

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

RAMON MACIEL DE SOUZA

DOIS CAMINHOS PARA A SALVAÇÃO: AS LEITURAS DE ARMÍNIO E CALVINO
DE ROMANOS NOVE À LUZ DA ESTÉTICA DA RECEPÇÃO

PPGCR
Faculdade Unida de Vitória

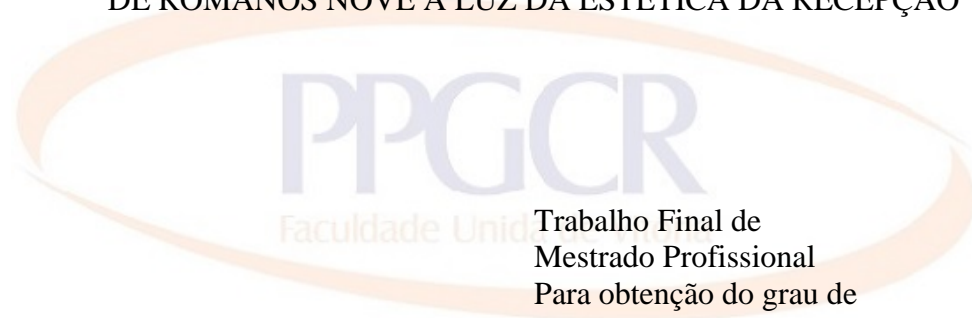
Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 01/12/2020.

VITÓRIA

2020

RAMON MACIEL DE SOUZA

DOIS CAMINHOS PARA A SALVAÇÃO: AS LEITURAS DE ARMÍNIO E CALVINO
DE ROMANOS NOVE À LUZ DA ESTÉTICA DA RECEPÇÃO



Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das Religiões
Faculdade Unid. Vitória
Programa de Pós-Graduação
Linha de pesquisa: Religião e Espaço Público.

Orientador: Dr. Valdir Stephanini

VITÓRIA - ES

2020

Souza, Ramon Maciel de

Dois caminhos para a salvação / As leituras de Armínio e Calvino de romanos nove à luz da estética da recepção / Ramon Maciel de Souza. -- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2020.

viii, 82 f. ; 31 cm.

Orientador: Valdir Stephanini

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2020.

Referências bibliográficas: f. 79-82

1. Ciência da religião. 2. Religião e espaço público. 3. Estética da recepção. 4. Predestinação. 5. Livre-arbítrio. 6. Ação pastoral. - Tese. I. Ramon Maciel de Souza. II. Faculdade Unida de Vitória, 2020. III. Título.

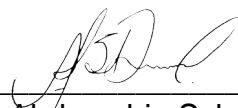
RAMON MACIEL DE SOUZA

DOIS CAMINHOS PARA A SALVAÇÃO: AS LEITURAS DE ARMÍNIO E CALVINO
DE ROMANOS NOVE À LUZ DA ESTÉTICA DA RECEPÇÃO

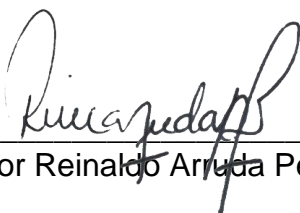
Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões no Programa de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.



Doutor Valdir Stephanini – UNIDA (presidente)



Doutor Abdruschin Schaeffer Rocha – UNIDA



Doutor Reinaldo Arruda Pereira – FBMG

AGRADECIMENTO

Agradeço, primeiramente, a Deus por sua infinita misericórdia derramada sobre a minha vida. À minha amada esposa e filhos, pelo incentivo e compreensão, pelo amor, carinho e ajuda, neste momento tão importante da minha vida.

Ao meu orientador Valdir Stephanini, pela paciência e sabedoria em me orientar na pesquisa do tema a que me propus. Agradeço também à Faculdade Unida, pela oportunidade que tive de crescer e de conhecer professores e colegas agradáveis de conviver.



RESUMO

O presente trabalho tem como intenção analisar, à luz da Estética da Recepção, as leituras que Calvino e Armínio fizeram de Romanos nove. Para tanto, buscou-se evidenciar o surgimento do impasse entre calvinistas e arminianos, que se torna evidente a partir do século XVI no Sínodo de Dort, na Holanda, buscando entender quais foram as possíveis motivações histórico-sociais que os levaram a construir os pressupostos da predestinação e do livre-arbítrio. Após esse levantamento, a metodologia utilizada teve como objetivo analisar as interpretações do texto bíblico. A teoria literária alemã denominada Estética da Recepção, de Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser, que eleva o leitor à proeminência na geração de sentido do texto, e suas categorias de *poiesis*, *aisthesis*, *katharsis* formaram o arcabouço teórico para se compreender como as interpretações de um texto literário podem gerar dogmas de procedimentos em um contexto social. Utilizando esse quadro teórico, o trabalho teve o objetivo de responder como as interpretações do texto de Romanos nove, feitas por Calvino e Armínio, afetaram suas ações pastorais e quais cosmovisões sociais foram formadas a partir daí. Averiguou, ainda, se as interpretações são semelhantes, opostas ou complementares. Ademais, buscou elucidar se é possível que o capítulo nove de Romanos possa ser reinterpretado de forma literária. Por fim, considerando a profissão do pesquisador, que é pastor protestante, objetivou-se demonstrar a importância deste novo olhar sobre o texto bíblico, visando uma ação pastoral mais adequada à contemporaneidade. A pesquisa realizada possui caráter bibliográfico e recorre a artigos e obras dentro da área escolhida.

Palavras-chave: Estética da Recepção. Predestinação. Livre-arbítrio. Ação pastoral.

ABSTRACT

This research intends to analyze, in the light of the Aesthetics of Reception, the readings that Calvin and Arminius made of Romans nine. In order to do this, it was sought to evidence the emergence of the impasse between Calvinists and Arminians, which became stronger since the 16th century, at the Synod of Dort, in the Netherlands, seeking to understand what were the possible historical-social motivations that led them to build the assumptions from predestination and free will. After this preliminary survey, the methodology used aimed to analyze the interpretations of the biblical text by Calvinists and Arminians. The German literary theory called Aesthetics of Reception, by Hans Robert Jauss and Wolfgang Iser, which elevates the reader to a prominent place in the generation of meaning in the text, and its categories of poiesis, aisthesis, katharsis formed the theoretical framework to understand how the interpretations of a literary text can generate procedural dogmas in a social context. Using this theoretical framework, the research aimed to answer how the interpretations of the text of Romans nine, made by Calvino and Armínio, affected their pastoral actions and which social worldviews were formed from there. It also investigated whether the interpretations are similar, opposite or complementary. Furthermore, the objective was to clarify whether it is possible that chapter nine of Romans may be reinterpreted in a literary way. Finally, considering the profession of the researcher, who is a Protestant pastor, it tried to demonstrate the importance of this new look at the biblical text, aiming at a pastoral action more appropriate to the contemporary. The present research has a bibliographic character and uses articles and works within the chosen area.

Keywords: Aesthetics of Reception. Predestination. Free will. Pastoral action.

LISTA DE SIGLAS

CDR – Ciências das Religiões

ER – Estética da Recepção

MHC – Método Histórico Crítico



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 ASPECTOS HISTÓRICOS DA ELEIÇÃO E LIVRE-ARBÍTRIO	13
1.1 Considerações históricas sobre Eleição em Calvino	13
1.2 Considerações históricas sobre Livre-Arbítrio em Armínio.....	17
1.3 Sínodo de Dort.....	20
2 A ESTÉTICA DA RECEPÇÃO.....	34
2.1 O surgimento da Estética da Recepção e a preponderância do leitor	34
2.2 Recepção de textos ficcionais.....	41
2.3 Estética da Recepção e os textos religiosos.....	48
3 AS LEITURAS DE ARMÍNIO E CALVINO DE ROMANOS NOVE À LUZ DA ESTÉTICA DA RECEPÇÃO.....	54
3.1 A historicidade, <i>poiesis</i> e <i>aisthesis</i> de Romanos nove	54
3.2 A influência da interpretação de Romanos nove na Ação pastoral de Calvino e Armínio (<i>katharsis</i>).....	61
3.3 A Estética da Recepção como <i>daroês</i> de Calvino e Armínio.....	69
CONCLUSÃO.....	76
REFERÊNCIAS	79

INTRODUÇÃO

Duas leituras diferentes de textos canônicos podem gerar diversas controvérsias dentro de um campo religioso. Os oráculos das religiões representados por seus pastores, padres, sacerdotes, entre outros, podem conduzir o leigo religioso a alienações muito distantes de uma realidade factual. Cabe, então, às Ciências das Religiões, a partir de uma perspectiva não fideísta, analisar esses fatos e apontar como se constroem tais realidades extra mundo¹ e como essas influenciam a sociedade. Nasce, a partir desse pensamento, a intenção deste trabalho, que tem como finalidade inicial, apresentar o debate existente no protestantismo em relação aos pressupostos da predestinação e do livre-arbítrio.

A predestinação e o livre-arbítrio são duas doutrinas do cristianismo, sendo a primeira relacionada ao teólogo João Calvino, pensador cristão, nascido na França, que teve grande influência na formação do pensamento protestante, principalmente pela criação da Academia de Genebra, na Suíça, e por sua obra mais conhecida, *As Institutas*. É de Calvino a sistematização da ideia da predestinação da humanidade, afirmando serem uns escolhidos para a salvação e outros para condenação eterna.

A segunda doutrina está ligada ao teólogo Jacó Armínio. Nascido na Holanda e enviado para Academia de Genebra, volta para Amsterdã na intenção de assumir o pastorado da comunidade de fé daquela cidade. Durante seu pastorado, Armínio discorda da ideia calvinista da eleição humana e propõe uma nova interpretação, partindo do capítulo nove do livro de Romanos: a humanidade pode fazer parte do processo de salvação.

Serão considerados, no primeiro capítulo, o contexto histórico e social desses dois pastores da Igreja protestante do século XVI e suas possíveis motivações para a formação desses conceitos que influenciaram – e influenciam até hoje – muitas denominações evangélicas. Neste contexto, será destacado um determinado momento histórico do século XVI, principalmente na Holanda, para entender como esse impasse se consolidou através do Sínodo de Dort – uma Assembleia Geral das Igrejas protestantes da Europa – e como esse sínodo se formou, provocando consequências para a ação pastoral após a edição dos seus cânones, que serviram para fortalecer o calvinismo e, ao mesmo tempo, punir o arminianismo.

No epicentro deste debate, encontrava-se o texto do capítulo nove do livro bíblico de Romanos, de onde se extrai a ideia da predestinação e, ao mesmo tempo, fundamentam argumentos para refutá-la. Será, também, apresentado o modo pelo qual esse texto se torna

¹ Construção de uma realidade a partir daquilo que o leitor entende do texto.

um ponto de partida para uma disputa política-teológica, principalmente na Holanda, quando Armínio defendia sua posição contrária à de Calvino, iniciando uma divisão entre os protestantes daquela época.

A partir desse ponto, ergue-se a pergunta que norteia as investigações deste trabalho: como as interpretações do texto de Romanos afetaram as ações pastorais de Calvino e Armínio e quais cosmovisões sociais foram formadas a partir daí? Tais cosmovisões são semelhantes, opostas ou, ainda, podem ser complementares? Será possível que o capítulo nove de Romanos possa ser reinterpretado de forma que traga uma proposta nova, de conciliação? Para o pesquisador, que é pastor de uma denominação protestante e convive com esses contrapontos, determinantes nas posições pastorais, sociais, teológicas e até políticas, a resposta é, evidentemente, importante.

Na pesquisa bibliográfica, que recorreu à artigos e obras dentro da área escolhida, notou-se a falta de pesquisas que tratem desse debate fora do círculo da teologia, que ainda se encontra muito restrito às questões fideístas. Desse modo, o tema é relevante para as Ciências das Religiões, pois ele abrange questões que extrapolam o ambiente teológico, permeando áreas da sociedade que conduzem pessoas no seu relacionamento com o sagrado e que orientam o modo como elas agem a partir desses pressupostos dogmáticos.

Para tanto, no segundo capítulo, a teoria da literatura, conhecida como Estética da Recepção (ER), será utilizada como referencial teórico. O trabalho apresentará como a ER surgiu na Alemanha e como representou uma inovação dentro das Ciências Literárias, elevando o leitor a uma posição de destaque dentro dos estudos de interpretação de textos.

Baseada nos pressupostos de Jauss, Stierle e Iser sobre a interpretação de textos literários, o trabalho buscará entender como as duas recepções do texto de Romanos nove provocaram a criação de duas cosmovisões dentro da teologia protestante. Existe, aqui, uma tentativa de compreender como, através de um mesmo texto, pode-se ter diversas interpretações e como essas interpretações podem gerar dogmas de procedimentos em um contexto social.

Mas, para que essa análise seja possível, é preciso partir-se do pressuposto de que a Bíblia pode ser estudada como literatura. Nesse sentido, a categoria de historicidade do texto, dentro da ER, dará apoio a essa afirmação. Depois de evidenciar que a Bíblia pode ser lida e estudada desse modo, seguem-se outras categorias que tentarão explicar como surgem as diversas interpretações que provocam os leitores a agirem no mundo.

As categorias aristotélicas *poiesis*, *aisthesis* e *katharsis*, usadas na ER, darão conta de como um texto pode gerar diversas cosmovisões. Essas categorias ajudarão a compreender

como a recepção textual pode gerar, por meio do prazer estético, miríades de visões a respeito da compreensão do mundo. Esse prazer, que é chamado de *aisthesis*, conduz muitos à crença de que o mundo criado a partir da leitura é o mundo que expressa a realidade do leitor, portanto, ele é real, verdadeiro e deve ser vivido. A partir daí, ainda dentro das categorias da ER, o mundo real passa a receber influência, através dos leitores, daquilo que foi criado a partir de uma leitura poética.

Entretanto, para que um texto exerça a dinâmica citada acima, ele deve ser considerado ficcional e não pragmático. O conceito de interpretação pragmática será exposto, mas apenas em termos gerais. No entanto, o ficcional será evidenciado, uma vez que o trabalho demonstrará que o texto de Romanos nove pode ser considerado um texto ficcional, com base nos pressupostos de Jauss e Stierle, elencados para esse fim.

Ainda será exposto como a ER pode ajudar na interpretação de textos religiosos e como as Ciências das Religiões podem se apropriar de suas categorias. Apesar da dissertação trabalhar com textos religiosos, não haverá a intenção de interpretá-los teologicamente, por isso, há espaço para defender a contribuição da ER dentro das Ciências das Religiões, mesmo que em um contexto de textos teológicos.

Isso posto, segue-se, então, a intenção de responder os questionamentos iniciais. Entretanto, esse desafio não é tão simples, tendo em vista as complexidades de construção para essas respostas. Porém, o que se tentará, na perspectiva de interpretação da ER e levando-se em conta a historicidade de um texto e as categorias de trabalhos propostas, é responder de forma adequada aos problemas levantados. Desse modo, pretende-se analisar como as duas interpretações do texto de Romanos nove afetaram a ação pastoral dos dois teólogos, Calvino e Armínio, ao mesmo tempo que geraram transformações em seus contextos sociais, que podem ser observadas ainda nos dias atuais.

Há, ainda, outros objetivos correlatos, como, por exemplo, demonstrar que as diferentes interpretações afetaram o modo como o proselitismo evangélico se construiu a partir dessas perspectivas; e como o calvinismo e o arminianismo criaram sistemas de compreensão de mundos, que passaram a ler a realidade de forma bifocal. Visa, ainda, esclarecer se, à luz da ER, essas interpretações podem ser complementares, construindo um possível diálogo entre elas.

A partir da Estética da Recepção, dependendo das condicionantes históricas e sociais, as interpretações são diversas e, muitas vezes, direcionadas por forças extra-teológicas. O que se pode observar, antes mesmo do contexto histórico de Calvino e Armínio, é que as interpretações de textos bíblicos não eram feitas apenas teologicamente e nem carregadas de

um simples puritanismo, mas, sim, sofriam influências em relação aos tipos de prioridades eclesiais, econômicas, políticas e, até mesmo, subjetivas.

O foco do capítulo três será a análise do texto de Romanos nove, à luz da ER, evidenciando as respectivas leituras/interpretações de Calvino e Armínio. Discorrerá, de modo geral, sobre como o texto foi interpretado dentro de sua historicidade e apontará as diferenças de visões a partir de uma mesma fonte, mostrando como a ER legitima esse tipo de construção de realidades diversas. Com isso, tem-se o objetivo de esclarecer a dinâmica de um texto ficcional e como ele pode ser instrumento de alienação, quando prossegue nas sequências das categorias aristotélicas, produzindo interpretações diversas diante de uma mesma obra.

Por fim, a ER será considerada mediadora, com a intenção de apontar a complementariedade ou não entre os pensamentos que, até então, são vistos como opostos. A ER será o olhar diferente para objeto (texto de Romanos nove), na tentativa de construir um novo ponto de observação, a fim de responder ao questionamento: essas posições opostas poderiam caminhar juntas ou são, de fato, repelentes? Não haveria um ponto de vista que as levasse a um lugar comum? E, havendo essa convergência, os braços de ambos os lados poderiam ser levantados para um aperto de mão? É o que se tentará responder até o fim deste trabalho.

1 ASPECTOS HISTÓRICOS DA ELEIÇÃO E LIVRE-ARBÍTRIO

No primeiro capítulo fará um levantamento histórico e social da vida de João Calvino e de Jacó Armínio. Esse trabalho se faz necessário tendo em vista a intenção de demonstrar o debate que é enraizado nos pressupostos soteriológicos dos dois teólogos do século XVI. De um lado, a ideia da predestinação calvinista (que o Deus dos cristãos escolhe uns para a condenação e outros para salvação eterna)² e, do outro, o livre-arbítrio arminianista (que defende a liberdade humana frente a soberania de Deus)³. A partir desse ponto, o trabalho também pretende mostrar como esse embate começou e se firmou no século XVI, com interpretações de textos bíblicos, principalmente do capítulo nove do livro de Romanos, e como essa divergência interpretativa resultou no Sínodo de Dort⁴, na Holanda, como uma tentativa de solução desse impasse. Surgem, daí, os Cânones de Dort, que influenciaram e que influenciam, ainda hoje, algumas instituições religiosas.

Existiu, no entanto, que esse debate apresentado existe muito antes de Calvino e Armínio. Essa discussão precede os teólogos do século XVI e XVII. Agostinho já se ocupara desses pensamentos no século III.⁵ Encontra-se também Escoto de Eriúgena, convidado por Carlos Magno no século IX para dirigir a escola palatina, refutando a ideia de Gostescalco, que afirmava que “alguns estavam predestinados ao inferno e outros ao paraíso”⁶. E, no século XI, usando da escolástica, Santo Anselmo, que tenta fazer uma conciliação entre as ideias de predestinação e livre-arbítrio⁷, entre tantos outros que não cabe aqui citar.

Devido à extensa historicidade dessa discussão, o primeiro capítulo se limitará aos séculos XVI e XVII para analisar o contexto histórico e social, no intuito de compreender como esse debate culminou em uma divisão dentro do protestantismo, criando, assim, duas cosmovisões bem diferentes dentro desse segmento religioso.

1.1 Considerações históricas sobre Eleição em Calvino

Calvino nasceu em 10 de julho de 1509, na cidade de Noyon, França. Por causa da influência do seu pai, pelo cargo que ocupava como secretário do bispo e como procurador da

² CALVINO, João. *As institutas*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002a. p. 25.

