido o fato de que o judaísmo como uma de religião do livro surgiu apenas no final do período do segundo templo⁵⁰.

4 CONCLUSÃO

A influência dos nossos pressupostos na compreensão de uma cultura desconhecida muitas vezes nos leva a conclusões precipitadas onde a tensão entre monoteísmo e politeísmo é apenas uma delas. Ao lado de Javé, El, Asherah e Baal, a BH também faz referências a outras divindades como Molek, Teraphim, Rephaim etc (cf. 2 Rs 23.10; 1 Sm 15.22-23 e Jó 26.5). Aparentemente a reforma josiânica em 621 anterior a era comum teria resultado no declínio do culto a essas divindades⁵¹. Mesmo considerando que a reforma tenha ocorrido⁵², Grabbe sugere que expressões religiosas menos informais que abordavam assuntos diários específicos ainda continuavam ocorrendo de forma simultânea com a religião nacional oficial⁵³. Um aspecto importante a ser considerado é que junto à implementação de um culto exclusivista um processo de macular outras práticas religiosas ocorre ao lado de sua execução, resultando na desconstrução das antigas práticas canaanitas⁵⁴. Nesse sentido, Levinson argumenta que os deuteronomistas geralmente estereotipam tais práticas⁵⁵ enquanto Barstad questiona a veracidade da substituição de culto em Amós⁵⁶. Esse tipo de prática de desconstrução do outro pode ser observada na propaganda americana em relação a ex-União Soviética na década de 80 e ainda hoje em relação a religião mulçumana. Isso, porém, não significa que esse ensaio esteja reivindicando alguma forma de ecumenismo ou

50 DAY, 2001, p. 231-32.

51 DAY, 2001, p. 229-30.

52 Recentemente estudiosos têm discutido a respeito da historicidade da reforma Deuteronomista. Compare, por exemplo, ALBERTZ, Rainer. Why a reform like Josiah's must have happened. In: GRABBE, Lester L. (Org.). **Good kings and bad kings: the kingdom of Judah in the seventh century BCE**. T&T Clark BS. London e New York, NY: T&T Clark, 2007, p. 27-46 com DAVIES, Philip R. Josiah and the Law book. In: GRABBE, Lester L. (Org.). **Good kings and bad kings: the kingdom of Judah in the seventh century BCE**. T&T Clark BS. London e New York, NY: T&T Clark, 2007, p. 65-77.

53 GRABBE, Lester L. **Priests, prophets, sages: a socio-historical study of religious specialists in ancient Israel**. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995, p. 119-151.

54 GNUSE, 1997, p. 60.

55 LEVINSON, Bernard M. **Deuteronomy and the hermeneutic of legal innovation**. Oxford and New York, NY: OUP, 1997, p. 148-49.

56 BARSTAD, Hans M. **The religious polemics of Amos: studies in the preaching of Am 2, 7B-8; 4,1-13; 5,1-27; 6,4-7; 8,14**. Leiden: E. J. Brill, 1984, p. 21-23.

universalismo. O objetivo desse artigo é apenas demonstrar que um cenário tão complexo não pode ser simplesmente reduzido a uma oposição binária como o monoteísmo versus o politeísmo, pois seu desenvolvimento passou por um processo complicado que envolve assimilação, exclusão e transformação. Mesmo assim, também é importante estarmos atentos para a sensibilidade do leitor pertencente a uma comunidade que professa uma fé monoteísta; a proibição de adoração a outros deuses, porém, não necessariamente deve ser equiparada ao monoteísmo. Apesar de Sommer reconhecer que monolatria não ser equivalente a monoteísmo, ele afirma que o termo monoteísmo tem um valor importante, destacando a importância da distinção entre a religião dos antigos israelitas e a formulação teológica da BH⁵⁷. Nesse sentido, MacDonald argumenta que o fato de o Deuteronômio claramente advogar que Javé é um, único, sem iguais, não sustenta uma noção teísta especulativa derivada do monoteísmo, uma vez que o *Shema* (cf. Dt 4.35, 39) se refere a um comprometimento amoroso, pleno e intenso onde diversas imagens (e.g., conjugal, parental e política) foram empregadas para ilustrar o relacionamento entre Javé e o seu povo⁵⁸. Apesar das limitações de cada metáfora, elas ainda têm um papel didático importante. Particularmente, aquelas que envolvem imagens de casamento e alianças políticas parecem esclarecedoras para nossa compreensão do culto exclusivo da aliança javista, pois foram combinadas para reprovar a apostasia. Nesse sentido, Thompson chama a atenção para o contexto político atrelado ao termo אהבה (amor)⁵⁹ e Baumann observa o nível de comprometimento sugerido pela metáfora do matrimônio na literatura profética⁶⁰. Amor, portanto, não deve ser reduzido a emoções abstratas, pois ele se manifesta através de ações concretas na BH (e.g., exemplo, adoração, santificação, obediência, sacrifício e educação)⁶¹.

5 REFERÊNCIAS

ALBERTZ, Rainer. Why a reform like Josiah's must have happened. In: GRABBE, Lester L. (Org.). **Good kings and bad kings: the kingdom of Judah in the seventh century BCE**. T&T Clark BS. London e New York, NY: T&T Clark, 2007, p. 27-46.

57 SOMMER, Benjamin. **The bodies of God and the world of ancient Israel**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 145-74.

58 MACDONALD, 2012, p. 97-123, 209-21.

59 THOMPSON, J. A. Israel's "Lovers" In: **Vetus testamentum**. [S.l.], v. 27, n. 4, 1977, p. 475-81.

60 BAUMANN, Gerlinde. **Liebe und Gewalt**. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israels in den Prophetenbüchern. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk GmbH, 2000, p. 40 (SBS 185).

61 MACDONALD, 2012, p. 122-23.

ALBRIGHT, William Foxwell. **From the stone age to Christianity – monotheism and the historical process.** Baltimore, MD: The John Hopkins Press, 1940.

ANDERSON, James S. **Monotheism and Yahweh's appropriation of Baal.** London and New York, NY: Bloomsbury T&T Clark, 2015. (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies – LHBOT 617)

BARSTAD, Hans M. **The religious polemics of Amos: studies in the preaching of Am 2, 7B-8; 4,1-13; 5,1-27; 6,4-7; 8,14.** Leiden: E. J. Brill, 1984.

BAUMANN, Gerlinde. **Liebe und Gewalt.** Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israels in den Prophetenbüchern. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk GmbH, 2000. (Stuttgarter Bibelstudien – SBS 185)

BRAGUE, Rémi. The concept of Abrahamic religions, problems and pitfalls. In: **The Oxford handbook of Abrahamic religions.** Oxford: OUP, 2015.

CARR, David R. **An Introduction to the Old Testament: sacred and imperial contexts of the Hebrew Bible.** Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

CLINES, David, J. A. Methods in Old Testament Study. In: ROGERSON, John (Org.). **Beginning Old Testament study.** 2. ed. London: SPCK, 1998.

COGGINS, Richard. **Introducing the Old Testament.** Oxford: OUP, 1990. (Oxford Bible Series – OBS)

COLINS, John. **A short introduction to the Hebrew Bible.** Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007.

DA SILVA, Cássio Murilo Dias. **Metodologia de exegese bíblica.** São Paulo, SP: Edições Paulinas, 2000.

DAVIES, Philip R. **Whose Bible is it anyway?.** Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. (Journal for The Study of The Old Testament Supplement – JSOTSup, 204)

_____. Josiah and the Law book. In: GRABBE, Lester L. (Org.). **Good kings and bad kings: the kingdom of Judah in the seventh century BCE.** T&T Clark BS. London e New York, NY: T&T Clark, 2007, p. 65-77.

DAY, John. **Yahweh and the gods and goddesses of Canaan.** London: Sheffield Academic Press, 2000. (JSOTSup 265)

DE FARIAS FRANCISCO, Edson. **Tetragrama, teônimos e nomina Sacra: os nomes de Deus na Bíblia.** Santo André, SP: Kapenke, 2018.

DIJKSTRA, Meindert. I have blessed you by YHWH of Samaria and his Asherah: texts with religious elements from the soil archive of ancient Israel. In: BECKING, Bob et al. (Orgs.). **Only one God?** monotheism in ancient Israel and the veneration of the goddess Asherah. London e New York, NY: Sheffield Academic Press, 2001.

_____. El, the God of Israel – Israel, the people of YHWH: on the origins of ancient Israelite Yahwism. In: BECKING, Bob et al. (Orgs.). **Only one God?** monotheism in ancient Israel and the veneration of the goddess Asherah. London e New York, NY: Sheffield Academic Press, 2001, p. 89-92.

DUHM, Bernhard. **Das Buch Jeremia**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1901. (KHCAT)

EMERTON, J. A. “Yahweh and his Asherah”: the goddess or her symbol? In: **Vetus testamentum**. [S.l.] v. 48, n. 3, 1999, p. 315-337.

ESLER, Philip F. The Madness of Saul: a cultural reading of 1 Samuel 8–31. In: EXUM, J. Cheryl e Stephen D., Moore (Orgs.). **Biblical studies/cultural studies: the third Sheffield colloquium**.. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 220-262.. (JSOTSup 266)

FELEPPA, Robert. Emics, etics, and social objectivity. In: **Current anthropology**. [S.l.], v. 27, n. 3, 1986, p. 243-255.

FIRESTONE, Reuven. Abraham and authenticity. In: SILVERSTEIN, Adam J.; Guy J. Stroumsa and Moshe Blidstein (Orgs.). **The Oxford handbook of Abrahamic religions**. Oxford: OUP, 2015.

FREI, Hans W. **The eclipse of biblical narrative: a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics**. New Haven, NY; London: Yale University Press, 1974.

GADAMER, Hans-Georg. **Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik**. UTB. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

GERICKE, Jaco. **The Hebrew Bible and philosophy of religion**. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2012. (Society of Biblical Literature – SBL 70)

GILMOUR, Garth. An Iron Age II pictorial inscription from Jerusalem illustrating Yahweh and Asherah. In: **Palestine exploration quarterly**. [S.l.], v. 141, n. 2, 2009, p. 87-103.

GNUSE, Robert Karl. **No other gods: emergent monotheism in Israel**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. (JSOTSup 241)

GRABBE, Lester L. **Priests, prophets, sages**: a socio-historical study of religious specialists in ancient Israel. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995.

_____. **Judaic religion in the second temple period**: belief and practice from the exile to Yavne. London and New York, NY: Routledge, 2000.

_____. **Ancient Israel**: what do we know and how do we know it? 2a ed. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017.

HEISER, Michael S. **Monotheism, polytheism, monolatry, or henotheism?** Toward an assessment of divine plurality in the Hebrew Bible. In: Bulletin for biblical research vol. 18 n. 1, 2008, p. 1-30.

HONG, Koog P. Synchronic and diachronic in contemporary Biblical interpretation. In: **Catholic biblical quarterly**. Seoul, v. 75, 2013, p. 521-539.

ISRAEL, Finkelstein. Migration of Israelites into Judah after 720 BCE: an answer and update. In: **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**. Tel-Aviv, v. 127, n. 2, 2015, p. 188-206.

JENSEN, Jeppe Sinding. Revisiting the insider-outsider debate: dismantling a pseudo-problem in the study of religion. In: **Method & theory in the study of religion**. [S.l.], v. 23, n. 1, 2011 p. 29-47.

JOYCE, Paul. The Old Testament relationship to the New Testament. In: ROGERSON, John (Org.). **Beginning Old Testament study**. 2. ed. London: SPCK, 1998, p. 132-149.

KORPEL, Marjo C. A. Asherah outside Israel. In: BECKING, Bob et al. (Orgs.). **Only one God?** monotheism in ancient Israel and the veneration of the goddess Asherah. London e New York, NY: Sheffield Academic Press, 2001.

LANDSBERGER, Benno. Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt. In: **Islamica**. [S.l.], v. 2, 1926, p. 355-57. Subsequente reimpresso como LANDSBERGER, Benno e Wolfram von Soden. **Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt**. v. 142 of Libeli: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.

LANG, Bernhard. **Monotheism and the prophetic minority**: an essay in biblical history and sociology. Sheffield: Almond Press, 1983. (Social World of Biblical Antiquity – SWBA 1)

LESSING, Gotthold Ephraim. **Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft**: an den Herrn Director Schumann, zu Hannover (Buchhandlung des Waisenhauses, 1777).

LEVINSON, Bernard M. **Deuteronomy and the hermeneutic of legal innovation**. Oxford and New York, NY: OUP, 1997.

MACDONALD, Nathan. **Deuteronomy and the Meaning of “Monotheism”**. 2a ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012. (Forschungen zum Alten Testament –FAT 2 Reihe 1)

MILLER, J. Hillis. The ethics of readings. In: **Deconstruction**. [S.l.], v. 21, n. 2, 1987, p. 181-191.

_____; Patrick D. **The religion of ancient Israel**. Louisville, KY; London e Leiden: SPCK; Westminster John Knox Press, 2000. (Library of Ancient Israel – LAI)

PAKKALA, Juha. **Intolerant monolatry in the Deuteronomistic history**. Helsinki e Göttingen: The Finnish Exegetical Society e Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. (PFES 76)

PIKE, Kenneth L. **Language in relation to a unified theory of structure of human behaviour**. v. 1. Glendale, CA: Summer institute of linguistics, 1954.

RÖMER, Thomas. **The so-called Deuteronomistic history: a sociological, historical and literary introduction**. London: T&T Clark, 2005.

SMITH, Mark S. **The origins of biblical monotheism: Israel’s polytheistic background and the Ugaritic texts**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____, Morton. **Palestinian parties and politics that shaped the Old Testament**. New York: Columbia University Press, 1971.

_____; William Robertson. **Lectures on the religion of the Semites: second and third series: edited with an introduction and appendix by John Day**. Sheffield: Sheffield University Press, 1995. (JSOTSup 183)

SOMMER, Benjamin. **The bodies of God and the world of ancient Israel**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SPIECKERMANN, Hermann. From biblical exegesis to reception history. In: **Hebrew Bible and ancient Israel**. Göttinger, vol. 1, n. 3, 2012., p. 327-350.

TEETER, Andrew. The Hebrew Bible and/as second temple literature: methodological reflections. In: **Dead sea scroll discoveries**. Harvard, MA, v. 20, n. 3, 2013, p. 349-77

THOMPSON, J. A. Israel’s “Lovers” In: **Vetus testamentum**. [S.l.], v. 27, n. 4, 1977, 475-481.

ULIN, Robert C. Beyond explanation and understanding: anthropology and hermeneutics. In: **Dialectical anthropology**. [S.l.], v. 17, n.3, 1992, p. 253–269.

VRIEZEN, Karel J. H. Archaeological traces of cult in ancient Israel. In: BECKING, Bob et al. (Orgs.). **Only one God?** monotheism in ancient Israel and the veneration of the goddess Asherah. London e New York, NY: Sheffield Academic Press, 2001, p. 45-80.

WELCHER, F. G. **Griechische Götterlehre**. Vol. 3. Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1863.

YAN, Anderson. Leituras sincrônica e diacrônica em Jeremias. In: **Vox scripturae**. São Bento do Sul, SC, v. 24, n. 1, 2016, p. 13-30.

_____. Leituras sincrônica e diacrônica em Jeremias: parte 2. In: **Vox scripturae** São Bento do Sul, SC, v. 25, n. 3, 2017, p. 445-470.

TEOLOGIA E INTERDISCIPLINARIEDADE



PROCESSO DE APRENDIZAGEM NA FÉ: das possibilidades da aprendizagem aos resultados na vivência¹

LEARNING PROCESS IN FAITH:

from the possibilities of learning to the results in experience

Marilze Wischral Rodrigues²

RESUMO

No diálogo entre teologia e pedagogia constrói-se a base para o desenvolvimento do processo de aprendizagem na perspectiva da fé. Não é a fé que cresce, mas são as pessoas que amadurecem em atitudes que correspondem à esperança que confessam, atitudes concretas no viver diário. Considerando as dimensões cognitiva, afetiva e atitudinal do ser humano, esta pesquisa tem como principal objetivo descrever a aprendizagem que seja integral, significativa e contínua, na perspectiva da fé. Portanto, além de pesquisa bibliográfica, foi realizado trabalho de análise exegética de textos bíblicos que fundamentam cada uma destas aprendizagens. Importa considerar o contexto existencial de educandas e educandos, estabelecendo o vínculo entre fé e vida, promovendo aprendizagem integral, significativa e formação contínua na fé, ou seja, em cada fase da vida. A tarefa de formação contínua na fé é responsabilidade de todas as pessoas que participam da vida em comunidade cristã, evidenciando o sacerdócio geral de todas as pessoas que creem de forma efetiva e eficiente. Igreja de Jesus Cristo ocupa-se com o catecumenato, com o discipulado permanente, com a formação na fé de crianças, adolescentes e jovens, também de pessoas adultas e idosas, planejando e executando de forma consciente e responsável a aprendizagem integral e significativa no processo de formação na fé ao longo da vida.

Palavras-chaves: Processo de Aprendizagem. Fé. Integral. Significativa. Contínua.

¹ Este texto é uma edição de capítulo da tese de doutorado, intitulada Implicações da prática educativa cristã holística para a aprendizagem integral ao longo da vida, 2019. Artigo recebido em 15 de outubro de 2024, e aprovado pelo Conselho Editorial em reunião realizada em 14 de novembro de 2024, com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Marilze Wischral Rodrigues é Doutora em Teologia pela Faculdades EST, em São Leopoldo, R.S. Atualmente é docente na Faculdade Luterana de Teologia, em São Bento do Sul, nas disciplinas de Educação Cristã. Contato: marilze@flt.edu.br.

ABSTRACT

The dialogue between theology and pedagogy builds the basis for the development of the learning process from the perspective of faith. It is not faith that grows, but rather people who mature in attitudes that correspond to the hope they confess, concrete attitudes in their daily lives. Considering the cognitive, affective and attitudinal dimensions of the human being, this research has as its main objective to describe learning that is integral, significant and continuous, from the perspective of faith. Therefore, in addition to bibliographical research, an exegetical analysis of biblical texts that support each of these learnings was carried out. It is important to consider the existential context of students, establishing the link between faith and life, promoting integral, significant learning and continuous formation in the faith, that is, in each phase of life. The task of continuous formation in the faith is the responsibility of all people who participate in life in the Christian community, evidencing the general priesthood of all people who believe in an effective and efficient way. The Church of Jesus Christ is concerned with the catechumenate, with ongoing discipleship, with the formation in the faith of children, adolescents and young people, as well as adults and the elderly, planning and implementing in a conscious and responsible way the integral and significant learning in the process of formation in the faith throughout life.

Keywords: Learning Process. Faith. Integral. Significant. Continuous.

1 INTRODUÇÃO

Ao longo da história da igreja, teologia e pedagogia registram duas falas sobre a vida humana. A teologia procura esclarecer e elaborar a relação do ser humano com o centro do ser, o crer que é confiar ou colocar o coração em algo ou alguém. A pedagogia procura compreender o processo de tornar-se humano e das interferências realizadas pela sociedade neste processo de aprender, de tornar-se humano.

Na tradição cristã, crer e aprender, fé e educação, teologia e pedagogia assumiram papéis distintos, porém com estreita ligação. Na interdisciplinaridade, percebem-se contribuições mútuas entre teologia e pedagogia, como: o diálogo sobre a vida e seus problemas; o pensamento sobre questões de fé, encarnadas na vida das pessoas; a definição de seus papéis, para que cada qual contribua com seus saberes específicos.

No diálogo entre teologia e pedagogia constrói-se a base para o desenvolvimento do processo de aprendizagem na perspectiva da fé. Não é a fé que cresce, mas são as pessoas que amadurecem em atitudes que correspondem à esperança que confessam, atitudes concretas no viver diário. Como afirmava Lutero:

A vida cristã não consiste em sermos piedosos, mas em nos tornarmos piedosos. Não em sermos saudáveis, mas em sermos curados. Não importa

o ser, mas o tornar-se. A vida cristã não é descanso, mas é um constante exercitar-se. Ainda não somos o que devemos ser, mas em tal seremos transformados. Nem tudo já aconteceu e nem tudo já foi feito, mas está em andamento. A vida cristã não é o fim, mas o caminho. Ainda nem tudo está luzindo e brilhando, mas tudo está melhorando.³

Este estudo tem como principal objetivo descrever a aprendizagem que seja integral, significativa e contínua, na perspectiva da fé, considerando as dimensões cognitiva, afetiva e atitudinal do ser humano, ou seja, o ser humano integral.

2 PROCESSO DE APRENDIZAGEM NA FÉ

Considerando o conhecimento e sistematização de diferentes teorias de aprendizagem, serão observadas aqui as teorias que buscam descrever o processo de aprendizagem na fé. Para tanto, faz-se necessário iniciar pelo conceito de fé.

A palavra fé, do latim *fides*, é considerada como “sinônimo de crença; crença nas doutrinas de alguma religião; fidelidade a compromissos e promessas; confiança”⁴.

Para aprofundar o conceito de fé, são importantes as reflexões de James W. Fowler, quando afirma que fé é “[...] o modo em que uma pessoa ou um grupo penetra no campo de força da vida. É o nosso modo de achar coerência nas múltiplas forças e relações que constituem a nossa vida e de dar sentido a elas”⁵. Distinguindo fé de crença e de religião, Fowler cita Smith, que diz:

A fé é mais profunda, mais rica, mais pessoal. [...] É uma orientação da personalidade em relação a si mesmo, ao próximo, ao universo; é uma resposta total; [...] uma capacidade de viver além de um nível mundano; de ver, sentir e agir em termos de uma dimensão transcendente. [...] Na sua melhor forma ela assume o aspecto de serenidade, coragem, lealdade e serviço: uma tranqüila confiança e alegria que capacita a pessoa a sentir-se em casa no universo, e a achar sentido no mundo e em sua própria vida, um sentido que seja profundo e último e que seja estável.[sic]⁶

3 LUTERO, Martim. **Martim Lutero** – Palavras. Disponível em: <www.luteranos.com.br/site/conteudo_organizacao/confessionalidade-luteranos-em-contexto/martim-lutero-palavras>. Acesso em: 06 dez. 2018.

4 MICHAELIS: dicionário prático da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2008, p. 388.

5 FOWLER, James W. **Estágios da fé** – A psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido. São Leopoldo: Sinodal/EST-IEPG, 1992, p. 15.

6 SMITH, W. C. **Faith and belief**. Princeton: Princeton University, 1979, p. 12 *apud* FOWLER, 1992, p. 21.

Fé é uma característica subjetiva, fundamental e universal da vida humana que busca pelo relacionamento, pela abertura e pela confiança no outro; que orienta e impulsiona pensamentos e ações do ser humano em suas lutas e propósitos de vida; pois, segundo Fowler:

[...] fé implica um alinhamento da vontade, um repousar do coração, de acordo com uma visão de valor e poder transcendentais, [...] não é uma dimensão separada da vida, [...] é uma orientação da pessoa total, dando propósito e alvo para as lutas e esperanças, para os pensamentos e ações da pessoa.⁷

Segundo Mauro M. AmatuZZi, pesquisador brasileiro sobre o desenvolvimento religioso do ser humano, “[...] a fé originariamente nada tem a ver com religião. Trata-se de um traço de caráter, de uma característica da ação humana: sua firmeza, sua determinação, sua confiança”⁸. AmatuZZi concorda com Fowler quando afirma que fé é o “[...] que anima a pessoa, essa certeza implícita que é mola de seu movimento, é sua fé atuante, fé no sentido geral, humano”⁹. Os dois teóricos também concordam que fé envolve a pessoa em sua totalidade não sendo algo separado da vida humana.

AmatuZZi e Fowler defendem que a fé dá sentido e significado à vida, pois “a fé se pronuncia ativamente sobre um sentido de vida, traz significados sobre o mundo.”¹⁰. Porém, enquanto Fowler concebe a fé como um elemento universal, comum a todas as pessoas, vinculado ao desenvolvimento cognitivo – que elabora sentido e significado, num processo consciente de construção de sentido, AmatuZZi se interessa pela fé como um elemento psicossocial da religião, vinculado a práticas religiosas sociais, ou seja, ao desenvolvimento psicossocial.

Para os dois teóricos, a fé nem sempre é religiosa, pois a fé enquanto lealdade, confiança, pode ser colocada em ideias, pessoas, ideais, projetos, instituições. Para AmatuZZi, a fé se torna religiosa quando “se faz experiência da indagação pelo significado último [...] em função de sua intensidade, associada à totalidade e abrangência de seu envolvimento [...] quando cremos totalmente”¹¹. Ou ainda quando “[...] seu objeto último é concebido como transcendente e misterioso, a partir da experiência vivida da relação com o todo, tornada possível pelo

7 FOWLER, 1992, p. 24.

8 AMATUZZI, Mauro Martins. **Psicologia do desenvolvimento religioso**: a religiosidade nas fases da vida. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 26.

9 AMATUZZI, Mauro M. Fé e ideologia na compreensão psicológica da pessoa. In: **Psicologia**: Reflexão e Crítica. [S.l.], v. 16, n. 3, 2003, p. 572. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/prc/v16n3/v16n3a15.pdf>>. Acesso em: 29 nov. 2018.

10 AMATUZZI, 2003, p. 569.

11 AMATUZZI, 2003, p. 569-570.

símbolo.”¹². Fowler e AmatuZZi também concordam que a fé é uma característica da vida e ação humanas, que gera confiança e abertura para o relacionamento com outro ser. No campo religioso, este outro ser, a quem a fé é dirigida, é o ser transcendente. Portanto nesta pesquisa, sobre o processo de formação e aprendizado na fé ao longo da vida, considera-se o conceito antropológico de fé, mas opta-se pelo conceito teológico, pela fé religiosa que se apresenta na relação do ser humano com o transcendente.