³ ARMÍNIO, Miller; ORTON, Auburn. *As obras de Armínio*. São Paulo: CPAD, 2015a. p. 284-285.

⁴ LEITE, Eduardo Silva. *O Sínodo de Dort*. São Paulo: Reflexão, 2016. p. 31.

⁵ TITILLO, Thiago. *A gênese da predestinação na história da teologia Cristã*. São Paulo: Reflexão, 2016. p. 221.

⁶ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Patrística e Escolástica*. v. 2. São Paulo: Paulus, 2003. p. 135.

⁷ OSLON, Roger. *A história da teologia cristã*. São Paulo: Vida, 2000. p. 332.

biblioteca, conseguiu recursos para estudar em Paris em 1523. Calvino se destacou na escola, sobretudo no estudo do latim. Logo depois, em 1528, no Colégio de Montaigu, obteve o grau de mestre em Artes com 19 anos. Após um desentendimento com a ordem eclesiástica de Noyon, o pai de Calvino perdeu os benefícios que havia conseguido. Por esse motivo, Calvino direcionou seus estudos para o direito, obtendo sua licenciatura na cidade de Orleães, voltando para Paris logo após a morte de seu pai.⁸

Não fica muito claro, na biografia de Calvino, o momento exato de sua adesão ao protestantismo. Não se sabe se foi por causa do círculo de humanistas que ele frequentava - onde se estudava as Escrituras e a antiguidade cristã -, ou se no momento da fuga para Angoulême (por causa da perseguição do governo francês).⁹ É fato que sua conversão ao protestantismo acontece entre os anos de 1533 e 1534.¹⁰ Essa nova posição o obriga a buscar proteção em outros territórios. Então, segue para Estrasburgo, uma cidade que já estava sendo governada por protestantes, sob a liderança de Martin Bucer.¹¹

É nesse período que Calvino escreve uma de suas obras mais importantes: *As Institutas da Religião Cristã* (*Institutas*). A obra foi escrita como uma tentativa de explicar ao Rei da França, Francisco I, o que estava acontecendo em relação às interpretações sobre ensinamentos protestantes e de defender seu ponto de vista, pois o novo pensamento protestante estava levando muitos à morte, em fogueiras e por decapitações, no reino francês. A literatura protestante daquela época, segundo Gonzalez, preocupava-se, na maioria das vezes, apenas em atacar o regime católico e suas práticas, daí a perseguição¹². Calvino preenche um vácuo que existia dentro da nova igreja, procurando sistematizar o ensino dos protestantes. O próprio Calvino elucida isso ao rei Francisco, na introdução das *Institutas*:

Pois não tenho medo de confessar que já reuni aqui um sumário quase completo da mesma doutrina que eles acham que devem punir com prisão, exílio, confisco de bens e fogueira, e que deve ser expulsa do mundo – da terra e dos mares. Bem sei com que horríveis boatos a eles encheram os teus ouvidos e o teu coração, querendo tornar a nossa causa por demais odiosa a ti.¹³

⁸ BAUMGARTNER, Mireille. *A igreja no ocidente: das origens às reformas no século XVI*. Lisboa: Edições 70, 2015. p. 218-219.

⁹ GONZALEZ, Justo L. *Uma história ilustrada do cristianismo: a era dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 109-110.

¹⁰ BAUMGARTNER, 2015, p. 219.

¹¹ GONZALEZ, Justo L. *Uma história do pensamento cristão: da reforma protestante ao século 20*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004b. p. 128.

¹² GONZALEZ, 2004b, p. 178.

¹³ CALVINO, 2002a. p. 32.

O que começava com apenas seis capítulos, em sua primeira edição, terminaria em forma de quatro livros e com um total de oitenta capítulos, na última. A primeira edição foi escrita em 1534, antes de Calvino procurar refúgio em Estrasburgo. Para chegar até lá e encontrar com Martin Bucer, ele foi forçado a desviar seu percurso passando por Genebra, Suíça, por causa de uma situação de guerra. Lá, encontrou-se com Guilherme Farel, que havia chegado a Genebra enviado como missionário pela cidade protestante de Berna, com o intuito de torná-la também protestante. A situação política era favorável, pois os líderes leigos e alguns burgueses em Genebra queriam ganhar mais liberdade saindo do domínio católico. Acordo feito, o processo de protestanizar genebrinos começou e Farel era o responsável por essa condução.¹⁴

Quando soube que Calvino, o autor das Institutas, passaria uma noite por lá, foi ao seu encontro e procurou convencê-lo de toda maneira a permanecer em Genebra. Mesmo com todo esforço de Farel, Calvino não pretendia atender ao seu pedido. Por fim, Farel amaldiçoou a vida de Calvino, alertando sobre as condenações eternas caso rejeitasse o convite feito. Assim, o convenceu a permanecer na cidade, o que não era sua vontade, pois queria apenas dedicar-se aos estudos de maneira tranquila e intensa. Não era sua intenção ser pastor ou administrar a parte eclesiológica de uma cidade.¹⁵

Em Genebra, ficou pouco tempo, por causa do Conselho da cidade que não aceitava a maneira rígida do seu novo líder espiritual. Assim, ele prossegue para Estrasburgo onde se casa com Idelle de Bure. Após três anos em Estrasburgo, Calvino é convidado de volta a Genebra e, dessa vez com uma força política maior, consegue, enfim, fazer daquela cidade um modelo de protestantismo para a Suíça e demais países da Europa.¹⁶

Em Genebra, Calvino continua a escrever várias obras e comentários sobre livros da Bíblia, ampliando o conteúdo das Institutas. Sua obra fundamenta muitas das doutrinas e pensamentos do protestantismo até os dias de hoje. Uma das doutrinas que mais se destaca em Calvino é o conceito de predestinação, como pode ser observado nas palavras de Weber:

O calvinismo foi a fé em torno da qual se moveram as grandes lutas políticas e culturais dos séculos XVI e XVII nos países capitalistas mais desenvolvidos – os Países Baixos, a Inglaterra, a França. [...] Considerava-se na época e de modo geral se considera ainda hoje a doutrina da predestinação como o mais característico dos dogmas do calvinismo.¹⁷

¹⁴ GONZALEZ, 1995, p. 111,112.

¹⁵ GONZALEZ, 1995, p. 116.

¹⁶ GONZALEZ, 1995, p. 115.

¹⁷ WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. *E-book*. p. 105.

Apesar de ser um dos pensamentos mais preponderantes do calvinismo, no entanto, a predestinação só tomou seu lugar de proeminência, entre os calvinistas, anos mais tarde.¹⁸ Um dos fatores para que o calvinismo tomasse essa grande proporção na Europa foi a criação da Academia de Genebra, em 1559. Muitos homens vinham de vários países da Europa para estudarem com Calvino e depois voltavam para o seu local de origem levando o calvinismo como base teológica.¹⁹

Mesmo que a doutrina da predestinação preceda a João Calvino²⁰, é ele quem formula o conceito que norteou toda uma teologia pós-reforma acerca desse assunto. Sua definição assim é exposta: “Denominamos predestinação o conselho eterno de Deus pelo qual Ele determinou o que desejava fazer com cada ser humano. Porque Ele não criou todos em igual condição, mas ordenou uns para a vida eterna e os demais para a condenação eterna”²¹.

Há uma linha tênue entre o pensamento fatalista²² e a predestinação cristã em Calvino, o que, certamente, poderia levar este trabalho para um outro campo.²³ No entanto, restringir-se-á o conceito em si. Essa doutrina calvinista se desenvolve e tem seus desdobramentos não somente na área teológica, sociológica ou filosófica, mas também na construção do pensamento moderno do século XIX. Sua interdiscursividade é extensa, mas este trabalho levará em conta o conceito religioso de Calvino e suas implicações no que se refere à discussão proposta por ele, em contraponto com o conceito de Armínio sobre a Soteriologia. Ou seja, considerar-se-á, aqui, a construção de um conceito de como o ser humano pode chegar ao céu cristão, ao paraíso, sem precisar ter nenhuma ação efetiva para tal finalidade.²⁴

¹⁸ Ressalta-se, aqui, que a primeira grande questão que separou Calvino de Lutero refere-se a questões diferentes da predestinação. Entre elas, estava a questão da comunhão, da forma que era apresentada e realizada o sacramento da Ceia.

¹⁹ GONZALEZ, 1995, p. 117.

²⁰ Muitos séculos antes, por causa das controvérsias com maniqueístas, donatistas e, principalmente, com os pelagianos, que ensinavam que a humanidade tinha total responsabilidade por sua salvação, Agostinho desenvolveu seu pensamento sobre a predestinação divina. Entretanto, houve um aspecto político que fomentou a tão firme posição de Agostinho frente aos seus opositores. TITILLO, Thiago. *A gênese da predestinação na história da teologia Cristã*. São Paulo: Reflexão, 2016. p. 19.

²¹ CALVINO, João. *As institutas*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002b. p. 45.

²² Calvino ainda afirma “que Deus não somente previu a queda do primeiro homem e com ela a desgraça de toda a sua posteridade, mas também Ele quis que assim fosse”. CALVINO, 2002b, p. 58.

²³ TITILLO, 2016, p. 55-56.

²⁴ “Calvino não ensinou todas as coisas que o calvinismo posterior ensinou. Uma distinção simples e útil pode ser estabelecida entre Calvino e o Sínodo de Dort. Calvinistas pós-Dort ensinaram coisas, tais com a dupla predestinação supralapsariana em nome de Calvino (em suma: antes da criação: Deus desejou que alguns seriam salvos e outros condenados, independentemente de suas ações e crenças), algo que Calvino evitou”. BRIAN, 2018, p. 21.

Calvino falece em 27 de maio de 1564 após ter finalizado as Institutas com a predestinação bem definida e defendida. Realizou um de seus sonhos fundando a Academia de Genebra e deixando como diretor Teodoro de Beza, um francês como ele.²⁵ Em 1587, chegava à Academia de Genebra, com o desejo de estudar com Beza, um jovem holandês de 27 anos chamado Jacó Armínio e será este que o próximo tópico irá apresentar.

1.2 Considerações históricas sobre Livre-Arbítrio em Armínio

Jacó Armínio nasceu em Oudewater, cidade holandesa, no ano de 1560. Filho de um casal de classe média respeitável, ainda na infância, perdeu seu pai e ficou sob os cuidados de sua mãe juntamente com os irmãos. Theodore Aemilius, homem clérigo que residia na cidade de Utrecht, que ficava próximo a Oudewater, condeu-se da situação da família e encarregou-se da educação de Armínio, ficando com ele até seus quinze anos. Foi nesse período que seu talento foi despertado, sendo instruído na ciência e nas línguas latinas e gregas.²⁶

Quando sua cidade natal foi destruída pelo exército espanhol, em 1575, ele se encontrava em Marburg iniciando os estudos. Sua família estava entre as vítimas do massacre, motivo esse que o fez voltar à sua cidade para enterrar seus entes. No mesmo ano, ingressa na universidade em Leiden, na Holanda. Logo foi notado por autoridades municipais de Amsterdã devido às suas habilidades intelectuais. Isso lhe foi benéfico, pois o custeio dos seus estudos ganhou um subsídio. Em agradecimento à ajuda que recebeu, comprometeu dedicar o resto da sua vida às obras sacras.²⁷

Foi enviado, então, para Genebra, onde teve seu encontro com Beza²⁸ e com uma visão, agora mais rígida, do pensamento de Calvino. Beza havia aprimorado o conceito de predestinação dando a ele novas perspectivas.²⁹ No primeiro ano na Academia, Armínio foi ofendido por alguns professores por defender o sistema dialético filosófico de Ramus em oposição ao sistema de Aristóteles.³⁰ Armínio chegou a passar um período na faculdade de

²⁵ GONZALEZ, 1995, p. 117.

²⁶ ARMÍNIO, Jacó. *As obras de Armínio*. São Paulo: CPAD, 2015a. p. 17.

²⁷ ARMÍNIO, 2015a, p. 18.

²⁸ Teodoro de Beza substituiu a Calvino na Academia de Genebra após sua morte.

²⁹ “Esse calvinismo se dividia entre infralapsarianismo, a crença que o decreto de Deus escolhe aqueles que seriam salvos aconteceu depois da queda, e o supralapsarianismo, ou a crença que Deus decretou algumas para salvação antes da queda.” BRIAN, 2018, p. 38.

³⁰ Petros Ramus (Pierre de lá Ramée) nasceu em 1515 e faleceu em Paris em 1572. Juntou-se na reação humanista contra a ortodoxia medieval principalmente na lógica e se tornou crítico de Aristóteles. Ramus publicou duas obras em 1543 com ataque explícito a Aristóteles. Em razão dessa obra, ele foi proibido por Francisco I de lecionar filosofia, e foi expedida ordem para que seus livros fossem queimados. Para época, Aristóteles era concordante com toda a verdade cristã e sua lógica ajudava o cristianismo nas suas bases. Ramus

Basileia, Suíça, e, quando os ânimos dos que discordavam dele diminuíram, voltou para Genebra e permaneceu estudando por mais três anos ali.

Após completar o curso, Armínio volta para Holanda para cumprir a promessa que havia feito aos seus benfeitores.³¹ Em 1588, “depois de um exame perante a Classe de Amsterdã, Armínio foi licenciado para pregar e, a pedido das autoridades da igreja, iniciou o seu ministério público naquela cidade”³², assumindo o pastoreio da igreja de Amsterdã, que já tinha adotado o pensamento reformado ou calvinista. Em 1591, Armínio prega sobre o capítulo sete do livro de Romanos e, em 1593, no nono capítulo, expõe seu ponto de vista contrário ao pensamento calvinista.³³ Desse modo, dava-se início à controvérsia que este trabalho se propõe a estudar.

Ele se recusou a tomar como absoluta a ampliação da teoria de Calvino, sobre a predestinação, afirmada por Beza e por Francisco Gomaro. Essa posição de Armínio pode ser vista como um ato revolucionário dentro do cristianismo protestante reformado do século XVI.³⁴ Diferentemente de Calvino, Armínio entendia que o ser humano tem volição no processo de salvação. Em suas palavras:

Um por parte de Deus, que exhibe essa liberdade; o outro, por parte do homem, que a recebe. (1.) Por parte de Deus, o instrumento é a doutrina salvadora a respeito da misericórdia de Deus em Cristo, que é, por isso, chamada de ‘palavra de reconciliação’ [...] (2.) Por parte do homem, é a fé em Cristo.³⁵

Enquanto Calvino afirmou que a humanidade não tem nada de bom em si, Armínio o contraria defendendo que a humanidade é capaz de dar um passo em direção à divindade. No processo de salvação cristã, há uma colaboração, uma participação humana, segundo Armínio. No campo religioso cristão, esses diferentes caminhos do ser humano até a salvação trazem consequências também para as práticas das pessoas que seguem o calvinismo ou o

rompeu com o método tradicional de ensino e se tornou ainda mais influente e controverso. Ele começou a produzir novos livros para as várias partes do *trivium* e, posteriormente, trabalhou em novos textos para o *quadrivium*. Ramus tenta desvencilhar-se da rigidez da lógica aristotélica tal qual era a proposta na época, reduzindo o número de silogismos válidos e, acima de tudo, fazendo da lógica uma ciência prática. Seu método foi chamado de dicotomização. A Gramática, por exemplo, é dividida em Etimologia e Sintaxe. A etimologia é dividida em Letras e Pronúncia. Após cerca de cinco ou seis níveis de dicotomização, as categorias da Gramática são esgotadas. Tal mecanismo foi, contudo, decididamente um avanço sobre as gramáticas existentes e representou um progresso no esforço humanista de se libertar das sutilezas escolásticas. BANGS, Carl O. *Armínio: um estudo da reforma holandesa*. São Paulo: Reflexão, 2015. p. 63-65.

³¹ ARMÍNIO, 2015a, p. 19.

³² ARMÍNIO, 2015a, p. 20.

³³ “Desde o início de seu ministério em Amsterdam Armínio se viu em meio à tensão. Ele era bastante cuidadoso ao pregar contra a crescente filosofia do humanismo por um lado, e também contra um calvinismo rígido que continuava a se desenvolver por outro”. BRIAN, 2018, p. 38.

³⁴ BRIAN, 2018, p. 77-79.

³⁵ ARMÍNIO, 2015a, p. 670.

arminianismo. A humanidade é, realmente, livre para tomar suas decisões ou está fadada ao determinismo divino? Brian argumenta: “Se Deus sabe o que eu vou fazer antes que eu o faça, eu sou realmente livre para fazer uma escolha?”³⁶. Mas, se a humanidade é realmente livre para escolher, onde fica a soberania de Deus, que está no controle de tudo? A maneira como essas questões são respondidas dentro do calvinismo ou do arminianismo levam a caminhos totalmente diferentes, tanto nas práticas religiosas quanto em suas condutas políticas e sociais.

Se de um lado existe a predestinação de Calvino, um teólogo reformado, do outro, dentro da mesma reforma, encontra-se Armínio, que define o livre-arbítrio da humanidade da seguinte maneira:

Esta é minha opinião a respeito do livre-arbítrio do homem: Em sua condição primitiva, tendo vindo das mãos do Criador, o homem foi dotado com uma porção de conhecimento, santidade e poder, para capacitá-lo a entender, estimar, considerar, desejar e fazer o bem, [...] Libertado do pecado, ele é capaz de pensar, de querer e fazer aquilo que é bom, mas ainda não sem a ajuda continuada da graça divina.³⁷

Se a humanidade tem essa liberdade de escolha, como, então, pode existir a predestinação? E, se a predestinação calvinista deve ser considerada, o conceito de livre-arbítrio deve ser aniquilado? Se para Armínio há um otimismo em relação à criatura, por outro lado, Calvino afirma que o “entendimento do homem está de tal maneira e tão completamente alienado da justiça de Deus que ele não pode imaginar, conceber e compreender outra coisa que não a maldade”³⁸. Ainda afirma que “não há esperança para a tentativa de se conciliar a soberania de Deus e a livre agência do homem, e portanto sem resultados”³⁹. Será que Calvino estava correto em sua afirmação? Ou é possível um diálogo entre seus ensinamentos? É o que se espera mostrar na conclusão deste trabalho quando se analisará, à luz da ER, o capítulo nove de Romanos, o epicentro desta discussão que se torna evidente no Sínodo de Dort. Além disso, espera-se ressaltar as opiniões de ambos os lados (calvinismo e arminianismo) e o que essas perspectivas produziram e ainda produzem no campo da ação pastoral.

Entretanto, antes, é necessário levantar outro aspecto desse debate existente entre Predestinação e Livre-arbítrio, que permaneceu mesmo depois da morte dos seus autores. Seus seguidores intensificaram o debate dando-lhes contornos sociais, filosóficos, teológicos

³⁶ BRIAN, 2018, p. 61.

³⁷ ARMÍNIO, 2015, p. 284-285.

³⁸ CALVINO, 2002a, p. 168.

³⁹ GIRARDEAU. John L. *Calvinism and Evangelical Arminianism*. Harrisonburg: Sprinkle Publications, 1984. p 396.

e políticos, que influenciaram o pensamento reformado após o século XVI. A partir dessas definições cristãs, no próximo tópico, será exposto o contexto social e teológico por trás desses conflitos, principalmente no Sínodo de Dort, na Holanda, e como ele marcou a vitória do calvinismo sobre o arminianismo, trazendo, assim, uma ruptura que permanece até os dias de hoje entre seus defensores.