O filósofo e teólogo Paul Tillich defende que fé “é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”, é um ato que exige obediência cega, independentemente de seu conteúdo. Em complemento, fé também é “um ato da pessoa como um todo [...] é o ato mais íntimo e global do espírito humano”. E ainda, fé “é um ato integral procedente do centro do eu pessoal, no qual percebemos o incondicional, o infinito, e por ele somos possuídos”. Ou seja, vem do centro da pessoa, atinge a globalidade do ser e transcende a dinâmica da vida humana¹³. Este pensamento é corroborado pelo que Jesus Cristo diz: “pois onde estiverem as suas riquezas, aí estará o coração de vocês”¹⁴. O coração entendido como centro da vontade humana e a fé como a riqueza, o tesouro que orienta as escolhas do ser humano.

Outro texto bíblico cita exemplos de personagens conhecidos por atos de fé: Abel, Enoque, Noé, Abraão, Sara, Isaque, Jacó, José, Moisés, Raabe, Gideão, Baraque, Sansão, Jefte, Davi, Samuel e os profetas. Por seus atos define-se fé como sendo “a certeza de que vamos receber as coisas que esperamos e a prova de que existem coisas que não podemos ver. [...] Sem fé ninguém pode agradar a Deus, porque quem vai a ele precisa crer que ele existe e que recompensa os que procuram conhecê-lo melhor”¹⁵. Portanto, o conceito formal e universal de fé torna-se material e particular quando se refere à fé cristã.

Ainda segundo Tillich, fé apresenta três características ou elementos:

[...] o primeiro elemento é fé em seu caráter receptivo, sua mera passividade em relação ao Espírito divino. O segundo elemento é fé em seu caráter paradoxal, a postura corajosa diante da Presença Espiritual. O terceiro elemento caracteriza a fé como antecipatória, em sua esperança na criatividade plenificante do Espírito divino.¹⁶

12 AMATUZZI, 2015, p. 30.

13 TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996, p. 5-10.

14 A BÍBLIA **Sagrada**: tradução na linguagem de hoje. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988, p. 111. Lucas 12.34.

15 A BÍBLIA **Sagrada**, 1988, p. 344. Hebreus 11.1-32.

16 TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. 5.ed. revista. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2005, p. 588.

Outro autor auxilia a distinguir fé daquilo que ela não é. Stott afirma que fé “não é credulidade. Ser crédulo é ser ingênuo, completamente desprovido de qualquer crítica, sem discernimento, até mesmo irracional, no que crê”. Fé também não é otimismo, autoconfiança, crer naquilo que se quer que seja verdade. Para Stott, “fé é uma confiança racional, uma confiança que, em profunda reflexão e certeza, conta com o fato de que Deus é digno de todo crédito. [...] a fé e o pensamento caminham juntos, e é impossível crer sem pensar”¹⁷.

Para Hofmann, “a fé é um termo relacional que, entendido teologicamente, descreve a relação entre Deus e o ser humano.”¹⁸ (tradução nossa). Desde Agostinho, há a distinção entre *Fides qua* que indica o ato mesmo com o qual se confia em Deus que se revela e assume o conteúdo da revelação como verdadeiro, e *Fides quae* que indica o conteúdo da fé que é aceito, as diversas verdades de fé que são acolhidas ou cridas¹⁹. O ato de fé (*fides qua*) pressupõe um objeto de fé (*fides quae*) ao qual o ato está vinculado.

Para esta pesquisa, também é significativa a contribuição de Heinzpeter Hempelmann que apresenta algumas considerações sobre o termo fé: a) “fé é uma resposta à mensagem do tribunal ou ao chamado à conversão ou à boa notícia”; b) “fé é a resposta, reação à mensagem de Deus em Jesus de Nazaré”; c) “fé (crer) marcou uma mudança significativa na vida e na consciência de um indivíduo”; d) “fé forma comunidade”; e) “fé é relação: fé conecta com Deus e – de maneiras diferentes – com as pessoas, dependendo se essas pessoas também estão neste relacionamento ou – ainda – não”; f) “fé é a salvação, por ser resgate: a relação com Deus traz conexão com Deus como a 'fonte da vida' e significa ter vida, poder viver, ter novamente (após o perdão da culpa) oportunidades de vida”; g) “fé é se fixar em Deus”; h) “fé é esperança”; i) “fé é ação de Deus”; j) “fé é obediência”; k) “fé é a realidade perceptível”; l) “fé é evento de graça”; m) “fé é o resultado de uma luta espiritual”; n) “fé é caminho: a gente não ‘é crente’ de forma fácil e de uma vez por todas”²⁰(tradução nossa).

17 STOTT, John. **Crer é também pensar**. São Paulo: ABU, 2001, p. 33-36.

18 HOFMANN, Beate. **Sich im Glauben bilden**. Der Beitrag von Glaubenskursen zur religiösen Bildung und Sprachfähigkeit Erwachsener. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013, p. 33. “*Glaube ist ein relationer Begriff, der – theologisch verstanden – die Beziehung zwischen Gott und Mensch beschreibt.*”

19 Distinção dos elementos que compõem a fé: “a *fides quae*, o pólo objectivo da fé, o que se acredita (o Credo); a *fides qua*, o pólo subjectivo da fé, o crédito, o grau de confiança e o assentimento que cada fiel põe naquilo que lhe é transmitido.” Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate**. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/agostinho_de_hipona_de_trinitate_livros_ix_xiii.pdf>. Acesso em: 27 abr. 2018.

20 HEMPELMANN, Heinzpeter. Glaube als Beziehungswirklichkeit. In: ZIMMERMANN, Johannes und SCHRÖDER, Anna-Konstanze (Hg.). **Wie finden Erwachsene zum Glauben?** 2. Auflage. Göttingen: Neukirchener, 2011, p. 39-44. “*Glaube ist Reaktion auf die Gerichtsbotschaft bzw. den Umkehrruf bzw. die gute Botschaft.[...] Glaube ist Ant-Wort, Reaktion auf die Botschaft von Gott in dem Jesus von Nazareth.[...] Glaube(n) markiert eine signifikante Veränderung in Leben und Bewusstsein*

Todas estas considerações mostram a amplitude possível de interpretações para o fenômeno fé. Para esta pesquisa, que busca descrever o processo de aprendizagem na perspectiva da fé, é significativo o conceito de fé como um ato, uma atitude, uma resposta, que se caracteriza por ser íntima, global, integral, incondicional, total, relacional; vem do centro da pessoa, daquilo que lhe é mais primordial, atinge o todo de seu ser e transcende a dinâmica da vida, conectando com Deus e com as pessoas, orientando a percepção, os sentimentos e as escolhas concretas da pessoa em relação a si mesma, ao próximo, ao universo e a Deus.

Apresenta-se a seguir referenciais que descrevem o processo de aprendizagem na fé em fases ou estágios e fundamentação bíblico-teológica a respeito da necessidade de aprendizagem integral e contínua, procurando estabelecer paralelo com as teorias gerais de aprendizagem.

2.1 FASES OU ESTÁGIOS DA FÉ

A principal contribuição para a compreensão do processo de desenvolvimento na fé é de James W. Fowler que nasceu em 12 de outubro de 1940, em Reidsville, Carolina do Norte, Estados Unidos e faleceu no dia 16 de outubro de 2015, em Atlanta, Georgia, após longa batalha contra a doença de Alzheimer²¹.

Como educador, eticista e teólogo, Fowler ganhou notoriedade internacional por seu trabalho pioneiro sobre o desenvolvimento da fé e na teologia prática. Mundialmente conhecido por seu livro **Estágios da fé – A Psicologia do**

eines Menschen.[...] Glaube bildet Gemeinschaft [...] Glaube ist Beziehung: Glaube verbindet mit Gott und – in unterschiedlicher Weise – mit Menschen, je nachdem, ob diese Menschen ebenfalls in dieser Beziehung stehen oder – noch – nicht. [...] Glaube ist Heil, weil Rettung: Die Beziehung zu Gott bringt in Verbindung mit Gott als der ‚Quelle des Lebens‘ und bedeutet Leben haben, leben können, wieder (nach der Vergebung von Schuld) Lebensmöglichkeiten haben.[...] Glaube ist Sich-Fest-Machen in Gott. [...] Glaube ist Hoffnung.[...] Glaube ist Wirkung Gottes. [...] Glaube ist Gehorsam.[...] Glaube ist wahrnehmbare Wirklichkeit [...] Glaube ist Ereignis aus Gnade[...] Glaube ist Resultat eines geistlichen Kampfes[...] Glaube ist Weg: Man ‚ist‘ nicht einfach und ein für alle Mal ‚gläubig‘.”

21 As crenças religiosas de seus pais também foram uma grande influência em sua vida. Seu pai era um ministro Metodista e a mãe cresceu entre os Quakers, de onde aprendeu princípios da religião e da justiça social. Após se formar na Universidade de Duke e no *Drew Theological Seminary*, Fowler recebeu o doutoramento em Religião e Sociedade da Universidade de Harvard em 1971. De 1969 a 1975, Fowler lecionou na Harvard Divinity School, seguido de um ano de ensino na Faculdade de Boston antes de ingressar na Faculdade Candler School de Emory em 1977. Enquanto no Emory, Fowler ajudou a fundar o Centro para Ética em 1994 e trabalhou como seu primeiro diretor até sua aposentadoria em 2005. Era ainda ministro ordenado da Igreja Metodista Unida. Ele também era admirado por sua humildade, espírito de generosidade e por ajudar os outros a encontrar seu propósito na vida. No dizer de amigos, ele encarnou a fé sobre a qual estudou, explicou e discutiu; era otimista e esperançoso sobre a vida e o mundo e o potencial humano. Ele acreditava que as pessoas poderiam fazer uma diferença positiva no mundo. Cf. FREIGHTMAN, C.G. **James W. Fowler, 75**: Theologian, author ‘embodied the faith he studied’. Atlanta: The Atlanta Journal-Constitution, 21 oct. 2015. Disponível em: <<http://www.myajc.com/news/news/local-obituaries/james-w-fowler-75-theologian-author-embodied-the-f/nn7P7/>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

Desenvolvimento Humano e a Busca de Sentido, que se tornou um texto básico em escolas de teologia em todo o mundo. Sua pesquisa sobre o processo de desenvolvimento na fé está ancorada sobre a linha de pensamento de Jean Piaget na teoria do desenvolvimento cognitivo, Erik Erikson e o desenvolvimento psicossocial e Lawrence Kohlberg com os estágios de desenvolvimento moral.

James Fowler conceitua o viver humano como o que gira em torno de perguntas de fé que orientam a um sentido para a vida²². Estas perguntas de fé “visam ajudar-nos a refletir sobre os centros de valor e poder que sustentam nossa vida”²³. O ser humano difere dos demais animais porque pergunta “em que consiste a vida [...]. Nós exigimos sentido. Necessitamos de propósitos e prioridades”²⁴. A fé, por esta distinção, é um valor humano universal.

Fowler faz uma distinção entre fé, religião e crença para poder clarear o que pertence ao campo da fé quando se pesquisa sobre o seu desenvolvimento. Assim, ele define fé como “a maneira pela qual uma pessoa ou grupo responde ao valor e poder transcendentais, conforme são percebidos e apreendidos através das formas de tradição cumulativa. [...] A fé é despertada e nutrida pelos elementos da tradição”²⁵.

Segundo Danilo Streck,

Fowler não nega que a fé seja fruto da graça de Deus. Ele também não está preocupado em propor receitas para o desenvolvimento da fé. O que ele pretende fazer – e o faz com argumentação convincente – é mostrar que ao longo dos ciclos da vida nossa maneira de crer muda e que nestas mudanças há uma espécie de padrão universal que indica não o caminho percorrido por todas as pessoas, mas um certo potencial em termos de fé.²⁶

Para Fowler, a fé é sempre relacional: alguém tem fé em, confia em, é leal a algo ou alguém outro. Segundo ele,

Nossas primeiras experiências de fé e fidelidade começam com o nascimento. Somos recebidos e acolhidos com algum grau de fidelidade por aqueles que cuidarão de nós. Por sua consistência em suprir as nossas

22 Cf. RODRIGUES, Marilze Wischral. A experiência de fé em cada fase do desenvolvimento humano. In: **Vox Scripturae** – Revista Teológica Brasileira. São Bento do Sul, v. 18, n. 2, p. 131-137. Disponível em: <<http://vox.flt.edu.br/download/12/97/a-experiencia-de-fe-em-cada-fase-do-desenvolvimento-humano>>. Acesso em: 12 dez. 2018.

23 FOWLER, 1992, p. 15.

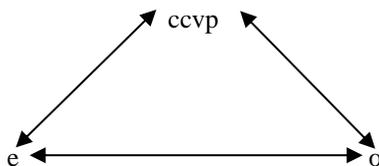
24 FOWLER, 1992, p. 16.

25 FOWLER, 1992, p. 20.

26 STRECK, Danilo R. Fé e Desenvolvimento Humano. In: **Estudos Teológicos**. São Leopoldo/RS, v. 32, n. 2, 1992, p. 209-211. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/viewFile/971/940>. Acesso em: 02 jul. 2018.

necessidades, por nos criarem um espaço valioso em suas vidas, aqueles que nos recebem providenciam uma experiência inicial de lealdade e confiabilidade.²⁷

Já entre pais e filhos, a fé se expressa num padrão de relacionamento, que Fowler representa com um formato triádico, conforme diagrama e explicação a seguir:



Ao longo da linha que constitui a base da tríade vemos o fluxo bidirecional entre o *eu* (e) e os *outros* (o), de amor, confiança e lealdade mútuas que tornam possível a identidade. Acima da base, no vértice da tríade, vemos uma representação do(s) *centro(s) compartilhado(s) de valor e poder* da família (ccvp). [...] A fé é um empreendimento relacional, triádico ou pactual em seu formato.²⁸

Ainda segundo Fowler, destaca-se o que pode ser definido como o processo de aprendizagem na fé, em que

[...] desde o início de nossa vida, somos confrontados com o desafio de achar ou compor algum tipo de ordem, unidade e coerência nos campos de força de nossa vida. [...] a fé é a nossa maneira de discernir e nos comprometer com centros de valor e poder [...] é um processo dinâmico, surgido de nossas experiências de interação [...] é despertada e moldada por essas interações e pelas imagens, símbolos, rituais e representações conceptuais, [...] é um modo ativo de conhecer²⁹.

Os estágios da fé de Fowler se apresentam num movimento espiral ascendente, em que cada novo estágio está vinculado a aspectos dos estágios anteriores resgatando-os, ampliando-os, reestruturando-os e incorporando-os. Cada estágio identificado por Fowler apresenta uma força capaz ou não de produzir a fé para o estágio seguinte.

Segundo o autor, “todos nós começamos a peregrinação da fé quando bebês”. Nossa adaptação no mundo em que entramos com o nascimento “depende tanto do progresso de nossa maturação global quanto da forma em que as pessoas e

27 FOWLER, 1992, p. 25.

28 FOWLER, 1992, p. 26.

29 FOWLER, 1992, p. 32-33.

as condições de nosso ambiente nos recebem e nos fazem entrar em interação”. Esta interação é que dá forma à confiança, “confiança nas pessoas que cuidam de nós e no ambiente que proporcionam; confiança na própria pessoa, em seu valor e no senso de estar em casa; confiança no mundo de maior sentido que cerca incipientemente a criança e as pessoas que cuidam dela”³⁰.

A espiral da aprendizagem na fé inicia com a fé *indiferenciada*, com base no relacionamento de mutualidade entre pais-filhos e se expressa por confiança, autonomia, esperança e coragem.

A fé *intuitivo-projetiva*, em que as crianças “combinam fragmentos de histórias e imagens fornecidas por sua cultura, integrando-os em seus próprios conjuntos de associações significativas concernentes a Deus e ao sagrado”³¹; as crianças recorrem à fantasia e à imaginação para se relacionar com as outras pessoas e precisam ser levadas a sério. O autor aponta para a grande utilidade das narrativas por parábolas, que contribuem para o nascimento da imaginação, e que o realismo das narrativas ajuda as crianças a externalizarem ansiedades e acharem imagens ordenadoras para sua vida³².

A fé *mítico-literal* “traz consigo a capacidade de ligar nossas experiências, formando sentido, por intermédio de histórias”³³. Embora seja característica dos primeiros anos de idade escolar, alguns adolescentes e adultos podem permanecer nesta etapa de fé. As operações concretas ajudam a criança a distinguir o real do imaginário e a elaborar narrativas, que além de despertar o interesse, “tornam-se meios para a extensão da experiência da criança e de sua compreensão da vida”³⁴. A imagem antropomórfica de Deus é elaborada a partir da comparação das ações de Deus com as ações de seus pais, ou outros adultos de sua convivência, por conta da capacidade que a criança adquire de assumir a perspectiva de outras pessoas, passando “os significados que lhe foram comunicados pelos filtros de suas próprias estruturas de conhecimento e valoração”³⁵. A relação do ser humano com Deus se baseia na reciprocidade, na troca de favores e proteção por boas ações. A narrativa capacita o ser humano a “descobrir e dar coerência à experiência”³⁶.

Na fé *sintético-convencional*, começam a ser construídas relações sociais, para além dos contextos familiares, e definem-se a identidade e a fé pessoal do

30 FOWLER, 1992, p. 105-106.

31 FOWLER, 1992, p. 113.

32 FOWLER, 1992, p. 117.

33 FOWLER, 1992, p. 118.

34 FOWLER, 1992, p. 119.

35 FOWLER, 1992, p. 122.

36 FOWLER, 1992, p. 129.

adolescente, mas também pode ser “um lugar permanente de equilíbrio”³⁷ para muitos adultos. Como o pensamento operacional formal é capaz de refletir sobre o próprio pensamento, o ser humano pode ver, examinar a própria vida como um todo, sintetizar valores e informações, como se estivesse observando à margem da vida, formando identidade e perspectiva pessoal. Na adolescência se quer “um Deus que conheça, aceite e confirme profundamente o próprio eu”. Esta imagem significativa de Deus pode “exercer um poderoso efeito ordenador sobre a identidade e a perspectiva de valores do adolescente”³⁸.

Na fé *individuativo-reflexiva*, o indivíduo busca por autenticidade, através da reflexão crítica sobre os valores anteriormente aceitos; do ego executivo moldado por um “estilo de vida variante em relação a um etos valorativo compartilhado”³⁹; da tradução de símbolos para significados conceituais; da tensão entre individualidade e espírito de grupo, entre subjetividade e objetividade, entre autorrealização e serviço altruísta, entre o relativo e o absoluto, entre a lógica e a abstração⁴⁰.

A fé *conjuntiva* “suspeita que as coisas estão organicamente relacionadas umas às outras; [...] reconhece a tarefa de integrar ou reconciliar o consciente e o inconsciente. [...] está pronta para encontros significativos com outras tradições”⁴¹. A força vital está em integrar contradições. Crenças, valores e significados entram em choque e o ser humano tem que construir uma nova postura de fé, capaz de sustentar e fundamentar o restante de sua vida, na busca de realização e integridade.

A fé *universalizante* caracteriza-se pelo envolvimento e comprometimento radical “para a transformação da realidade atual na direção de uma realidade transcendente”⁴². Chegar a esta fé significa possuir um elevado desapego pessoal, uma radical identificação com situações desumanas e um intenso amor e cuidado com as outras pessoas. Não significa que estas pessoas sejam perfeitas, porém apresentam qualidades acima da normalidade. Para James Fowler, as raras “pessoas que chegam a corporificar a fé universalizante são levadas a esses padrões de comprometimento e liderança pela providência de Deus e pelas exigências da história”⁴³.

Para Fowler, o ser humano se desenvolve na fé, perguntando pelo sentido da vida, na relação com as outras pessoas, com base em *amor, confiança e lealdade*.

37 FOWLER, 1992, p. 146.

38 FOWLER, 1992, p. 132.

39 FOWLER, 1992, p. 152.

40 FOWLER, 1992, p. 154-155.

41 FOWLER, 1992, p. 156-158.

42 FOWLER, 1992, p. 168.

43 FOWLER, 1992, p. 170.

Por isto é importante que se conheça a espiral do processo de aprendizagem na fé, utilizando interesses, necessidades, forças e elementos nela presentes para melhor nortear, referenciar e sustentar o processo dinâmico de desenvolvimento do ser humano.

Outra contribuição importante é de AmatuZZi, que elabora uma hipótese geral do desenvolvimento religioso, com base nas teorias de Piaget, Fowler, Kohlberg, Erikson e Oser/Gmünder. Embora sua teoria se apresente na “forma de etapas ou fases sequenciais mais ou menos definidas”, ela tem a intenção de auxiliar na ampliação e no aprofundamento da “compreensão da natureza do fenômeno religioso”⁴⁴.

AmatuZZi trabalha com os conceitos de senso religioso, forma religiosa pessoal, o grau de enraizamento da religião ou da forma religiosa, vivência religiosa, experiências religiosas, fé religiosa, desenvolvimento religioso. Diferente de Fowler, que propõe “uma abordagem formal de estruturas que se constroem sucessivamente, uma dependendo da outra, em estágios bem definidos”, AmatuZZi propõe uma hipótese mais descritiva “de fases ou etapas da vida que se caracterizam por desafios que estão sendo enfrentados”⁴⁵. Ele fala

[...] da fase do *bebê*, no primeiro ano de vida, da *criança*, entre 2 e 6 anos, do/a *menino/a*, dos 7 aos 12 anos aproximadamente, do/a *adolescente*, dos 13 aos 18/20anos, do/a *jovem adulto/a*, dos 21 aos 30 anos mais ou menos [...] o *adulto* propriamente dito, entre os 30 e os 45/50 anos (mais preocupado com o gerar e o cuidar), e o *adulto maduro* dos 45/50 aos 60 anos mais ou menos [...], o *adulto mais velho*, após os 60 anos mais ou menos, que diferenciamos da etapa de proximidade da morte.⁴⁶

AmatuZZi descreve o desenvolvimento religioso em cada etapa do desenvolvimento pessoal, com os seguintes elementos: desafio central, necessidades predominantes, experiência básica, consequência, religião e enraizamento da religião, os quais serão apresentados a seguir.

O desafio central para *os bebês, no primeiro ano de vida* é “passar do sonho à realidade, descobrir um mundo independente do eu (elaborar a diferenciação ‘eu-mundo’)”. Suas necessidades predominantes são fisiológicas e de proteção ou segurança. A experiência básica que vivem é “de uma confiança fundamental, tecida no aconchego da relação com os pais, e capaz de tirar a pessoa de dentro de si mesma e fazê-la viver neste mundo”. Como consequência os bebês manipulam os objetos do seu entorno de forma realista e em qualquer forma de experiência religiosa

44 AMATUZZI, 2015, p. 137-167.

45 AMATUZZI, 2015, p. 151.

46 AMATUZZI, 2015, p. 151-152.

posterior, “a confiança básica será ressignificada”. A religião se apresenta não de forma enraizada, mas “totalmente implícita na confiança básica, ou então como religião da família”, através de gestos de cuidado⁴⁷.

Na etapa da *criança de 2 a 6 anos*, o desafio central é aceitar o outro como separado de si mesmo e autônomo, e mover-se do ciúme à relação com o outro; a necessidade predominante é de proteção ou segurança; a linguagem é sua experiência básica que reconstrói simbolicamente o mundo interior. A criança começa a se abrir para dialogar e cooperar e conseqüentemente “[...] a religião da família começa a ser apropriada através dos símbolos (ou ritos, ou imagens sintéticas) que resumem seu significado” e o enraizamento da religião acontece quando “os objetos significados pelos símbolos religiosos são sentidos como externos e dotados de um poder absoluto sobre a criança”⁴⁸.

Descobrir-se ativo/a, capaz, competente e hábil é o desafio central para *o menino e a menina dos 7 aos 12 anos*; necessita predominantemente ser protegido, estar seguro, participar e receber afeto. A experiência básica de coragem e iniciativa gera como consequência a segurança interior e a autoestima. A religião “vai sendo apropriada agora também através do sentido de narrativas, histórias que são contadas” e o enraizamento da religião se dá quando, “embora os objetos significados permaneçam externos e dotados de poder, existe a possibilidade de uma influência sobre eles por parte do sujeito (preces, ritos, obediência a preceitos etc.)”⁴⁹.

O adolescente e a adolescente dos 13 aos 18/20 anos vivem o desafio central de “passar de uma indefinição (ou definição a partir de fora) para uma definição pessoal (a partir de dentro) e descobrir uma verdade pessoal mais profunda e dinâmica”. Necessitam predominantemente de participar, ser valorizados e estimados e receberem afeto. Sua experiência básica é ensaiar papéis pessoalmente escolhidos, tornando mais eficazes e realistas suas escolhas e ação. Começam a questionar a identidade e a religião recebidas e passam a buscar uma religião a partir de escolhas feitas pelos papéis exercidos. O enraizamento da religião “está relacionado com o grau de pessoalidade das escolhas; é uma idade de experiências provisórias que podem se confirmar ou não”⁵⁰.

A etapa *do/a jovem adulto/a dos 18/20 aos 30 anos aproximadamente* apresenta como desafio central “abrir-se para uma relação mais pessoal e profunda”. Suas necessidades predominantes de participar, receber afeto e estima, e ser

47 AMATUZZI, 2015, p. 157-158.

48 AMATUZZI, 2015, p. 158-159.

49 AMATUZZI, 2015, p. 159-160.

50 AMATUZZI, 2015, p. 160-161.

valorizado estão associadas à experiência básica de intimidade que produzirá como consequência relações significativas. Por este motivo, religião ou sistema de crenças passam a ser fundamentadas pela razão e pela experiência, ainda que a pessoa mantenha “formas religiosas anteriores ou convencionais”, inadequadas a essa etapa. O enraizamento da religião acontece na medida em que há intimidade e maior aproximação da religião com a vida⁵¹.

A *pessoa adulta dos 25/30 aos 40/45 anos mais ou menos* tem como desafio central e experiência básica ser fecunda, cuidando de nova geração. Sua necessidade predominante é de ser estimado e produtivo, e realizar “ampliação e expansão social”. A religião pode manifestar-se “expandindo-se criativamente em atividades externas ou internas (quando não ficou estacionada em formas anteriores)” e no enraizamento da religião, há uma tendência de aproximação e aprofundamento entre o sistema de crenças e a vida concreta da pessoa⁵².

Na etapa do *adulto maduro, dos 40/45 aos 60 anos aproximadamente*, o desafio central é “superar as rotinas e os padrões assumidos e encontrar um sentido mais pessoal para a vida”; a necessidade predominante é de autorrealização, e a experiência básica de liberdade e sentido pessoal trará alegria e discernimento. A religião pode ter um caráter mais pessoal, com a “superação de seus aspectos rígidos e estereotipados (podendo até levar a um abandono se não houver um bom apoio experiencial ou conceitual)”, e o enraizamento da religião aumenta na medida em que religião e vida se integram⁵³.

A *pessoa adulta mais velha, dos 60 aos 80 anos mais ou menos*, terá como desafio central se libertar de apegos e descobrir a simplicidade da vida; suas necessidades predominantes são de autorrealização e transcendência, somadas a experiência básica de viver, vitalizar terá como consequência “serenidade (além do prazer), sabedoria (além da ciência)”. Se não recuou a formas anteriores de religião, ela expressa “uma relação experimentada na humildade diante do mistério”. E o enraizamento da religião acontece pela integração com a vida, ao ponto de se fundirem⁵⁴.

A última etapa da hipótese de desenvolvimento religioso de AmatuZZi é a etapa da *proximidade da morte*, quando o desafio central é se aproximar do significado da plenitude, passando da vida para a morte. A necessidade predominante é de transcendência; a experiência básica é de entregar-se, devolver a vida, e a consequência será a dissolução do *eu* empírico e “uma abertura para o

51 AMATUZZI, 2015, p. 161-162.

52 AMATUZZI, 2015, p. 163.

53 AMATUZZI, 2015, p. 163-164.

54 AMATUZZI, 2015, p. 164-165.

totalmente outro”. A religião relativizada “assume plenamente seu caráter de expressão da relação quase direta com o mistério”. No enraizamento da religião, “a entrega total e confiante é o supremo ato religioso, capaz de resgatar todas as respostas aos desafios anteriores”⁵⁵.

Há de se considerar ainda na hipótese de AmatuZZi, que em cada etapa podem ocorrer falhas, dificuldades, deficiências, carências que podem produzir variações no desenvolvimento religioso, nem sempre progressivas no sentido de se alcançar maturidade na fé.

Assim como para Fowler, o ser humano se desenvolve na fé, perguntando pelo sentido da vida, na relação com as outras pessoas, também AmatuZZi concebe a experiência religiosa como um fator determinante do envolvimento das pessoas no seu jeito de viver a vida. Fowler reconhece que o processo de aprendizagem na fé norteia e sustenta o processo dinâmico de desenvolvimento do ser humano. De outra forma AmatuZZi reconhece que a experiência religiosa facilita ou obstrui o desenvolvimento, a menos que a vivência religiosa seja muito superficial. Ou seja, a aprendizagem na fé é com certeza mais ativa no desenvolvimento humano do que a vivência religiosa possa ser em promover confiança no transcendente. A aprendizagem na fé está mais para a relação entre Deus e o ser humano, que dá sentido à vida, enquanto a vivência religiosa está mais para a busca do ser humano por uma relação com o transcendente.

2.2 A NECESSIDADE DE APRENDIZAGEM INTEGRAL NA PERSPECTIVA DA FÉ

Concebe-se a aprendizagem integral como aquela promovida pela educação que “assume-se na sua pluridimensionalidade quando assegura o equilíbrio entre todos os domínios do desenvolvimento e da aprendizagem, isto é, os domínios cognitivo, afectivo, emocional, físico, espiritual e estético”⁵⁶. Freire enfatizava que “aprendemos, ensinamos, conhecemos com o nosso corpo inteiro. Com os sentimentos, com as emoções, com os desejos, com os medos, com as dúvidas, com a paixão e também com a razão crítica. Jamais com esta apenas”⁵⁷.

55 AMATUZZI, 2015, p. 165-166.

56 MARQUES, Ramiro. **Dicionário breve de pedagogia**. Lisboa: Editorial Presença, 2000. Disponível em: <http://pedagogiaaopedaletra.s3.amazonaws.com/wp-content/uploads/2011/10/Dicionario_de_pedagogia.pdf>. Acesso em: 06 dez. 2015.

57 FREIRE, Paulo. **Professora, sim; tia, não**: cartas a quem ousa ensinar. São Paulo: Olho D'Água, 1993, p. 10.

A necessidade de **aprendizagem integral** na perspectiva da fé será fundamentada pelo trabalho de análise exegética do texto do evangelho de João⁵⁸, a partir do encontro que Jesus teve com a mulher samaritana. Expõe-se a seguir os passos da análise exegética desenvolvida com o texto para identificar aportes que fundamentam o tema proposto. Para a realização desta análise, foram utilizadas as versões da bíblia de Almeida, na Linguagem de Hoje e de Jerusalém.

O primeiro passo para a análise do texto é de aproximação, tentando identificar sentimentos e associações. Em relação aos sentimentos presentes ou evocados no texto, registra-se: a fragilidade da samaritana, escondida na força física da mulher que busca água no poço; a nudez psicológica da personagem diante de alguém estranho que demonstrou saber muito sobre sua vida; o contentamento pela iniciativa da mulher em falar a outras pessoas sobre o que ela ouviu.

Associações foram feitas com as imagens da mulher dialogando com Jesus, depois, o cântaro deixado ao lado do poço, e por último a mulher testemunhando sobre Jesus. Destacam-se também as cores imagináveis, presentes no cenário: bege/marrom das pedras, do pó, da terra; azul cristalino da água corrente da fonte. Pergunta-se pelos possíveis significados de expressões como “água do poço”, “água da vida eterna”, “um marido, cinco maridos”, “em espírito e em verdade”.

Chama atenção no texto, a exposição argumentativa entre Jesus e a mulher; o diálogo entre fé e razão, teoria e prática, bases de fé e aplicação na vida real; a persistência de Jesus em persuadir sua ouvinte e, a atitude firme e decisiva da mulher em deixar seu cântaro.

O capítulo 4 também é o único dentre os quatro evangelhos, que descreve a compaixão e paciência de Jesus no relacionamento com a mulher samaritana, o não estar prontos para o ministério para uma comunidade samaritana, e o surgimento da confissão dos samaritanos da experiência com Jesus.⁵⁹ (tradução nossa)

Destaca-se que no versículo 28, da versão da Bíblia de Jerusalém, no lugar de “foi à cidade” está “correu à cidade”, o que pode revelar uma intensidade na ação da mulher.

Opta-se por apresentar a seguinte estrutura do texto: do v.1 ao v.6, Jesus voltava à Galileia, passando pela Samaria; do v.7 ao v.15, a oferta da Água viva para

58 João 4.1-30,39. Cf. **BÍBLIA de Almeida Revista e Atualizada**. Disponível em: <<https://www.bible.com/pt/bible/1608/HEB.6.ARA>>. Acesso em: 04 out. 2018.

59 BEASLEY-MURRAY, George R. **Word Biblical Commentary**. Texas: Word Books Publisher, 1987, p. 66. “chap. 4 is also unique among the four Gospels, in its description of the compassion and patience of Jesus in dealing with a Samaritan woman, his willingness to minister to a Samaritan community, and the confession arising from their experience of him.”

a samaritana; do v.16 ao v.24, Jesus dialoga sobre a vida moral e religiosa da mulher; do v.25 ao v.27, é revelada a identidade de Jesus; do v.28 ao v.30 e 39, a reação da mulher e demais samaritanos à mensagem recebida na revelação de Jesus.

Na sequência, será feita a apreciação do contexto literário. No contexto maior, o livro de João é o quarto evangelho, último a ser escrito. O conteúdo do livro de João está assim distribuído: o *prólogo* proclama a encarnação em Jesus Cristo do *Logos* divino (1.1-18). *Dois* partes principais: 1. A atividade de Jesus no mundo (1.19-12.50); 2. Seu retorno ao Pai (13.1-20.29). *Conclusão*: a finalidade do livro (20.30s). *Suplemento* (21). E o texto do capítulo 4, localiza-se na primeira parte principal, que relata a atividade de Jesus no mundo.

O gênero literário de João é evangelho, que conta a atividade de Jesus. João difere dos sinóticos em três aspectos: a) o número de viagens de Jesus a Jerusalém; b) a estrutura cronológica e topográfica da atividade de Jesus; c) a estrutura de descrição e apresentação, e pelo material utilizado⁶⁰.

Segundo consta em João 20.30ss.: “para crerdes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais a vida eterna em seu nome”, o objetivo do evangelho de João é instruir os membros da comunidade, confirmar e fortalecer a fé dos cristãos. João mostra aos cristãos que Jesus é o verdadeiro Revelador, o único que deve ser exaltado.

No contexto menor, enquanto o capítulo 4 “aparentemente forma uma unidade independente, está ligado intimamente com os eventos dos cap. 2 e 3”⁶¹ (tradução nossa), pois mencionam elementos semelhantes: água viva, que é transformada em vinho, templo, adoração. Está entre o capítulo 3, que narra o encontro de Jesus com Nicodemos, um dos principais dos judeus, relata sobre o ministério de Jesus na Judeia e o testemunho de João Batista, fala sobre a relação do Filho e do Pai, de Jesus e de Deus que o enviou; e o capítulo 5, que relata a cura de um enfermo em Betesda e apresenta o discurso de Jesus sobre sua missão e obra.

O conteúdo do texto em questão apresenta como *personagens*: Jesus, os fariseus, os discípulos, João Batista, a mulher samaritana, os samaritanos da cidade de Sicar. É relevante lembrar que no fundo histórico, ainda que os samaritanos “fossem descendentes dos israelitas que formaram o reino de Israel (o reino do Norte), no tempo de Jesus não eram reconhecidos pelos judeus como verdadeiros israelitas”⁶², pois os consideravam pagãos, ritualmente impuros, gente que deve ser

60 KÜMMEL, W.G. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 240-315.

61 BEASLEY-MURRAY, 1987, p. 58. “While 4:1-42 apparently forms an independent unit, it is closely linked with the events on chap. 2 (and chap.3).”

62 Concordância Temática. In: BÍBLIA de **Estudo Almeida**. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000, p. 35.

evitada, por conta da mistura de etnias entre samaritanos e assírios, que remonta o período pós-cativeiro babilônico⁶³.

O gênero literário do texto é narrativo com diálogo entre alguns personagens. A linguagem é metafórica (ex.: a água corrente passa a significar a água da vida eterna). O público alvo é a mulher samaritana e seus concidadãos. O estilo do texto é expositivo-argumentativo. A narrativa do encontro de Jesus com a mulher samaritana aparece apenas neste evangelho. São expressões-chave no texto: água da vida, em espírito e em verdade, “Eu o sou”, deixou o seu cântaro, muitos samaritanos creram.

Para desenvolver a análise do texto serão apresentados a seguir alguns comentários. No v.3, Jesus se retirou da Judeia e voltou a Galileia para evitar o “surgimento de uma desavença” com João⁶⁴, mas também “para cumprir a obra planejada para ele por seu Pai [...] A missão para os samaritanos não foi planejada por Jesus, mas foi desejada por Deus”⁶⁵ (tradução nossa).

No v. 6 fala que Jesus estava “cansado da viagem”. O evangelista coloca em evidência os traços da humanidade genuína de Jesus, que se deixa tocar por nossas fraquezas humanas⁶⁶. Lembra-se aqui das duas naturezas de Jesus: verdadeiro Deus e verdadeiro ser humano: “A peregrinação a pé nas montanhas e o calor do meio dia o cansavam como homem. A rejeição, crítica e cegueira lhe dão trabalho, como Deus”⁶⁷. Cansado da viagem sentou-se perto da fonte. No original aparece a palavra *fonte* e não *poço*; o “evangelista quer fazer notar, sem dúvida, que esse poço não era uma cisterna destinada a recolher as águas da chuva, segundo o costume do oriente, senão que era alimentado por uma fonte subterrânea de água corrente”⁶⁸ (tradução nossa).

O v.7 aponta para um ponto de contato entre a mulher samaritana e Jesus, pelo fato de os dois buscarem água. No v.9, a surpresa da mulher era compreensível, pois “as diferenças religiosas entre judeus e samaritanos eram sérias e profundas”⁶⁹,

63 Cf. II Reis 17.29.

64 BRUCE, F.F. **João**. São Paulo: Mundo Cristão, 1987, p. 95.

65 BEASLEY-MURRAY, 1987, p. 59.”to accomplish the work assigne to him by the Father[...]. The mission to the Samaritans was unplanned by Jesus but willed by God.”

66 BRUCE, 1987, p. 97.

67 CAMINHO E TESTEMUNHO. São Bento do Sul: União Cristã, 1988. v. 2, p. 50-51.

68 BONNET, Luis; SCHROEDER, Alfredo. **Comentario Del Nuevo Testamento**: Juan e Hechos. El Paso, Texas: Asociacion Bautista Argentina de Publicaciones/Casa Bautista de Publicaciones, 1986, p. 106. “*el evangelista quiere hacer notar, sin duda, que ese pozo no era una cisterna destinada a recoger las aguas de lluvia, según La costumbre Del oriente, sino que era alimentado por una fuente subterrânea de agua corriente.*”

69 BRUCE, 1987, p. 97.

nem usavam os mesmos utensílios. Percebe-se, aqui, uma intenção no pedido de Jesus.

No v.10, Jesus apresenta uma gradação de ideias: primeiramente falando do dom de Deus, pelo fato de a mulher poder ver e ouvir o Salvador; logo ela viria a descobrir quem lhe pedia água; e por último, ele daria água viva. A expressão *água viva* era comum referindo-se à água corrente ou manancial, “em oposição à água de chuva recolhida em cisternas”⁷⁰ (tradução nossa). Jesus a utiliza metaforicamente em relação ao que ele oferece a quem crê (v.10), “como um verdadeiro presente de Deus [...] indispensável [...] maior do que a fonte mais pura da terra pode dar. [...] A água corrente ilustra de modo adequado o suprimento fresco e perene da graça de Deus”⁷¹.

Como a mulher insistisse em querer a água material, para não mais precisar vir buscá-la, Jesus persiste instruindo quanto à água que sacia a sede da alma do ser humano. “Cristo, somente, pelo Espírito que lhe comunica, apaga sua sede para sempre. [...] o Espírito de Deus que vivifica a alma regenerada, permanece nela e se constitui nela uma fonte permanente, que sempre mana até a vida eterna”⁷² (tradução nossa).

Nos v. 17 e 18, a mulher é surpreendida novamente, por ter sido tocada “num ponto de sua vida que estava naturalmente sensível”⁷³, sua vida matrimonial instável, seus relacionamentos pessoais fracassados. Por tocar em sua intimidade, ele “dirige a conversação até um domínio mais acessível de sua interlocutora, o da consciência e da vida moral”⁷⁴ (tradução nossa).

Nos v. 21-24, Jesus aponta para a importância do *como* adorar a Deus, chamando-o de Pai, fazendo-o “em espírito e em verdade”, aqui e agora, conforme o desejo de Deus⁷⁵, indicando que a “adoração em espírito tem lugar na parte mais íntima de nossa alma”⁷⁶ (tradução nossa).

Nas palavras da samaritana *nos anunciará todas as coisas*, observa-se “o contraste que há entre esta noção de um Messias profeta e as ideias dos judeus, que

70 BONNET; SCHROEDER, 1986, p. 107. “por oposición la agua de lluvia recogida en cisternas.”

71 BRUCE, 1987, p. 98.

72 BONNET; SCHROEDER, 1986, p. 108. “Cristo solo, por el Espíritu que le comunica, apaga su sed para siempre. [...] el Espíritu de Dios que la vivifica, permanece en ella y constituye en ella una fuente permanente, que siempre mana hasta la vida eterna.”

73 BRUCE, 1987, p. 101.

74 BONNET; SCHROEDER, 1986, p. 109. “Jesús dirige la conversación hacia un dominio más accesible a su interlocutora, el de la conciencia y la vida moral.”

75 BRUCE, 1987, p. 103-104.

76 BONNET; SCHROEDER, 1986, p. 111. “La adoración en Espíritu tiene lugar en la parte más íntima de nuestra alma.”

fazem do Messias um rei, um personagem político”⁷⁷ (tradução nossa). No paradoxo com a samaritana e seus conterrâneos, a identidade de Jesus Cristo começa a ser revelada: é mais um judeu (v.9), passa a ser um profeta (v.19), talvez o Messias (v.29), e, finalmente, o Salvador do mundo (v.42)⁷⁸.

No v.28, é interessante a imagem de a samaritana ter deixado o cântaro, pois era o objeto que representava o motivo dela estar ali, junto ao poço. O abandono do jarro “é uma parábola da renúncia do cerimonial antigo praticado tanto por judeus como por samaritanos, por parte daqueles que, pela fé em Cristo, receberam o dom divino da vida eterna”⁷⁹. Ela pode ter agido “por efeito de sua emoção, ou [...] para correr mais ligeiro aos concidadãos, ou por último porque estava decidida a voltar”⁸⁰ (tradução nossa).

No v.29, a mulher revela a descoberta feita em relação ao Messias, porém interpela seus concidadãos com a pergunta: *Será este, porventura, o Cristo?* Esta pergunta destina-se “somente a despertar a atenção deles e a impulsioná-los a ir convencer-se por si mesmos”⁸¹ (tradução nossa). No v.39, muitos samaritanos acreditaram no testemunho da mulher e eles precisaram de pouco tempo para elaborar sua própria visão a respeito de Jesus⁸².

Partindo para a compreensão do texto analisado, percebe-se que o mesmo relata o encontro entre Jesus e uma mulher samaritana em que ele lhe pede água. Depois Jesus instiga na mulher um desejo de uma condição melhor, oferecendo água viva. Ele desperta a consciência de sua interlocutora e lhe presenteia com o culto verdadeiro.

A sede do ser humano “pode adquirir significados diversos: materiais, uns; espirituais, outros. Temos sede de água e de carinho, de dinheiro e de felicidade, e pão e de verdade, e cultura e de dignidade, de paz e de segurança, de justiça e de direitos humanos”⁸³.

Como encher o vazio humano? Há uma resposta que ecoa pelos séculos em forma de oração de um dos pais da igreja cristã; “Senhor [...], porque nos fizeste

77 BONNET; SCHROEDER, 1986, p. 111. “el contraste que hay entre esta noción de un Mesias profeta y las ideas de los judíos, que hacían del Mesías un rey, un personaje político.”

78 CABALLERO, Basílio. **Nas fontes da palavra:** leitura, meditação e anúncio: Ano A. Aparecida/SP: Ed. Santuário, 1992, p. 79.

79 BRUCE, 1987, p. 106.

80 BONNET; SCHROEDER, 1986, p. 113. “por efecto de su emoción, ya [...] para correr más ligero hacia sus conciudadanos, ya, por último, porque estaba decidida a volver.”

81 BONNET; SCHROEDER, 1986, p. 113. “solo a despertar la tención de ellos y a decidirlos a ir a convencerse por sí mismos.”

82 BEASLEY-MURRAY, 1987, p. 64.

83 CABALLERO, 1992, p. 81.

para ti, e nosso coração está inquieto enquanto não encontrar em ti descanso.”⁸⁴. Jesus vê na samaritana, e no ser humano por extensão, “um desejo insatisfeito de satisfação”⁸⁵: sua situação de mulher (indigna), samaritana (impura), necessitada (de água e da água viva), com uma moral inadequada (muitos maridos), com uma religiosidade fragilizada (por estar presa a ritos, locais e papéis sociais). Este desejo pulsa na vida da samaritana de forma integral, em sua realidade étnica, física, religiosa, social, intelectual, moral, emocional, espiritual. Todas as áreas da vida foram tocadas neste encontro com Jesus e sua palavra libertadora. Sua dignidade é restabelecida, seus relacionamentos são curados, sua autonomia é construída.

Pelo simbolismo da água, este texto relaciona-se com os capítulos anteriores, Nicodemos (cap.3) e a transformação da água em vinho (cap.2). O símbolo da água representa a transformação que precisa acontecer: a água precisa ser substituída por vinho ou por água viva⁸⁶. Segundo Jesus, a condição para a sede do ser humano ser suprida é “conhecer o dom de Deus e quem é o que pede de beber” (v.10). Nas palavras de Caballero, “conhecer o dom de Deus, avivar a fé, proceder com sinceridade e reconhecer-se pecador e necessitado diante de Deus”⁸⁷. Do encontro de Jesus com a samaritana depreende-se a dinâmica pedagógica de um encontro de fé de um ser humano sedento com Deus, em Jesus Cristo, a Água viva.

Quando no v.39, a “água viva” de Jesus transformou a mulher em fonte transbordante e outras pessoas sentiram refrigério, retira-se aqui uma aplicação individual e comunitária: Jesus transforma a vida de cada pessoa individualmente, mas as consequências alcançam a vida da comunidade, do corpo de Cristo⁸⁸. Jesus vê a realidade toda da mulher samaritana. Quando Jesus, em seu diálogo com a samaritana, parte de questões concretas e periféricas do cotidiano existencial, e toca a essência do ser humano, na intimidade do encontro, ele deixa claro o fio condutor das relações educacionais, no âmbito da fé cristã. Ele “desenvolve toda uma pedagogia catequética (Jo 4.5-42)”⁸⁹. Jesus desenvolve um processo de aprendizagem integral na fé, quando ouve e faz a samaritana ouvir o que ele tem a dizer, permite que ela investigue e descubra verdades existenciais, assimile e assuma

84 SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2009/07/santo_agostinho_-_confissoes.pdf>. Acesso em: 04 jul. 2018.

85 CAMINHO E TESTEMUNHO, 1988, p. 50-51.

86 DODD, Charles Harold. **A interpretação do quarto evangelho**. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 414.

87 CABALLERO, 1992, p. 82.

88 BRUCE, 1987, p. 108-109.

89 CABALLERO, 1992, p. 79.

responsabilidades em sua vida. Portanto, este relato fundamenta a necessidade de se considerar a aprendizagem integral do ser humano na perspectiva da fé.

2.3 A NECESSIDADE DE APRENDIZAGEM CONTÍNUA NA PERSPECTIVA DA FÉ

Quando uma pessoa consegue atribuir novos significados ao conhecimento e faz isto usando sua experiência de vida e conhecimentos acumulados, então se diz que ela continua aprendendo, e pode fazer isto ao longo da vida, basta que tenha o desejo e as condições para fazê-lo. Para isto, é necessário que se tenha conhecimento sobre como a aprendizagem acontece, que haja predisposição de aprendizagem, que cada qual identifique seu jeito único de aprender, que se organizem adequadamente os ambientes, que haja pessoas auxiliares no processo de aprender e que se identifique quando se pode buscar e interpretar informações sobre um determinado assunto⁹⁰. Quando a educação assume o papel de “preservar as faculdades criadoras do indivíduo e, [...] interessar-se pelo total desenvolvimento do indivíduo enquanto ser humano livre”⁹¹, ela se transforma em formação continuada, em que é necessário “aprender a aprender” por toda a vida.

A necessidade de **aprendizagem contínua** na perspectiva da fé será fundamentada pela análise do texto da carta de Hebreus⁹², a partir da exortação feita aos leitores da carta de buscar a maturidade na fé. Da análise exegética desenvolvida com o texto identificam-se aportes ao tema proposto. Foram utilizadas as versões da bíblia de Almeida, da Edição Pastoral, de Jerusalém e a Bilíngue.

Numa primeira aproximação com o texto, registram-se os sentimentos de impasse, tristeza, decepção, resiliência, confiança. Também foram feitas associações com imagens: boca (falar), ouvidos (ouvir), leite e alimento sólido, criança e adultos, exercício (atividade física). Chama atenção no texto: a repetição dos “princípios elementares”: dos oráculos de Deus e da doutrina de Cristo; a constatação do diagnóstico sobre a vida de fé dos hebreus e a exortação a sair do impasse e avançar em maturidade na fé.

O texto pode apresentar a seguinte estrutura: 5.11-12 – situação dos cristãos hebreus; 5.13-14 – leite e alimento sólido, criança e adultos; 6.1-3 – exortação aos cristãos hebreus. E quanto ao contexto literário, a carta aos Hebreus

90 VALENTE, José Armando. Aprendizagem continuada ao longo da vida. In: KACHAR, Vitória (org.). **Longevidade: um novo desafio para a educação**. São Paulo: Cortez Editora, 2001, p. 27-44.

91 ARENILLA, Louis *et al.* **Dicionário de pedagogia**. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 188.

92 Hebreus 5.11-6.3. Cf. **BÍBLIA de Almeida Revista e Atualizada**. Disponível em: <https://www.bible.com/pt/bible/1608/HEB.6.ARA>. Acesso em: 04 out. 2018.

apresenta problemas para sua compreensão, por faltarem respostas a uma série de perguntas com relação ao fundo histórico em que foi escrita⁹³.

Apesar de não se saber quem é seu autor, pode-se identificar que é alguém com formação helenista, com grego de alto nível, que meditou e pensou bem antes de escrever, que tem consciência de seus argumentos e tem sensibilidade e tato para exortar seus leitores que também não são identificados com clareza. São cristãos, mas podem ser judeus ou gentios que assumiram a fé cristã. São conhecedores das bases da fé, que já deveriam ser mestres, mas ainda não são. Viviam em Roma ou em Alexandria ou em Jerusalém.