1.3 Sínodo de Dort

Após o levantamento do contexto histórico de Calvino e Armínio, o trabalho, neste momento, pretende demonstrar como esse contexto contribuiu para que o debate existente entre suas doutrinas se fortalecesse e culminasse em uma assembleia geral das igrejas protestantes daquele tempo. Essa assembleia foi conclamada na tentativa de solucionar o impasse criado na problemática da salvação humana, pois, de fato, tocava uma questão fundante para os reformadores. Ainda neste tópico, será possível demonstrar como o contexto histórico-social, além de formar o sínodo, também pode ter influenciado os seus pressupostos a respeito da predestinação e livre agência do ser humano.

Um Deus que salva alguém do pecado e promete levá-lo à um lugar de prazer eterno, após a morte, é ponto central dentro do pensamento religioso no cristianismo Ocidental. Essa ideia religiosa, tanto nos primórdios do cristianismo quanto atualmente, fundamenta muitos discursos, posturas e comportamentos dos cristãos. Weber, em sua obra sobre a gênese do capitalismo moderno, já apontava esse caminho quando afirma que “vestígios desse influxo da doutrina da predestinação se mostram com nitidez em manifestações elementares tanto da conduta de vida quanto da concepção de vida”⁴⁰.

Se o Deus dos cristãos promete uma vida de prazeres eternos no paraíso, a forma de como se chega a esse lugar é, sem dúvida, algo muito importante nesse contexto. Por isso, ser um escolhido a ir para um lugar de gozo eterno pode tranquilizar alguns, mas, para outros, é sinal da injustiça divina diante daqueles que serão condenados. Da mesma forma que, para alguns, se a alguém é dado o poder de escolha (sendo um sinal de justiça da parte de Deus), para outros, é inadmissível que o Deus perfeito, que sabe de todas as coisas, fique à mercê de uma decisão humana para realizar sua ação.

Essa discussão que existe desde o século IV⁴¹ aponta a importância de trazê-la para as Ciências das Religiões. Segundo Prandi e Filoramo, “O sagrado se manifesta no tempo e

⁴⁰ WEBER, 2004, p. 114.

⁴¹ AGOSTINHO, Santo. *O livre arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 157.

no espaço, através de uma multiplicidade de formas”⁴². Uma dessas formas, segundo eles, é o seu contexto histórico, como foi demonstrado nas seções anteriores. Ao mesmo tempo, toca a individualidade, o que pode ser observado na ótica de cada pensador, que, ao ter sua experiência com o sagrado, constrói suas concepções, expressadas em textos que, em algum momento, tornaram-se dogmas para muitos. Esse pressuposto corrobora com a tradição fenomenológica alemã, *Escola de Marburgo*, que mostra o caminho que esta dissertação irá percorrer. Nela, destaca-se o pressuposto de Heiler que sugere a primeira via para compreensão do fenômeno religioso que é a “descritiva e histórico-filológica”⁴³, sendo essa superficial, não “capaz de ir a fundo na análise dos fenômenos religiosos”⁴⁴.

Daí a importância de um olhar nos pressupostos da Eleição de Calvino e o Livre-arbítrio de Armínio, dentro do seu conjunto cultural, “produzido a partir de certas condicionantes históricas”⁴⁵, para que se possa entender, ou supor, em que ambiente eles foram postos, para que a segunda via, que é a análise da ER, tenha mais eficácia.

Como já fora citado, o debate entre a Predestinação e o Livre-arbítrio é anterior ao século XVI e XVII (período em que Calvino e Armínio viveram), sendo observado já no século IV no pensamento de Agostinho, quando faz oposição à doutrina dos pelagianos⁴⁶, que defendiam a liberdade humana, em oposição aos agostinianos, que defendiam a soberania de Deus em relação às coisas necessárias. Muitos fatores estavam envolvidos nesse debate, mas nota-se a observação de Sawyer quando afirma que “Agostinho formulou sua doutrina do pecado original, e a consequente depravação total, com base nos estudos do apóstolo Paulo, filtrada pelas lentes de suas lutas pessoais contra a tentação sexual e o pecado”⁴⁷. É claro que, para entender essa afirmação, seria necessário descrever a peregrinação espiritual que o monge havia passado e toda sua trajetória antes de encontrar-se com o cristianismo. Mas é importante destacar apenas que não somente motivos teológicos e filosóficos estavam em torno dessa discussão, mas também os subjetivos. Nesse caso, uma experiência de luta

⁴² FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 35.

⁴³ FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 38.

⁴⁴ FILARAMO; PRANDI, 1999, p. 38.

⁴⁵ FIORIN, José Luiz. *Elementos de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2018. p. 10.

⁴⁶ Esse dualismo existente no século V foi especialmente fomentado pelos defensores do Pelagianismo, que é um sistema de doutrinas com origem no monge bretão chamado Pelágio. Ele defendia que o homem, em sua essência é bom, podendo escolher o bem ou o mal. Agostinho, por outro lado afirmava que o homem herda de Adão o pecado (o que na Teologia é chamado de *Pecado Original*), assim o homem é pecador a partir de sua concepção. A partir desse pressuposto Santo Agostinho defende a soberania do Deus cristão sobre suas criaturas. Para ele “Deus é a única realidade, que a tudo determina, e tudo que acontece, inclusive os pecados dos humanos, depende necessariamente de sua soberana vontade e poder”. OSLO, 2000, p. 221.

⁴⁷ SAWYER, M. James. *Uma introdução à teologia: das questões preliminares, da vocação e do labor teológico*. São Paulo: Vida, 2009. p. 257.

espiritual de Agostinho contra os pecados sexuais pode ter influenciado o pensamento que se tornou um dogma presente e importante para toda a cristandade.⁴⁸

Desde então, vários teólogos e filósofos se ocuparam dessa questão. Em todos os momentos históricos em que essa luta aflora, existiram contornos sociais, teológicos, políticos e filosóficos em volta dessa discussão. No entanto, devido à reforma protestante, que acontece no século XVI, um novo contexto se revela: o dos reformadores e das questões políticas envolvendo católicos e protestantes.

Na França, por exemplo, quando o rei Francisco I começa a perseguir os protestantes por causa da nova fé que haviam abraçado, muitos se refugiaram não somente em cidades distantes de Paris, mas também em suas novas crenças.⁴⁹ A doutrina da predestinação foi bem aceita entre as pessoas que eram perseguidas pela religião oficial. “Elas se consolavam com intenso sentimento que passaram a ter de uma eleição divina, e com o encanto que a teoria da predestinação de Calvino desenvolvera nelas”⁵⁰. Assim, quando Calvino escreve *As Institutas*, houve o sucesso imediato entre esses perseguidos.⁵¹

Calvino, ao definir a Predestinação, levando pessoas a crerem que eram escolhidas de Deus, que isso não poderia ser mudado e que todo o sofrimento deriva da soberania de um ser que já decretou tudo, não abre espaço para nenhum tipo de argumentação, a não ser a aceitação de um destino já traçado por decretos divinos. Em uma de suas cartas a cinco jovens que foram presos quando voltavam de Genebra para França, por questões teológicas, e esperavam o seu julgamento na cidade de Ainay (França), Calvino ressalta esse pensamento:

Não sabemos como será o evento, mas, por quanto parece que Deus utilizará o sangue de vocês para subscrever sua verdade, [...] da minha parte, se foi grato a esse bondoso pai tomá-los assim mesmo, não duvido que lhes preservou até aqui para que o seu prolongado e contínuo encarceramento sirva de preparação para despertar melhor a quem ele determinou edificar com o fim de vocês.⁵²

Segundo Weber, essa doutrina se trata de uma “conformação racional do cosmos social que nos circunda”⁵³. Ou seja, esse dogma faz do ser humano apenas fantoches nas mãos de um destino que chamamos de *soberania de Deus*. Para Calvino, os eleitos, fazem tudo para *in majorem Dei gloriam* (aumentar a glória de Deus), e esse é um fator preponderante para a

⁴⁸ SAWYER, 2009, p. 257.

⁴⁹ GONZALEZ, 1995, p. 109-110.

⁵⁰ SILVESTRE, Armando Araújo. *Calvino e a resistência ao estado*. São Paulo: Mackenzie, 2003. p. 114.

⁵¹ SILVESTRE, 2003, p. 114.

⁵² Calvino, João. *As cartas de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009. p. 108.

⁵³ WEBER, 2004, p. 117.

aceitação da doutrina por boa parte dos protestantes.⁵⁴ Numa época em que o mundo extraterrestre⁵⁵ era não só mais importante, mas também mais seguro do que este mundo, os interesses individuais deixavam todos os outros interesses em segundo plano.⁵⁶ Ser ou não eleito se tornava uma questão importante diante de todas as outras e, mesmo que alguém quisesse compreender ou tentar saber se era ou não escolhido, caberia, a cada fiel, perseverar na fé em Cristo e não ter a presunçosa intenção de entender os misteriosos decretos de Deus.⁵⁷ Sendo assim, até mesmo um rito cristão, como a santa ceia, passou a ser uma questão de posição social entre os religiosos, pois somente aqueles que se viam como escolhidos participavam.⁵⁸

Segundo Weber, uma vez que tudo se refere a Deus, desde a ação do escolhido em sua direção até seu trabalho profissional⁵⁹, ver e perceber os sinais de ser um eleito era muito importante, não somente para se sentir salvo, mas, também, para perder o medo de não ser. Por outro lado, para o católico, a “graça sacramental de sua igreja” [era o] “meio de compensar a própria insuficiência”⁶⁰. O padre era o milagreiro que operava a transubstanciação, tendo o poder de dar receitas para perdão de pecados. Mas, para o crente reformado (calvinista), “não havia consolações amigáveis e humanas, nem lhe era dado esperar reparar momentos de fraqueza e leviandade com redobrada boa vontade em outras horas, como o católico e também o luterano”⁶¹.

Esse tipo de visão sobre ser ou não um predestinado, principalmente a maneira como o calvinismo era ensinado em Genebra no século XVI, na Escócia e também nos Países Baixos (especialmente a Holanda), foi, para Weber, “a forma simplesmente mais insuportável que poderia haver de controle eclesiástico do indivíduo”⁶². É certo que essa doutrinação colaborou com o desenvolvimento econômico, mas, por outro lado, negava ao indivíduo o direito de pensar e agir por si, pois tudo era para a *in majorem Dei gloriam*, até mesmo sua profissão e seu dinheiro.

O calvinismo penetrou na sociedade protestante da Europa⁶³ sendo uma ferramenta útil para os crentes, que a enxergavam como uma forma de valorização frente à perseguição

⁵⁴ WEBER, 2004, p. 117.

⁵⁵ O mundo idealizado pelos cristãos. O lugar onde os salvos irão habitar.

⁵⁶ WEBER, 2004, p. 118.

⁵⁷ WEBER, 2004, p. 118.

⁵⁸ WEBER, 2004, p. 120.

⁵⁹ WEBER, 2004, p. 187.

⁶⁰ WEBER, 2004, p. 127.

⁶¹ WEBER, 2004, p. 127.

⁶² WEBER, 2004, p. 32.

⁶³ WEBER, 2004, p. 87.

católica. Outro fator para que essa penetração acontecesse foi a afluência de protestantes da Escócia e, principalmente, da Inglaterra, que buscavam em Genebra os ensinamentos de Calvino, atraindo nomes como John Knox (1514-1572), que fez com que o calvinismo se tornasse “sinônimo de teologia reformada nos países de língua inglesa”⁶⁴. Há, por outro lado, os que se tornavam calvinistas por nascerem em países cuja doutrina já havia sido aceita e imbuída como ponto importante da fé reformada.

Não necessariamente a palavra calvinismo está ligada diretamente a Calvino. Existem vários tipos de calvinismos. Há aqueles que chegam até ele por uma via política e não religiosa. Entretanto, para o pesquisador, aceita-se que calvinistas são os (as) que defendem as doutrinas e pensamentos de Calvino, no mais estrito deles, a predestinação.⁶⁵

A predestinação é pressuposto preponderante da fé reformada e ela determina o crente reformado. Mas, após a morte de Calvino, outro tipo de calvinismo começou a tomar forma em Genebra. Theodoro de Beza, que substituiu Calvino na Academia de Genebra, acrescenta à essa doutrina a ideia do decreto dos decretos de Deus:

Beza leva a doutrina da predestinação a uma proeminência que não possuía em Calvino. A predestinação, feita um fim em si mesmo, se torna para Beza um mistério completamente inescrutável da vontade divina. É um decreto que precede o decreto da criação (em Calvino não se encontra explicitamente uma ‘ordem dos decretos’).⁶⁶

O que passava a ser discutido a partir de Beza não era apenas se alguém era eleito ou não, mas quando isso acontece dentro da cronologia divina. Esse tipo de pressuposto ficou conhecido como supralapsarianismo. Essa posição insistente e extrema quanto à soberania de Deus, vista no meio teológico como calvinismo rígido, levou a uma ideia consequente de que no ser humano “não há livre-arbítrio, nem qualquer movimento em direção ao bem, nem desejo por santidade, nem luta contra o pecado”⁶⁷.

O supralapsarianismo destoava do que o próprio Calvino já havia dito sobre a queda da humanidade relatada no livro de Gênesis: que Adão poderia ter permanecido de pé, não ter comido do fruto proibido, e que ele caiu unicamente pela sua própria vontade.⁶⁸ A eleição da humanidade em Calvino também era posta sobre o fundamento da soberania de Deus e sem crédito humano. O que Beza fez de diferente foi tentar determinar quando os decretos de Deus

⁶⁴ OSLOM, 2000, p. 435.

⁶⁵ MCGRATH, Alister. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p. 233.

⁶⁶ BANGS, 2015, p. 76.

⁶⁷ BANGS, 2015, p. 78.

⁶⁸ BANGS, 2015, p. 78-79.

sobre a eleição haviam acontecido. Para ele, antes da criação do mundo. Esse conceito implicava em vários problemas para a teologia reformada – o que, certamente, colaborou para que, no século XVII, os debates entre predestinação e livre-arbítrio ganhassem força – entre eles a de que Deus, decretando a eleição antes da queda, também teria que ter decretado o pecado, portanto, assim, Deus seria autor do pecado e não o homem.⁶⁹

Reside, a partir desse ponto supralapsarianista, a percepção do porquê essa luta teológica se tornou uma questão tão proeminente, pois colocou o Deus do cristianismo em xeque. A solidez desse problema se concretizava cada vez mais, tendo em vista que a doutrina calvinista não aceitava ser questionada, por se tratar de decretos misteriosos que fogem à compreensão humana.

Assim sendo, para a pergunta de como o indivíduo poderia certificar-se de sua própria eleição, no fundo ele tinha uma resposta só: que devemos nos contentar em tomar conhecimento do decreto de Deus e perseverar na confiança em Cristo operada pela verdadeira fé. Ele rejeita por princípio que nos outros se possa reconhecer, pelo comportamento, se são eleitos ou condenados, presunçosa tentativa de penetrar nos mistérios de Deus.⁷⁰

O mistério a que Weber se refere é a impossibilidade de se saber quem é eleito ou não, e tentar descobrir isso seria uma arrogância diante de Deus. Questionar a Deus sobre os decretos não era algo que um eleito deveria fazer. Nas Institutas, Calvino também ressalta essa posição da humanidade diante de Deus e percebe-se que esse pensamento não abria uma porta para o diálogo entre os que queriam questionar os decretos divinos. Segundo sua obra,

Primeiramente, devemos resolver a questão sobre o motivo pelo qual uns são predestinados para salvação e outros para a condenação. [...] Antes, porém, de tratar esse argumento, devo fazer um estudo preliminar sobre duas classes de pessoas. Porque, além do presente tema ser em si mesmo um tanto obscuro, a curiosidade dos homens o torna complexo e complicado, e mesmo perigoso. [...] Seu desejo é, se possível, não deixar nenhum segredo de Deus sem a sua investigação minuciosa. Pois vemos muitos caírem nessa audácia e nessa presunção.⁷¹

As Institutas, sem dúvida, foram um fator preponderante para a fixação da predestinação⁷² sobre a sociedade europeia ocidental.⁷³ “O próprio Calvino, de forma

⁶⁹ ARMÍNIO, 2015a, p. 258.

⁷⁰ WEBER, 2004, p. 119,

⁷¹ CALVINO, 2002b, p. 41.

⁷² “As institutas da religião cristã, [...] tornou-se o principal manual de referência para teologia reformada e assim continuou durante séculos, e ainda hoje é publicado, analisado e interpretado e debatido. [...] além da teologia, sua influência sobre a política, a ciências econômicas e a ética social.” OSLO, 2000, p. 435.

⁷³ Mcgrath relata a personalidade de Calvino e como ela foi preponderante no sucesso das Institutas: “Calvino é considerado, de modo geral, comum sistematizador frio e impassível, um cérebro em vez de uma pessoa, uma

explícita, identificou as Institutas como a única apresentação oficial de suas ideias religiosas”⁷⁴. Porém, em um momento, essa doutrina enfrentaria seus opositores e a discussão teria o seu ápice no Sínodo de Dort, tendo, do lado oposto, a hermenêutica do pastor holandês Jacó Armínio e sua defesa da liberdade humana. A partir daquele momento, o trabalho mostrará como o livre arbítrio de Armínio se tornou forte na Holanda e como esse impasse se concluiu na Assembleia Geral das Igrejas Reformadas da Europa (Sínodo de Dordrecht).

Para considerar o lado oposto ao calvinismo de Genebra, o foco deve ser a Holanda, pois é nesse país que surge o antagonismo do calvinismo rígido de Beza, defendido também por Francisco Gomaro, que era professor da mesma faculdade onde Armínio lecionava na cidade de Lyeden. Armínio é aquele que toma proeminência nessa oposição, mas havia outros que não concordavam com a predestinação do calvinismo. Assim, surgem dois partidos dentro da Holanda que acirram ainda mais as disputas internas em torno da eleição e do livre-arbítrio. Porém, para Armínio, não era um mero problema de fé ou teologia, havia outras implicações que talvez tenham ajudado para que esse debate tomasse grandes proporções dentro da igreja reformada.⁷⁵

Assim como em outros países da Europa, a Holanda também foi colonizada, teologicamente, pelo calvinismo de Genebra.⁷⁶ Esse processo teve sucesso não somente por causa da influência religiosa, mas também por um anseio de liberdade e independência política da Holanda em relação à Espanha e seu catolicismo.⁷⁷ Com o rápido crescimento do calvinismo e com a identificação desse pensamento aliado com a luta nacional contra os espanhóis, a igreja se organiza e logo surge a necessidade de “se subscrever a uma confissão e submeter-se ao regime presbiteriano”⁷⁸. Em 1618, um sínodo geral com maioria calvinista⁷⁹ definiu que a igreja seria presbiteriana, tanto em seu modelo administrativo como eclesial. O consistório, as classes⁸⁰ e o sínodo seriam as instituições que manteriam essa organização.⁸¹

figura introspectiva e socialmente isolada que se sentia mais à vontade no mundo das ideias do que no mundo real de carne e osso o mundo das relações humanas”. MCGRATH, 2004, p. 174.

⁷⁴ MCGRATH, 2004, p. 172.