No contexto maior, a carta foi escrita no primeiro século da era cristã, provavelmente com a intenção de ajudar cristãos a se manter e fortalecer na fé, vinculando o sentido verdadeiro do AT à natureza e obra de Jesus Cristo, como sumo sacerdote superior. Os temas principais são: o Filho como revelação definitiva de Deus, o sumo sacerdócio, o sistema sacrificial e a nova e melhor aliança.

No contexto menor, a perícopes se encontra dentro da apresentação de Jesus como sumo sacerdote, acima de qualquer outro, e de seu ministério na nova aliança. Apresenta a crítica à imaturidade espiritual dos cristãos diante de princípios básicos da palavra de Deus.

O texto apresenta como personagens o autor do texto, seus leitores, o próprio Deus. O pano de fundo histórico é judaico por causa da influência do AT sobre o autor, vinculando o “pensamento da superioridade de Cristo, tanto como sacerdote quanto como sacrifício” ao testemunho do Pentateuco⁹⁴. Por sua intenção, a carta aos hebreus revela “como os cristãos leram e entenderam o AT no tempo dos apóstolos”⁹⁵.

Para alguns estudiosos, o gênero literário do texto é uma carta direta a uma comunidade de fiéis. Para outros é um sermão, uma pregação, pois o estilo da redação indica que foi escrita para uma situação eclesial específica, com a intenção de instruir. Após a exposição sobre a superioridade de Cristo, até o capítulo 5, o autor faz uma pausa para exortar, desafiar seus leitores, preocupado com seu estado espiritual.

No verso 11 faz uma advertência quanto ao conteúdo que pode ser desconhecido, distante, e por isto difícil de explicar, mas também faz a crítica por seus leitores se terem tornado lentos em compreender o que se lhes ensina.

93 GUTHRIE, Donald. **A carta aos hebreus**. Introdução e comentário. São Paulo: Mundo Cristão, 1984, p. 13.

94 GUTHRIE, 1984, p. 36.

95 LAUBACH, Fritz. **Carta aos Hebreus: comentário esperança**. Curitiba: Evangélica Esperança, 2000, p. 17.

Desenvolvimento negativo acontece diante de alguns perigos: estagnação, deficiência de fé e de capacidade de compreensão espiritual.

No v.12, o autor exorta que os cristãos já estão tempo suficiente na fé e com potencial para ensinar outros, mas parecem ser intelectuais com falta de percepção espiritual, e que cristãos imaturos precisam de cristãos maduros para instruí-los nos “oráculos de Deus”, nos “princípios elementares”, no ensino básico do evangelho.

A metáfora do leite e do alimento sólido em relação ao ser criança ou adulto na fé aparece também em I Co 3.1-2. Os dois alimentos “são essenciais, mas não dá para ficar só com o primeiro”⁹⁶. Como se pode ser debilitado fisicamente, também se pode ser espiritualmente. Se só se alimenta de leite faltam os nutrientes que dão crescimento, maturação. Quando se quer permanecer criança em Cristo, não se consegue digerir alimento sólido que promova maturidade. É preciso ter o encontro pessoal com Jesus Cristo, a experiência da salvação. Mas também é preciso aprofundar o relacionamento com ele e perceber a abrangência deste relacionamento para a vida pessoal, como a vida vai se modificando na medida em que se tem mais intimidade com este Deus.

Quando se diz que os cristãos precisam de alguém que os ensine de novo o elementar, significa ter que voltar aos primeiros passos de sua vida de fé, como alguém que por algum acidente ou doença tem que reaprender as coisas mais elementares da vida física mesmo. Sabe-se andar, mas é preciso recuperar o controle dos movimentos físicos.

Nos v. 13 e 14, o autor faz uma distinção entre criança e adulto na fé. A criança é inexperiente, falta-lhe prática. Mas também não é normal querer permanecer criança, como também está dito em 1 Co 3.11: “Quando cheguei a ser homem, desisti das coisas próprias de menino”. Maturidade significa desejar desenvolvimento a partir da infância espiritual, para que se alcance aperfeiçoamento dos santos, pleno conhecimento do Filho de Deus e crescimento em tudo naquele que é o cabeça, Cristo⁹⁷.

Para as coisas de Deus precisa-se mais do que conhecimento eventual, mas “uma aplicação regular da disciplina espiritual”⁹⁸. É preciso treinar a mente, de forma constante, para discernir entre o bem e o mal. Como filhos e filhas de Deus, ele concede a possibilidade de desenvolver hábitos de discernimento espiritual: lidar com a palavra de Deus com regularidade, evidenciar paciência em momentos difíceis, nutrir intimidade com Deus e desenvolver comunhão entre os irmãos e as

96 GUTHRIE, 1984, p. 127.

97 Cf. Ef 4.12,13,15.

98 GUTHRIE, 1984, p. 128.

irmãs na fé. Os frutos da maturidade surgem no testemunho de cada qual, na exortação entre os/as irmãos/ãs e no serviço prestado a quem dele necessita.

Em Hebreus, capítulo 6, v.1, com a expressão “deixemo-nos levar”, a criança deixa elementos da infância para trás para amadurecer em frente. A ideia é de ser passivo, de se entregar, de permitir que a maturidade seja produzida no ser humano. Ela não é produto de ação humana, mas precisa ser almejada pelo ser humano. O crescimento espiritual precisa ser avivado e o conhecimento da pessoa de Cristo precisa ser aprofundado, em direção à perfeição, entendida como “situação intencionada de uma vida cristã espiritualmente madura [...] um modo de proclamação que ajuda o fiel a apreender de maneira cada vez mais profunda a palavra de Deus, crescendo assim numa comunhão cada vez mais estreita com Cristo”⁹⁹.

Nos v. 1 e 2, repete-se o que já foi dito em 5.12, dos princípios elementares da fé em Deus, mas agora se diz o que eles são: 1. O arrependimento e a fé em Deus; 2. Os batismos e a imposição das mãos; 3. A ressurreição e o juízo¹⁰⁰.

No v. 3, autor e leitores estão ligados, envolvidos pela mesma ação com o verbo “faremos” na primeira pessoa do plural, de forma diferente que no início do texto em 5.11, quando o autor diz “temos muitas coisas que dizer, e [...] vos tendes tornado tardios em ouvir”. Ainda um aspecto neste versículo é a permissão de Deus, sua anuência. Ou seja, “avançar para a maturidade não é mecânico nem automático, mas, sim, envolve levar em conta as condições de Deus”¹⁰¹. Só Deus pode promover aprendizado nos ouvintes, “se o Senhor o quiser”¹⁰².

Na sequência da carta, nos versos seguintes, o autor fala de experiências que devem ser vivenciadas pelos indivíduos bem como pela igreja, que passam por experiência pessoal e concreta, que são o cumprimento de promessas eternas: “perdão dos pecados, paz do coração e da consciência, alegria na fé, força espiritual para uma nova vida, experiência da ajuda de Deus no cotidiano, alegre certeza em vista do futuro”¹⁰³, continuamente, no transcorrer de sua vida de fé.

Para a compreensão do texto e sua apropriação à temática desta pesquisa, observa-se que no NT, aparece “a possibilidade de um desenvolvimento e um progresso saudáveis e normais na vida de fé [...] estágios de crescimento espiritual dos filhos de Deus”, como a infância, a adolescência e a maturidade na fé¹⁰⁴. Com o próprio Jesus foi assim, quando se diz que ele crescia “em sabedoria, estatura e

99 LAUBACH, 2000, p. 96.

100 LAUBACH, 2000, p. 97-99.

101 GUTHRIE, 1984, p. 132.

102 Cf. Tg 4.15.

103 LAUBACH, 2000, p. 100.

104 LAUBACH, 2000, p. 92.

graça, diante de Deus e dos homens”¹⁰⁵. Com os discípulos foi assim, quando Jesus foi ensinando gradativamente mais e mais aprofundado, não tudo de uma só vez e no início, mas no transcorrer da caminhada com eles, no discipulado.

O autor exorta seus ouvintes a não permanecerem parados nas doutrinas básicas do catecismo, mas a avançar em maturidade, a crescer na dependência de Jesus Cristo, a não se deixar levar ou enganar por outras doutrinas¹⁰⁶, a deixar-se instruir pelo próprio Deus. Deus mesmo quer instruir: imprimindo suas leis nas mentes, inscrevendo-as nos corações, sendo o Deus de seu povo¹⁰⁷.

Na atualidade, é preocupante “que tão poucos filhos de Deus estejam familiarizados com a palavra da Escritura Sagrada, a ponto de não viverem na Palavra e de a Palavra de Deus”¹⁰⁸ fazer tão pouca diferença na vida cotidiana dos cristãos. É preciso se deixar ensinar pelo próprio Deus, através de seu Santo Espírito, com as boas novas do Evangelho, mas prosseguindo com as promessas da palavra das Escrituras, que querem edificar pessoalmente e uns aos outros. O autor de Hebreus adverte a “aprofundar a fé, a fim de vivenciá-la de forma cada vez mais madura, consciente e consequente”¹⁰⁹.

O processo de aprendizagem contínua na fé acontece quando se cresce nas palavras da verdade, quando se aprofunda o relacionamento com Deus, quando se consegue testemunhar, ajudar outras pessoas a também conhecê-lo e experimentar sua presença em cada dia da vida, de forma mais intensa e significativa. A Igreja de Jesus Cristo se ocupará da formação contínua na fé para poder cumprir sua missão no mundo, orientando o testemunho cristão coerente com a fé confessada.

2.4 A NECESSIDADE DE APRENDIZAGEM SIGNIFICATIVA NA PERSPECTIVA DA FÉ

Lembrando o que já foi dito anteriormente, na formação na fé, em havendo aprendizagem significativa, os conhecimentos da fé deixam de ser apenas conteúdos transmitidos de forma mecânica, mas passam a ter valor e significado na vida e vivência da fé, por estarem ancorados, conectados à vida das pessoas.

105 Cf. Lc 2.52.

106 Cf. Ef 4.14.

107 Cf. Hb 8.11.

108 LAUBACH, 2000, p. 93-94.

109 BÍBLIA **Sagrada**. Edição pastoral, 1990, p. 1550.

A necessidade de **aprendizagem significativa** na perspectiva da fé será fundamentada pela análise do texto de Atos dos Apóstolos¹¹⁰, a partir da conversa entre Filipe e um eunuco etíope e o quão significativo foi ouvir a boa notícia sobre quem era Jesus. Foram utilizadas as versões das bíblias de Almeida, de Jerusalém e Conselheira.

Numa primeira aproximação com o texto, são registrados os sentimentos de fidelidade, pela disposição de Filipe em fazer o que o Espírito lhe pediu, e de alegria, pela forma como o eunuco se deixou tocar pelas palavras de Filipe. Também foi feita uma associação com a imagem de alguém correndo ao lado de alguém outro com um meio de transporte mais potente: parece uma situação desconfortável ou limitante. Houve também a lembrança do tempo necessário para se expor os conteúdos básicos da fé, a respeito de Jesus, por exemplo num contexto de discipulado. Chama atenção no texto que Filipe não questionou a ordem recebida do Espírito do Senhor, antes, ele cumpre e tem um resultado efetivo.

Desde o segundo século da era cristã, a autoria do livro de Atos tem sido atribuída a Lucas. O que se pode afirmar é que era alguém com “uma alta formação grega, pois escreve muito bem e conhece perfeitamente os gêneros literários gregos”. O livro é dirigido a comunidades cristãs, identificadas com o povo de Israel, num contexto grego¹¹¹.

No contexto maior, o livro de Atos não tem a intenção de ser historiográfico segundo o conceito moderno, mas sua intenção era a edificação de seus leitores, a defesa do cristianismo diante do Estado romano e, principalmente “um testemunho do admirável caminho que o evangelho percorreu, saindo de Jerusalém e indo para Samaria, Antioquia, Ásia Menor, Macedônia e Grécia até a capital do mundo, Roma”¹¹². A perícopé analisada encontra-se na primeira parte principal do livro (capítulos 1-12).

No contexto menor, a perícopé se encontra na segunda fase de difusão do evangelho (capítulos 8-12), em cumprimento à incumbência de ser testemunhas de Jesus, na Judeia, na Samaria e nos confins da Terra, identificado pela longínqua Etiópia, de onde é um dos personagens¹¹³.

O texto em questão pode apresentar a seguinte estrutura: 8.26-29, a ordem do Espírito do Senhor a Filipe e a apresentação do cenário de sua missão; 8.30-35,

110 Atos dos Apóstolos 8.26-40. Cf. BÍBLIA de **Revista e Atualizada**. Disponível em: <<https://www.bible.com/pt/bible/1608/ACT.8.ARA>>. Acesso em: 04 out. 2018.

111 COMBLIN, José. **Comentário bíblico**: Atos dos Apóstolos. v. I: 1-12. Petrópolis: Vozes/Metodista/Sinodal, 1988, p. 57-59.

112 BOOR, Werner de. **Atos dos Apóstolos**. Curitiba: Esperança, 2003, p. 17.

113 BOOR, 2003, p. 17.

o diálogo de Filipe com o etíope, anunciando sobre Jesus; 8.36-40, o batismo do etíope e o fechamento desta missão de Filipe.

O gênero literário do texto é narrativo e apresenta como personagens: o anjo do Senhor, o Espírito, considerado como mensageiro de Deus; Filipe, o mesmo que aparece no texto exatamente anterior, na Samaria, instrumento do Espírito; o etíope, ministro eunuco da rainha da Núbia, ao sul do Egito, não-judeu, porém simpatizante do judaísmo¹¹⁴.

A perícopé imediatamente anterior também fala da ação missionária de Filipe, porém, na Samaria, onde desempenhava trabalho intenso. No entanto, no versículo 26, Deus convoca Filipe para uma nova missão. Filipe obedece e, seguindo a orientação dada, encontra o etíope eunuco com uma história pessoal de busca por Deus (v.27-28), e que estava voltando, sentado em seu carro e lendo um texto da bíblia, do livro de Isaías. Segundo Boor, “a busca por Deus, um anseio pelo Deus real e vivo, reside em cada coração humano”¹¹⁵. O etíope do texto estava buscando a intimidade do relacionamento com Deus, o deus do judaísmo de quem ele ouvia falar e por quem se sentia atraído. Depois de viajar a Jerusalém (ida e volta de 4 mil quilômetros), manter contato com mestres de Israel, o etíope volta para casa com um rolo do livro do profeta Isaías.

Os v.28 e 29 relatam que o etíope lia o texto sagrado, e Filipe foi instruído pelo Espírito para acompanhá-lo. Depois de se aproximar, Filipe interpela o etíope e inicia um diálogo a respeito da compreensão do texto lido, que se tratava de Isaías 53.7s, que Filipe, como cristão, “sabe com certeza do Espírito Santo: aqui se está falando de Jesus”¹¹⁶. Com o v.31, conclui-se que alguém terá uma melhor compreensão do que está lendo nas Escrituras se alguém experimentado nelas puder ser seu interlocutor, e Filipe cumpre bem este papel. Segundo Pesch,

Lucas, ao deixar o camareiro falar com uma requintada educação grega, enfatiza que o problema da compreensão não é de natureza intelectual, educacional; pelo contrário, o leitor da Bíblia precisa de uma introdução por um [...] experiente, um liderado pelo espírito, que estava envolvido na história do cumprimento das Escrituras. (tradução nossa)¹¹⁷

114 COMBLIN, 1988, p. 171-175.

115 BOOR, 2003, p. 133.

116 BOOR, 2003, p. 135.

117 PESCH, Rudolf. Die Apostelgeschichte. 1. Teilband (Apg 1-12). In: BLANK, Josef; SCHNACKENBURG, Rudolf; SCHWEIZER, Eduard und WILCKENS, Ulrich (hrsg.). **EKK Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament**. Zürich, Einsiedeln, Köln/Neukirchen-Vluyn: Benziger Verlag/Neukirchener Verlag, 1986, p. 292. “Lukas betont, indem er den Kämmerer ein vorzügliches Bildungsgriechisch sprechen läßt, daß das Problem des Verstehens nicht intellektueller, bildungmäßiger Art ist; vielmehr bedarf der Bibelleser einer Einführung durch einen [...] einen

No v.35, é dito que Filipe começou por este trecho a explicar sobre a mensagem de Jesus. Isto não significa que ele ficou falando o tempo todo, pois o etíope estava acostumado a tomar a iniciativa da palavra e tinha muitas perguntas para as quais procurava respostas. Tanto é assim que, chegando perto de um lugar onde havia água (v.36), o etíope pergunta sobre a possibilidade do batismo.

Segundo a Bíblia de Jerusalém, o v. 37 é uma glosa, uma nota explicativa, “inspirada na liturgia batismal”¹¹⁸ para introduzir o etíope ao ato do batismo e que não fazia parte do original grego. Ou seja, no contexto original da conversa entre Filipe e o etíope, não houve uma confissão de fé conforme formulado mais tarde na história da igreja, mas Filipe

[...] estava vendo o nítido trabalho do Espírito Santo nessa pessoa e reconhecia sua ‘fé’ muito melhor e com maior profundidade do que podia acontecer se proferisse uma ‘confissão’ oficial. [...] Essa fé, no entanto, era suficiente para a entrega ao Senhor e para ser acolhido como membro de seu corpo. Pois o ‘cristianismo’, afinal, não é um complexo sistema de idéias que é preciso aprender e compreender mediante um penoso esforço, mas sim a ligação renovadora da vida com Jesus, que é concedida ao surgir a fé. [sic]¹¹⁹

Como consequência disto, o etíope toma uma atitude decisiva, dá um passo significativo de fé em direção a Jesus: manda parar o carro e é batizado por Filipe (v.38). E no verso seguinte está expressa a certeza do etíope de estar sob o cuidado “do Jesus vivo e ressuscitado”, pois seguiu sua viagem, cheio de alegria (v.39), mesmo sendo Filipe arrebatado de sua presença¹²⁰.

A Bíblia Conselheira diz que “houve uma sequência interessante e de uma didática perfeita”, quando: Filipe se aproxima da carruagem, ouve o funcionário etíope lendo, pergunta se ele estava entendendo o que lia, o etíope responde pedindo por explicação, Filipe explica sobre o texto inicial e depois sobre tudo a respeito de Jesus, com clareza e competência, o etíope pede para ser batizado, é batizado ali mesmo na estrada e segue viagem cheio de alegria¹²¹. Ou seja, para o processo de aprendizagem significativa na fé, o texto de Atos 8.26-40 apresenta alguns elementos essenciais, quais sejam: a) disposição de se aproximar de alguém que quer saber mais sobre a fé; b) acompanhamento na caminhada pontual em que se

Erfahrenen, eines vom Geist Geführten, der sich in die Geschichte der Erfüllung der Schrift einbeziehen ließ.”

118 BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**, 1985, p. 2063.

119 BOOR, 2003, p. 136.

120 BOOR, 2003, p. 136.

121 BÍBLIA **Conselheira** – Novo Testamento. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, p. 265-266.

encontram; c) escuta atenta dos interlocutores; d) pergunta pela demanda da pessoa que busca o conteúdo da fé; e) diálogo e explanação partindo da demanda.

2.5 DAS POSSIBILIDADES DA APRENDIZAGEM NA FÉ E DOS RESULTADOS NA VIVÊNCIA DA FÉ

Segundo a tradição da Reforma, a fé é dom de Deus, presente de Deus que se recebe de forma livre, mas que não se aprende, nem se ensina, não se pode produzi-la por vontade ou saber humano¹²². Lutero explica o que significa crer no Espírito Santo, no terceiro artigo do Credo Apostólico:

Creio que por minha própria razão ou força não posso crer em Jesus Cristo, meu Senhor, nem vir a ele. Mas o Espírito Santo me chamou pelo evangelho, iluminou com seus dons, santificou e conservou na verdadeira fé. Assim como chama, congrega, ilumina e santifica toda a cristandade na terra, e em Jesus Cristo a conserva na fé verdadeira e única.¹²³

Hans Jürgen-Fraas afirma que a fé por ser “ação salvífica de Deus e [...] obra do Espírito Santo não pode ser ensinada”. Ela acontece na relação entre Deus e o ser humano, e se concretiza no viver diário, através de “mudanças de comportamento em termos pragmáticos, afetivos e cognitivos. [...] Não é a fé que se desenvolve, mas sim a pessoa crente em suas formas de vida, em seus modos de expressão, em sua capacidade ideativa, etc.”¹²⁴. Trata-se da aprendizagem **na** fé e não **da** fé, assim também, a formação **na** fé e não **da** fé. A aprendizagem na fé se concretiza, se expressa pelo desenvolvimento das formas de vida, dos modos de expressão, das capacidades de pensar sobre e agir em resposta à fé cristã.

Para o teólogo Norbert Mette, “quem crê não sabe mais do que outro, não pode explicar melhor o mundo, mas vive e se relaciona com o mundo de maneira diferente”¹²⁵. A aprendizagem na fé acontece quando se vive a fé, quando o testemunho de fé convida a conhecer e aprofundar a relação com Deus e com as outras pessoas. A aprendizagem na fé se expressa em atitudes que revelam o desenvolvimento da pessoa que crê na sua maneira de viver a vida, como orienta o apóstolo Paulo:

122 Cf. HOFMANN, 2013, p. 33-34: “Nach reformatorischen Verständnis ist Glaube ein Geschenk und nicht etwas, was der Mensch Von sich aus erstreben oder erzeugen kann.”

123 LUTERO, Martinho. **Os catecismos**. Porto Alegre/São Leopoldo: Concórdia/Sinodal, 1983, p. 371-372.

124 FRAAS, Hans-Jürgen. **A religiosidade humana**: compêndio de psicologia da religião. São Leopoldo: Sinodal, 1997, p. 45-47.

125 METTE, Norbert. **Pedagogia da religião**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 160.

[...] falando a verdade com espírito de amor, cresçamos em tudo até alcançarmos a altura espiritual de Cristo, que é a cabeça. [...] Com certeza vocês ouviram falar dele e, como seus seguidores, aprenderam a verdade que está em Jesus. Portanto, abandonem a velha natureza de vocês, que fazia com que vocês vivessem uma vida de pecados e que estava sendo destruída pelos seus desejos enganosos. É preciso que o coração e a mente de vocês sejam completamente renovados. Vistam-se com a nova natureza, criada por Deus, que é parecida com a sua própria natureza e que se mostra na vida verdadeira, a qual é correta e dedicada a ele.¹²⁶

Aprender na fé é descobrir em Jesus Cristo o mediador¹²⁷ da relação entre Deus e os seres humanos e “aceitar Jesus Cristo como Senhor e Salvador”¹²⁸. É viver “em resposta ao Reino de Deus em Jesus Cristo”¹²⁹. É ter “um projeto de existência que abrange todo o ser”¹³⁰, para se relacionar com as outras pessoas, com o mundo e com Deus.

A teóloga Ingrid Schoberth chama a atenção para a expressão que é título de seu livro **Glauben-lernen**, no sentido de mostrar o quanto fé e aprendizagem estão ligadas, pertencem uma a outra. Segundo ela “aprendizagem na fé tem seu início e sua realidade na fé em Jesus Cristo, que não é simplesmente aprendido de uma vez, mas que carrega e determina toda a vida e toda a história das pessoas com Deus”¹³¹ (tradução nossa).

Ela também defende que a “aprendizagem na fé não é a tomada de uma autoridade e tradição desconhecidas, mas a maneira de descobrir a fé como força motriz para a vida diária em relação à sua própria história de vida e experiência.”¹³² (tradução nossa). Ou seja, a aprendizagem na fé acontece a partir do interior das pessoas, que vão descobrindo como a fé se aplica no viver diário, se conecta com a história e as experiências vividas.

126 A BÍBLIA **sagrada**, 1988, p. 292. Efésios 4.15, 21-24.

127 A BÍBLIA **sagrada**, 1988, p. 317. I Timóteo 2.5.

128 GROOME, Thomas H. **Educação religiosa cristã: compartilhando nosso caso e visão**. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 84.

129 TILLICH, Paul. **Biblical religion and the search for ultimate reality**. Chicago: The University of Chicago Press, 1955, p. 53 *apud* GROOME, 1985, p. 94.

130 METTE, 1997, p. 159.

131 SCHOBERTH, Ingrid. **Glauben-lernen**. Grundlegung einer katechetischen Theologie. Stuttgart: 1998, p. 1. “Glauben-lernen hat seinen Anfang und seine Wirklichkeit in dem Glauben an Jesus Christus, der nicht einfach mit einem Mal gelernt ist, sondern der das ganze Leben und die ganze Geschichte von Menschen mit Gott trägt und bestimmt.”

132 SCHOBERTH, 1998, p. 2. “Glauben-lernen ist eben nicht die Übernahme einer fremden Autorität und Überlieferung, sondern der Weg der Entdeckung des Glaubens in seiner das tägliche Leben tragenden Kraft in seinem Bezug auf die je eigenen Lebengeschichte und Erfahrung.”

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme o que já foi apresentado anteriormente, lembrando os dois elementos que compõem a fé, qual sejam, *fides qua* e *fides quae*, respectivamente o ato de fé e o conteúdo da fé, também na aprendizagem na fé “[...] revelam-se inseparáveis, na medida em que ambos estão intrinsecamente ligados e mutuamente determinados [...]: o que é aprendido aponta para a realização na fé como a forma viva da vida.”¹³³(tradução nossa).

Na perspectiva da tarefa e prática da igreja, a “aprendizagem na fé é indispensável para a vida de uma igreja que se entende como criatura da palavra e, portanto, deve pressupor o sacerdócio de todos os crentes: ela depende do discurso dos crentes sobre sua fé.”¹³⁴ (tradução nossa). É falando sobre a fé aprendida e vivida que se estabelece o testemunho da igreja enquanto um corpo, um grupo de pessoas que vivem experiências comuns de fé, que amadurecem sua forma de viver os princípios da fé cristã na prática, que cooperam reciprocamente para que

[...] suas vidas sejam moldadas e modificadas pelo evangelho; eles se estendem em sua abertura para o desconhecido, bem como na abertura para suas próprias perguntas e dúvidas, sempre de novo para uma forma viável de igreja. A aprendizagem na fé só acontece quando as pessoas se tornam abertas e atentas à fé e se deixam moldar por ela.¹³⁵ (tradução nossa)

Portanto, para a apropriação do conceito de aprendizagem na fé, é indiscutível a importância da igreja “[...] na medida em que é o lugar onde o Evangelho de Jesus Cristo é ouvido e atinge as pessoas de várias maneiras: no culto a Deus e na pregação, na conversa pastoral, no encontro e confronto sobre as questões da fé.”¹³⁶ (tradução nossa). É essencial que a igreja reflita e perceba os diferentes contextos de sua prática, quando ela busca a forma de ser a palavra criada, revelada e crida. Conforme afirma Rodrigues, contexto de formação cristã é “[...]

133 SCHOBERTH, 1998, p. 6. “[...]*erweisen sich darum [...] als untrennbar verbunden, insofern beide unabdingbar aufeinander verweisen und sich wechselseitig bestimmen. [...]Das, was gelernt wird, verweist auf die Realisierung im Glauben als lebendige Gestalt des Lebens.*”

134 SCHOBERTH, 1998, p. 3-4. “Glauben-lernen gehört unverzichtbar zum Leben einer Kirche, die sich als creatura verbi versteht und die darum das Priestertum aller Gläubigen voraussetzen muß: Sie ist angewiesen auf den Diskurs der Gläubigen über ihren Glauben.”

135 SCHOBERTH, 1998, p. 6. “[...] *lassen ihr Leben durch das Evangelium formen und prägen; sie strecken sich in der Offenheit für Fremdes wie auch in der Offenheit für eigene Fragen und Zweifel, immer wieder neu nach einer lebhaften Gestalt von Kirche aus. Glauben-lernen geschieht nur dann, wenn Menschen offen und aufmerksam werden für den Glauben und sich durch ihn formen lassen.*”

136 SCHOBERTH, 1998, p. 8. “[...] insofern diese der Ort ist, an dem das Evangelium von Jesus Christus gehört wird und in verschiedenen Weisen Menschen erreicht: in Gottesdienst und Predigt, im seelsorglichen Gespräch, in der Begegnung und Auseinandersetzung um die Fragen des Glaubens.”

todo encontro em que a palavra de Deus esteja sendo utilizada como orientação e testemunho para a vida a partir da fé cristã, entre as diversas gerações que participam da vida na comunidade”¹³⁷.

Thomas Groome identifica três dimensões da aprendizagem na fé¹³⁸ que cooperam para a integralidade do ser, com base nas três dimensões apresentadas por Tillich quando este diz que “a fé, do ponto de vista bíblico, é um ato de toda a personalidade. Dela participam a vontade, o conhecimento e a emoção”¹³⁹. Ou seja, aprender na fé não é só aprender espiritualmente, mas envolve a cognição, a afetividade e a atitude.

Da cognição faz parte a atividade de pensar sobre o conhecimento historicamente acumulado, a interpretação da experiência humana, a compreensão do que significa viver a fé cristã no mundo e a instrução quanto à expressão da fé. A afetividade envolve o desenvolvimento de confiança, da relação de intimidade entre o ser humano e Deus, que molda e é moldada pela relação que se desenvolve com outras pessoas. A atitude é denominada dimensão *atitudinal*¹⁴⁰ e é caracterizada pela ação corajosa e coerente de viver em resposta ao presente de Deus, de confessar uma fé em atitudes de participação no mundo, de viver a serviço da vida plena, em que se renovam fé, esperança e amor.

Por outro lado, quando estas dimensões não são observadas e atendidas no processo de formação e aprendizagem na fé, pode acontecer a falta de maturidade na fé. É significativa a contribuição de Pohier quando afirma:

Todas as confissões cristãs compartilham da mesma preocupação: obter dos fiéis que vivam a sua fé, não mais como simples crianças, mas de maneira pessoal, lúcida, consciente, refletida, responsável, etc. [...] Falar da passagem à fé adulta é reconhecer a imaturidade e, até mesmo, um certo infantilismo do pensamento religioso, tal como é de fato vivido pelos fiéis.¹⁴¹

É correto afirmar que a criança, o adolescente, o jovem podem ter uma fé inteira e madura de acordo com a fase de desenvolvimento em que vivem. Porém, apresenta-se como problema na formação cristã, quando as pessoas crescem e não amadurecem, ou seja, quando os adultos, que se consideram maduros, apresentam

137 RODRIGUES, Marilze Wischral. **Formação continuada de educadores cristãos: vivendo a fé cristã no culto infantil**. São Leopoldo: EST/IEPG, 2007, (Dissertação de mestrado) p. 22.

138 GROOME, 1985, p. 124-128.

139 GROOME, 1985, p. 105.

140 Thomas Groome utiliza o termo comportamental, decorrente do pensamento comportamentalista. Numa reinterpretação e apropriação do conceito, opta-se pela expressão atitudinal, por ser mais abrangente e ter relação direta com a ética.

141 POHIER, J.-M. **Psicologia da inteligência e psicologia da fé**. São Paulo: Herder/Edusp, 1971, p. 5.

atitudes de fé que revelam imaturidade na vida com base em princípios da fé não apreendidos.

É possível perceber que “por falta de maturidade, a análise da verdade religiosa parece custar um abalo da relação intelectual e afetiva com o Deus onisciente e onipotente, senão, até mesmo, a ruptura dessa relação”¹⁴². Quando a maturidade na fé não acontece dentro do processo de desenvolvimento integral do ser humano, “não é raro encontrar fiéis cujo pensamento científico é perfeitamente desenvolvido, mas que conservam uma mentalidade infantil no que diz respeito ao governo divino e à providência”. A incoerência entre o desenvolvimento intelectual e o desenvolvimento na fé “resiste mal à passagem dos anos e ainda se mostra mais frágil quando é chegado o momento de transmitir a vivência religiosa às gerações seguintes”¹⁴³.

Reconhecer que falta maturidade na fé e que se vive um infantilismo religioso é um bom começo para que a Igreja de Jesus Cristo seja responsável e diligente pela formação na fé que promove, e assim poder cumprir sua missão no mundo, sendo o testemunho cristão coerente com a fé confessada e relevante na sociedade onde se acha inserida.

4 REFERÊNCIAS

A BÍBLIA **Sagrada**: tradução na linguagem de hoje. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.

AGOSTINHO. **De Trinitate**. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/agostinho_de_hipona_de_trinitate_livros_ix_xiii.pdf>. Acesso em: 27 abr. 2018.

AMATUZZI, Mauro M. Fé e ideologia na compreensão psicológica da pessoa. In: **Psicologia: Reflexão e Crítica**. [S.l.], v. 16, n. 3, 2003, p. 569-575. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/prc/v16n3/v16n3a15.pdf>>. Acesso em: 29 nov. 2018.

_____. **Psicologia do desenvolvimento religioso**: a religiosidade nas fases da vida. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

ARENILLA, Louis *et al.* **Dicionário de pedagogia**. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

142 POHIER, 1971, p. 70.

143 POHIER, 1971, p. 76.

BEASLEY-MURRAY, George R. **Word Biblical Commentary**. Texas: Word Books Publisher, 1987.

BÍBLIA **Conselheira** – Novo Testamento. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

BÍBLIA de **Almeida Revista e Atualizada**. Disponível em: <<https://www.bible.com/pt/bible/1608/HEB.6.ARA>>. Acesso em: 04 out. 2018.

BÍBLIA de **Estudo Almeida**. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

BÍBLIA Sagrada. **Edição pastoral**, 1990.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**, 1985.

BONNET, Luis; SCHROEDER, Alfredo. **Comentario Del Nuevo Testamento: Juan e Hechos**. El Paso, Texas: Asociacion Bautista Argentina de Publicaciones/Casa Bautista de Publicaciones, 1986.

BOOR, Werner de. **Atos dos Apóstolos**. Curitiba: Esperança, 2003.

BRUCE, F.F. **João**. São Paulo: Mundo Cristão, 1987.

CABALLERO, Basílio. **Nas fontes da palavra: leitura, meditação e anúncio: Ano A**. Aparecida/SP: Ed. Santuário, 1992.

CAMINHO E TESTEMUNHO. São Bento do Sul: União Cristã, 1988. v. 2.

COMBLIN, José. **Comentário bíblico: Atos dos Apóstolos**. v. I: 1-12. Petrópolis: Vozes/Metodista/ Sinodal, 1988.

DODD, Charles Harold. **A interpretação do quarto evangelho**. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

FOWLER, James W. **Estágios da fé** – A psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido. São Leopoldo: Sinodal/EST-IEPG, 1992.

FRAAS, Hans-Jürgen. **A religiosidade humana: compêndio de psicologia da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

FREIGHTMAN, C.G. **James W. Fowler, 75**: Theologian, author ‘embodied the faith he studied’. Atlanta: The Atlanta Journal-Constitution, 21 oct. 2015. Disponível em: <<http://www.myajc.com/news/news/local-obituaries/james-w-fowler-75-theologian-author-embodied-the-f/nn7P7/>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

FREIRE, Paulo. **Professora, sim; tia, não**: cartas a quem ousa ensinar. São Paulo: Olho D’Água, 1993.

GROOME, Thomas H. **Educação religiosa cristã**: compartilhando nosso caso e visão. São Paulo: Paulinas, 1985.

GUTHRIE, Donald. **A carta aos hebreus**. Introdução e comentário. São Paulo: Mundo Cristão, 1984.

HEMPELMANN, Heinzpeter. Glaube als Beziehungswirklichkeit. In: ZIMMERMANN, Johannes und SCHRÖDER, Anna-Konstanze (Hg.). **Wie finden Erwachsene zum Glauben?** 2. Auflage. Göttingen: Neukirchener, 2011, p. 39-44.

HOFMANN, Beate. **Sich im Glauben bilden**. Der Beitrag von Glaubenskursen zur religiösen Bildung und Sprachfähigkeit Erwachsener. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013.

KÜMMEL, W.G. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2004.

LAUBACH, Fritz. **Carta aos Hebreus**: comentário esperança. Curitiba: Evangélica Esperança, 2000, p. 17.

LUTERO, Martim. **Martim Lutero – Palavras**. Disponível em: <www.luteranos.com.br/site/conteudo_organizacao/confessionalidade-luteranos-em-contexto/martim-lutero_palavras>. Acesso em: 06 dez. 2018.

_____, Martinho. **Os catecismos**. Porto Alegre/São Leopoldo: Concórdia/Sinodal, 1983, p. 371-372.

MARQUES, Ramiro. **Dicionário breve de pedagogia**. Lisboa: Editorial Presença, 2000. Disponível em: <http://pedagogiaaopedaleta.s3.amazonaws.com/wp-content/uploads/2011/10/Dicionario_de_pedagogia.pdf>. Acesso em: 06 dez. 2015.

METTE, Norbert. **Pedagogia da religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

MICHAELIS: dicionário prático da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2008.

PESCH, Rudolf. Die Apostelgeschichte. 1. Teilband (Apg 1-12). In: BLANK, Josef; SCHNACKENBURG, Rudolf; SCHWEIZER, Eduard und WILCKENS, Ulrich (Hrsg.). **EKK Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament**. Zürich, Einsiedeln, Köln/Neukirchen-Vluyn: Benziger Verlag/Neukirchener Verlag, 1986, p. 292.

POHIER, J.-M. **Psicologia da inteligência e psicologia da fé**. São Paulo: Herder/Edusp, 1971.

RODRIGUES, Marilze Wischral. **A experiência de fé em cada fase do desenvolvimento humano**. In: **Vox Scripturae** – Revista Teológica Brasileira. São Bento do Sul, v. 18, n. 2, p. 131-137. Disponível em: <<http://vox.flt.edu.br/download/12/97/a-experiencia-de-fe-em-cada-fase-do-desenvolvimento-humano>>. Acesso em: 12 dez. 2018.

_____. **Formação continuada de educadores cristãos: vivendo a fé cristã no culto infantil**. São Leopoldo: EST/IEPG, 2007. (Dissertação de mestrado)

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2009/07/santo_agostinho_-_confissoes.pdf>. Acesso em: 04 jul. 2018.

SCHOBERTH, Ingrid. **Glauben-lernen**. Grundlegung einer katechetischen Theologie. Stuttgart: 1998.

SMITH, W. C. **Faith and belief**. Princeton: Princeton University, 1979, p. 12 *apud* FOWLER, 1992, p. 21.

STOTT, John. **Crer é também pensar**. São Paulo: ABU, 2001.

STRECK, Danilo R. Fé e Desenvolvimento Humano. In: **Estudos Teológicos**. São Leopoldo/RS, v. 32, n. 2, 1992, p. 209-211. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/viewFile/971/940>. Acesso em: 02 jul. 2018.

TILLICH, Paul. **Biblical religion and the search for ultimate reality**. Chicago: The University of Chicago Press, 1955, p. 53 *apud* GROOME, 1985, p. 94.

_____. **Dinâmica da fé**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

_____. **Teologia sistemática**. 5.ed. revista. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2005.

VALENTE, José Armando. Aprendizagem continuada ao longo da vida. In: KACHAR, Vitória (Org.). **Longevidade: um novo desafio para a educação**. São Paulo: Cortez Editora, 2001, p. 27-44.

**TEOLOGIA, DIÁLOGO ECUMÊNICO E DIÁLOGO
INTERRELIGIOSO**



TEOLOGIA INTERCULTURAL COMO TEOLOGIA INTERMEDIÁRIA¹

INTERCULTURAL THEOLOGY AS IN-BETWEEN THEOLOGY²

Henning Wrogemann³

RESUMO

Desde o início do século XXI, o termo teologia intercultural vem ganhando cada vez mais força. Ao mesmo tempo, os termos cristianismo mundial e antropologia do cristianismo também se estabeleceram. Este artigo investiga o perfil da teologia intercultural em comparação com os outros dois termos e define o assunto como teologia entre-meios em relação a fatores como público, mídia, poder, metodologia, pluralidade e conectividade. Olhando para o futuro, o autor identifica os desafios atuais e propõe que a teologia intercultural deve ser entendida como uma disciplina descritiva e normativa, que a força motriz por trás dela é a reivindicação da verdade universal-missionária da mensagem de salvação do Novo Testamento e que – como uma disciplina com uma orientação principalmente sistemática – ela está comprometida com uma compreensão abrangente da realidade e da teologia.

Palavras-chaves: Teologia intercultural. Missiologia. Cristianismo mundial. Antropologia do cristianismo. Semiótica. Teoria do discurso. Hermenêutica intercultural. Teologia das religiões.

ABSTRACT

Since the beginning of the 21st century, the term intercultural theology has been gaining more and more traction. At the same time, the terms world Christianity and anthropology of

¹ Artigo recebido em 21 de outubro de 2024, e aprovado pelo Conselho Editorial em reunião realizada em 14 de novembro de 2024, com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Texto publicado em inglês originalmente em: WROGEMANN, Henning. **Intercultural Theology as In-Between Theology**. In: **Religions**. [S.l.], v. 12, n. 11, 2021, 1014. Disponível em: <<https://doi.org/10.3390/rel12111014>>.

³ Henning Wrogemann é Doutor e Livre-Docente em Teologia (Missiologia) pela Universidade de Heidelberg, Alemanha. Professor Titular no Instituto de Teologia Intercultural e Estudos Interreligiosos da Kirchliche Hochschule Wuppertal, Alemanha. O texto foi traduzido do inglês pelo Prof. Dr. Alexander de Bona Stahlhoefer – E-mail: alexander.stahlhoefer@flt.edu.br.

Christianity have also become established. This article inquires into the profile of intercultural theology against the other two terms and defines the subject as in-between theology with regard to such factors as audience, media, power, methodology, plurality, and connectivity. Looking forward, the author identifies current challenges and proposes that intercultural theology should be understood as a both descriptive and normative discipline, that the driving force behind it is the universal-missionary truth claim of the New Testament message of salvation, and that—as a subject with a primarily systematic orientation—it is committed to a comprehensive understanding of reality and theology.

Keywords: *Intercultural theology. Mission studies. World Christianity. Anthropology of Christianity. Semiotics. Discourse theory. Intercultural hermeneutics. Theology of religions.*

1 TEOLOGIA INTERCULTURAL EM DETRIMENTO DOS ESTUDOS ECUMÊNICOS E INTER-RELIGIOSOS

Do que se trata a teologia intercultural? Em termos de história acadêmica, a disciplina surgiu do campo dos estudos missiológicos⁴. Então, esse é apenas um novo rótulo para o mesmo velho assunto? Isso significa que tudo continua igual? Ou será que é o contrário? Trata-se de dar adeus ao tema da missão em um mundo global e plural e, em vez disso, celebrar a diversidade de culturas e religiões sob o termo teologia intercultural? Será que a novidade do termo consiste em não apenas reconhecer a diversidade, mas também deixá-la sem contestação como um gesto amigável de aprovação? Além disso, como seria isso exatamente? A teologia intercultural é uma disciplina de coletânea que compila meticulosamente todas as novas formas de presença cristã dos vários continentes em um álbum intitulado a diversidade do cristianismo? A teologia intercultural não tem a ver também com questões críticas e, portanto, avaliativas? Para dar um passo adiante: A teologia intercultural tem a ver com “teologia” no sentido de textos escritos? Trata-se apenas dos produtos de teólogos contextuais, como a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (EATWOT)? Ou será que um foco nos discursos de elite da EATWOT não passaria simplesmente ao largo da massa da vida cristã como movimento de bases?

Para fornecer orientação nessa área temática, gostaria de propor as seguintes teses:

⁴ CARTLEDGE, Mark J. (Ed). **Intercultural Theology: Approaches and Themes**. Norwich: SCM-Press, 2011; WROGEMANN, Henning. **Intercultural Hermeneutics**. Downers Grove: IVP, 2016, p. 1-28. (Intercultural Theology, 1); PHAN, Peter C. World Christianity and Christian Mission: Are They Compatible? Insights from the Asian Churches. In: **International Bulletin of Mission Research**. [S.l.], v. 32, n. 4, 2008, p. 193–200. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/239693930803200406>>; FLETT, John; WROGEMANN, Henning. **Questions of Context: Reading a Century of German Mission Theology**. Downers Grove: IVP, 2020.

1. A teologia intercultural não se preocupa apenas com a teologia no sentido de textos acadêmicos, ou seja, com teologias explícitas, mas também com teologias implícitas expressas em outras mídias, como canções, poesias, danças ou representações gráficas.

2. A teologia intercultural não se refere apenas à cultura; ao contrário, esse termo também abrange outras categorias, como contexto (econômico, social, societário, ecológico, religioso etc.) e localidade. Como um termo técnico precisa ser sucinto, ele não pode representar todos esses aspectos por si só. Entretanto, deve ficar claro para aqueles que usam esse termo que “intercultural” não se refere apenas à “cultura” no sentido restrito.

3. A teologia intercultural não deve ser confundida com estudos ecumênicos no sentido de estudos denominacionais tradicionais, uma vez que, no assunto da teologia intercultural, toda a gama de métodos de estudos religiosos e culturais é ou pode ser utilizada, dependendo do tópico.

4. Tampouco se pode permitir que a teologia intercultural simplesmente se desintegre em uma teologia inter-religiosa no sentido de um pluralismo arbitrário, uma vez que a teologia intercultural reflete principalmente sobre o cristianismo como uma presença global com muitas variantes locais. Entre outras coisas, a teologia intercultural reflete sobre o trabalho de fronteira com outras religiões⁵.

A teologia intercultural não é, portanto, nem um novo rótulo para estudos missiológicos, nem um assunto completamente diferente; a teologia intercultural tem um horizonte mais amplo do que os estudos ecumênicos e um perfil decididamente cristão-denominacional em contraste com as abordagens pluralistas. Ela lida com a área temática do cristianismo como uma configuração religiosa globalmente presente. Além disso, a teologia intercultural precisa ser diferenciada das duas disciplinas representadas pelo *cristianismo mundial* e pela *antropologia do cristianismo*⁶.

2 TEOLOGIA INTERCULTURAL EM OPOSIÇÃO AO CRISTIANISMO MUNDIAL E À ANTROPOLOGIA DO CRISTIANISMO

Desde o início do século XXI, dois termos acadêmicos além de teologia intercultural se estabeleceram em nível universitário, a saber, *cristianismo mundial* e *antropologia do cristianismo*. Quais são as diferenças entre eles? Em resumo, o

⁵ WROGEMANN, Henning. 2019. *A Theology of Interreligious Relations*. Downers Grove: IVP, 2019. (Intercultural Theology, 3).

⁶ N.T.: *World Christianity* e *Anthropology of Christianity* são duas disciplinas da tendência atual no contexto anglo-saxônico que vieram como substitutas da missiologia clássica.

cristianismo mundial adota uma abordagem principalmente (embora não exclusivamente) histórica: desde a década de 1960, o cristianismo continuou a se expandir globalmente, desenvolvendo uma variedade cada vez maior de formas no processo⁷. A tarefa da disciplina *cristianismo mundial* é descrever esses desenvolvimentos⁸. O primeiro grande desafio enfrentado por ela é fornecer um relato o mais equilibrado possível do cristianismo, pois surge a questão de quem afirma que o que é essencial ou significativo e de qual perspectiva. Os estudiosos protestantes, por exemplo, muitas vezes descartaram as tradições ortodoxas⁹; o foco na América Latina, África e Ásia muitas vezes levou à exclusão da Austrália e da Oceania; e, de uma perspectiva global, o domínio das contribuições em inglês marginaliza as pesquisas em francês e espanhol.

Um segundo desafio é como *enquadrar* a produção de conhecimento: Quais esquemas são empregados?¹⁰ O foco está no centro e na periferia? Fala-se de múltiplos centros? A conceitualização é enquadrada em termos de estruturas de rede? O objetivo normativo é definido como uma tentativa de oferecer uma representação do todo o mais neutra possível, ou o discurso sobre a maior neutralidade possível é visto como um esforço para ofuscar as verdadeiras relações de poder, como afirma a crítica pós-colonial?¹¹ Entre muitas outras questões, um

⁷ SANNEH, Lamin. **Translating the Message**: The Missionary Impact of Culture. Maryknoll: Orbis Books, 1989.; BEDIAKO, Kwame. The Emergence of World Christianity and the Remaking of Theology. In: BURROWS, William R.; GORNIK, Mark R.; MCLEAN, Janice A (Eds.). **Understanding World Christianity**: The Vision and Work of Andrew F. Walls. Maryknoll: Orbis Books, 2011, p. 242–55.

⁸ ROBBINS, Joel. What is a Christian? Notes toward an Anthropology of Christianity. In: **Religion**. [S.l.], v. 33, n. 3, 2003, p. 191–99. Disponível em: <[https://doi.org/10.1016/S0048-721X\(03\)00060-5](https://doi.org/10.1016/S0048-721X(03)00060-5)>; TAN, Jonathan Y.; TRAN, Anh Q. (Eds.). **World Christianity**: Perspectives and Insights; Essays in Honor of Peter C. Phan. Maryknoll: Orbis Books, 2016.; CABRIT, Joel; MAXWELL, David; WILD-WOOD, Emma (Eds.). **Relocating World Christianity**: Interdisciplinary Studies in Universal and Local Expressions of the Christian Faith, Theology and Mission in World Christianity. Leiden: Brill, 2017, v. 7; FREDERIKS, Martha; NAGY, Dorottya (Eds.). **World Christianity**: Methodological Considerations. Leiden: Brill, 2020. (Theology and Mission in World Christianity, 19).

⁹ DAUGHRITY, Dyron B. Ignoring the East: Correcting a Serious Flaw in World Christianity Scholarship. In: ADOGAME, Afe; SHANKAR, Shobana (Eds.). **Religion on the Move!**: New Dynamics of Christian Expansion in a Globalizing World. Leiden: Brill, 2013, p. 41–59; HANN, Chris. The Heart of the Matter: Christianity, Materiality, and Modernity. In: **Current Anthropology**. [S.l.], v. 55, n. 10, dez./2014, p. 182–92. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/678184>>; NAGY, Dorottya. World Christianity as a Theological Approach: A Reflection from Central and Eastern Europe. In: CABRITA, Joel; MAXWELL, David; WILD-WOOD, Emma (Eds.). **Relocating World Christianity**. Leiden: Brill, 2017, p. 143–161.

¹⁰ FREDERIKS, Martha. World Christianity: Contours of an Approach. In: FREDERIKS, Martha; NAGY, Dorottya (Eds.). **World Christianity**: Methodological Considerations. Leiden: Brill, 2020, p. 10–40. (Theology and Mission in World Christianity, 19).

¹¹ GRUBER, Judith. Intercultural Theology as a (Post)colonial Project? In: **Interreligious Studies and Intercultural Theology**. Sheffield: Equinox Publishing, 2017, v. 1, p. 105–11.

terceiro desafio é, obviamente, entender as variantes locais do cristianismo tanto quanto possível com base em seus próprios pressupostos.