⁷⁵ “Muito dos primeiros reformadores holandeses haviam rejeitado esse aspecto do regime genebrino, temendo os incontáveis e literalmente iconoplastas zelotes Calvinistas. Os genebrinos, por outro lado, temiam a sujeição da igreja ao estado.” BANGS, 2017, p. 58.

⁷⁶ WEBER, 2004, p. 128.

⁷⁷ LEITE, 2016, p. 31.

⁷⁸ NOBBS, Douglas. *Teocracia e tolerância um estudo das controvérsias no calvinismo holandês de 1.600 a 1650*. Niterói: Bvbooks, 2017. p. XII.

⁷⁹ LEITE, 2016, p. 40-41.

⁸⁰ “As reuniões menores, ou consistórios, supervisionavam a fé e a conduta dos membros da igreja, incluindo os oficiais da igreja. As reuniões maiores, ou as classes ou sínodos, decidiram sobre medidas comuns para a preservação das muitas igrejas contra a corrupção ou desordem.” NOBBS, 2017, p. 16.

⁸¹ CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 263.

Com essa vontade, houve um problema diante daqueles que não aceitavam a doutrina da predestinação. Não era, nesse momento, apenas um problema teológico, mas, também, uma disputa política. Dessa forma, aceitando a confissão calvinista, também estaria aceitando-se as implicações de outros aspectos para a sociedade holandesa. Um deles era o problema da relação entre o Estado e a Igreja, pois, para o calvinismo, era clara a ideia de que a Igreja deveria ser independente do Estado, como afirma Nobbs:

A teoria ortodoxa de igreja e estado veio de Calvino. Essa teoria aceitava, assim como ele, a distinção entre espiritual e temporal, formulada por Lutero para combater a doutrina Romana da soberania eclesiástica e o princípio de que a sociedade era uma unidade, cuja organização era regulada pelo poder supremo do Estado.⁸²

Entretanto, os seguidores de Armínio, os arminianos⁸³ ou remonstrantes⁸⁴, entendiam que “a igreja era pública, com um apoio ativo do governante”⁸⁵. Assim, começa a existir uma disputa entre esses dois partidos religiosos, porém envolvendo uma questão política.⁸⁶ De um lado, o calvinismo tentando esquecer a maternidade católica de uma igreja Romana, soberana e unida com o Estado⁸⁷; do outro, os remonstrantes tentando defender uma igreja única, verdadeira, que deveria ter o apoio ativo do seu governante⁸⁸.

Outro conflito diante da confissão calvinista era de teor teológico. Os que não concordavam com a posição de Calvino e Beza não tinham outra opção senão recorrer “aos Estados da Holanda para protegê-los dessa exigência confessional”⁸⁹. Para os remonstrantes, a doutrina da predestinação, à qual a confissão se submetia, não encontrava sustentação no livro sagrado, a Bíblia, e “sobretudo, argumentaram que não era fundamental para a salvação. Os calvinistas rejeitaram ambos os argumentos e exigiram um Sínodo para resolver a

⁸² NOBBS, 2017, p. 1.

⁸³ O que hoje é conhecido como doutrina arminianista não tem esse nome apenas por ter sido Armínio o autor dessa posição teológica. Esse ponto de vista já havia sido defendido por Agostinho, Crisóstomo e Hemmingius na Dinamarca, Snecanus na Frísia, Latimer na Inglaterra e por muitos outros teólogos da Europa. Mas foi a partir de 1589, aliado a força política e social instalada na Holanda, que Armínio consegue fazer frente ao calvinismo, mesmo que sua representação não fosse tão expressiva nos países baixos. ARMÍNIO, 2015, p. 7.

⁸⁴ “Os pastores arminianos - uns 200 deles - perderam seus cargos; muitos banidos do país. Os demais reagiram e formaram uma comunidade ou irmandade remonstrante. Esse movimento posterior seguiu realizando mudanças e adaptando-se provocando distanciamento de Armínio.” LEITE, 2016, p. 73.

⁸⁵ NOBBS, 2017, p. 2.

⁸⁶ Bangs afirma que; “toda a controvérsia com a Igreja da Holanda pode ser reduzida a dois assuntos, o relacionamento entre Igreja e Estado e o relacionamento entre a preordenação divina e o livre-arbítrio do homem.” BANGS, 2015, p. 58.

⁸⁷ NOBBS, 2017, p. 1.

⁸⁸ NOBBS, 2017, p. 1

⁸⁹ NOBBS, 2017, p. XIII.

discórdia”⁹⁰. Em 1614, os remonstrantes até conseguiram um decreto para que tivessem liberdade para crer de forma diferente, mas, por questões políticas, o decreto não durou muito tempo. Já em 1615, os remonstrantes começaram a abrir igrejas ilegalmente, por causa dessa problemática.⁹¹

O sínodo sempre esteve presente como uma possível solução para esse impasse. Não somente da parte dos calvinistas, mas o próprio Armínio também o desejava em busca de uma concordância diante desse problema.⁹² Tais questões, que pediam um sínodo, circulavam em torno de um problema central: a predestinação. Não era apenas um debate entre Armínio e Calvino, havia outras imbricações. Na universidade e escolas teológicas, havia variações de entendimento sobre os aspectos da predestinação, o que não era algo simples de se resolver.⁹³

Armínio também pertencia à igreja reformada. Há, no entanto, uma discussão entre alguns autores se, de fato, Armínio fazia parte da Teologia Reformada. Inegável é o fato de que ele teve acesso a ela quando esteve em Genebra. No estudo de Bangs da Reforma Holandesa sob o viés da trajetória teológica de Armínio, ele afirma: “Deveria ser evidente agora que Armínio trabalhou dentro tanto da estrutura eclesiástica quanto da intelectual da Igreja Reformada”⁹⁴. Gonzalez também deixa evidente quando afirma que pelos “padrões do século XVI, Armínio e os remonstrantes teriam sido vistos como calvinistas tanto pelos católicos quanto pelos luteranos”⁹⁵. Assim como todos os reformadores, Armínio defendia a Eleição⁹⁶, mas não estava alinhado com a maneira que Beza a modificou.⁹⁷ Os decretos supralapsarianos eram um problema a ser resolvido para Armínio.

O problema da predestinação para Armínio estava na área teológica. A partir da premissa calvinista de que Deus seria o autor do pecado, a oração se torna algo inútil para o crente⁹⁸ e incentiva pastores a não pregar⁹⁹. Ao mesmo tempo, por trás dessa desconstrução teológica, estava a construção política. A posição arminiana corroborava para uma visão diferente que a do calvinismo, pois:

⁹⁰ NOBBS, 2017, p. XIII.

⁹¹ NOBBS, 2017, p. XIII.

⁹² GUNTER, W. Stephen. *Armínio e suas declarações de sentimento*. São Paulo: Reflexão, 2017. p. 132.

⁹³ ARMÍNIO, 2015a, p. 239.

⁹⁴ BANGS, 2015, p. 392.

⁹⁵ GONZALEZ, 2004, p. 289.

⁹⁶ Armínio acreditava em uma eleição condicional. Ou seja, iriam para o paraíso todos que acreditassem que a morte de Cristo na cruz os salvaria.

⁹⁷ Havia uma disputa de Armínio com Gomaro (teólogo holandês que defendia a predestinação de Beza). Essa controvérsia ampliou-se a medida que os alunos de Armínio e Gomaro, e a medida em que crescia um sínodo nacional era desejo de ambas as partes. BANGS, 2015, p. 318.

⁹⁸ GUNTER, 2017, p. 170.

⁹⁹ A pregação, para Armínio, era o meio pelo qual uma pessoa teria acesso às notícias do Reino de Deus, e assim poderia tomar sua decisão diante do chamado à aceitação do sacrifício de Jesus Cristo. ARMÍNIO, 2015a, p. 242.

Haveria um partido de guerra, militarista, devotamente calvinista e anticatólico, predestinistas, centralizadores, politicamente até monarquista e eclesiasticamente presbiteriano. Haveria um partido de paz, voltado para o comércio, teologicamente tolerante, republicano e erastiano. O primeiro apoiaria a guerra e combateria o arminianismo; o segundo apoiaria uma trégua e combateria o calvinismo.¹⁰⁰

A guerra supracitada é a dos espanhóis católicos contra os holandeses protestantes. Em termos gerais, ser calvinista era também ser nacionalista, defensor da pátria e contrário aos inimigos (o catolicismo espanhol). Desse modo, alguém que fosse contra o calvinismo, no momento identificado como fé nacional, poderia ser considerado antinacionalista e, ainda pior, traidor da pátria.¹⁰¹ Essa condição fez com que o próprio Armínio se negasse a defender sua opinião em um sínodo regional, pois sabia que não haveria chance de se defender de forma sustentável diante de delegados holandeses.¹⁰² Por isso, o anseio por um Sínodo nacional, o que acabou acontecendo, porém somente depois de sua morte.

Armínio faleceu em outubro de 1609¹⁰³ e deixou dentro da teologia reformada da Holanda a concepção da liberdade humana, diferente da ideia do calvinismo de Beza, também defendido por Gomaro. Para Armínio, o ser humano tinha papel ativo no processo de salvação e para os calvinistas essa premissa era algo inaceitável. A guerra estava posta, mas, nesse momento, nem Calvino nem Armínio estavam no campo de batalha. A continuação do debate se dá entre os seus seguidores: gomarianos (calvinistas) e remonstrantes (pastores que se opunham ao calvinismo holandês e que defendiam as ideias de Armínio).

O ser humano, em Armínio, tem condições de determinar o que é o bem e o mal em seu estado de inocência.¹⁰⁴ Havia uma luz divina que ajudava saber verdades sobre Deus e suas obras, ou seja, o homem é responsável por suas decisões.¹⁰⁵ Essa luz é denominada por Armínio como poder perfeito para “cumprir a lei que Deus havia imposto”¹⁰⁶. A liberdade que se discute aqui vai muito além do que apenas o sentido de tomar decisões por si só, mas é a capacidade “de agir retamente, identificando-se, portanto, com a vontade do bem e, desse modo, com a boa vontade”¹⁰⁷. Essa boa vontade é, portanto, o bem perfeito, que vem de Deus.

¹⁰⁰ BANGS, 2015, p. 322.

¹⁰¹ “Na Inglaterra, por exemplo, um ato do Parlamento em 1648 fez a rejeição do batismo infantil calvinista punível com pena de morte”. HUNT, Dave. *Que amor é esse? A falsa representação de Deus no calvinismo*. São Paulo: Reflexão, 2015. p. 125.

¹⁰² ARMÍNIO, 2015a, p. 22.

¹⁰³ ARMÍNIO, 2015a, p. 24.

¹⁰⁴ O estado de inocência aqui considerado, diz respeito à situação do homem bíblico antes de cometer o pecado no Jardim do Éden.

¹⁰⁵ ARMÍNIO, 2015a, p. 589.

¹⁰⁶ ARMÍNIO, 2015a, p. 589.

¹⁰⁷ REALE, 2003, p. 151.

Seria alguém capaz, por ele mesmo, de atingir essa boa vontade sem ajuda divina? E, se a resposta for sim, outro problema é criado: como um ser pecador pode ter acesso à uma vontade totalmente santa? E, se existe tal vontade, como harmonizá-la com a presciência de Deus? Ou nem tudo que é presciente em Deus acontecerá? Mas, se irá acontecer porque foi previsto por Deus, onde estaria o livre-arbítrio humano? O calvinismo resolve isso em sua sistemática fazendo uso dos mistérios de Deus e sua soberania. Para os arminianistas, a razão precisa compreender esses pormenores para fazer sentido na hermenêutica bíblica de Armínio.¹⁰⁸

No calvinismo, a pregação do Evangelho é direcionada a todos, cabendo a Deus chamar os eleitos e aos eleitos atenderem o chamado. Aqueles que não atendem o chamado é porque não foram escolhidos. No arminianismo, o mesmo Evangelho é pregado a todos que, através da graça preventiva, têm os olhos abertos para que vejam a verdade e façam sua escolha em direção à Deus.

O meio que pertence de forma apropriada somente a alguns reprovados é a rebeldia [o ato de enrijecer-se] que recai sobre aqueles que atingiram a maturidade, seja porque pecaram contra a lei de Deus de modo frequente e enorme, seja porque rejeitaram a graça do Evangelho.¹⁰⁹

Como já afirmado, Armínio era pastor reformado e aceitava a eleição, entretanto, entendia que Deus havia elegido alguns por misericórdia e graça e condenado outros por sua justiça.

A este sucede o quarto decreto, pelo qual Deus decretou salvar e condenar certas pessoas em particular. Este decreto tem o seu embasamento na presciência de Deus, pela qual Ele sabe, desde toda a eternidade, que tais indivíduos, por meio de sua graça preventiva, creriam, e por sua graça subsequente perseverariam, de acordo com a administração previamente descrita dos meios que são adequados e apropriados para a conversão e a fé; e, do mesmo modo, pela sua presciência, Ele conhecia aqueles que não creriam, nem perseverariam.¹¹⁰

Armínio ainda destaca que a predestinação como apresentada por Gomaro e Beza nunca fora defendida durante os primeiros seiscentos anos do cristianismo, nem tampouco por

¹⁰⁸ Além dos problemas políticos, sociais e teológicos havia uma questão eclesiástica que permeava esse dualismo. Não há espaço para exposição desse aspecto neste trabalho, mas vale salientar a oposição, dentro da própria igreja, que havia entre Armínio e alguns pastores holandeses. Artigos foram publicados em nome de Armínio com a intenção de vinculá-lo às ideias heréticas a respeito de questões de fé: predestinação, a queda de Adão, livre-arbítrio, pecado original e a salvação de infantes. BRIAN, 2018, p. 133-134.

¹⁰⁹ ARMÍNIO, 2015a, p. 242.

¹¹⁰ ARMÍNIO, 2015a, p. 279.

aqueles que defendiam a graça em contraponto a Pelágio.¹¹¹ “As Confissões de Boêmia, Inglaterra e Wirtemburgh, e as primeiras Confissões Helvéticas [Suíças], e as das quatro cidades de Estrasburgo, Constância, Memmingen e Lindau, não mencionam essa predestinação”¹¹². Ainda argumenta que o ser humano, sendo imagem de Deus, conseqüentemente, também é dotado de livre escolha, disposição e aptidão para o gozo da vida eterna.¹¹³

Para o arminianismo, a eleição beziana é incoerente com o Deus do cristianismo, pois Ele cria o ser humano para amá-lo e servi-lo. Mas, pela ideia supralapsariana, foi preordenado que a mesma humanidade teria que pecar, ou seja, não poderia conhecer nem servir a Deus. Armínio ainda faz uma afirmação irônica, que, certamente, reverbera entre os calvinistas: “Deus, sem dúvida, criou o homem à sua própria imagem, em verdadeira justiça e santidade; [...] Ele predeterminou e decretou que o homem se tornasse impuro e injusto, isto é, fosse feito conforme a imagem de Satanás”¹¹⁴.

A doutrina da predestinação trouxe para a Holanda disputas entre Igreja e Estado, entre alunos de universidades, professores, políticos e pastores. Não era um problema para um consistório onde apenas questões eclesiais seriam sanadas. A necessidade do Sínodo Nacional, para a solução dessa problemática, era conclamada. Assim, no período de novembro de 1618 a maio 1619¹¹⁵, o Sínodo foi convocado e a cidade de Dordrecht, na Holanda, escolhida para abrigar os delegados.

Segundo Berkhof,¹¹⁶ foi uma grandiosa assembleia, demonstrando a ampla representatividade do mundo protestante daquele século. Isso devido ao nível de elevadas controvérsias sociais, políticas e teológicas. Todos os delegados foram convocados a fazer o juramento para se comprometerem com o bom andamento do concílio.¹¹⁷

O Sínodo de Dort reuniu-se por autoridade dos Estados Gerais dos Países Baixos, em Dordrecht, Holanda, no período de 13/11/1618 a 9/5/1619, tendo 154 sessões. O Sínodo foi constituído de 35 pastores, um grupo de presbíteros das igrejas

¹¹¹ ARMÍNIO, 2015a, p. 248.

¹¹² ARMÍNIO, 2015a, p. 248-249.

¹¹³ ARMÍNIO, 2015a, p. 252.

¹¹⁴ ARMÍNIO, 2015a, p. 253.

¹¹⁵ LEITE, 2016, p. 66-67.

¹¹⁶ LEITE, 2016, p. 67.

¹¹⁷ Eis o juramento que cada delegado deveria se submeter: “Prometo diante de Deus, no qual creio e ao qual adoro, como estando presente neste lugar, e como sendo o Pesquisador de todos os corações, que durante o curso dos procedimentos deste sínodo, que examinar, e julgarei, não apenas os cinco pontos, e todas as diferenças que dela resultam, mas também qualquer outra doutrina, eu não usarei nenhuma composição humana, mas somente a palavra de Deus, que é uma infalível regra de fé. E durante todas estas discussões, somente objetivarei a glória de Deus, a paz da igreja, e especialmente a preservação da natureza da doutrina então me ajude, meu salvador Jesus Cristo! Eu lhe suplico assistir-me pelo seu Espírito Santo!” LEITE, 2016, 67-68.

holandesas, cinco catedráticos de teologia dos Países Baixos, dezoito deputados dos Estados Gerais e 27 estrangeiros, de diversos países da Europa, tais como: Inglaterra, Alemanha, França e Suíça.¹¹⁸

Os remonstrantes também estavam no sínodo, mas não na qualidade de delegados e sim de réus. Eles foram acusados de ser contra o calvinismo por causa dos cinco pontos elaborados por eles, que faziam oposição aos conceitos de Calvino. Desta contraremonstrância, nasce o que é conhecido nos dias atuais como TULIP, um acróstico das cinco primeiras letras de cada ponto na língua inglesa.

Quadro comparativo da TULIP¹¹⁹

Cinco pontos dos Remonstrantes	Cinco pontos do calvinismo
1. Depravação Total	1. <i>Total Depravity</i> (Depravação total);
2. Eleição Condicional	2. <i>Unconditional Election</i> (Eleição incondicional);
3. Expição Ilimitada	3. <i>Limited Atonement</i> (Expição limitada);
4. Graça Resistível	4. <i>Irresistible Grace</i> (Graça Irresistível);
5. Perseverança ou Preservação dos Santos	5. <i>Perseverance of Saints</i> (Perseverança dos Santos).

Os Remonstrantes, que foram convocados ao sínodo como réus, após serem ouvidos durante um mês, foram condenados pela assembleia. As punições foram as mais diversas. João Uitenbogaert (amigo de Armínio) foi exilado e seus bens confiscados. Outros líderes foram banidos, decapitados e condenados à prisão perpétua.¹²⁰ O sínodo de Dort marcou um ponto de vista histórico sobre calvinismo e arminianismo. A elaboração dos Cânones do sínodo produziu uma resposta inteiramente calvinista, em contraponto aos artigos dos remonstrantes. Assim, “a teologia arminiana se tornou anátema, não apenas na Holanda, mas também no restante da Europa”¹²¹.

O ponto alto da discussão entre calvinistas e arminianistas se fundamenta em Dort, e os conceitos teológicos seguem com as lentes do calvinismo. Mas as ideias remonstrantes não

¹¹⁸ COSTA, Hermisten Maia Pereira da. Sociabilidades religiosas: mitos, ritos e identidades. *Associação Brasileira de História das Religiões*. Goiânia, 2009. p. 11. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/publicacoes/anais-dos-simposios/anais-do-xi-simposio-nacional-da-abhr-ufg-goiania-2009>>. Acesso em: 28 jan. 2020.

¹¹⁹ PIPER, John. *Cinco pontos: em direção a uma experiência mais profunda da graça de Deus*. São Paulo: Fiel, 2014. p. 13.

¹²⁰ LEITE, 2016, p. 73.

¹²¹ BRIAN, 2018, p. 113-114.

foram apagadas. A decisão do sínodo declarava quem eram os hereges, mas não invalidava pensamentos e silenciava vozes que ainda continuaram a existir, o que é perceptível até os dias atuais. O debate não acabou em Dort, apenas marcou uma nova etapa. O problema é: como essas duas visões teológicas divergentes, que partem de interpretações diferentes do texto de Romanos nove, afetaram a ação pastoral e quais as consequências sociais que essa diferença causou? Haverá uma possibilidade de convivência desses pensamentos? É possível calvinistas e arminianistas darem um passo para o primeiro aperto de mãos? É o que este estudo tenta demonstrar no capítulo três. Porém, antes, no capítulo dois, levantar-se-á a ferramenta para que essa análise do texto de Romanos seja possível por meio da Estética da Recepção.



2 A ESTÉTICA DA RECEPÇÃO

O segundo capítulo apresentará a Estética da Recepção como o referencial teórico para este trabalho. Partindo de Hans Robert Jauss e seu rompimento com as teorias literárias do estruturalismo e formalismo russo, demonstrar-se-á como o leitor ganhou proeminência no processo interpretativo de uma obra literária. Após apresentação de sua origem, os seus pressupostos interpretativos serão levantados para aplicação no capítulo três. Há, ainda, a intenção de mostrar que os textos canônicos podem ser, também, considerados textos literários, e, portanto, passíveis de interpretações por métodos dispostos dentro da literatura. Serão evidenciados os conceitos de recepção, estética, *poiesis*, *arthesis*, *katharsis* e seus desdobramentos dentro da interpretação dos textos pragmáticos e ficcional, sendo o último, o texto que este trabalho terá como foco: o capítulo nove do livro bíblico de Romanos.

2.1 O surgimento da Estética da Recepção e a preponderância do leitor

É consenso entre os teóricos que a ER teve seu início em Hans Robert Jauss, em sua aula inaugural na universidade de Konstanz, na Alemanha. O próprio Jauss afirma isso quando relata sua posição frente a “crise das disciplinas filológicas”¹²², afirmando que estava consciente de que sua teoria fez parte de um processo de mudança, particularmente, entre os professores de Konstanz.¹²³ A aula inaugural aconteceu em 1967 e foi um marco para as ciências literárias. Com o título “O que é e com que fim se estuda a história da literatura?”¹²⁴, inicia-se os estudos e reflexões acadêmicas com a sistematização do que é conhecido hoje como ER.¹²⁵

A ER está ligada à escola alemã de interpretação e, portanto, filia-se a Gadamer¹²⁶, que visa vencer a barreira ou distanciamento entre o passado de um obra e o presente do intérprete.¹²⁷ A partir desse encontro de horizontes, a recepção é efetuada. Mas não se pode

¹²² JAUSS, Hans Robert. O Prazer estético e as experiências fundamentais da poiesis. In: JAUSS, Hans Robert; ISER, Wolfgang; STIERLE, Karlheinz; GUMBRECHT, Hans Ulrich. *A Literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 43-62. p.46.

¹²³ A reforma da qual Jauss faz referência é a do ensino superior alemão. JAUSS, 1979, p. 46-47.

¹²⁴ JAUSS, Hans Robert. *A história da literatura como provocação a teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994. p. 9

¹²⁵ CANTARELA, Antônio Geraldo. Questões de hermenêutica bíblica à luz da estética da recepção. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 45 n. 127, p. 419-438, 2013. p. 422.

¹²⁶ Propunha a aproximação da obra literária com o leitor e do intérprete num mesmo horizonte. CAPPELLI, Marcio. A Bíblia em devir: contribuições da estética da recepção e da epistemologia do rizoma aos estudos bíblicos. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 370-383, 2019. p. 376.

¹²⁷ CANTARELA, 2013, p. 422.

afirmar que a ER surgiu como algo totalmente novo dentro da ciência literária, sem dar o devido valor ao formalismo russo, ao *new criticism* e ao estruturalismo francês, que tencionaram o seu surgimento.¹²⁸

O formalismo russo, desenvolvido pelo estruturalismo de Praga¹²⁹, buscava entender a obra literária como autônoma, desvinculada de seus condicionamentos históricos¹³⁰, e que o texto é, em si, uma realidade em suas próprias estruturas internas.¹³¹ Assim como o marxismo falhou, segundo Stierle, por não considerar a ER, o formalismo falhou também pela falta de considerações históricas.¹³² O que Jauss faz é tentar combinar a exigência do marxismo pela mediação histórica com os avanços na esfera da recepção estética do formalismo e o conceito de horizonte de expectativa¹³³ do leitor de Gadamer. Essa nova percepção da condição do leitor é fundamental no processo de interpretação e de formação de novas perspectivas na análise de uma obra.¹³⁴ Essa percepção é confirmada nas palavras de Jauss quando afirma que a ER servirá para “superar a distância entre Literatura e história, entre conhecimento histórico e estético, aproveita-se dos resultados finais de ambas as escolas (o formalismo e o marxismo)”¹³⁵.

Da mesma maneira, o “*new criticism* norte americano dos anos 1920-50 e o estruturalismo francês da década de 1960”¹³⁶ postulam que a obra de arte literária é autônoma em relação ao ato de interpretação e é firmada unicamente por seus aspectos internos.¹³⁷ Leonel afirma que:

Esses movimentos, cada uma à sua forma, questionavam o papel central do autor na determinação do sentido de uma obra. Em seu lugar foram colocados o ‘texto’, principalmente nas tendências acima mencionadas e, mais recentemente, o ‘leitor’, mediante a História da Leitura, uma vez que, de modo prático, é este que determina o sentido de uma obra. Isso obviamente não significa que o sentido pretendido pelo autor deve ser abandonado, e que toda e qualquer leitura deve ser aceita.¹³⁸

¹²⁸ CANTARELA, 2013, p. 422.

¹²⁹ JAUSS, 1979, p. 48.

¹³⁰ JAUSS, 1994, p. 13.

¹³¹ PARRIS, 2009, p. 18.

¹³² STIERLE, Karlheinz. Que significa a recepção dos textos ficcionais. In: JAUSS, Hans Robert; ISER, Wolfgang; STIERLE, Karlheinz; GUMBRECHT, Hans Ulrich. *A Literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 133-188. p. 171.

¹³³ A recepção se dá por encontro de horizontes. Este horizonte e o contexto histórico-social que envolve o leitor e o autor da obra. Por esse intercâmbio de interações intelectuais, emotivas e sensoriais são criadas gerando um sentido para a obra. ZILBERMAN, Regina. *Estética da Recepção e história da literatura*. São Paulo: Ática, 1989. p. 50.

¹³⁴ JAUSS, 1994, p. 78.

¹³⁵ JAUSS, Hans Robert. *História literária como desafio à ciência literária*. Porto: Soares Martins, 1974. p. 37.

¹³⁶ LEONEL, JOÃO. Estética da Recepção como exemplo de contribuição da teoria literária para a teologia exegética. *Teoliteraria*, São Paulo, v. 29 n. 3, p. 354-362, 2012. p. 106.

¹³⁷ ZILBERMAN, 1989, p. 14.

¹³⁸ LEONEL, 2012, p. 106.

Para a ER, o autor ainda tem o seu papel de importância, porém, o leitor começa a ser visto como agente do processo de interpretação e não somente isso, mas como agente no processo de sentido do texto. “Não há um autor isolado a ser encontrado numa cruzada arqueológica. Há comunidades de leitores autorais que se apresentam como sujeitos de uma história de efeitos que se agiganta à medida que os textos vão sendo acessados”¹³⁹.

Nesse avanço interpretativo de uma obra, dá-se o conceito de historicidade do texto, que é sua construção dinâmica de geração de sentidos. Quando um leitor atual recebe uma obra de gerações passadas, o autor não pode subordinar o leitor a uma recepção que ele desejou, pois as condicionantes históricas e sociais de cada momento farão com que a obra tenha sentidos diversos, ultrapassando o seu horizonte de origem.¹⁴⁰ No entendimento de Zilberman,

A capacidade da obra de desprender-se de seu tempo original e responder às demandas dos novos leitores é reveladora de sua historicidade. Porém, para ocorrer esse desdobramento futuro, é preciso que, desde o começo, ela estabeleça algum tipo de comunicação com os primeiros destinatários.¹⁴¹

Para Jauss, a historicidade da literatura é o experimentar dinâmico de uma obra por vários leitores e em diferentes épocas.¹⁴² Em relação ao estruturalismo e o formalismo, essa é uma ruptura marcante para a ER. Não há mais tanta ênfase na história do autor e sua condição, e sim na história dos leitores.¹⁴³

O autor de uma obra não tem, para a ER, domínio sobre aquilo que escreve para os seus leitores. “A importância do texto não advém da autoridade de seu autor, não importa como ela se legitime, mas sim da confrontação com a nossa biografia. O autor somos nós, pois cada um é o autor de sua biografia”¹⁴⁴. Nessa interação da obra como biografia, revela-se o prazer estético do leitor em relação à obra.¹⁴⁵

¹³⁹ROCHA, Abdruschin Schaeffer; ROCHA, Alessandro Rodrigues. O pensamento ficcional e seus desdobramentos na formulação dos discursos teológicos. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 16, n. 51, p. 1107-1127, 2018. p. 1113.

¹⁴⁰JAUSS, 1979, p. 81.

¹⁴¹ZILBERMAN, 1989, p. 100.

¹⁴²CANTARELA, 2013, p. 424.

¹⁴³JAUSS, 1979, p. 12

¹⁴⁴JAUSS, 1979, p. 82.

¹⁴⁵O conceito de prazer em Jauss pode abarcar todos os graus de experiências humanas. Jauss discorre sobre a ideia de prazer para Aristóteles na imitação, aborda o prazer em Agostinho que afirmava que só existe *fruitio* orientada para Deus. Deve se entender o prazer como uma fruição entre a obra e o leitor gerando não apenas gozo de contemplação, mas uma motivada ação em direção à um sentido entendido. JAUSS, 1979, p. 63-67.

Jauss faz distinção entre o efeito estético e o prazer dos sentidos. Isso porque há uma questão em torno dessa diferenciação de *prazeres*. O prazer dos sentidos pode conduzir a algo prático para a sociedade ou é um efeito apenas apreciativo ou contemplativo? O prazer pictórico, por exemplo, pode conduzir o leitor apenas a um êxtase, sem implicar em nenhuma ação prática. O efeito da ER não segue nesse sentido. Para Jauss, ela se apodera de uma função social¹⁴⁶, diferente do prazer desinteressado de Kant, da simples contemplação do belo.¹⁴⁷ O prazer estético, de alguma maneira, elimina esse isolamento do prazer de Kant¹⁴⁸ e, por consequência, produz uma relação dialética “do prazer de si no prazer no outro”¹⁴⁹, assumindo a função social. Nas palavras do próprio Jauss:

O prazer estético que, desta forma, se realiza na oscilação entre a contemplação desinteressada e a participação experimentadora, é um modo da experiência de si mesmo na capacidade de ser o outro, capacidade a nós aberta pelo comportamento estético.¹⁵⁰

Jauss faz uso do paradigma de Freud sobre a necessidade de um herói dentro de uma sociedade, tanto nas questões cotidianas quanto nas literárias, para dar um exemplo de prazer estético como uma identificação com a obra. No teatro ou em um romance, o leitor se entrega de alma aberta às condições impostas e se envolve de tal maneira que chora, se alegra, ou seja, interage com a obra. Não somente isso, ela provoca nele uma identificação que, segundo Freud, é uma ilusão estética, um alívio de sua própria dor, que é vivenciada pelo herói. A dor é dele, mas o leitor age e sofre junto, porém, sem dano algum à sua pessoa. Esse prazer estético da identificação possibilita o participar de experiências alheias, que no dia a dia não seria capaz de experimentar.¹⁵¹

Na constituição dessa recepção, existem três categorias importantes para a fricção da estética e que são encontradas nos conceitos da história do prazer estético: as categorias Aristotélicas *poiesis*, *aisthesis* e *katharsis*.¹⁵² A primeira refere-se ao “prazer ante a obra que nós mesmos realizamos”¹⁵³, ou seja, é a consciência que produz e cria um mundo de sentidos, ou ainda pode-se afirmar ser o trabalho de um autor ao criar sua obra.¹⁵⁴ Em certo sentido, o autor é o primeiro leitor, aquele que produz o primeiro efeito estético. É a função poética, é a

¹⁴⁶ JAUSS, 1979, p. 74.

¹⁴⁷ JAUSS, 1979, p. 75.

¹⁴⁸ JAUSS, 1979, p. 75.

¹⁴⁹ JAUSS, 1979, p. 76.

¹⁵⁰ JAUSS, 1979, p. 77.

¹⁵¹ JAUSS, 1979, p. 78.

¹⁵² CANTARELA, 2013, p. 425.

¹⁵³ JAUSS, 1979, p. 79.

¹⁵⁴ CANTARELA, 2013, p. 425.

criação de um mundo em que o autor tem prazer, gerada por uma necessidade de achar sua casa no mundo, ou que sua casa tenha função no mundo.¹⁵⁵

A *aisthesis* refere-se à obtenção do conhecimento ou recepção de um mundo criado. Essa recepção pode ser sempre renovada, pois está longe da origem da *poiesis* (criação da obra), libertando-se do horizonte original e, portanto, livre para uma multiplicidade de significados. A obra de arte ganha um novo sentido, sendo este uma nova *poiesis*, gerando novos mundos de sentidos.¹⁵⁶ No campo da literatura e da arte, esse leitor recepcional se torna co-autor da obra, refletindo, assim, uma complexidade da recepção.¹⁵⁷

A *katharsis* é “experiência comunicativa básica, aquela em que o leitor participa da obra; nela, a conduta do prazer estético se faz como diálogo intersubjetivo, a obra aponta mundos e normas e o leitor obedece, contraria, julga, constrói novos mundos.”¹⁵⁸ Essa obediência traz à ação e a ação resulta em uma prática baseada nesse novo mundo criado. Essa ação tem seu desdobramento na sociedade do indivíduo e implica, também, em estranhamentos ou não, com o seu pré-conhecimento.¹⁵⁹ “O espectador não apenas sente prazer, mas também é motivado à ação, [...] além disso, como se viu, a arte tende a romper com as normas conhecidas e antecipar outras, liberando o espectador dos constrangimentos do código dominante”¹⁶⁰.

Em suma, a *poiesis* é o prazer do autor na criação de um sentido (mundo), é a origem da obra. A *aisthesis* é como o sujeito recebe a obra original e produz um efeito estético que culminará em um estranhamento ou uma fricção de mundos: o mundo do autor e o mundo do receptor. Nessa junção de horizontes, poderão ser produzidas similaridades ou formação de novos sentidos, podendo, a partir disso, surgir uma nova *poiesis*. A ação desses novos sentidos se dá na *katharsis*, liberando o leitor para um novo horizonte diferente do original. Jauss define bem esse resumo acima quando diz:

Quando o leitor contemporâneo ou as gerações posteriores recebem o texto, revelar-se-á o hiato quanto a *poiesis*, pois o autor não pode subordinar a recepção ao propósito com que compusera a obra: a obra realizada desdobra, na *aisthesis* e na

¹⁵⁵ JAUSS, 1979, p. 80.

¹⁵⁶ CANTARELA, 2013, p. 425.

¹⁵⁷ Essa experiência estética não é um conceito fechado, mas amplo e complexo. “Enquanto experiência estética receptiva básica, a *aisthesis* corresponde assim a determinações diversas da arte: como ‘pura visibilidade’ (Konrad Fiedler), que compreende a recepção prazerosa do objeto estético como uma visão intensificada, sem conceito ou, através do processo de estranhamento (Chklovski), como uma visão renovada; como ‘contemplação desinteressada da plenitude do objeto’ (Mortiz Geiger) como experiência da ‘densidade do ser’ (J. P. Sartre); em suma, como ‘pregnância perceptiva complexa’ (Dieter Henrich).” JAUSS, 1979, p. 80.

¹⁵⁸ CANTARELA, 2013, p. 425.

¹⁵⁹ ZILBERMAN, 1989, p. 57.

¹⁶⁰ ZILBERMAN, 1989, p. 57.

interpretação sucessivas. [...] E por fim, para que a experiência subjetiva se transforma em inter-subjetiva, pela anuência ao juízo exigido pela obra, ou pela identificação com normas de ação pré-determinadas e a serem explicitados (*Katharsis*).¹⁶¹

Jauss, usando um aforisma de Goethe, faz uma afirmação que vale destacar quanto à postura dos leitores diante de uma obra literária: “Há três classes de leitores: o primeiro, o que goza sem julgamento (*Kant*), o terceiro, o que julga sem gozar (*formalismo russo*), o intermediário, que julga gozando e goza julgando (*Estética da Recepção*), é o que propriamente recria a obra de arte”¹⁶².

Mas qual é o limite do leitor em sua interpretação do texto se o texto em si não tem seu sentido próprio? Como a ER enfrenta essa questão, tendo em vista o perigo que isso pode levar para a hermenêutica já construída dentro da historicidade autoral? E, se há esse limite, como isso é posto? Surgem, então, os pressupostos do alemão Wolfgang Iser que se concentram no efeito do texto sobre o leitor e como esse efeito se dá, enquanto Jauss se concentrou na recepção da obra.¹⁶³ Jauss e Iser estudaram em Heidelberg, o primeiro como romancista, o segundo como especialista em Literatura de língua inglesa.¹⁶⁴ É esse caminho de Iser, para entender melhor essa interação texto-leitor, que o trabalho trilhará a partir de agora.

Para Iser, a obra literária é comunicativa desde sua origem, ou seja, nasceu para o leitor e dele se torna dependente para a construção de sentidos.¹⁶⁵ Apesar de o leitor ser o gerador de sentidos, “o texto controla o processo de leitura. Os leitores modernos dessa forma se alinham com o leitor implícito para captar a estratégia de leitura do texto. Assim, os leitores ‘completam’ o significado do texto.”¹⁶⁶ Segundo ele, a obra não pode ser diminuída a apenas realidades textuais, nem tampouco às condições constituintes do leitor. A obra de arte, então, é definida “como a constituição do texto na consciência do leitor e seu lugar é justamente a convergência do texto e do leitor”¹⁶⁷.

A partir desse pressuposto, o que se dá é uma troca de experiências entre a obra e o leitor, sendo essa troca produtora de significados. Entretanto, há o perigo que nesse processo

¹⁶¹ JAUSS, 1979, p. 81.

¹⁶² JAUSS, 1979, p. 81. Grifo nosso.

¹⁶³ LIMA, Luiz Costa. O leitor demanda (d) a literatura. In: JAUSS, Hans Robert; ISER, Wolfgang; STIERLE, Karlheinz; GUMBRECHT, Hans Ulrich. *A Literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 9-36. p. 25.

¹⁶⁴ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Linguagens da religião*. Paulinas: São Paulo, 2012. p. 167.