Como o nome sugere, as abordagens *do cristianismo mundial* tentam considerar o quadro geral, enquanto a antropologia do cristianismo se concentra na descrição de uma variante local do cristianismo de cada vez e – em certos casos – em derivar aplicações para outros fenômenos a partir dela também¹². Enquanto o cristianismo mundial segue um caminho predominantemente histórico, a orientação da *antropologia do cristianismo* é etnológica e, portanto, de natureza empírica. O *trabalho de campo* ocupa o centro do palco nessa última disciplina. Não é preciso dizer que o trabalho histórico faz parte do processo. Um ponto de foco proeminente é a relação entre continuidade e transformação, ou seja, a questão de até que ponto um grupo étnico local integra elementos cristãos em uma estrutura existente ou, inversamente, até que ponto essa estrutura é transformada por elementos cristãos. As questões relativas à relação de *agência* nas interações interculturais também são importantes, assim como a questão da interação entre os fenômenos locais e globais.

Em contraste com o foco histórico do cristianismo mundial e o foco empírico da antropologia do cristianismo, a *teologia intercultural* opera com um foco sistemático. Assim como nas outras duas disciplinas, essa é uma questão de ênfase; ou seja, os adeptos da disciplina também podem realizar pesquisas históricas, empírico-antropológicas e de estudos culturais e religiosos. Entretanto, como o termo “teologia” indica, a teologia intercultural não é apenas uma questão de pesquisa descritiva; em vez disso, declarações normativas (formuladas após as devidas deliberações da filosofia da ciência) também são apropriadas para essa disciplina¹³.

¹² CANNELL, Fenella (Ed.). **The Anthropology of Christianity**. Durham: Duke University Press, 2006; ENGELKE, Matthew; TOMLINSON, Matt (Eds.). **The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity**. New York: Berghahn Books, 2006; BARKER, John. Secondary Conversion and the Anthropology of Christianity in Melanesia. In: **Archives de Sciences Sociales des Religions**. [S.l.], v. 157, jan.-mar./2012, p. 67–87. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/assr/23633?lang=en>>; BARKER, John. The One and the Many: Church-centered Innovations in a Papua New Guinean Community. In: **Current Anthropology**. [S.l.], v. 55, n. 10, dez./2014, p. 172–181. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/678291>>; ROBBINS, Joel. Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions: An Introduction to Supplement 10. In: **Current Anthropology**. [S.l.], v. 55, n. 10, dez./2014, p. 157–171. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/678289>>.

¹³ WROGEMANN, 2016, p. 22-25.

3 A TEOLOGIA INTERCULTURAL EM OPOSIÇÃO ÀS METATEOLOGIAS

Com relação às declarações normativas, a teologia intercultural às vezes é vista como um tipo de metateologia ética. Aqueles que defendem esse ponto de vista acreditam que teologias locais específicas dão origem a importações doutrinárias, ou seja, a imperativos éticos que toda teologia deve levar em conta. Por exemplo, os estudiosos podem apontar para a América Latina para fazer referência às teologias andinas, que estão particularmente preocupadas com uma apreciação teológica da Terra como um contexto ecológico. A tese é que – ao contrário do perfil da razão europeia – outros conceitos de razão devem ser considerados¹⁴. No entanto, embora a reflexão teológica sobre questões ecológicas certamente valha a pena ser considerada, permanece a questão de saber se as respectivas recomendações não estão sendo formuladas de forma muito ampla. O mesmo pode ser dito, por exemplo, para as teologias derivadas da Oceania, que apontam que os fenômenos contextuais locais, como a *comunalidade* e a *interconexão*, podem ser vistos como valores pacíficos¹⁵ que todas as teologias do mundo deveriam imitar.

Isso significa, então, que a *teologia intercultural* é uma metateologia que engloba todos os tipos de expressões culturais-contextuais do cristianismo, uma criadora de tendências, por assim dizer, de desafios globais e tentativas de respostas teológicas? Ela é um intermediário de tais valores, que, ilustrados localmente, podem reivindicar validade global?

Essa interpretação é bem possível. No entanto, a pergunta é: isso não equivale a uma idealização das culturas locais acompanhada de uma generalização do que é tipicamente desejável? Em suma, quase ninguém discordaria das afirmações de que a humanidade deveria lutar por mais liberdade, justiça, paz e sensibilidade ecológica; pelo contrário, esses são truísmos que quase podem ser descritos como clichês.

A *teologia intercultural*, nesse sentido, seria uma teologia que procede por meio da abstração de contextos específicos que corre o risco de se esgotar em uma perspectiva ético-moral. Assim, o que está em jogo aqui é o espaço intermediário do continental, o que torna difícil determinar exatamente do que se trata. O discurso sobre a razão europeia, por exemplo, é tão amplo que os esboços do suposto perfil dessa razão podem facilmente cair no domínio da ideologia e da

¹⁴ WALZ, Heike. A Critique of European Reason?: Challenges for Intercultural Theology from Latin America and Africa. In: FLETT, John; WROGEMANN, Henning (Eds.). **Questions of Context**. Downers Grove: IVP, 2020, p. 190–196.

¹⁵ BIRD, Cliff. Together Towards Life and Contemporary Pacific Theology. In: ROSS, Kenneth R.; KEUM, Jooseop; AVTZI, Kyriaki; HEWITT, Roderick R. (Eds.). **Ecumenical Missiology: Changing Landscapes and New Conceptions of Mission**. Oxford: Regnum Books International, 2016, p. 507–518..

arbitrariedade. Essas generalizações amplas não parecem úteis em vista da abundância e da especificidade dos perfis do que pode ser definido como razão¹⁶. Portanto, precisaremos prosseguir investigando os espaços intermediários mais específicos que são essenciais para a teologia intercultural.

4 A TEOLOGIA INTERCULTURAL COMO TEOLOGIA INTERMEDIÁRIA

Antes de explicar em que sentido a teologia intercultural deve ser entendida como uma teologia intermediária, proponho definir o assunto da seguinte forma:

A teologia intercultural reflete as interações missionárias ou que transpõem fronteiras do testemunho cristão de fé motivadas pela reivindicação da validade universal de sua mensagem de salvação. Na interação entre os respectivos contextos e atores culturais, religiosos, sociais e outros, essas interações levam à formação de várias vertentes de cristianismos locais. O fato de saber que elas pertencem umas às outras coloca diante dessas vertentes a tarefa de renegociar continuamente os conteúdos normativos da doutrina e da práxis cristãs na tensão entre universalidade e particularidade.¹⁷

Essa definição entrelaça as áreas temáticas de missão, cultura e religiões. Ela expressa a convicção de que o impulso missionário da mensagem cristã universal sempre levou e sempre levará a mensagem cristã a cruzar fronteiras (de todos os tipos). A missão é a força motriz por trás da teologia intercultural¹⁸. Isso estabelece simultaneamente o tema da universalidade e da particularidade: Somente aquele particular que se afirma ser universal – isto é, a história da salvação de Deus na história de Israel e do mediador da salvação, Jesus de Nazaré, que se torna conhecido como o Filho de Deus – pode impedir que a mensagem seja confinada, por assim dizer, em um contexto cultural específico. Sendo assim, esse particular (a história de Deus com Israel e em Jesus de Nazaré, o Cristo e Filho de Deus) desafia

¹⁶ MÖLLER, Horst. **Vernunft und Kritik**: Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert. Frankfurt: Suhrkamp, 1986; HABERMAS, Jürgen. **Der philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

¹⁷ WROGEMANN, 2019, p. 441-42.

¹⁸ VAN DEN TOREN, Benno. Intercultural Theology as a Three-Way Conversation: Beyond the Western Dominance of Intercultural Theology. In: **Exchange**. [S.l.], v. 44, 2015, p. 123–143; PAAS, Stefan. Intercultural Theology and Missiology. In: **Interreligious Studies and Intercultural Theology**. Sheffield: Equinox Publishing, v. 1, n. 1, 2017, p. 133–39. Disponível em: <<https://doi.org/10.1558/isis.32687>>; FLETT, John. Method in Mission Studies: Comparing World Christianity and Intercultural Theology. In: **Theologische Literaturzeitung**. Leipzig. [S.l.], v. 143, 2018, p. 717–732.

e transforma todas as culturas. A afirmação de que esse particular é universalmente válido – uma afirmação teológica – imediatamente levanta questões normativas. A interação entre esse particular que se afirma ser universal e as culturas individuais (com a palavra culturas novamente servindo como um termo abrangente que cobre todas as condições contextuais concebíveis da socialidade humana) estabelece o tópico da compreensão intercultural de várias maneiras. Esses fenômenos constituem a área temática da disciplina de teologia intercultural. Por esse motivo, a teologia intercultural deve ser entendida como uma teologia intermediária.

Em que sentido a teologia intercultural se move em espaços intermediários? A seguir, apontaremos alguns desses espaços intermediários e posições intermediárias. Basicamente, a preposição *inter* implica manter em perspectiva pelo menos duas expressões diferentes da presença cristã em termos de doutrina, prática e forma medial. Isso geralmente se refere a uma comparação entre presenças em diferentes continentes, países e culturas. Um exemplo pode ser uma comparação entre o engajamento social das abordagens teológicas da libertação no Brasil ou em Honduras, por um lado, e o das formas de igrejas pentecostais da África Ocidental, como a *Church of Pentecost* em Gana ou a *Redeemed Christian Church of God* na Nigéria, por outro¹⁹. Outra poderia ser uma comparação entre a religião de baixa intensidade, por exemplo, nas igrejas ortodoxas, por um lado, e as presenças católicas romanas no sul da Itália, por outro. Sempre, essas comparações são uma questão de considerar as presenças cristãs em regiões e países muito diferentes do mundo, cada um com suas próprias condições culturais, religiosas, sociais, econômicas e políticas específicas.

Entretanto, como esses fenômenos devem ser apresentados a partir da perspectiva de pesquisadores de um determinado país? O que esses pesquisadores selecionam? Quanta sensibilidade é necessária para que eles entendam que, dependendo do contexto, os cristãos podem considerar coisas muito diferentes como significativas? E quais autoridades podem afirmar que determinados fenômenos são ostensivamente significativos para seu grupo específico (seja qual for a forma que isso possa assumir)?

4.1 ENTRE A ACADEMIA E O NÍVEL DO MOVIMENTO DE BASES – A TEOLOGIA INTERCULTURAL E SEU PÚBLICO

A teologia intercultural oscila entre diferentes públicos no que faz. Por um lado, ela enfrenta a tarefa de realmente buscar as coisas que são significativas

¹⁹ ASAMOAH-GYADU, J. Kwabena. **Contemporary Pentecostal Christianity**: Interpretations from an African Context. Oxford: Regnum Books International, 2013; WROGEMANN, Henning. 2018. *Theologies of Mission*. Downers Grove: IVP, 2018, p. 297-305. (Intercultural Theology, 2).

nas bases (em um determinado contexto local). Por exemplo, podem ser diferentes formas de dignidade e honra, diferentes padrões de distribuição cultural de bens ou certas noções de justiça, tempo, espaço ou do que tem valor. Além disso, há também diferentes entendimentos sobre a bolsa de estudos e sobre o que é considerado academicamente aceitável, dependendo do contexto local. Os discursos acadêmicos de diferentes continentes, países e regiões variam consideravelmente. Não apenas os padrões acadêmicos e os marcadores de identidade discursivos diferem entre países e idiomas, mas também costumam diferir consideravelmente entre uma universidade e outra, e entre um seminário e outro. A teologia intercultural deve, portanto, permanecer consciente de sua própria condicionalidade; por exemplo, de seu compromisso com uma determinada cultura acadêmica (anglo-saxônica, por exemplo, ou indiana, japonesa ou alemã).

Isso, por sua vez, significa que os pesquisadores precisam começar refletindo sobre sua própria tradição acadêmica, com seus pontos fortes e fracos, suas preferências e seus pontos cegos. É imperativo conduzir uma investigação sobre essa condicionalidade que também seja informada pela filosofia da ciência. Os pesquisadores precisam chegar a uma compreensão mais profunda e abrangente dos pontos fortes e fracos de sua própria tradição, bem como de outras tradições.

Além disso, também é importante entender que tipo de educação teológica predomina em um determinado país. O que constitui a maior parte do que pode ser chamado de educação teológica? Aqui, o objetivo é chegar a uma interpretação adequada da situação em um determinado país. Para dar um exemplo: No caso da Coreia do Sul, durante as décadas de 1970 e 1980, era fácil obter a impressão, a partir do discurso internacional associado ao Conselho Mundial de Igrejas, de que a chamada teologia Minjung era uma tendência teológica predominante na Coreia do Sul. Essa interpretação, no entanto, deve-se apenas ao fato de que o material sobre o assunto vendia particularmente bem no mercado internacional de livros. Na realidade, as igrejas com uma orientação mais conservadora constituem a grande maioria dos cristãos no cenário cristão sul-coreano. Observações semelhantes podem ser feitas com relação a muitos países: teologias particularmente radicais tendem a chamar a atenção teológica, pois se destacam em meio à multidão de vozes com sua ofensividade (às vezes deliberada). Enquanto, por um lado, a teologia intercultural é chamada a identificar essas vozes, por outro lado, ela também é chamada a demonstrar seu significado limitado em um contexto específico. Frequentemente, nas bases questões muito diferentes desempenham um papel mais relevante do que aquelas consideradas nos poucos seminários que participam do discurso internacional.

4.2 ENTRE A TEOLOGIA EXPLÍCITA E A IMPLÍCITA – TEOLOGIA INTERCULTURAL E OS MEIOS

A teologia intercultural tem a tarefa de examinar, analisar e explicar o significado das teologias bíblicas explícitas de outros continentes. Por que, por exemplo, existem teologias em que Jesus Cristo é entendido como um mestre da iniciação, um proto-ancestral ou um Dalit?²⁰ Além disso, o que essas designações significam no contexto dos respectivos contextos culturais e religiosos? Outra questão diz respeito ao meio em que a teologia se manifesta. A cultura em questão é uma cultura escriturística ou uma cultura oral?²¹ Em muitos casos, trata-se de teologia na forma de textos de canções ou melodias, de danças e seu significado simbólico, de histórias que são contadas ou de padrões de ordem social nos quais a vida da comunidade é organizada. Trata-se dos locais e dos horários em que os cultos são realizados, das conexões e das distinções das tradições culturais e religiosas, dos valores e da mídia locais. Assim, o trabalho da teologia intercultural ocorre entre as formas de teologia explícita e implícita, sendo que a tarefa da teologia intercultural é tornar visível o significado oculto das teologias implícitas, ou seja, descrevê-las explicitamente.

4.3 ENTRE A SEMIÓTICA E O DISCURSO – TEOLOGIA INTERCULTURAL E PODER

Como as pessoas compartilham teologias implícitas e explícitas, e como as pessoas precisam concordar com determinados códigos semióticos para poderem entender umas às outras, surge a questão de quais fenômenos são considerados sinais significativos em uma determinada cultura. Aqui, o trabalho da teologia intercultural ocorre entre os polos da semiótica e do discurso: em uma determinada cultura cristã local, o significado não é simplesmente atribuído a certas coisas por acaso; pelo contrário, sempre há pessoas ou grupos de pessoas que afirmam interpretar em nome do grupo o que tem significado e o que não tem. Assim, a cultura nunca está simplesmente lá ou é dada; ao contrário, ela é sempre contestada.²² Quando, por exemplo, em culturas africanas ou da Oceania, autoridades masculinas (como teólogos do sexo masculino que também têm o status étnico-cultural de “chefe”) afirmam que, para uma determinada cultura local, a dominação masculina sempre foi um aspecto essencial da cultura e, portanto, agora também deve ser continuada

²⁰ WROGEMANN, 2016, p. 87-111, 171-228.

²¹ PRIOR, Randall G. **Contextualizing Theology in the South Pacific**: The Shape of Theology in Oral Cultures. Eugene: Pickwick Publications, 2019, p. 143-62.

²² WROGEMANN, 2016.

na igreja cristã local, isso geralmente encontrará uma resistência feroz das mulheres,²³ que, por sua vez, invocam tradições culturais que enfatizam a igualdade de gênero.

A teologia intercultural tem, portanto, a tarefa de reconhecer e descrever não apenas as formas locais de cristianismo, mas também os conflitos entre esses cristianismos locais. Surge a pergunta se os teólogos interculturais têm permissão para tomar partido em tais conflitos. Além disso, o que dizer do respectivo *locus* discursivo? Considere a observação que Matt Tomlinson faz no caso de uma teologia do Pacífico, em que os teólogos do Pacífico que estudam como bolsistas em seminários estrangeiros pedem que a teologia seja contextualizada e até mesmo colocam isso por escrito em suas dissertações – mas depois de retornarem às suas igrejas de origem e se tornarem membros da hierarquia da igreja, eles procuram impedir as mesmas mudanças!²⁴ As atitudes das pessoas em relação a questões como a contextualização, portanto, também dependem em grande parte do *locus* discursivo específico que ocupam. Uma pergunta que podemos fazer em contrapartida é quem pode ser considerado um teólogo intercultural em primeiro lugar. Os teólogos interculturais são, por definição, teólogos que vêm de um país ou cultura e investigam uma forma local de cristianismo em outro país (de preferência também em um continente diferente)? Ou eles são locais que interpretam sua própria cultura como teólogos interculturais a fim de tomar partido em determinadas questões? Resta saber como as coisas se desenvolverão, já que até o momento há tão poucas cátedras de teologia intercultural em países da África, Ásia, América Latina, Austrália e Oceania. No entanto, o requisito mínimo para os teólogos interculturais deve ser que, em termos de assunto, eles lidem com expressões locais significativamente diferentes do cristianismo e, portanto, façam jus à preposição *inter*.

4.4 ENTRE DESCRITIVA E NORMATIVA – TEOLOGIA INTERCULTURAL E METODOLOGIA

Essas observações nos levam à questão de até que ponto o assunto da teologia intercultural é descritivo ou normativo. A teologia intercultural não deveria operar em um nível puramente descritivo? Com base no que foi dito até agora, isso é possível ou provável? Diferentes estudiosos tenderão a se limitar a uma abordagem descritiva ou a fazer declarações teológicas também. O significado atribuído às

²³ PRIOR, 2019; STRAHM, Doris. **Vom Rand in die Mitte**: Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika. 2. Edition. Lucerne: Ed. Exodus, 1997.

²⁴ TOMLINSON, Matt. **God Is Samoan**: Dialogues between Culture and Theology in the Pacific. Honolulu: Honolulu University of Hawaii Press, 2020, p. 64-65.

declarações normativas varia muito, dependendo do histórico da igreja do teólogo (ortodoxa, católica romana, metodista, pentecostal etc.). Assim, a normatividade se torna um problema em um meta-nível. A questão não é apenas (a) qual fenômeno é considerado normativo (a tradição cristã, por exemplo, ou o magistério da igreja, a evidência da experiência espiritual ou as referências das Escrituras), mas também (b) qual significado é atribuído a qual tipo de normatividade e (c) em qual meio a normatividade se manifesta.

Enquanto em muitas tradições da igreja é exigido um alto grau de normatividade na área de adoração, as normatizações de, por exemplo, peregrinação, geralmente são definidas de forma muito menos rigorosa; enquanto limites nítidos são traçados quando se trata de adoração, os limites tendem a ser mais fluidos quando se trata de veneração. Um alto grau de normatividade é frequentemente mantido em relação a determinados meios, como visto, por exemplo, na forma como as igrejas ortodoxas tratam os ícones. É bastante improvável que símbolos locais, como os coqueiros do Pacífico, apareçam em ícones em um futuro próximo. Seja como for, as questões de normatividade não são arbitrárias, como fica evidente no exemplo das discussões em torno de uma minuta do documento do CMI *Together Towards Life*. O rascunho declarava, em dicção pneumatológica, “O Espírito Santo – Sopro de Fogo”. Após fortes protestos de vários participantes em uma conferência em Manila (2012), essa redação foi prontamente removida da minuta. Uma pessoa comentou com indignação: “O Espírito Santo não é um dragão!” Esse exemplo mostra que a metaforicidade da mensagem do Novo Testamento não é de forma alguma arbitrária. Por isso, continuamos voltando ao trabalho de delimitação.

4.5 ENTRE A UNIDADE E A DIVERSIDADE – TEOLOGIA INTERCULTURAL E PLURALIDADE

A teologia intercultural está preocupada não apenas com o surgimento de novas vertentes do cristianismo, mas também com a questão de como determinar a relação entre diversidade e unidade. Qual é a contrapartida das tendências de diversificação? É a homogeneização? E quanto ao fato de o cristianismo ter sido marcado por uma certa pluralidade desde o seu início? A maneira pela qual a Bíblia surgiu pode ser considerada um símbolo dessa pluralidade: o cristianismo primitivo não homogeneizou as primeiras escrituras; em vez disso, ao longo de um período de tempo, reconheceu uma seleção de 27 escrituras como o cânone do Novo Testamento. De uma perspectiva teológica, a pluralidade de experiências espirituais corresponde à pluralidade de escritos considerados inspirados. Dito isso, essa pluralidade permaneceu limitada em sua natureza e não deu origem a um pluralismo

sem limites²⁵. Portanto, a teologia intercultural tem a tarefa de investigar um conceito viável de pluralidade.

Teologicamente, trata-se de formular um conceito de unidade cristã que seja capaz de representar uma pluralidade contínua, porém *limitada*, de presenças cristãs na doutrina, na práxis e nos meios. Ao mesmo tempo, trata-se de criticar conceitos de unidade que negariam o valor teológico intrínseco de outras expressões da fé cristã. É óbvio que ambos os conceitos, pluralidade e unidade, são questões extremamente polêmicas. Com relação a esse tópico, também, permanece o fato de que a teologia intercultural deve ser entendida como uma teologia intermediária, encarregada de fazer perguntas incômodas e criticar respostas descuidadas.

4.6 ENTRE O LOCAL E O TRANSLOCAL – TEOLOGIA INTERCULTURAL E CONECTIVIDADE

Em cada uma das observações feitas até agora, as variedades locais do cristianismo estão conectadas em vários níveis às expressões translocais do cristianismo. A *natureza* dessa conectividade é de fundamental importância. Isso é verdade, por exemplo, no caso da família Anglicana, cujo ponto de referência conectivo é o Arcebispo de Canterbury. Aqueles que reconhecem a sucessão histórica e, com ela, o Arcebispo de Canterbury, são considerados membros da família Anglicana. Essa conectividade impõe certos limites às expressões de variantes locais do cristianismo. O mesmo se aplica a outras correntes do cristianismo: a conectividade translocal permite e incentiva certas formas de contextualização local e inibe ou proíbe outras formas. As forças centrífugas que entram em ação na formação de variedades sempre novas do cristianismo local são, portanto, opostas pelas forças centrípetas da conectividade. As forças centrífugas podem ter um efeito diversificador, enquanto as forças centrípetas têm um efeito homogeneizador. Como nas outras questões, as questões de poder desempenham um papel fundamental. Por exemplo, as forças luteranas conservadoras dos Estados Unidos estão tentando persuadir as igrejas luteranas nos países bálticos a interromper ou retirar a ordenação de mulheres por meio da promessa de financiamento. Várias igrejas na Europa estão tentando, por meio de vários programas, fazer com que as igrejas irmãs na África e na Ásia reconheçam teologicamente a homossexualidade. A conectividade é encontrada em muitas

²⁵ SCHNELLE, Udo. *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr.: Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion*. 3. neu bearb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2019, p. 480.

formas, desde consultas conjuntas, bolsas de estudo e programas de intercâmbio, até a comunicação por meio da mídia social.

5 TEOLOGIA INTERMEDIÁRIA: CULTURAS-MISSÕES-RELIGIÕES

Como uma teologia intermediária e em virtude de seu assunto, a teologia intercultural se preocupa principalmente com culturas (e contextos), com interações transfronteiriças e, portanto, com formas muito diferentes de missões²⁶ e com a reflexão sobre as relações inter-religiosas (e, portanto, com outras tradições religiosas). Para cada campo, é necessário levar em conta as diferentes formas de inter e refletir sobre elas: como os discursos da elite e a vida em nível base se relacionam entre si? Como a teologia implícita e a explícita se relacionam entre si? O que pode ser dito sobre as relações entre semiótica e discurso, descritividade e normatividade, unidade e diversidade, e localidade e conectividade?

Ao abordar essas questões e os interstícios estabelecidos por elas, a teologia intercultural contribui para o desenvolvimento de uma compreensão mais abrangente da realidade, por um lado, e da teologia, por outro. Portanto, não se trata mais de discutir ideias teológicas em um vácuo ou simplesmente ponderar sobre artefatos cognitivos e sua aplicação, mas sobre as forças, os espaços e as atmosferas em que o Evangelho de Jesus de Nazaré, o Messias e Filho de Deus, se manifesta de maneiras sempre novas e vivificantes, transformando o mundo pecaminoso em direção ao amor do Deus trino. Ao contribuir para essa compreensão mais abrangente da realidade e da teologia, a teologia intercultural nos ajuda a entender a complexidade dos processos que continuam ocorrendo nas interações transfronteiriças dessa mensagem universal de salvação: primeiro, os processos de surgimento de novas variedades de cristianismo culturalmente contextuais locais; segundo, os processos de desenvolvimento de novas formas de atividade missionária; e, terceiro, os processos de trabalho construtivo de fronteira em relação a outras religiões e visões de mundo com suas reivindicações de verdade, valores e práticas concorrentes.

6 REFERÊNCIAS

ASAMOA-H-GYADU, J. Kwabena. **Contemporary Pentecostal Christianity: Interpretations from an African Context**. Oxford: Regnum Books International, 2013.

²⁶ WROGEMANN, 2018.

BARKER, John. Secondary Conversion and the Anthropology of Christianity in Melanesia. In: **Archives de Sciences Sociales des Religions**. [S.l.], v. 157, jan.-mar./2012, p. 67–87. Disponível em: <https://journals.openedition.org/assr/23633?lang=en> .

_____. The One and the Many: Church-centered Innovations in a Papua New Guinean Community. In: **Current Anthropology**. [S.l.], v. 55, n. 10, dez./2014, p. 172–181. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/678291>>.

BEDIAKO, Kwame. The Emergence of World Christianity and the Remaking of Theology. In: BURROWS, William R.; GORNIK, Mark R.; MCLEAN, Janice A (Eds.). **Understanding World Christianity: The Vision and Work of Andrew F. Walls**. Maryknoll: Orbis Books, 2011, p. 242–55.

BIRD, Cliff. Together Towards Life and Contemporary Pacific Theology. In: ROSS, Kenneth R.; KEUM, Jooseop; AVTZI, Kyriaki; HEWITT, Roderick R. (Eds.). **Ecumenical Missiology: Changing Landscapes and New Conceptions of Mission**. Oxford: Regnum Books International, 2016, p. 507–518.

CABRIT, Joel; MAXWELL, David; WILD-WOOD, Emma (Eds.). **Relocating World Christianity: Interdisciplinary Studies in Universal and Local Expressions of the Christian Faith, Theology and Mission in World Christianity**. Leiden: Brill, 2017, v. 7.

CANNELL, Fenella (Ed.). **The Anthropology of Christianity**. Durham: Duke University Press, 2006.

CARTLEDGE, Mark J. (Ed.). **Intercultural Theology: Approaches and Themes**. Norwich: SCM-Press, 2011.

DAUGHRITY, Dyron B. Ignoring the East: Correcting a Serious Flaw in World Christianity Scholarship. In: ADOGAME, Afe; SHANKAR, Shobana (Eds.). **Religion on the Move!: New Dynamics of Christian Expansion in a Globalizing World**. Leiden: Brill, 2013, p. 41–59.

ENGELKE, Matthew; TOMLINSON, Matt (Eds.). **The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity**. New York: Berghahn Books, 2006.

FLETT, John; WROGEMANN, Henning. **Questions of Context: Reading a Century of German Mission Theology**. Downers Grove: IVP, 2020.

_____. Method in Mission Studies: Comparing World Christianity and Intercultural Theology. In: **Theologische Literaturzeitung**. Leipzig, v. 143, 2018, p. 717–732.

FREDERIKS, Martha; NAGY, Dorottya (Eds.). **World Christianity: Methodological Considerations**. Leiden: Brill, 2020. (Theology and Mission in World Christianity, 19)

_____. World Christianity: Contours of an Approach. In: FREDERIKS, Martha; NAGY, Dorottya (Eds.). **World Christianity: Methodological Considerations**. Leiden: Brill, 2020, p. 10-40. (Theology and Mission in World Christianity, 19)

GRUBER, Judith. Intercultural Theology as a (Post)colonial Project? In: **Interreligious Studies and Intercultural Theology**. Sheffield: Equinox Publishing, 2017, v. 1, p. 105–111.

HABERMAS, Jürgen. **Der philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

HANN, Chris. The Heart of the Matter: Christianity, Materiality, and Modernity. In: **Current Anthropology**. [S.l.], v. 55, n. 10, dez./2014, p. 182–92. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/678184>>.

MÖLLER, Horst. **Vernunft und Kritik: Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert**. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

NAGY, Dorottya. World Christianity as a Theological Approach: A Reflection from Central and Eastern Europe. In: CABRITA, Joel; MAXWELL, David; WILD-WOOD, Emma (Eds.). **Relocating World Christianity**. Leiden: Brill, 2017, p. 143–161.

PAAS, Stefan. Intercultural Theology and Missiology. In: **Interreligious Studies and Intercultural Theology**. Sheffield: Equinox Publishing, v. 1, n. 1, 2017, p. 133–39. Disponível em: <<https://doi.org/10.1558/isit.32687>>.

PHAN, Peter C. World Christianity and Christian Mission: Are They Compatible? Insights from the Asian Churches. In: **International Bulletin of Mission Research**. [S.l.], v. 32, n. 4, 2008, p. 193–200. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/239693930803200406>>.

PRIOR, Randall G. **Contextualizing Theology in the South Pacific: The Shape of Theology in Oral Cultures**. Eugene: Pickwick Publications, 2019.

ROBBINS, Joel. What is a Christian? Notes toward an Anthropology of Christianity. In: **Religion**. [S.l.], v. 33, n. 3, 2003, p. 191–99. Disponível em: <[https://doi.org/10.1016/S0048-721X\(03\)00060-5](https://doi.org/10.1016/S0048-721X(03)00060-5)>.

_____. Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions: An Introduction to Supplement 10. In: **Current Anthropology**. [S.l.], v. 55, n. 10, dez./2014, p. 157–171. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/678289>>.

SANNEH, Lamin. **Translating the Message: The Missionary Impact of Culture.** Maryknoll: Orbis Books, 1989.

SCHNELLE, Udo. **Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr.:** Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion. 3. neu bearb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2019.

STRAHM, Doris. **Vom Rand in die Mitte: Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika.** 2. Edition. Lucerne: Ed. Exodus, 1997.

TAN, Jonathan Y.; TRAN, Anh Q. (Eds.). **World Christianity: Perspectives and Insights; Essays in Honor of Peter C. Phan.** Maryknoll: Orbis Books, 2016.

TOMLINSON, Matt. **God Is Samoan: Dialogues between Culture and Theology in the Pacific.** Honolulu: Honolulu University of Hawaii Press, 2020.

VAN DEN TOREN, Benno. Intercultural Theology as a Three-Way Conversation: Beyond the Western Dominance of Intercultural Theology. In: **Exchange. [S.l.]**, v. 44, 2015, p 123–143.

WALZ, Heike. A Critique of European Reason?: Challenges for Intercultural Theology from Latin America and Africa. In: FLETT, John; WROGEMANN, Henning (Eds.). **Questions of Context.** Downers Grove: IVP, 2020, p. 190–196.

WROGEMANN, Henning. **Intercultural Hermeneutics.** Downers Grove: IVP, 2016. (Intercultural Theology, 1)

_____. 2018. **Theologies of Mission.** Downers Grove: IVP, 2018. (Intercultural Theology, 2)

_____. **A Theology of Interreligious Relations.** Downers Grove: IVP, 2019. (Intercultural Theology, 3)

RESENHAS



HERBST, MICHAEL. **LEBENDIG! VOM GEHEIMNIS MÜNDIGEN CHRISTSEINS. HOLZGERLINGEN: SCM HÄNSSLER 2018, 287P.**¹

Josias Hilbert Hegele²

Michael Herbst é desde 1996 professor de Teologia Prática na Universidade de Greifswald, no nordeste da Alemanha. Herbst se destaca no contexto da teologia acadêmica de língua alemã por abordar temas que por muito tempo foram tabus no meio acadêmico tais como: missão e evangelização. Desde 2004 Michael Herbst é diretor do Instituto para Pesquisa sobre Evangelização e Desenvolvimento Comunitário, localizado na Universidade de Greifswald. Já na sua tese de doutorado nos anos oitenta, que foi orientada pelo Prof. Dr. Manfred Seitz, Michael Herbst pesquisou sobre a edificação de comunidade em perspectiva missionária. Missão é, portanto, um tema constante na vida acadêmica de Michael Herbst.

Na introdução do livro, Michael Herbst conta um pouco da sua história de vida e de como se tornou cristão. Especialmente a introdução, mas também outros trechos do livro, têm caráter autobiográfico. Na sua juventude na cidade de Bielefeld ele começou a participar de um grupo de jovens, da Associação Cristã para Pessoas Jovens (*Christlicher Verein Junger Menschen*, CVJM). Com 17 anos ele se torna um participante bem ativo do grupo e começa a assumir tarefas de liderança. O orientador teológico do grupo lê em conjunto com os líderes livros do teólogo e pastor Dietrich Bonhoeffer. São dois livros que são lidos neste período e marcam Herbst profundamente: **Vida em Comunhão** e **Discipulado**. Estes dois livros inspiram para uma vivência engajada da fé cristã. É justamente nessa direção que o livro de Michael Herbst quer conduzir: ele quer motivar para uma vivência intensa da fé cristã. Já o título do livro é programático: “*Lebendig*” pode significar vivo,

¹ Artigo recebido em 23 de fevereiro de 2021, e aprovado pelo Conselho Editorial em reunião realizada em 14 de novembro de 2024, com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Pastor ordenado da Igreja Evangélica Luterana na Baviera (Alemanha). Graduado em Teologia (Ludwig-Maximilians-Universität de Munique), com estudos teológicos em São Leopoldo (Faculdades EST) e Göttingen (Georg-August-Universität). E-mail: josias.hilberthegele@elkb.de

vital. O título nos remete a textos bíblicos essenciais. Nos lembra do testemunho de Jesus ao afirmar que Deus é um Deus dos vivos e não dos mortos (cf. Lc 20.38). E também nos remete ao texto da primeira carta de Pedro, na qual os cristãos e cristãs são chamados e chamadas a serem pedras vivas (cf. 1 Pe 2.5).

O livro está estruturado em seis partes. Na primeira parte, Herbst explana sobre algo fundamental para a fé cristã: a graça de Deus. Essa primeira parte do livro [p. 17-42] é intitulada “*Die Grundlage von allem: Gnade*” (traduzindo para o português: “A base de tudo: Graça”). Com essa primeira parte, Herbst descreve um horizonte hermenêutico fundamental para a existência cristã: é a partir da graça de Deus que vivemos e nos movemos. A primeira parte do livro é subdividida em três: 1. O que significa ser um discípulo, uma discípula de Jesus? 2. Amor: O mais profundo motivo para uma existência cristã vital. 3. Alegria: A pequena irmã da graça. Ao refletir sobre o significado do discipulado, o autor pergunta pela motivação do ser discípulo, discípula de Jesus. A resposta é simples e, ao mesmo tempo profunda: “Porque isso é o melhor que pode ser oferecido aos seres humanos na terra”³. Uma tese central do livro é: não fechar nenhuma área da sua vida para o agir de Jesus. E a alegria consiste – assim Herbst prossegue – em experimentar que isso faz bem. Ao escrever sobre o amor, Michael Herbst destaca a cruz como a prova do amor por excelência. Deus é amor: essa tese central da primeira carta de João permite definir o amor como essência de Deus. É esse amor imerecido que vem de Deus e que envolve os discípulos e as discípulas e permite que também nós, seres humanos, possamos – mesmo com nossas limitações e fragilidades – amarmos uns aos outros. Além disso, Michael Herbst enfatiza a alegria como tema fundamental da existência cristã. O apóstolo Paulo escreve aos filipenses: “Tenham sempre alegria, unidos com o Senhor! Repito: tenham alegria!” (Filipenses 4.4). Esse imperativo deve ser levado a sério. A alegria, assim compreendida, não é somente um sentimento do momento, mas sim uma postura perante a vida.

“*Veränderung ist möglich*” (Transformação é possível) é o título da segunda parte do livro. Nela é apresentada, em suma, uma breve pneumatologia em direta conexão com a vida cristã. Tema central dessa parte é, portanto, o agir do Espírito Santo nas nossas vidas. Herbst destaca a compreensão de Espírito Santo como consolador e também como aquele que nos ensina, nos lembra e relembra as palavras e ensinamentos de Jesus.

Herbst define o Batismo como “sinal da liberdade” (*Zeichen der Freiheit*). Nesse sentido, o batismo é compreendido como libertação do mal, do pecado e é um presente da liberdade para fazer o bem. O autor do livro enfatiza, ademais, a compreensão de Espírito Santo como guia na vida das pessoas crentes.

³ HERBST, 2018, p. 21.

Base para essa afirmação lemos em Romanos 8.14: “Pois aqueles que são guiados pelo Espírito de Deus são filhos de Deus.”

Ao final da segunda parte do livro Herbst aborda o tema do crescimento na fé: “Crescer gradualmente” (*Allmählich wachsen*). O autor constata que em muitas comunidades o tema do crescimento na fé parece ser um tabu. É como se a fé fosse algo estático, imóvel. No entanto, se compreendemos a fé como algo relacional, ela é dinâmica e pode – e deve – crescer. Assim escreve Herbst sobre a fé: “Eu creio: é completamente normal crescer. Vida saudável cresce. A relação com Jesus é uma relação que, em todos os aspectos, nos modifica, transforma nos impulsiona para o crescimento para melhor. A comunidade é um lugar do crescimento e não da paralisação. O Espírito de Deus coloca em nós vários pequenos impulsos para o crescimento, de modo que a nossa vida se transforma. Continuamente. Sempre de novo.”⁴ (tradução nossa).

A ênfase cristocêntrica do livro é verificável especialmente na terceira parte: “Tudo gira em torno de Jesus!” (*Alles dreht sich um Jesus!*) [p. 91 - 132]. Herbst conta um breve episódio de sua vida (o que, aliás, ele o faz em vários momentos do livro e torna a leitura, deste modo, muito cativante). Ele está numa viagem de carro com o seu neto. Eles estão ouvindo um CD que o neto trouxe sobre astronomia. É nesse momento que Michael Herbst se dá conta de duas diferenças fundamentais entre planetas e estrelas: 1. Planetas giram em torno de estrelas e não o contrário; 2. Os planetas não têm luz própria, eles são iluminados por estrelas. Ao reler a história da transfiguração de Jesus (Evangelho segundo Marcos 9.2-8 e paralelos), Herbst usa essa metáfora: Jesus é a estrela, nós somos os planetas. Assim como neste exemplo, o livro está repleto de outros exemplos e metáforas que podem servir como bom recurso homilético.

A vivência da fé no dia a dia é o foco da quarta parte do livro [p. 133 - 206]. Herbst usa para isso a expressão “Discipulado na segunda-feira” (*Nachfolge am Montag*). Sua tese central é: ser discípulo e discipula de Jesus significa viver com Jesus em todas as esferas da nossa vida. Não somos discípulos e discipulas somente no domingo quando estamos reunidos e reunidas em culto. Isso significa, portanto, que o discipulado deve ser praticado nos diferentes âmbitos da vida: na oração, nas tomadas de decisão, na parte financeira, no trabalho, na sexualidade, no casamento, na gestão do nosso tempo.

Em alusão ao Salmo 23.4, Herbst tematiza na quinta parte do livro o discipulado nos vales escuros. Nesta parte o autor aborda momentos difíceis da vida,

⁴ HERBST, 2018, p. 81. “*Ich glaube: Es ist völlig normal zu wachsen. Gesundes Leben wächst. Das Verhältnis zu Jesus ist ein Verhältnis, das uns in jeder Hinsicht verändert, verwandelt, zum Besseren hin wachsen lässt. Die Gemeinde ist ein Ort des Wachstums und nicht des Stillstands. Gottes Geist setzt in uns lauter kleine Wachstumsimpulse, sodass sich unser Leben wandelt. Fortwährend. Immer wieder.*”

quando experimentamos a fragilidade, a crise, a tristeza, o luto. A quinta parte do livro está estruturada em quatro pontos: 1. Seguir a Jesus, quando orações não são atendidas; 2. Seguir a Jesus, quando planos fracassam; 3. Seguir a Jesus, quando temos que olhar para os nossos abismos; 4. Seguir a Jesus, quando as nossas fraquezas nos causam dor. Nas entrelinhas é possível perceber o caráter poimênico da Teologia da Cruz. Nos momentos de fragilidade e dor da nossa vida podemos experimentar o acompanhamento de Deus. A capacidade de resiliência também é parte do discipulado: “a fraqueza torna-se força através da graça”⁵ (tradução nossa).

Na sexta e última parte do livro [p. 245 - 282] o autor destaca a vocação missionária de cada discípulo e discípula de Jesus. O fio condutor desta parte é a pergunta pela participação dos discípulos e discípulas de Jesus hoje na Missão de Deus, na *Missio Dei*. Essa parte do livro está estruturada em quatro pontos: 1. Dons. Herbst destaca aqui a importância de descobrir dons e de colocá-los a serviço da comunidade na perspectiva do reino de Deus; 2. Chamado missionário nas nossas redes sociais (família, círculo de amizade, colegas de trabalho, contatos nas redes sociais da internet etc.); 3. “*The finest hour*” (a hora mais fina, especial). Herbst aponta para momentos oportunos da nossa vida, nos quais temos oportunidades de testemunhar a fé e mobilizar recursos para a ação do bem. Um exemplo bíblico nesse sentido é Ester. Herbst faz uma releitura do texto bíblico destacando a coragem e a sabedoria de Ester ao usar positivamente os seus contatos e influências para salvar vidas; 4. Imperfeitos, mas chamados e enviados. Herbst enfatiza que Jesus nos chama e envia apesar das nossas imperfeições. Já nos relatos do Novo Testamento podemos conferir que Jesus chama pessoas simples para o discipulado e as capacita para a missão. No breve epílogo Herbst reforça ainda o constante aprendizado que o discipulado representa.

Ao enfatizar e motivar para uma vida em oração, para a leitura diária da Bíblia, Michael Herbst também dá dicas para uma *praxis pietatis*. Algumas como o diário de piedade (ou de espiritualidade). Constantemente Herbst se refere à prédicas que ouviu em diferentes momentos da sua vida. É um livro engraçado, com uma pitada de humor (algo que também faz bem para a vida dos discípulos e discípulas de Jesus).

O livro de Michael Herbst poderia ser caracterizado como *Erbauungsliteratur* – é, portanto, um livro de edificação pessoal e, conseqüentemente, também um livro para edificação e desenvolvimento de comunidade. Poderíamos nos questionar sobre o caráter científico do livro. Não é, de fato, um livro com formalidade acadêmica. No entanto, é um livro com profundidade de reflexão teológica que apresenta temas centrais da fé cristã para um

⁵ HERBST, 2018, p. 243. “*Schwäche wird Kraft durch Gnade*”.

grupo abrangente de leitores e leitoras. Nisso reside o seu grande mérito: reflexão teológica com exemplos do cotidiano em diálogo com os textos bíblicos. É um livro encorajador e inspirador para a vida.

ORIENTAÇÕES PARA AUTORES

**VOX SCRIPTURAE – REVISTA TEOLÓGICA INTERNACIONAL.
DIRETRIZES PARA A PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS E RESENHAS E
POLÍTICA DE SUBMISSÃO**

I. INFORMAÇÕES GERAIS

1. *Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional* é uma **publicação quadrimestral** da FLT – Faculdade Luterana de Teologia em parceria com a Editora União Cristã, com tiragem de 300 exemplares em sua **forma impressa**, estando também disponível em **formato eletrônico** (disponível no Portal da revista: voxscripturae.com.br), mediante o qual a revista fez a opção de uma política de acesso aberto (*open access*) para a socialização do conhecimento. *Vox Script. – Rev. Teol. Intern.* está aberta prioritariamente para pesquisadores/as e docentes da área da Teologia, mas também para contribuições de cunho inter-, multi-, e transdisciplinar, advindas de pesquisadores de outras áreas do saber, como por exemplo, a filosofia, a psicologia, a antropologia, a bioética, a educação, o serviço social, as ciências voltadas à saúde e as ciências da religião, entre outras, desde que o teor destas apresente conexões com a área da teologia. Pesquisadores e docentes das academias teológicas e IES, bem como profissionais ou pesquisadores de outras áreas do saber, observadas as presentes Diretrizes, são convidados a socializar seu conhecimento através de *Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional*.

2. **Escopo, missão e objetivos:** (a) O **escopo** de *Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional* é publicar e socializar a produção do conhecimento e da pesquisa científicos da área da teologia bíblica do Antigo e do Novo Testamento, da teologia histórico-sistemática e da teologia prática, que são os **descritores da revista**, incluindo publicações de cunho interdisciplinar, bem como de cunho ecumênico e inter-religioso e que resultem de seu diálogo crítico e construtivo com outras áreas do saber, como a filosofia, a psicologia, a antropologia, a bioética, a educação, o serviço social, as ciências voltadas à saúde e as ciências da religião. (b) A revista tem por **missão** publicar trabalhos de pesquisa em teologia bíblica do Antigo e do Novo Testamento, da teologia histórico-sistemática e da teologia prática, incluindo abordagens de cunho inter-, multi-, e transdisciplinar, bem como ecumênico e inter-religioso, que tenham alguma relação com a área e os temas da teologia. *Vox Script. – Rev. Teol. Intern.* oferece, assim, a pesquisadores brasileiros e estrangeiros a possibilidade de divulgarem os resultados de suas pesquisas nessas áreas. (c) Os **objetivos** da

revista são: viabilizar a publicação e disseminação dos resultados de pesquisas científicas e trabalhos acadêmicos originais e inovadores, tanto artigos quanto ensaios, produzidos nas academias brasileiras e estrangeiras, que tenham relevância para a discussão acadêmica e pública contemporânea; promover o debate e diálogo teológico, ecumênico e inter- -religioso em nível acadêmico e científico, nacional e internacional, mediante abordagem de temas inéditos e relevantes, que promovam a universalidade do saber, a inovação da pesquisa, o avanço do conhecimento teológico e interdisciplinar, e o exercício público, crítico e político, de uma cidadania ética; publicar as pesquisas de pós-graduação nas áreas mencionadas.

3. **Visão:** Ser uma revista teológica de excelência e referência na área da teologia e de seu diálogo interdisciplinar com as demais ciências, que contribui para o avanço da ciência e o debate interdisciplinar nacional e internacional.
4. **Vox Scripturae está indexada** em: (1) ATLA Religion Database® (ATLA RDB®), um produto da American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, USA. E-mail: atla@atla.com, <http://www.atla.com>; (2) LATINDEX (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal); (3) DIADORIM (Diretório de Políticas de Acesso Aberto das Revistas Científicas Brasileiras); (4) OASISBR (Portal brasileiro de publicações científicas em acesso aberto); (5) LA REFERÊNCIA (Red de repositorios de acceso abierto a la ciencia); (6) INDEX THEOLOGICUS. International Bibliography of Theology and Religious Studies (<https://ixtheo-test.de/>) – Biblioteca da Universidade de Tübingen (Alemanha).
5. **Vox Scripturae** foi licenciada com uma Licença *Creative Commons*. Os artigos ficam disponibilizados a um público maior, mas com determinadas restrições. A licença específica para os artigos de nossa revista indica que (a) há permissão para cópia, distribuição e execução da obra, devendo o crédito ser atribuído ao autor; (b) o artigo não pode ser utilizado para fins comerciais; (c) há permissão aos usuários para copiar, distribuir e executar cópias exatas dos artigos, mas jamais obras derivadas. Para obter detalhes, acesse <http://www.creativecommons.org.br>.



6. **Foco temático e política das seções:** Os temas abordados por *Vox Scripturae* estão vinculados à área da teologia cristã, considerando, em especial, suas principais subáreas, a saber, a teologia bíblica do Antigo e do Novo Testamento, a teologia histórico-sistemática e a teologia prática. Consideram, ainda, o diálogo da teologia com outras áreas do saber, e vice-versa, bem como o diálogo ecumênico entre as diversas vertentes eclesiais e entre a teologia cristã e outras religiões, o diálogo inter-religioso. Correspondentemente, cada número de *Vox Scripturae* é organizado em **quatro seções**, com suas respectivas políticas: **(a) Editorial** – Apresentará em linhas gerais o conteúdo de cada revista, destacando aspectos especiais dos seus artigos; **(b) Dossiê** – É um espaço para artigos relacionados a um tema especial, escolhido pelo Comitê Editorial, visando convidar a comunidade acadêmica a contribuir nos estudos desenvolvidos e propostos nos programas e linhas de pesquisa da instituição; **(c) Artigos sobre temas teológicos e interdisciplinares diversos** – São abordagens que se situam dentro do escopo da revista, contemplando **seis subseções**: a) Teologia bíblica do Antigo e do Novo Testamento; b) Teologia histórica e sistemática; c) Teologia prática; d) Teologia e interdisciplinaridade; e) Teologia, diálogo ecumênico e diálogo inter-religioso; f) Assuntos Diversos, que tem a finalidade de acolher contribuições de temas avulsos, bem como comunicados relevantes para a comunidade acadêmica e científica em geral. Não é necessário que todas essas subseções apareçam em cada número; **(d) Resenhas** – publicam-se resumos e resenhas de livros na área da teologia e de obras de outras áreas do saber que apresentem afinidades temáticas com a teologia, que perfaz o foco principal da revista. Ao final, *Vox Scripturae* contém ainda **Orientações para autores**, incluindo um resumo das Diretrizes de Publicação e uma listagem sempre atualizada das permutas com *Vox Scripturae*.
7. **Chamadas para artigos:** As chamadas para artigos a serem publicados a partir de 2017 serão feitas no Portal *on line* de *Vox Scripturae* – Revista Teológica Internacional (voxsripturae.com.br) e enviadas via e-mail para conhecimento das diversas instituições acadêmicas e de pesquisa. Orientações sobre datas e prazos encontram-se abaixo (II. Política de Submissão).

II. POLÍTICA DE SUBMISSÃO

8. Quanto à **política de submissão**, *Vox Scripturae* publica artigos científicos, artigos acadêmicos, resenhas, ensaios, relatos de experiências, comunicações, entrevistas, resumos ou extratos de Monografias, Dissertações e Teses, entregues

de acordo com as presentes Diretrizes. Os textos devem ser inéditos, reservando-se à *Vox Scripturae* a prioridade de sua publicação. *Vox Scripturae* reserva-se o direito autoral do texto publicado, permitindo a reprodução desde que seja indicada a fonte original.

a. Os textos devem ser **submetidos mediante envio eletrônico** ao endereço voxscripturae@flt.edu.br.