¹⁶⁵ ZILBERMAN, 1989, p. 64.

¹⁶⁶ OSBORNE, Grant R. *Espiral hermenêutica - uma nova abordagem a interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 615-616.

¹⁶⁷ COLONNESE, Luiza Rosenberg; FREITAS, Laura Villares. Psicologia analítica e estética da recepção: diálogos possíveis. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 29 n. 3, p. 354-362, 2018. p. 355.

um debacle aconteça e que essa interação não traga nenhum tipo de benefício,¹⁶⁸ porque ninguém pode viver a experiência do outro de modo idêntico. O próprio Iser declara: “não posso experimentar tua experiência. Não podes experimentar a minha experiência. Nós dois somos invisíveis. Cada homem é invisível para o outro”¹⁶⁹. Mas essa impossibilidade de troca de experiência não inviabilizaria uma estética de recepção? Para ER, a relação de texto-leitor é diferente da relação dos modelos face a face, em que o horizonte de origem é igual e os códigos se encontram no mesmo tempo e espaço. O leitor, segundo Iser, nunca retirará do texto a compreensão exata e justa.¹⁷⁰

A partir do pressuposto de que o texto controla a leitura, surge, também, o conceito de vazio no texto, ou melhor dizendo, o não dito implícito no texto. O vazio é posto pela impossibilidade da interação, diferentemente das relações humanas (face a face) que se encontram em um mesmo espaço-tempo, o que o texto e o leitor muitas vezes não têm. Assim, o equilíbrio “só pode ser alcançado pelo preenchimento do vazio”¹⁷¹, daí surgem as projeções que podem ser variadas diante da mudança do leitor. Porém, o leitor não pode proceder arbitrariamente, o que é bem explicado abaixo:

A ilusão, construída pelos estereótipos da recepção, da conduta e do julgamento, provocados pelo texto, tem normalmente uma coloração emotiva. A tensão do texto, por assim dizer, expulsa do texto o leitor; transfere-o para uma ilusão parcialmente irrealizada, que se há de transformar em ilusão realizada. [...] A tensão que provoca a consistência do mundo ilusório extratextual, fortalece por um sistema de afirmações, que estabiliza a ilusão uma vez produzida; o narrador afirma a história por sua tomada de posição; A história se afirma a si própria por meio da recorrência; os conceitos da história reciprocamente se afirmam por meio da sua correlação inequívoca e não problemática; as expectativas do mundo ilusório engendrado pelo texto são afirmadas por seu resgate; por fim, a visão de mundo do leitor é afirmada à medida que o texto lhe devolve os seus estereótipos. Exatamente este sistema de afirmações torna possível que a leitura quase pragmática, com sua transformação de ficção e ilusão ocupe, de modo inequívoco os vazios do texto.¹⁷²

O que é sistematizado por Stierle são os complexos de controle, assim denominados por Iser e, na medida em que essas condições de comunicação entre o texto e leitor se fazem,

¹⁶⁸ ISER, Wolfgang. A interação do texto com o leitor. In: JAUSS, Hans Robert; ISER, Wolfgang; STIERLE, Karlheinz; GUMBRECHT, Hans Ulrich. *A literatura e o leitor: textos da estética da recepção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 83-132. p. 86.

¹⁶⁹ ISER, 1979, p. 87.

¹⁷⁰ ISER, 1979, p. 87.

¹⁷¹ ISER, 1979, p. 88.

¹⁷² STIERLE, Karlheinz. Que significa a recepção dos textos ficcionais. In: JAUSS, Hans Robert; ISER, Wolfgang; STIERLE, Karlheinz; GUMBRECHT, Hans Ulrich. *A Literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 133-188. p. 150.

os vazios desaparecem, as projeções do leitor se tornam realidades e a relação se estabelece.¹⁷³

Mas existem diferentes relações texto-leitor, não apenas por causa dos horizontes diferentes dos leitores em relação à obra, mas devido às diferenças dos textos que são enviados ao leitor com formas ou objetivo de comunicação diferente. Os textos pragmáticos e ficcionais são os exemplos dessa diferença. O primeiro é o texto que não carrega consigo um significado fora de sua finalidade e o segundo trata de uma realidade de ficção, que pode ser algumas vezes mais, outras vezes menos relacionada com a realidade.¹⁷⁴ No próximo tópico, serão abordados esses conceitos e suas implicações para a recepção de textos, principalmente o texto ficcional.

2.2 Recepção de textos ficcionais

Jauss realiza um contraponto ao formalismo e estruturalismo ao trazer o receptor como contribuinte na abertura de horizontes em relação à obra literária. Isso se dá na medida em que se estabelece a importância da recepção como um processo que se inicia no campo da expectativa de um público inicial e prossegue em num movimento hermenêutico de perguntas e respostas. Esse movimento produz a relação do primeiro receptor com os seguintes, fazendo com que esse diálogo resgate o significado da obra. Portanto, a história da interpretação da recepção é mais profunda, pois trata dos envolvimento, ou fricção, do leitor com o texto, com outros leitores e não apenas com o texto em si.¹⁷⁵ Ou ainda como afirma Nogueira:

É o processo de leitura de textos ou símbolos originados de textos, por parte de leitores de períodos distanciados na história do tempo de redação dos textos, de forma que estas leituras pareçam atuais, ou melhor, como se os textos tivessem sido produzidos para esses leitores segundos. Também entendo como parte de nosso conceito lato de recepção o pressuposto de que o processo de leitura atualizada de textos do passado distante origina-se de propriedades inerentes aos próprios textos. Ou seja, recepção aqui é entendida de forma dupla: como potencialidade do texto para releituras e como processo de apropriação e atualização do leitor distante no tempo.¹⁷⁶

Esse processo é possível diante de um texto ficcional, mas em um texto pragmático não há essa dinâmica de desenvolvimento, pois ele não foge de seu horizonte de expectativa,

¹⁷³ ISER, 1979, p. 104.

¹⁷⁴ STIERLE, 1979, p. 145-146.

¹⁷⁵ STIERLE, 1979, p. 134.

¹⁷⁶ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Hermenêutica da recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura no longo do tempo. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 26, n. 42, p. 16-31, 2012. p. 16.

nele o que se diz é realmente o que se pretende dizer¹⁷⁷, dirigido a leitores ou receptores que estão envolvidos em códigos determinados. A expectativa do leitor pode ser aceita como homogênea diante das expectativas do autor.¹⁷⁸ Portanto, a adjudicação de um texto pragmático cria uma fundação de normas, que é condição para que o texto se torne de fácil entendimento em sua recepção e não tenha outro sentido fora dessas normas.¹⁷⁹

Um manual de como montar um armário não tem outra interpretação a não ser a que se propõe. Em um texto pragmático, não existem vazios, portanto, não pode haver várias maneiras de interpretar, não há lacunas a serem preenchidas por seus receptores. “A comunicação pragmática funciona apenas porque o produtor consegue imaginar o papel do receptor e vice-versa”.¹⁸⁰ Pode-se concluir, a partir dessa afirmação de Stierle, que o texto pragmático deve ser esgotado em seu sentido. Por outro lado, o texto ficcional possibilita uma diversidade de formas de interpretação e preenchimentos de seus vazios.

No senso comum, algumas vezes visto como demônio nas ciências literárias, o texto ficcional é considerado o lado oposto da realidade, ou seja, “a realidade deriva daquilo que se pode ver, tocar, verificar”¹⁸¹, e a ficção algo inventado, produzido a partir de uma irreabilidade. Mas a ficção é, sim, uma realidade, mesmo que o senso comum não a consiga enxergar. Segundo Rocha, o texto ficcional tem “a petulância de dizer as coisas como são: complexas, contraditórias, sem sentido, insuportáveis”¹⁸². Portanto, não pode ser recepcionado de maneira ingênua ou pragmática, que o tornaria ilusão.¹⁸³

Para Stierle, o texto ficcional é o retrato de uma realidade, de forma poética, que pode estar perto ou distante de uma relação com a realidade.¹⁸⁴ Pode-se dizer que o texto ficcional tem mais liberdade que o pragmático e isso não se dá por causa do autor, mas por consequência da liberdade do leitor. A ficção é a afirmação de uma realidade construída, motivada por determinados tipos de realidades compreendidas por parte do autor e que, posteriormente, encontra-se com outras realidades de leituras, concretizando sua recepção.

Uma ficção, como afirma Rocha, pode se iniciar com “era uma vez” [ou] “no princípio”, mesmo não sendo um retrato de uma realidade que possa ser tocada.¹⁸⁵ Segue, a partir daí, a complexidade desse gênero. Enquanto no texto pragmático existe uma reação

¹⁷⁷ CANTARELA, 2013, p. 428.

¹⁷⁸ LIMA, 1979, p. 23.

¹⁷⁹ STIERLE, 1979, p. 141.

¹⁸⁰ STIERLE, 1979, p. 143.

¹⁸¹ ROCHA, 2018, p. 1111.

¹⁸² ROCHA, 2018, p. 1116.

¹⁸³ STIERLE, 1979, p. 136.

¹⁸⁴ STIERLE, 1979, p. 147.

¹⁸⁵ ROCHA, 2018, p. 1116.

concreta do leitor com a realidade proposta do texto, no texto ficcional essa ação também existe, entretanto, é motivada por mundos criados a partir do leitor. Essa tensão entre leitor e texto ficcional gera uma ilusão, que é construída por estereótipos da recepção e do julgamento que se faz. Essa ilusão é concretizada na história, formando conceitos, solucionando expectativas do mundo ilusório, criando outra visão de mundo. Essa é a prova inequívoca do preenchimento dos vazios textuais de uma ficção.¹⁸⁶

“Se a apreensão dos textos ficcionais é infinita, isso, contudo, não quer dizer que qualquer recepção seja válida”¹⁸⁷. Para Iser, a compreensão do texto consiste em preenchimentos de vazios, como já dito, e esses vazios são preenchidos pela mente imaginativa do leitor.¹⁸⁸ Por outro lado, Stierle afirma:

A auto-reflexividade da ficção não implica a sua autonomia quanto ao mundo real. O mundo da dicção e o mundo real se coordenam reciprocamente: o mundo se mostra como horizonte da ficção, a ficção, como horizonte do mundo. O âmbito da recepção dos textos ficcionais demarca-se apenas na apreensão desta dupla perspectiva.¹⁸⁹

Desse modo, é possível dizer que o texto ficcional não é uma realidade paralela em que tudo é irreal, absurdo; antes, ele também reflete uma realidade e, portanto, podendo ser recebida por uma realidade correlata ou, pelo menos, que faça sentido fora dela mesma. Stierle ainda afirma: “Se tudo na ficção fosse, em princípio, diverso de nossa experiência da realidade, [...] não seria nem verbalmente articulável, nem constituível na recepção”¹⁹⁰. Assim como o texto pragmático, o ficcional pode ser recebido passando pela dinâmica das categorias aristotélicas de recepção.

Sendo essa recepção possível, qual o seu limite? Iser diria que são os vazios; Stierle, o processo de tensão. Os dois trazem contribuições para a ER e seus pressupostos são importantes. Mas, para que a recepção seja possível, Rocha adverte que “é preciso jogar o jogo de faz-de-conta proposto pelo autor/texto aos seus leitores. É necessário aceitar esse nível diferenciado de verdade para se entender a narrativa ficcional”¹⁹¹. Constantemente, o leitor é convidado a conhecer o texto como um estrangeiro, mas, ao mesmo tempo, pergunta-se: a formação do sentido que estou construindo é adequada à leitura que estou fazendo?¹⁹²

¹⁸⁶ STIERLE, 1979, p. 150.

¹⁸⁷ STIERLE, 1979, p. 160.

¹⁸⁸ STIERLE, 1979, p. 164.

¹⁸⁹ STIERLE, 1979, p. 171.

¹⁹⁰ STIERLE, 1979, p. 164.

¹⁹¹ ROCHA, 2018, p. 1125.

¹⁹² LIMA, 1979, p. 25.

Não há, portanto, uma liberdade entrópica no texto ficcional, pois, se houvesse, não haveria possibilidade para uma razoabilidade na recepção.¹⁹³

A complexidade do texto ficcional não se dá por ser difícil e sim por possibilitar receber uma variedade de leituras. Os vazios guiam o receptor na interpretação e criam uma interação entre ele e o texto, o que produz projeções e ajuda o leitor na estruturação do seu ponto de vista para construção de um sentido, como afirma Iser.¹⁹⁴ Assim, o vazio passa a ser uma estrutura de comunicação, fazendo uma ligação da realidade do autor com a do sujeito da leitura.¹⁹⁵ Segundo Iser: “não importa que novas formas o leitor traz à vida: todas elas transgridem – e daí, modificam – o mundo referencial contido no texto”¹⁹⁶.

Se por um lado o texto limita o leitor, por outro, pode existir, por parte do receptor, um esforço de compreensão ou uma tentativa na diminuição dos horizontes. Uma leitura que não faça sentido para a recepção pode ser deixada de lado e ignorada, mas quem recebe pode insistir em reduzir essa distância¹⁹⁷ e dar sentido à sua leitura.

Os clássicos literários que foram bem recebidos em sua época, para o sujeito contemporâneo, podem não ter vislumbre de nenhum sentido. Mas, para aqueles que buscarem compreender a história, o contexto social e até os códigos linguísticos do período da obra, possivelmente serão construídos novos sentidos, diferentes do leitor que estava no mesmo horizonte. Mesmo que seja uma obra que desagrade ao receptor, um sentido pode existir.¹⁹⁸

O leitor tem sua importância para a ER, mas também existe uma força vinda do texto e esses dois têm que se relacionar. Cabe, então, a pergunta: o texto se impõe ao leitor ou o contrário? Se o receptor se impõe ao texto, aí está o perigo de saber o que seria a interpretação correta. Por isso, Iser demonstra sua teoria de *complexos de controle*. Entretanto, esses complexos não excluem o leitor ou, melhor dizendo, não o expulsam, muito pelo contrário, exigem sua entrada.¹⁹⁹

Enquanto Jauss traz o leitor para o destaque, Iser mostra a importância do texto e sua relação com o mesmo. Quando se trata de texto ficcional. Essa relação se torna ainda mais importante:

¹⁹³ LIMA, 1979, p. 24.

¹⁹⁴ ISER, 1979, p. 130.

¹⁹⁵ CANTARELA, 2013, p. 427.

¹⁹⁶ ISER, 1979, p. 93.

¹⁹⁷ “A distância estética, equivalente ao intervalo entre a obra e o horizonte de expectativas do público, que pode ser maior ou menor, mudar com o tempo, desaparecer”. ZILBERMAN, 1989, p. 35.

¹⁹⁸ COLONNESE, FREITAS, 2018, p. 360,362.

¹⁹⁹ LIMA, 1979, p. 24-25.

Na verdade, as posições de Jauss e Iser não são, nem nunca foram, totalmente homólogas. Ao passo que Jauss está interessado na recepção da obra, na maneira como ela é (ou deveria ser) recebida, Iser concentra-se do efeito (*wirkung*) o que causa, o que vale dizer, na ponte que se estabelece entre um texto possuidor de tais propriedades - um texto literário, com sua ênfase nos vazios, dotado pois de um horizonte aberto - e o leitor. Com o primeiro, pensa-se de imediato no receptor, com o segundo, ele só cogita mediatamente²⁰⁰

Um exemplo simples, dado por Lima, facilita a compreensão do que fora citado anteriormente. Se um “europeu, recém chegado ao Brasil, mal é apresentado a alguém e ouve o nosso *aparece lá em casa*, tenderá a entrar em situações embaraçosas, pela não homogeneidade de sua expectativa pragmática com a intenção pragmática contida em nosso estereótipo”²⁰¹. Para que esse exemplo pudesse ser usado no sentido pragmático, a expressão deveria ser dita por um brasileiro para outro. Como foi dito a um europeu, temos um texto ficcional, com horizontes de expectativas diferentes, com mundos de sentidos diferentes, surgindo a necessidade de não somente entender o texto (o brasileiro), mas também o seu leitor (o europeu).

Desse modo, podemos dizer que todo o texto foi escrito com intenção e essa intenção está no seu leitor. Quando o brasileiro diz “*aparece lá em casa*”, ele deseja que o seu receptor entenda o que disse a partir de seu horizonte sul-americano. Em um contexto europeu, essa mensagem irá possibilitar uma reflexão, um pensar, uma estética, um efeito gerador de novos conceitos, novos mundos. Mesmo existindo aqui uma situação face a face, os horizontes não estão no mesmo código de sentido, provocando, desse modo, a tensão que gera projeções da parte do leitor, sendo essa tensão o próprio vazio textual.²⁰²

Entretanto, a partir dessa fricção, o leitor nunca retirará do texto a certeza explícita de que sua compreensão é justa e fiel à obra.²⁰³ Isso porque não existe, na maioria das vezes, uma simetria entre texto e leitor. Essa assimetria não é determinada na geração do texto, mas posteriormente, dependendo do horizonte em que o leitor o receberá. Esse horizonte pode ser o tempo, o espaço ou ambos.

É por isso que a ER rompe com a teoria marxista da literatura²⁰⁴ que “não respondeu, entretanto, a muitas perguntas”, entre elas: “Como explicar, entre leitores de uma mesma

²⁰⁰ LIMA, 1979, p. 23.

²⁰¹ LIMA, 1979, p. 24.

²⁰² LIMA, 1979, p. 87.

²⁰³ LIMA, 1979, p. 87.

²⁰⁴ “Jauss não aceitava a ideia marxista do papel da produção na obra de arte. A recepção e os efeitos literários no texto para os leitores, ainda que importantes, eram secundários na teoria literária marxistas; a literatura era reduzida a apropriação humana da natureza e o controle do processo econômico refletir somente o que já era conhecido dentro do horizonte social histórico. Jauss também questionou a tese de que a literatura podia servir a uma função revolucionária, se se pode reconhecer apenas ‘as imagens estabelecidas e preconceitos de sua

classe social, os efeitos variados que uma obra produz num mesmo momento?”²⁰⁵ Essa resposta pode vir dos vazios que Iser enxerga dentro do texto como uma ferramenta limitadora, mas que, ao mesmo tempo, abre portas para uma multiplicidade de sentidos. É nessa interação que se encontra o conceito de efeito estético.²⁰⁶ O efeito que a obra produz no leitor está ligado ao prazer, como já dito, não o prazer desinteressado, mas o que provoca o leitor a uma ação.²⁰⁷ “Sua experiência pessoal e sua visão de mundo entram em cena para que seja realizada uma interpretação, uma atribuição de sentido àquela obra”²⁰⁸.

Porém, o efeito pode vir ligado também à emancipação, que é a liberdade do leitor diante da obra, ou seja, uma libertação de seu horizonte de expectativa (experiências sociais acumuladas, códigos internos do leitor), possibilitando a criação de uma nova realidade.²⁰⁹ Essa realidade criada é um modo de formar novos conceitos e, em certo sentido, com a intenção de dar respostas ao mundo no qual o leitor habita²¹⁰.