- i. Os **autores** devem **enviar os textos a serem submetidos** que tenham no máximo vinte (20) laudas incluindo: resumo e palavras-chave na língua vernácula e numa língua estrangeira, título, introdução, desenvolvimento, resultados e/ou conclusões e referências. Em havendo necessidade, poderão ser incluídos tabelas, imagens e similares, desde que acompanhados da especificação de sua fonte. Em sendo enviados textos com mais de 20 laudas, o Conselho Editorial reservar-se-á o direito de analisar a pertinência ou não de abrir espaço para publicação, conforme os critérios apresentados acima.
- ii. **Línguas dos textos.** Os textos devem ser redigidos em português, espanhol, alemão ou inglês, devendo zelar por uma linguagem clara e fluente e obedecer às normas ortográficas vigentes no país de origem do autor. Textos enviados em inglês, alemão e espanhol estarão sujeitos à revisão especializada, cujas despesas estarão, nesse caso, ao encargo dos autores dos textos. Admite-se publicação concomitante em duas línguas, mediante aprovação do Conselho Editorial.
- iii. Os artigos deverão ter preferencialmente um autor ou autora, sendo permitidos artigos com até três autores. É permitida a publicação de textos coletivos, elaborados por comissões em contextos de eventos nacionais e internacionais, desde que autorizado pela instituição ou entidade responsável pelo texto e aprovado pelo Conselho Editorial. Incentiva-se, em especial, o envio de texto por parte de mulheres, visando promover uma equidade maior no fator masculino/feminino no conjunto das publicações.
- iv. O simples envio de uma contribuição original implica a *autorização do/a autor/a para publicação* da mesma. O *conteúdo* contido nos artigos está inteiramente sob a *responsabilidade do(s) autor(es)*.
- v. Nos casos em que o artigo foi aceito para publicação, i. é, após receber o resultado da avaliação de seus artigos, o/os autor/es deverão enviar, junto com o texto de seu artigo ou resenha, o seguinte **Termo de Direito Autoral**, devidamente assinado, a ser enviado em formato digital em arquivo PDF, que representa uma digitalização do documento original: *Declaro, para os devidos fins, que estou ciente de que, através da submissão voluntária de meu texto ao Conselho Editorial de Vox*

Scripturae – Revista Teológica Internacional, editada pela Faculdade Luterana de Teologia em conjunto com a Editora União Cristã, estou concedendo às mesmas a autorização de publicar o respectivo texto na revista a título não oneroso. Declaro, ainda, a originalidade do texto e sua não-submissão simultânea a qualquer outro veículo de publicação. Afirmo que permaneço como legítimo titular de todos os direitos patrimoniais que me são inerentes na condição de autor. Comprometo-me também a não submeter este mesmo texto a qualquer outro periódico no prazo de, pelo menos, um (1) ano a partir da data de publicação do texto. Declaro estar ciente de que a não-observância deste compromisso acarretará em infração e consequente punição tal como prevista na Lei Brasileira de Proteção de Direitos Autorais (Nº 9609, de 19/02/98).

- vi. **Ética na pesquisa.** O conteúdo dos textos é primeiramente de responsabilidade dos autores. Esses devem documentar suas investigações e devem cumprir as exigências de ética da pesquisa. Solicita-se que, junto com a submissão dos textos, se necessário, os autores enviem documentos sobre procedimentos éticos na investigação. Em caso de haver estudos que envolvem experimentos com seres humanos ou animais, esses devem estar em conformidade com a Declaração de Helsinque (1964) e com a Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde (CNS). Tais estudos que envolvam o risco de dano devem incluir uma declaração de que o experimento foi realizado com o consentimento livre e esclarecido da pessoa humana, bem como com um parecer favorável do Conselho de Ética que aprovou os experimentos. Em situações de experiências com animais, os autores precisam fornecer o parecer do Comitê de Ética no Uso de Animais (CEUA), bem como atestar que todos os procedimentos necessários foram realizados a fim de evitar o sofrimento dos animais ao longo da(s) experiência(s).
- vii. **Sobre originalidade dos textos, plágios e retratação.** Os artigos, sejam do dossiê ou dos temas diversos, bem como as resenhas a serem submetidos para publicação devem ser todos originais e inéditos. Em sendo detectadas redundâncias ou plágios, deverá ser feita uma retratação, em edição posterior a ser publicada tanto na revista impressa quanto na versão eletrônica.
- b. Sob a coordenação do Editor-Chefe junto com o Conselho Editorial, todos os **artigos** enviados para submissão passam inicialmente por uma pré-avaliação, que verifica se os textos estão conformes ao escopo e às normas da revista. Em seguida, em sendo aprovados na pré-avaliação, são **sujeitos à revisão** de, no mínimo, **dois avaliadores**, peritos, membros do Comitê

Científico ou outros assessores *ad hoc*, entre os professores doutores da instituição ou externos a mesma, que elaborarão um parecer, mantendo-se o anonimato de autores e pareceristas nesse processo. Reservam-se para o Editor-Chefe, em conjunto com o Conselho Editorial, os pareceres finais e a decisão sobre a publicação ou não das contribuições. Apresenta-se na última publicação de cada ano uma nominata dos revisores. Pede-se aos revisores seguirem as recomendações da COPE – Committee on Publication Ethics (cf. http://publicationethics.org/files/Peer%20review%20guidelines_0.pdf).

- i. As contribuições enviadas para apreciação passam por um **processo de revisão** entre os membros do Comitê Editorial e de membros do Conselho Científico ou de um outro parecerista *ad hoc*, que acontece de acordo com o sistema duplo de revisão anônima ou cega (*double blind peer review*), sendo que tanto nomes dos pareceristas quanto dos autores permanecem sigilosos durante o processo de avaliação.
- ii. Os **avaliadores ou pareceristas** são **selecionados** de acordo com suas áreas de pesquisa e de conhecimento específico de causa, de acordo com o tema do artigo ou contribuição enviado. Considerando que *Vox Scripturae* recebe artigos em quatro (4) línguas, um segundo critério de seleção de pareceristas é o domínio, pelo parecerista, da língua original em que o artigo foi escrito.
- iii. O **prazo de avaliação** é de até dois (2) meses, devendo os avaliadores emitir um parecer sobre o texto avaliado, contendo observações sobre pontos positivos e negativos do trabalho, tópicos a serem revisados, e parecer final: 1) *Favorável à publicação, sem ressalvas*; 2) *Favorável para publicação, mas condicionado à revisão*; 3) *Não favorável à publicação* (com menção das justificativas). No caso de um parecer favorável, mas condicionado à revisão, os tópicos a serem revisados, suprimidos ou acrescentados constarão com clareza no parecer, bem como as demais sugestões que forem convenientes para uma boa publicação. O Conselho Editorial coordena essa troca de informações entre autores e pareceristas, mantendo sigilo sobre a identidade de ambos, cabendo-lhe a decisão final sobre a publicação, com base na recomendação dos pareceristas. Quando não aceitos, os textos são devolvidos com uma justificativa aos autores. Quando aceitos, são encaminhados e passam pela revisão, editoração e publicação.
- iv. Havendo **divergências de avaliação** ou opinião entre os pareceristas consultados, o respectivo artigo será enviado para um terceiro avaliador, para apreciação. O prazo para o parecer deste será de um (1) mês.

- v. Os autores serão comunicados sobre os resultados da revisão por pares e as decisões quanto à publicação ou não de seus textos submetidos. Fica a critério do Editor-Chefe, junto com o Conselho Editorial, a escolha do volume em que o texto aceito será publicado.
- c. Os **critérios de avaliação dos artigos e textos** são os seguintes, considerando os demais requisitos formais constantes nas presentes Diretrizes: 1) Relevância para a área da teologia no contexto das discussões contemporâneas, bem como para *Vox Scripturae*; 2) Consistência de conteúdo e rigor teórico-científico e conceitual; 3) Articulação entre o objetivo, a fundamentação teórico-metodológica, análise e resultados obtidos; 4) Compreensão, linguagem e estilo, correção de linguagem e respeito às normas técnicas – ABNT (NBR 6023/2002, NBR 10520/2002, NBR 6022/2003, NBR 6024/2003, NBR 6028/2003, NBR 6029/2006 e NBR 14724/2011); 5) quantidade, qualidade, pertinência e atualização da bibliografia utilizada; 6) originalidade e contribuição para a área e as subáreas que perfazem o foco de *Vox Scripturae*; 7) Impressão geral.
- d. Cabe ao Editor-Chefe de *Vox Scripturae* ou ao pessoal do setor técnico de registro acadêmico da FLT sob sua coordenação manter todos os registros ligados à *Vox Scripturae*, sejam eletrônicos ou em papel.

III. ORIENTAÇÃO PARA AUTORES

9. **Formas de envio de contato de contribuições.** Os trabalhos devem ser apresentados em arquivo *online*, em **formato** A4 (210mm x 297mm), com margens: esquerda e superior = 3cm; direita e inferior = 2cm. O texto deverá ser composto no editor de texto *Word for Windows* (formato .doc ou .docx), com fonte *Times New Roman*, tamanho de fonte 12, em espaçamento 1,5, não devendo ultrapassar 20 laudas, incluindo as notas de rodapé e referências. Os textos devem ser postados no Portal de *Vox Scripturae* – Revista Teológica Internacional (voxsripturae.com.br) ou, havendo dificuldades técnicas, podem também ser enviados por e-mail, ao Conselho Editorial de *Vox Scripturae*, ao endereço eletrônico voxsripturae@flt.edu.br, acompanhado de endereço completo, telefone para contato e *e-mail* do autor. Aquele/a que envia seu artigo receberá a *confirmação de recebimento* via e-mail nos dias que seguem ao envio. Na falta desta confirmação, quem enviou deverá voltar a tentar o contato (e-mail alternativo: informatica@flt.edu.br; tel. +55 47 3203-4683).

10. O **resumo** é uma apresentação sintetizada dos pontos principais ou das teses do texto, mencionando as considerações emitidas pelo autor. O **resumo** deve conter no máximo 250 palavras. Deve constar antes do início do artigo – em espaçamento simples (1,0), tamanho de fonte 10. Deverá ser em português, espanhol, inglês ou alemão, conforme a língua usada no todo do artigo. No caso de aportes em português, deve ter uma tradução para o inglês (*abstract, keywords*). No caso de aportes em alemão e espanhol, deve ter uma tradução para o inglês (*abstract, keywords*) e para o português (*resumo, palavras-chave*). No caso de aportes em inglês, deve ter uma tradução para o português (resumo; palavras-chave).
11. A mesma regra acima vale para as **palavras-chave**, que são descritores que identificam o conteúdo do artigo. Importante: para padronizar essas palavras-chave, sugere-se utilizar os *Thesaurus* da área de atuação correspondente. O número de palavras-chave deve ser de no mínimo três (3) e no máximo cinco (5).
12. A **página inicial** deve conter o *título* e, abaixo, o(s) *nome(s) do(s) autor(es)*. A primeira nota de rodapé deverá conter os **dados do autor** (titulação, área do ensino ou pesquisa em que atua, instituição e local de atuação, dados importantes relativos a funções que exerceu ou exerce, e-mail).
13. O **título** (em negrito e caixa alta) e o **subtítulo** (em negrito e letra minúscula) devem ser centralizados, tamanho de fonte 14. O título deve conter no máximo 12 palavras, sendo formulado de forma clara, específica e descritiva. Os **títulos de capítulos** e seus **subtópicos** deverão ser formatados da seguinte forma:
1 CAPÍTULO – em letra caixa alta, alinhado à margem esquerda, negrito. Antes do título, inserir 2 (dois espaços entre linhas) e após, inserir 1 (um) espaço entre linhas.
1.1 Tópico dentro de um capítulo – em negrito, alinhado à margem esquerda. Antes e após cada título de tópico dentro de um capítulo, inserir 1 (um) espaço entre linhas.
1.1.1 Subtópico dentro de um capítulo – em negrito, alinhado à margem esquerda. Inserir espaço entre linhas, antes do subtópico. Outros subtópicos: 1.1.1.1, em letra normal, alinhados à margem esquerda. Inserir espaço entre linhas, antes do subtópico.
14. O **corpo do texto** deve conter uma introdução, o desenvolvimento do tema, considerações finais ou conclusão, eventualmente agradecimentos e referências

ao final, respeitando-se as regras para uso de abreviaturas e símbolos, bem como de citações e referências.

- a. A **introdução** deve apresentar a finalidade do estudo ou artigo, de modo breve, descrevendo a **metodologia** utilizada e estrutura da abordagem e apresentando avanços obtidos com essa pesquisa, sem antecipar os resultados da mesma. A **metodologia**, mais especificamente, apresenta a trajetória metodológica em sua abordagem, os procedimentos de investigação e a análise dos dados. A fundamentação deve ser coerente com o tema em estudo e viabilizar uma análise adequada e aprofundada. A literatura utilizada deve expressar referenciais atualizados da área.
- b. O **desenvolvimento** pode ser apresentado em texto corrido ou em tópicos e subtópicos estruturados, a critério do autor.
- c. No corpo do texto só devem ser utilizadas **abreviaturas e símbolos** padronizados. Se abreviações não familiares forem utilizadas, recomenda-se a definição delas no momento em que aparecerem a primeira vez, devendo esta ser feita numa nota de rodapé.
- d. Quanto às **citações**, as **literais** de até três (3) linhas devem ser inseridas no próprio corpo do texto, entre aspas (“...citação...”), em formato normal). Já as **citações longas**, com mais de três (3) linhas, devem ser posicionadas a 4 cm da margem esquerda, com espaçamento simples (1,0), utilizando fonte tamanho 10, sem aspas.
- e. A **conclusão**, ou **considerações finais**, sintetiza o avanço de pesquisa obtido e aponta para a contribuição específica do texto.
- f. Se houver **agradecimentos**, devem ser breves.
 - i. Considerando a característica editorial de *Vox Scripturae*, todas as indicações de referências usadas no corpo do texto deverão ser inseridas em **notas de rodapé**, exibidas no final de cada página, sendo o espaçamento simples (1,0) e o tamanho da fonte 10.
 - ii. No **corpo do texto**, o **número relativo às notas de rodapé** será posto *após* a palavra da citação direta ou indireta, conforme segue: “... escrita”¹. ; ... conforme Barth², ... ; ... explica Chaves³. ; ... como segue⁴. ; (... Lutero)⁵.
 - iii. Na **primeira vez que uma obra é citada**, os seus dados devem ser mencionados de forma completa. Exemplo: KESSLER, Rainer. **História Social do Antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 52.
 - iv. Já as **menções seguintes** utilizam o modelo SOBRENOME, ano, página: KESSLER, 2009, p. 52.
 - v. **Citação de livro**: SOBRENOME DO/A AUTOR/A, prenome. **Título da obra**: subtítulo. Número da edição exceto a primeira, Local de publicação: editora, ano de publicação, página(s). Exemplos:

1. **Um autor:** AZEVEDO, Israel Belo de. **O prazer da produção científica:** diretrizes para a elaboração de trabalhos acadêmicos. 10. ed. São Paulo: Prazer de Ler, 2000, p. 29-32 e 35ss.
2. **Dois ou três autores:** LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos da Metodologia Científica.** 6. ed. São Paulo: Atlas, 2007, p. 5.
3. **Mais de três autores:** BASTOS, Lília R. et al. **Manual para elaboração de projetos e relatórios de pesquisa, teses, dissertações e monografias.** 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1998, p. 116.
4. **Responsável intelectual** – Quando há vários capítulos escritos por diferentes autores: (Organizador = Org., Coordenador = Coord., Editor = Ed., Diretor = Dir.): NOÉ, Sidnei Vilmar (Org.). **Espiritualidade e Saúde.** São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 82s; SANTOS, Hugo N. (Ed.). **Dimensões do Cuidado e Aconselhamento Pastoral.** São Paulo: ASTE; São Leopoldo: CETELA, 2008, p. 25.
5. **Sobrenomes que indicam parentesco:** Filho, Neto, Sobrinho, Júnior. Exemplos: GAEDE NETO, Rodolfo; PLETSCHE, Rosane; WEGNER, Uwe (Orgs.). **Práticas Diaconais.** Subsídios Bíblicos. São Leopoldo: Sinodal: CEBI, 2004, p. 3.
6. **Sobrenomes com prefixos:** DE LEON, Geoge. **A Comunidade Terapêutica:** Teoria, Modelo e Método. São Paulo: Loyola, 2003, p. 48ss, 53-55.
7. **Sobrenomes ligados por hífen:** KATTÁN-IBARRA, Juan. **Espanhol para brasileiros.** Tradução Cláudia Schilling. 2. ed. rev. São Paulo: Thomson, 2006, p. 22.
8. **Teses, Dissertações, TCCs:** SOBRENOME, Nome. Título: subtítulo. Ano. Número de folhas. Natureza do trabalho (Tese, Dissertação, Trabalho de Conclusão de Curso) informando entre parênteses o curso, hífen seguido do nome da instituição, cidade, ano. Exemplo: RODRIGUES, Marilze W. **Formação continuada de educadores cristãos:** vivendo a fé cristã no culto infantil. 2007. 113f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007.
9. **Textos de eventos:** BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 8., 2011, São Leopoldo. **Anais do VIII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral.** São Leopoldo: EST, 2011, p. 63-68.

10. **Duas editoras:** SANTOS, Hugo N. (Ed.). **Dimensões do Cuidado e Aconselhamento Pastoral**. São Paulo: ASTE; São Leopoldo: CETELA, 2008. Obs: Mais de duas editoras: indica-se a primeira ou a que estiver em destaque; sem editora: indica-se, entre colchetes [s.n.] após cidade; sem cidade e sem editora: indica-se, entre colchetes [s.l.: s.n.].
11. **Autor(es) entidade(s):** BRASIL. **Consolidação das leis do trabalho**. 33. ed. São Paulo: Ltr, 2006.
12. **Citação de Bíblias:** BÍBLIA. Português. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993; BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. GORGULHO, Gilberto; STORNILO, Ivo; ANDERSON, Ana Flora (Coords.) São Paulo: Paulinas, 1985; BÍBLIA. Português. **Nova Versão Internacional**. Traduzida pela comissão de tradução da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Vida, 2000.
- vi. **Partes, capítulos ou artigos de livro:** SOBRENOME DO/A AUTOR/A, prenome. Título do artigo. In: SOBRENOME DO/A AUTOR/A. (Ed. [ou] Orgs.). **Título da obra:** subtítulo. Local de publicação: Editora, ano, página. Exemplo:
1. KRÜGER, Rolf Roberto. Resiliência e Drogadição. In: HOCH, Lothar Carlos. ROCCA L., Susana M. (Orgs.). **Sofrimento, Resiliência e Fé:** implicações para as relações de cuidado. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 156-159.
 2. ZSCHUCH, Hellmut. Predigten. In: BEUTEL, Albrecht (Ed.). **Luther Handbuch**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, p. 315.
- vii. **Artigos em periódicos:** SOBRENOME DO/A AUTOR/A, prenome. Título do artigo. In: **Título do periódico**. Local de publicação, volume, número da edição, data/ano, páginas. Exemplos:
1. PERETTI, Clélia. Teologia em tempos de HIV/AIDS: dilemas e proposições. In: **Revista Pistis & Práxis. Teologia Pastoral**. Curitiba, v. 4, n. 1, jan.-jun./2012, p. 63-86.
 2. MATTOS, Paulo Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. In: **Educação & Realidade**. Porto Alegre, v. 28, n. 2, dez./2003, p. 55-67.
- viii. **Referências da Internet:** Acresce-se, depois da citação do livro ou do artigo, em itálico: Disponível em: < link >. Acesso em: dia, mês e ano. Exemplo: PROCHASKA & DI CLEMENTE, apud LARANJEIRA, Ronaldo; GIGLIOTTI Analice. **Tratamento da dependência da nicotina**. Disponível em:

<http://www.unifesp.br/dpsiq/polbr/ppm/atu1_02.htm>. Acesso em: 13 dez. 2011.

- g. Todas essas **referências** mencionadas nas notas de rodapé deverão **aparecer também no final do artigo**, sob o título REFERÊNCIAS, completas, *sem menção das páginas citadas no rodapé*, em ordem alfabética – em tamanho e fonte idênticos ao texto principal, alinhados somente à margem esquerda do texto, espaçamento simples (1,0) e separadas entre si por espaçamento duplo. Dados não publicados são referenciados acompanhados da expressão *unpublished observations*.
- h. Textos enviados e que utilizam **características especiais** (fontes gregas ou hebraicas, imagens, figuras etc.), deverão enviar junto com o texto, (a) no caso de envio ao e-mail voxsripturae@flt.edu.br, uma observação ao editor no corpo do e-mail, onde se prestam esclarecimentos sobre essas questões; (b) no caso de envio via site da FLT (www.flt.edu.br/pesquisa), é possível enviar essas informações, além do artigo a ser anexado, no corpo da mensagem a ser enviada. Em ambos os casos, deve-se enviar todas as **fontes** (em formato TTF) e todas as **imagens** (em formato JPG, com resolução em 300 dpi) para o e-mail da revista: voxsripturae@flt.edu.br. Os autores que fizerem uso de imagens ou figuras deverão estar atentos à questão da autorização de uso das mesmas. Imagens ou fotos coloridas não serão publicadas, salvo em caso de autorização especial pelo Conselho Editorial.
- i. **Quadros, figuras, tabelas e gráficos** podem ser inseridos no corpo do texto.
- j. Casos aqui não mencionados podem ser ainda consultados no **Manual de Metodologia da Pesquisa Científica** da FLT, disponível em <http://www.flt.edu.br/pesquisa>.
15. As **resenhas** deverão conter a indicação bibliográfica completa da obra que foi objeto de resenha (seguindo as orientações acima). Segue o nome do autor da resenha, acompanhado de uma referência para nota de rodapé, contendo especificação dos dados do autor (conforme orientações do item 7, acima). Por fim, segue o texto da resenha propriamente dito, enviado em fonte *Times New Roman*, tamanho de fonte 12 e espaçamento 1,5, não devendo exceder 4 laudas. O envio das resenhas obedece às mesmas regras do envio de artigos ou ensaios. Obs.: Resenhas deverão ter obrigatoriamente apenas um autor ou autora.
16. Os artigos publicados e a elaboração de pareceres não são remunerados. Os autores cujos textos forem publicados receberão dois (2) exemplares de *Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional*. Autores de resenhas receberão um (1) exemplar da Revista. Membros do Conselho Científico *ad hoc* que

colaboraram ativamente em determinada edição, igualmente receberão um (1) exemplar da Revista.

Conselho Editorial – Coordenação

E-mail: voxscripturae@flt.edu.br

Portal de Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional:

voxscripturae.com.br

RELAÇÃO DE PERMUTAS – *JOURNAL EXCHANGE*

RELAÇÃO DE PERMUTAS – *JOURNAL EXCHANGE*

Segue a relação de permutas de Vox Script. – Rev. Teol. Bras., vol. 26, n. 3:

1. ANALOGIA - Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores
2. ANÁMNESIS - Frailes Dominicos de la Provincia de Santiago de México
3. ANDREWS UNIVERSITY SEMINARY STUDIES - Seventh-day Adventist Theological Seminary oh Andrews University
4. ATUALIDADE TEOLÓGICA - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
5. AZUSA - Faculdade Refidim
6. CAMINHANDO - Faculdade de Teologia da Igreja Metodista
7. COLETÂNEA - Instituto de Filosofia e Teologia do Mosteiro de São Bento
8. CONCORDIA JOURNAL - Concordia Seminary
9. CUADERNOS DE TEOLOGIA - Instituto Universitario ISEDET
10. ECLÉSIA – (Revista da Editora Eclésia)
11. ENCONTROS TEOLÓGICOS - Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC
12. ESPAÇOS - Instituto São Paulo de Estudos Superiores – ITESP
13. ESTUDOS TEOLÓGICOS - Escola Superior de Teologia – EST
14. HERMENÊUTICA - Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – IAENE
15. HORIZONTE TEOLÓGICO - Instituto Santo Tomás de Aquino
16. HUMANÍSTICA E TEOLOGIA - Universidade Católica Portuguesa
17. IGREJA LUTERANA - Seminário Concórdia
18. PERSPECTIVA TEOLÓGICA - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
19. PRÁXIS EVANGÉLICA - Faculdade Teológica Sul Americana
20. REVISTA BATISTA PIONEIRA - Faculdade Batista Pioneira
21. REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP
22. REVISTA EDUCAÇÃO COGEIME - Instituto Metodista de Serviços Educacionais
23. RHEMA - Instituto Teológico Arquidiocesano Santo Antônio.
24. SELECCIONES DE TEOLOGIA - Facultad de Teología de Catalunya
25. SIMPÓSIO - ASTE - Associação de Seminários Teológicos Evangélicos
26. STROMATA - Universidad del Salvador

27. VIA TEOLÓGICA - Faculdade Teológica Batista do Paraná
28. VIDA PASTORAL – (Revista Editora Paulus)

7 Internacionais

21 Nacionais

Instituições que recebem essa revista

Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro

Biblioteca da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis

Biblioteca da Universidade Eberhard-Karls, Tübingen

Biblioteca da Universidade Friedrich Schiller, Jena

**NOMINATAS DE ASSESSORES “*AD HOC*” NA REVISÃO POR PARES
2019**

**NOMINATA DE ASSESSORES “AD HOC” NA REVISÃO POR PARES -
2019**

Nome dos assessores que participaram da avaliação e revisão por pares feitas para o processo seletivo de artigos submetidos à **Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional** no ano de 2019:

Claus Schwambach FLT – Faculdade Luterana de Teologia

Cristiane Voigt Schwambach FLT – Faculdade Luterana de Teologia

Euler Renato Westphal FLT – Faculdade Luterana de Teologia

Klaus A. Stange FLT – Faculdade Luterana de Teologia

Marcelo Jung FLT – Faculdade Luterana de Teologia

Marilze Wischral Rodrigues FLT – Faculdade Luterana de Teologia

Paulo A. Butzke FLT – Faculdade Luterana de Teologia

Roger Marcel Wanke FLT – Faculdade Luterana de Teologia

Rolf Roberto Krüger FLT – Faculdade Luterana de Teologia

Vítor Hugo Schell FLT – Faculdade Luterana de Teologia

Werner Wiese FLT – Faculdade Luterana de Teologia