O processo de recepção se completa quando o leitor, tendo comparado a obra emancipatória ou com formadora com a tradição e os elementos de sua cultura e seu tempo, a inclui ou não como componente de seu horizonte de expectativas, mantendo-o como era ou preparando-o para novas leituras da mesma ordem, para novas experiências de ruptura com os esquemas estabelecidos.²¹¹

Voltando à questão do esforço do leitor no desejo de entender uma obra fora do seu horizonte de expectativa, vale dizer que o efeito estético pode ter uma idealização do texto. Ou seja, o texto pode ser também manipulado, até mesmo as informações históricas, para se ter um sentido desejado do leitor. Desse modo, o texto é revestido de uma autoridade de quem o está manipulando.²¹² Por isso, é destacável a afirmação: nem sempre o texto corresponde ao que leitor vinha imaginando. Segundo esse pressuposto o texto, então, se torna inesgotável.²¹³

Outro aspecto relevante que Iser coloca para a ER é a do leitor implícito, que também conduz o leitor na geração do sentido. Porém, é preciso diferenciar o horizonte implícito de expectativas, que é colocado pela obra, sendo interno ao texto do horizonte de expectativas, de normas e pré-orientações distintas em diversas camadas de leitores. De um

situação histórica’, mas não permitir a revelação de literatura para se criar novas perspectivas no mundo”. PARRIS, David Paul. *Reception theory and Biblical hermeneutics*. Eugene: Pickwick Publications, 2009. p. 121-122.

²⁰⁵ CANTARELA, 2013, p. 423.

²⁰⁶ CANTARELA, 2013, p. 428.

²⁰⁷ COLONNESE; FREITAS, 2018, p. 355.

²⁰⁸ COLONNESE; FREITAS, 2018, p. 355.

²⁰⁹ ZILBERMAN, 1989, p. 49-50.

²¹⁰ NOGUEIRA, 2012, p. 83.

²¹¹ NOGUEIRA, 2012, p. 84.

²¹² CANTARELA, 2013, p. 432.

²¹³ COLONNESE; FREITAS, 2018, p. 35,356.

lado, se há o efeito condicionado pela obra, do outro, a recepção, condicionada pelo leitor, dará vida a obra e ao diálogo com ela. O primeiro horizonte colocado está ligado ao leitor implícito; o segundo, ao leitor explícito.²¹⁴ A forma com que esses horizontes devem ser analisados determinará uma boa análise de qualquer texto, como afirma Zilberman:

Ambos são igualmente importantes, porém cabe: a) Considerá-los separadamente para maior eficiência metodológica: ‘Contrastar o papel do leitor explícito e do leitor implícito – em outras palavras, o código de um leitor historicamente determinado e o de seu papel literário predeterminado – é um pré-requisito indispensável para uma análise hermenêutica da experiência de leitura’. b) Dar preferência à reconstituição do leitor implícito: ‘Tão logo reconstruímos o papel do leitor implícito num texto, podemos, com muito mais segurança, definir as estruturas de pré-compreensão e, com isso, também as projeções ideológicas de determinadas camadas de leitores enquanto um segundo código distinto do primeiro’.²¹⁵

Zilberman demonstra, uma vez conectados os horizontes, que o efeito percorre até a geração de um sentido. Segunda ela, são três etapas: a compreensão, a interpretação e a aplicação. Esses conceitos não são usados por Jauss dessa maneira, mas colocados desse modo, torna-se mais clara a junção que acontece de suas ideias com os pressupostos de Iser. Não havendo esse distanciamento, e se os horizontes não são separados, acontece o que é chamado de *arte culinária*, quando o horizonte do leitor está muito próximo ao horizonte do texto ou da literatura.²¹⁶

O texto ficcional não é uma arte culinária em sua epistemologia, muito menos pragmático. Segundo Zilberman, o programa metodológico de Jauss para estudar sua recepção segue sob três aspectos: o primeiro diacrônico, que tem relação à recepção das obras literárias ao longo do tempo; o segundo, sincrônico, mostra o sistema de relações da literatura numa dada época e a sucessão desse sistema; e o último, o relacionamento entre a literatura e a vida prática. Assim, a literatura pode gerar uma compreensão de mundo, e não somente isso, repercute em seu comportamento social.²¹⁷

Na ER, uma obra literária não é apenas para ser apreciada, ela gera e forma realidades de sentido para uma série de pessoas. Por isso, a importância de se estudar como as obras de arte são recebidas por determinados públicos, em seus diferentes espaços sociais e temporais. A seguir, será discutido em que medida um texto religioso ou bíblico pode também gerar novas realidade e condutas sociais. No entanto, o trabalho adentrará em um terreno muito arenoso, onde qualquer premissa estabelecida em relação à canonicidade de um texto

²¹⁴ ZILBERMAN, 1989, p. 65.

²¹⁵ ZILBERMAN, 1989, p. 66.

²¹⁶ ZILBERMAN, 1989, p. 35,66.

²¹⁷ ZILBERMAN, 1989, p. 37,38.

pode ser entendida como afronta ou heresia. Mas, se o capítulo três buscará compreender se estes pontos de vistas podem ser complementares ou não e se é a ER que se propõe a esse trabalho, cabe então a pergunta: o texto do livro de Romanos capítulo nove deve se limitar ou se submeter às teorias literárias? Se sim, perderia seu valor para as Ciências das Religiões. O capítulo nove do livro de Romanos, que advoga para si uma alteridade, pode ser lido à luz da ER? É o que o trabalho procura responder no próximo tópico.

2.3 Estética da Recepção e os textos religiosos

Os dogmas religiosos são a base fundante para qualquer religioso praticante. Sem eles, não haveria nenhuma diretriz que moldasse seu comportamento. Ritos e posturas sociais são determinados por eles. Tornam-se ainda mais poderosos, pois carregam consigo a posição platônica que não permite ao dogma ser questionado ou alterado. Dizer que Deus criou os céus e a terra não é apenas afirmar o que a Bíblia relata, e sim uma construção de mundo, com o Deus do cristianismo sendo apresentado como o criador de todas as coisas. Assim, platonicamente – o mundo dos dogmas sendo o mundo ideal, inatingível –, qualquer outra ciência que afirme o contrário se torna oposta ao dogma e, portanto, passa a ser tratada como ato herético. Desse modo, o livro sagrado se torna não apenas uma obra a ser lida, mas um oráculo de revelação de fatos que foram escritos para se crer sem duvidar.

Uma obra de Machado de Assis ou de Cecília Meireles pode ser entendida de formas diversas para o divertimento do leitor, provocando o prazer estético. Mesmo que seja um efeito de *katharsis*, gerando novos conceitos de mundo, eles são criados sem a preocupação de ferir dogmas. Existe, portanto, a partir desse pressuposto, uma liberdade de recepção que conduzirá à uma miríade de construção de mundo, que pode determinar ou não comportamentos, ritos, práticas, posições sociais e até políticas. E por que a Bíblia não pode ser lida dessa maneira? Pode-se afirmar que a Bíblia é também uma obra literária? Se assim for aceito, a ER poderá ajudar em muitas questões de conflitos sem causar tantas heresias e ainda provocar uma reflexão sobre questões fundantes, avaliando, a partir desse momento, a perspectiva do leitor.

A Bíblia é um texto ficcional, sem fazer uso do conceito do senso comum, mas no sentido de que ela é uma obra que pode receber uma variedade de leituras.²¹⁸ Não somente nesse aspecto, mas também com relação ao seu distanciamento entre a visão de mundo dos

²¹⁸ LIMA, 1979, p. 33.

seus leitores e o mundo antigo do texto canônico. O conjunto de livros sagrados para os cristãos segue diacronicamente, o que dificulta ainda mais o distanciamento para o seu receptor.²¹⁹ Nogueira afirma que, nesse tipo de literatura (textos canônicos), “reside o poder de transformação de esquemas ideológicos passíveis de crítica”²²⁰, podendo ser considerada uma obra *difícil*.²²¹

Esse distanciamento histórico provocou, dentro da hermenêutica teológica, o surgimento do método histórico-crítico (MHC)²²² que procurou encurtar essa distância. O MHC se preocupa com questões relacionadas à historicidade dos textos e ao seu significado original. Isso se tornou o seu ponto forte e fraco, ao mesmo tempo. Por um lado, os fundamentalistas procuram demonstrar a veracidade do texto bíblico, recorrendo a um sentido histórico sincronicamente; por outro, o MHC passou a buscar a compreensão do texto no seu contexto (uma forma diacrônica)²²³, mas nenhum considerava, assim como o formalismo e estruturalismo, a ótica do leitor.²²⁴

O MHC procura fazer uma crítica histórica dos elementos literários do texto afirmando ser possível levantar o seu sentido original e, uma vez levantado, não se importa como o texto bíblico pode ser reinterpretado no decorrer da história.²²⁵ Além da predominância do historicismo, o MHC enfatiza o autor da obra. Esse foco não se dá apenas no estudo do seu contexto e da literatura do seu tempo, mas conclui que é possível chegar ao significado do que o autor queria dizer. Além disso, deseja saber o que o autor tinha em mente.²²⁶ “Uma palavra nunca é compreendida completamente até que se possa entendê-la como palavra viva, isto é, originada da alma do autor”²²⁷, afirma Berkhof.

A crítica do MHC foi, inicialmente, uma oposição à interpretação alegórica da Bíblia, algo que os reformadores também utilizaram, porém, para se afastar das interpretações eclesiais da igreja de seu tempo:

²¹⁹ NOGUEIRA, 2002, p. 90.

²²⁰ NOGUEIRA, 2002, p. 96.

²²¹ NOGUEIRA, 2002, p. 96.

²²² Não se considerará aqui uma abordagem mais ampla dos métodos de interpretação bíblica como a fideísta. O método histórico-crítico será abordado por estar mais próximo da academia e, assim, pode-se fazer detalhamentos mais próximos da ciência do que os fideístas que levam consideração apenas seus pressupostos denominacionais. CAPPELLI, 2019, p. 371.

²²³ CAPPELLI, 2019, p. 371.

²²⁴ LEONEL, 2012, p. 112.

²²⁵ NOGUEIRA, 2012, p. 30.

²²⁶ VIRKLER, Henry A. *Hermenêutica: princípios e processos de interpretação bíblica*. São Paulo: Vida, 1990. p. 57.

²²⁷ BERKHOF, Louis. *Princípios de interpretação bíblica*. São Paulo: JUERP, 1981. p. 60-61.

É um método crítico no sentido de que necessita emitir uma série de juízos sobre as fontes que tem por objeto de estudo. A ‘crítica’ usada neste método foi, em seus inícios, uma crítica dirigida contra a interpretação alegórica da Bíblia na idade média, em favor, sobretudo, de um aprofundamento do seu sentido literal. Os reformadores adicionaram a essa crítica ainda uma outra, que visava relativizar as interpretações bíblicas merecida pela tradição eclesiástica. Isto levou à convicção de que a Bíblia devia ser interpretada unicamente a partir de si própria.²²⁸

Se a Bíblia pode ser interpretada por si própria, sua canonicidade é elevada diante de seus leitores e, portanto, não pode existir uma *katharsis* ou *aisthesis*. Mas, por outro lado, como afirma Cantarela, a canonicidade da Bíblia não existiria sem os seus leitores:

Frente ao dinamismo dessas funções da experiência estética, a obra literária não pode ser compreendida com um objeto fechado em si mesmo. [...] uma obra se faz histórica não apenas porque foi produzida em tal época, referindo-se a tal assunto; mas sobretudo porque é lida e novamente relida e criticada, tornando-se viva e histórica na sua recepção, tornando-se atual a cada nova leitura, sem contudo com isso esgotar-se. [...] Não há canonicidade sem leitores.²²⁹

É notável o papel da Bíblia na construção do imaginário ocidental. Segundo Northrop Frye, para compreender a literatura ocidental, é preciso pensá-la em diálogo com a Bíblia.²³⁰ Mas esse patamar diferenciado dado à Bíblia, principalmente no ocidente, não pode ser impedimento para que ela seja lida como uma literatura. Pensando nos conceitos da ER, o texto bíblico é uma obra que produz, ao mesmo tempo, as três fases do prazer estético: *poieses*, *aisthesis* e a *katharsis*. No entanto, quando a Bíblia passou a ser vista como literatura, o seu estudo se limitou a uma leitura dogmática.²³¹

Por outro lado, a Bíblia, em sua estrutura, permite imensas possibilidades de interpretação. Essas várias interpretações, certamente, são resultado dos vazios que existem dentro do texto religioso, o que tenciona o leitor a fazer uma inovação de sentidos. Esses vazios, que são vistos pelo MHC como fendas ou dificuldades e solucionados com a

²²⁸ WEGNER, Uwe. *Exegese do novo testamento*: manual de teologia. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 18.

²²⁹ CANTARELA, 2013, p. 425.

²³⁰ FRYE, Northrop. *O código dos códigos*. A Bíblia e a literatura. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 10.

²³¹ “Cassiodoro, no século V, esforçou-se para identificar ‘os recursos estilísticos dos clássicos’ na Bíblia; Isidoro de Sevilha, no século VII, viu a literatura como uma invenção propriamente hebraica baseando-se nos textos bíblicos; Beda, entre os séculos VII e VIII, pensou a Bíblia como livro sagrado, mas que contém uma ‘iminência estilística’, e o judeu espanhol Moisés Ibn Ezra, já no XI, partindo dos tratados árabes, tentou provar que o texto bíblico pode ser lido como obra literária. Mais tarde, no Renascimento, na polêmica contra a escolástica, os humanistas retomam a Bíblia para valorizar a sua poesia frente à especulação de cunho filosófico. Já no século XVIII, o bispo anglicano Robert Lowth inaugura um estudo sistemático sobre a poesia hebraica, de sacra poesi Hebraorum, no qual destaca o valor teológico do estudo literário em contraste com o trabalho dos ‘teólogos metafísicos’. De maneira mais intencional, no mesmo século, o inglês Johann David Michaelis e o alemão Gottfried Herder ‘descobrem’ a Bíblia como literatura.” CAPPELLI, 2019, p. 372.

arqueologia e história, são, na verdade, cavidades férteis para criação de novos mundos na ER.²³²

Portanto, se a Bíblia é considerável como obra literária, há de se afirmar como Cappelli: “Nessa perspectiva, ao invés de pensar a interpretação em termos de *o autor diz* ou até mesmo: *o texto diz* e, dá-se ênfase ao: *pelo texto o leitor diz*”²³³. É claro que isso não significa que o leitor é dono do processo de formação de sentido e que o texto seja refém do leitor. Nem o contrário é verdadeiro, mas a relação entre texto e leitor, como aponta a ER, é que deve ser levada em conta nesse momento.²³⁴

A Bíblia é carregada de função sobrenatural em muitos aspectos, o que também gera uma limitação na liberdade daquele que lê. Por outro lado, pode-se fazer a leitura da Bíblia com uma proposta negativa, tendo uma postura de crítica apenas pelo que ela representa para muitos e, assim, interferir no entendimento do seu conteúdo. Não há necessidade de subjugar toda leitura a um dogma existente, no entanto, também não há necessidade de subjuga-la à incredulidade pré-existente. Certamente, o efeito estético dependerá de cada leitor, mas nem mesmo a fé ou a falta dela, impedirá a criação de novos sentidos.²³⁵

Desse modo, diante do que já foi posto, pode-se afirmar que a Bíblia é uma obra *difícil*²³⁶ e, portanto, literária. Mas o campo da ciência, que predomina na sua interpretação, é a hermenêutica teológica e, por isso, é necessário abordar como a Teologia poderá ser considerada dentro das Ciências das Religiões e como poderá contribuir para um melhor entendimento de textos que fomentaram a criação desse debate no meio protestante.

Em que medida a ER poderá ajudar na compreensão de textos teológicos sob a sombra das Ciências das Religiões (CdR)? A partir dessa pergunta, ainda surgirão outras, tais como: As CdR podem fazer uso dos princípios da ER dentro de uma abordagem teológica? Se não, seria necessário parar neste ponto, mas o trabalho pretende mostrar que essa mistura pode ser possível. Partindo da epistemologia das CdR, pode-se afirmar que ela deve sua origem ao que Filoramo chama de *velhas mães*, da filosofia e teologia.²³⁷

A pergunta se a Teologia pode ajudar as Ciências das Religiões é preponderante para este trabalho, pois a abordagem teológica, à luz da ER, será utilizada no próximo capítulo. O cientista religioso pode argumentar que o teólogo terá uma visão dogmática sobre o texto e

²³² CAPPELLI, 2019, p. 375.

²³³ CAPPELLI, 2019, p. 377. Grifo nosso.

²³⁴ CAPPELLI, 2019, p. 377.

²³⁵ LEONEL, 2012, p. 107.

²³⁶ A leitura fundamentada nos pressupostos teóricos da estética da recepção, enfatizar a obra "difícil", pois nela reside o poder de transformação de esquemas ideológicos passíveis de crítica.

²³⁷ FILORAMO, 1999, p. 7.

que, portanto, anulará toda a imparcialidade do trabalho. Mas, por outro lado, como afirma Soares, nem “sempre os cientistas da religião estão imunes ao magistério de organizações religiosas (vide o caso brasileiro) e não é raro que devam observar regras adicionais, como o magistério da Ciência e o do Estado (Capes, Lattes, Qualis etc)”²³⁸.

No sistema das CdR e da Teologia o “que é reconhecido como religião é frequentemente muito arbitrário”²³⁹. Esse problema é ressaltado quando se destaca os interlocutores da pesquisa-ação. São pelo menos três: o cientista curioso, o pesquisador e autoridade de determinado sistema social, dispostos a medir ou regular o jogo que já está em andamento. Não somente controlar, mas regular com interesses específicos já imbricados de práticas socioculturais.²⁴⁰

Nesse espaço não se contempla, por exemplo, a “Teologia Umbandista”, o que talvez pudesse trazer outras implicações se considerada uma teologia não cristã. Daí a afirmação de Greschat que admite que o teólogo irá investigar a religião da qual faz parte, o que seria um prejuízo diante da ciência, ou seja, a parcialidade.²⁴¹

Mas o ideal de imparcialidade também não é sentido do lado das CdR. O teólogo tem como objetivo proteger seu mundo de conceitos e pressupostos, sim, isso é um fato. Mas, por outro lado, é necessário reconhecer que a ciência natural também presta contas e serviços a certas causas. Essa se submete, invariavelmente, às agremiações e tem sua dependência de financiamentos, o que afeta sua imparcialidade tanto quanto as perturbações religiosas afetam a um teólogo.²⁴²

É também verdade que o cientista religioso tem vantagem na escolha da religião com que vai trabalhar e o teólogo, por sua vez, conhece somente sua própria religião. Isso poderia se constituir uma vantagem do primeiro em relação ao segundo, porém, após suas escolhas, o cientista terá que enfrentar o fato de não ser especialista diante da religião escolhida. Assim, pode-se chegar à conclusão de que o prévio conhecimento ou não de uma religião pode não ser fator preponderante para aferir desvantagem de um lado em relação a outro. Tanto a ausência de conhecimento quanto uma compreensão antecipada de uma determinada crença podem influenciar o resultado de uma pesquisa.²⁴³

²³⁸ SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Compêndio da Ciência da Religião*. In: PASSOS, João Décio. (Org.). *Ciência da Religião aplicada à Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 651.

²³⁹ SOARES, 2013, p. 651.

²⁴⁰ SOARES, 2013, p. 651.

²⁴¹ SOARES, 2013, p. 652.

²⁴² SOARES, 2013, p. 650-651.

²⁴³ SOARES, 2013, p. 655.

Certamente, a exegese teológica incorrerá no perigo de fazer uma leitura pragmática de um texto que é ficcional para a ER. Isso pode ocorrer, mas não se pode dizer que uso do pragmatismo protestante, tentando extrair do texto aquilo que pode ser um condutor de vida, não seja também uma forma de efeito.²⁴⁴ Ou seja, a leitura pragmática pode ser vista como um efeito estético. No capítulo três, o trabalho partirá do pressuposto de que “nenhum texto diz apenas aquilo que desejava dizer. Cada texto sofre a coerção inevitável de produzir uma comunicação suplementar e não prevista”²⁴⁵.

O teólogo ou teóloga pode sim ser o cientista que irá trazer uma abordagem relevante para as CdR, desde que use as ferramentas corretas para essa análise:

Muitos consideram que os estudos das escrituras se limitam aos cânones e às tradições normativas e que estes, por sua vez, só podem ser estudados por teologias confessionais. De fato, quando uma religião se expressa por meio de suas escrituras, ela se insere em todos os riscos e aventuras provenientes desse tipo de expressão. Textos de caráter narrativo, poético e simbólico, tomados por metáforas, próximos a estrutura mítica, são fundamentalmente polissêmicos e permite infinitas releituras. Estudar as escrituras das religiões em relação sincrônica, interna e estrutural, e diacrônica, em suas transformações (e deformações) da história, não tem nada de manutenção de status quo ou de cultivo de dogmatismos, mas se constituem uma das tarefas críticas por excelência das Ciências da Religião.²⁴⁶

No entanto, esse ambiente não é tão seguro para o teólogo, como afirma a metáfora abaixo:

Dogmático e o racionalista - se cabe bem aqui uma metáfora! - São marinheiros que amam mais o cais do que o mar. Acabam tornando o cais como lugar de ensinar sobre o mar. Fazendo esse lugar seguro o espaço da redução daquilo que usa para fora. Dizem: ‘o mar bravio’, mas não querem experimentar angústia de não ter chão seguro debaixo de seus pés. Dogmáticos e racionalistas não podem mesmo tolerar a ficção.²⁴⁷

Diante deste cenário, a ER se apresenta como uma ferramenta para guiar o pesquisador nesse mar que se torna revolto, quando considera a Bíblia como uma literatura.

²⁴⁴ STIERLE, 1979, p. 142.

²⁴⁵ STIERLE, 1979, p. 142.

²⁴⁶ NOGUEIRA, 2012, p. 11.

²⁴⁷ ROCHA, 2018, p. 1115.

3 AS LEITURAS DE ARMÍNIO E CALVINO DE ROMANOS NOVE À LUZ DA ESTÉTICA DA RECEPÇÃO

Ao longo de toda a história, o trabalho de exegese em relação à Bíblia tem sido, de certo modo, um monopólio acadêmico dos teólogos, tirando fora desse círculo as ocupações e preocupações das outras ciências. Os textos religiosos estiveram sempre inseridos no contexto dos conflitos teológicos. Entretanto, deve-se destacar que alguns se aventuraram, principalmente no fim do século XX, nessa exegese bíblica, mesmo não sendo teólogos fideístas²⁴⁸ como Kant, Heidegger ou até mesmo Nietzsche. Assim, o que se pretende, neste capítulo, é analisar um texto religioso com um olhar não religioso.²⁴⁹

O propósito do capítulo três é analisar o capítulo de Romanos nove à luz dos pressupostos da ER, na tentativa de encontrar argumentos para responder: que tipo de influências essas interpretações tiveram na ação pastoral de Calvino e Armínio? Ademais, tentar responder se calvinismo e arminianismo são, de fato, opostos ou podem se complementar, investigando se é possível estabelecer um diálogo entre eles.

3.1 A historicidade, *poiesis* e *aisthesis* de Romanos nove

Para a ER, toda obra é construída para um destinatário ou leitor.²⁵⁰ Não foi diferente com a carta de Romanos que o apóstolo Paulo escreveu²⁵¹. O texto foi escrito para uma comunidade religiosa localizada na capital romana.²⁵² Isso, porém, não limita o poder de ação estética do texto, especialmente o capítulo nove, a partir do qual a controvérsia entre calvinistas e arminianos é construída. Se do livro de Romanos fossem retirados os capítulos nove a onze, ele seguiria seu roteiro até o final, sem maiores problemas para a compreensão dos seus receptores.²⁵³ Mas esses três capítulos são um caso à parte. Com a intenção de tratar sobre a escolha de Deus em relação à humanidade, o capítulo nove ganha maior destaque aqui, pois é nele que se constrói a *poiesis*, que dá forças para o surgimento de um mundo onde existem eleitos e não eleitos e de um outro mundo onde existe uma humanidade livre para determinar seu destino.

²⁴⁸ Que antepõe a fé à razão.

²⁴⁹ ZABATIEIRO, Júlio Paulo Tavares. A recepção da Epístola aos Romanos na obra Saint Paul: La fondation de l'universalisme, de Alain Badiou. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 26, n. 42, p. 85-98, 2012. p. 86.

²⁵⁰ LIMA, 1979, p. 9.

²⁵¹ MURRAY, John. *Romanos: comentário bíblico fiel*. São Paulo: Fiel, 2003. p. 11.

²⁵² PHILLIPS, John. *Exploring Romans*. Chicago: Moody Paperback, 1981. p. 9.

²⁵³ BRUCE, F. F. *Romanos: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2004. p. 148.

Existe um destinatário para o livro de Romanos, mas essa não é, e nem pretende ser, a grande novidade da ER para a análise de uma obra, e sim, o que esse destinatário poderá contribuir na historicidade do texto. Nesse ponto, pretende-se notar a importância do leitor em relação ao autor da obra. Ou seja, se o horizonte do leitor se ajusta com o do autor, se firma, a partir desse ajuste, um contrato natural entre as partes.²⁵⁴

Porém, ao mesmo tempo em que há um contrato natural com o primeiro leitor, outros contratos são *assinados* ao longo das leituras dentro da história. A isso, Jauss chama de o “experimental dinâmico da obra literária por parte de seus leitores”²⁵⁵. Desse modo, outros leitores, com horizontes de expectativas diferentes, podem também firmar novos contratos. Quando a carta de Romanos foi escrita, ela atendeu a uma expectativa inicial dos cristãos que moravam em Roma, confortando, animando ou frustrando os membros daquela comunidade, gerando uma ação em torno da obra. Anos depois, a mesma obra trouxe novas formas de interação, novas leituras para a formação de um efeito estético.²⁵⁶

Esses contratos são determinados não apenas pela identificação da obra com os leitores, mas pela maneira como a obra responde aos seus anseios. Nesse sentido, Jauss argumenta: “O prazer estético implica uma atividade de conhecimento, embora distinta do conhecimento conceitual. O sujeito do prazer conhece-se no outro, traz a alteridade do outro para dentro de si, ao mesmo tempo que se projeta nessa alteridade”²⁵⁷. Assim, quando a obra se torna resposta para um anseio do receptor, acontece um contrato, e esse pode ser apenas kantiano, no sentido da contemplação do belo²⁵⁸, mas também pode produzir um sentido prático, como explica Stierle:

Há uma forma de recepção dos textos ficcionais que se podem denominar de recepção quase pragmática. [...] A ilusão como resultado da recepção quase pragmática dos textos ficcionais é uma extratextualidade, comparável às da recepção pragmática, que, ultrapassando o texto, se volta para o próprio Campo da ação.²⁵⁹

Nesse contrato natural entre autor da obra (Paulo) e o primeiro destinatário (a igreja de Roma), havia um horizonte comum para ambos (*contrato natural*). Os judeus da igreja de Roma acreditavam nas promessas feitas por Deus em relação à prioridade de Israel dentre as nações do mundo. Esse privilégio eletivo estava sendo posto em xeque pela nova pregação do

²⁵⁴ LIMA, 1979, p. 12-16.

²⁵⁵ CANTARELA, 2013, p. 424.

²⁵⁶ JAUSS, 1994, p. 31.

²⁵⁷ LIMA, 1979, p. 19.

²⁵⁸ JAUSS, 1979, p. 75.

²⁵⁹ STIERLE, 1979, p. 148.

evangelho defendido por Paulo. Este, sendo judeu, porém, convertido à nova fé emergente naquele momento, sente a necessidade de clarificar sua posição aos companheiros de Roma.

Segue-se, então, a pergunta que Paulo tenta responder: Se Israel era uma nação eleita de Deus, como ficariam as antigas promessas frente a uma nova realidade pregada por Paulo, que se baseava no evangelho de Cristo? Israel teria perdido seu posto de proeminência frente à vontade divina? Isso levou Paulo a escrever o capítulo nove, que trata especificamente dessa questão. Porém, nota-se que, na dinâmica de sua historicidade, o texto foi além das questões do primeiro horizonte, firmando novos contratos.²⁶⁰

Nos primeiros versículos do capítulo nove, Paulo se alinha ao horizonte de seu leitor quando se identifica com eles:

Digo a verdade em Cristo, não minto, testemunhando comigo, no Espírito Santo, a minha própria consciência: tenho grande tristeza e incessante dor no coração; porque eu mesmo desejaria ser anátema, separado de Cristo, por amor de meus irmãos, meus compatriotas, segundo a carne. São israelitas. Pertence-lhes a adoção e também a glória, as alianças, e a legislação, o culto e as promessas; deles são os patriarcas, e também deles descende o Cristo, segundo a carne, o qual é sobre todos, Deus bendito para todo o sempre. Amém! E não pensemos que a palavra de Deus haja falhado, porque nem todos os de Israel são, de fato, israelitas; nem por serem descendentes de Abraão são todos seus filhos; mas: Em Isaque será chamada a tua descendência. Isto é, estes filhos de Deus não são propriamente os da carne, mas devem ser considerados como descendência os filhos da promessa. (Rm 9:4-8)²⁶¹

O texto tem como primeiros destinatários pessoas que eram do povo judaico, israelitas com uma grande facilidade de entender o que o horizonte paulino estava dizendo. "Assim, o apóstolo enviado aos *gentios* estava bem preocupado em levar a nova notícia da salvação a partir de Cristo aos seus compatriotas e disposto a discutir a culpa do seu povo, portanto também a sua"²⁶². Apesar dos judeus serem numericamente menores na igreja²⁶³, sua influência nessa comunidade era preponderante, daí a necessidade de uma parte da carta abordar esse assunto.²⁶⁴

Em certo sentido, o texto de Romanos nove poderia ser considerado pragmático, pois carrega códigos que os destinatários dominavam e que a interpretação poderia ser considerada culinária pela ER²⁶⁵. Isso seria verdade se a carta fosse lida apenas pela comunidade local e se

²⁶⁰ BRUCE, 2004, p. 149.

²⁶¹ BÍBLIA Anotada Expandida: Charles C. Ryrie. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

²⁶² SCHNEIDER, Nélío. Não és tu que sustentas a raiz, mas a raiz a ti: a relação entre cristãos e judeus em Romanos 9-11. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 33, n. 1, p. 37-46, 1993. p. 39.

²⁶³ "Podemos inferir que ele também trata do assunto, porque a situação da igreja romana o exigia. Parece que os cristãos que formaram originalmente a igreja de Roma eram judeus, mas por esse tempo haviam sido superados numericamente pelos gentios." BRUCE, 2004, p. 148.

²⁶⁴ BRUCE, 2004, p. 149.

²⁶⁵ ZILBERMAN, 1989, p. 35-66.

fosse entendida, como Paulo desejava, pelos cristãos judeus e não judeus de Roma. Porém, assim como em outras cartas escritas naquele tempo, o texto fora lido em outras comunidades, resistiu ao incêndio de Roma e perdurou para gerações futuras. Nesse caminho, a carta cruzou com novos horizontes e sua historicidade foi se desenvolvendo.²⁶⁶

Séculos depois, para Calvino, por exemplo, as palavras de Paulo no início do capítulo nove soaram como uma declaração da destruição da nação judia. Para Calvino, o que Paulo estava enfatizando era que “a providência divina não nos impede de sentirmos tristezas pela perdição de indivíduos dissolutos, ainda que saibamos que são condenados à ruína [eterna] pelo justo juízo de Deus.”²⁶⁷ Há aqui um encontro de horizontes de expectativa, respondida pelo texto à Calvino, porém, diferente da primeira resposta dada por Paulo aos judeus de Roma no primeiro século.²⁶⁸

No horizonte de Calvino, o antissemitismo já estava disseminado na cultura europeia. Os judeus levaram a fama de matarem o salvador cristão. Já no século II, Justino afirma em relação aos judeus: "vocês estão sofrendo, sua terra está devastada e suas cidades destruídas porque vocês crucificaram ao salvador"²⁶⁹. Esse pensamento contrário aos judeus por parte da sociedade da época pode ter conduzido Calvino a afirmar, em sua interpretação do texto, que era uma referência à destruição do povo judeu.

O que não acontece com Karl Barth, no século XX, em sua análise da carta de Romanos, que faz sua leitura em um contexto totalmente diferente dos cristãos do primeiro século e de Calvino no século XVI. O horizonte de Barth era o apoio ou não ao nazismo. Sua teologia o leva a perder a cátedra e ser expulso da Alemanha em 1935, por se opor à associação do Führer com sua visão de elevar a raça e a cultura teutônica. Barth usa a interpretação de Romanos nove para exaltar a soberania de Deus em relação à criatura humana, fortalecendo, assim, a doutrina da eleição.²⁷⁰

A expectativa de Barth era diminuir a soberania do poder terreno emergente daquele momento. Sua exegese não foi motivada por questões da pátria judaica, ou antissemitismo, mas antinazista.²⁷¹ O próprio Barth afirma quanto à sua interpretação do livro de Romanos: “Grande parte da estruturação do livro se deveu à minha situação particular e também à situação geral da época.”²⁷²

²⁶⁶ BRUCE, 2004, p. 19.

²⁶⁷ CALVINO, João. *Romanos*. São José dos Campos: Editora Fiel, 2013. p. 323. *E-book*.

²⁶⁸ LIMA, 1979, p. 16.

²⁶⁹ SCHNEIDER, 1993, p. 38.

²⁷⁰ BARTH, Karl. *Carta aos romanos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020. p. 9.

²⁷¹ BARTH, 2020, p. 9.

²⁷² BARTH, 2020, p. 19.

Dentro dessa dinâmica histórica do texto, encontramos, no século XVI, as interpretações que se tornariam o epicentro da disputa teológica entre calvinistas e arminianos. O que se discute no texto abaixo, numa hermenêutica teológica, é se Paulo está se referindo à uma eleição coletiva, de uma nação específica, ou à eleição de indivíduos. Entretanto, existem outras nuances que podem ajudar na construção de uma nova perspectiva para esse debate. Segue, abaixo, outra parte do texto que dará base para essa argumentação:

Porque a palavra da promessa é esta: por esse tempo, virei, e Sara terá um filho. E não ela somente, mas também Rebeca, ao conceber de um só, Isaque, nosso pai. E ainda não eram os gêmeos nascidos, nem tinham praticado o bem ou mal (para que o propósito de Deus, quanto à eleição, prevalecesse, não por obras, mas por aquele que chama), já fora dito a ela: O mais velho será servo do mais moço. Como está escrito: Amei Jacó, porém me aborreci de Esaú. Que diremos, pois? Há injustiça da parte de Deus? De modo nenhum! Pois ele diz a Moisés: Terei misericórdia de quem me aprouver ter misericórdia e compadecer-me-ei de quem me aprouver ter compaixão. Assim, pois, não depende de quem quer ou de quem corre, mas de usar Deus a sua misericórdia. (Rm 9:9-16)²⁷³

É necessário lembrar que, diante do que se propõe neste trabalho, não será analisado um texto *sagrado*, mas um texto que proclama para si uma alteridade e que encontra, no horizonte de expectativas de cada leitor, sejam contemporâneos ou pósteros, a confirmação dessa alteridade, o que, de fato, também determina os sentidos gerados por cada leitor. O que a historicidade desse texto tem a revelar são as possíveis motivações que levaram calvinistas e arminianos a determinarem conclusões a respeito do sentido que tem o texto.²⁷⁴

Numa hermenêutica teológica, as devidas interpretações ao longo do tempo se tornaram dogmas e instruções para a vida. Isso será apontado no próximo tópico, quando será abordada a questão pastoral de cada teólogo. Mas, para este momento, nota-se a importância que se tem as diversas leituras durante séculos, que fundamentaram, também, as interpretações de Calvino e Armínio. Por exemplo: tanto Calvino como Armínio usam o pensamento de Santo Agostinho (que estava em um horizonte de expectativa diferente da do século XVI) como base para a elaboração de seus pressupostos sobre a predestinação divina. Pode-se dizer que uma historicidade do texto se fundamenta em outra já existente, o que demonstra que a nova interpretação não é a verdade absoluta sobre a obra literária.²⁷⁵

Pode-se dizer que o texto de Romanos nove tem historicidade e ela não deve ser ignorada, pelo menos no âmbito da ER, pois esse texto responde a “novas questões em épocas distintas [...] contrariando a ideia de estar possuído por um *presente atemporal*, com um

²⁷³ BÍBLIA Anotada Expandida: Charles C. Ryrie. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

²⁷⁴ JAUSS, 1994, p. 26-28.

²⁷⁵ ZILBERMAN, 1989, p. 34.

sentido fixado para sempre”²⁷⁶. Desse modo, Calvino pode afirmar o seguinte sobre a expressão de Paulo “Amei Jacó, porém me aborreci de Esaú”:

A condição espiritual de Jacó era testemunhada por seu domínio e a de Esaú por sua servidão. Jacó também obteve este favor pela munificência divina, e não por seu próprio mérito. [...] escolhi a Jacó e rejeitei Esaú movido a proceder assim unicamente pela minha misericórdia, e não por alguma dignidade que porventura houvesse em suas obras.²⁷⁷

Por outro lado, dentro de seu horizonte de expectativa, Armínio também pode afirmar:

Neste ponto, eu também tenho explicado para muitos, como os judeus foram representados por Esaú, o mais velho, que estavam buscando, em seu zelo pela lei, a justificação e a vida pela lei, e que, por Jacó, o mais jovem, foram representados aqueles que buscavam as mesmas coisas pela fé em Cristo.²⁷⁸

Em um horizonte de expectativa, a expressão de Paulo se refere à uma eleição divina de indivíduos; em outro horizonte, demonstra apenas uma representação de como uma pessoa se torna eleita mediante suas escolhas. Para a ER, a expressão “Amei Jacó, porém me aborreci de Esaú” é onde se encontram os vazios textuais que podem ser preenchidos de maneiras diferentes, dependendo do horizonte de cada leitor. Em qual classe social o leitor se encontra? Qual a bagagem cultural que este dispõe? Possui domínio das ferramentas exegéticas? Qual o seu sexo? Pertence a algum determinado tipo de igreja? Tudo isso condiciona, mesmo que não seja determinante, os resultados do preenchimento de qualquer texto, inclusive os textos bíblicos.²⁷⁹

O vazio textual representado nessa expressão é a omissão, por parte do autor, do significado de amar e aborrecer. Para Calvino, *amar* significa salvar; *aborreci* é a condenação eterna. *Jacó* é o indivíduo, filho de Rebeca; *Esaú*, irmão de Jacó.²⁸⁰ Para Armínio, *amar* e *aborrecer* se referem à uma resposta de Deus à escolha humana. *Jacó* é o antítipo daqueles que seguiram a Deus através de Cristo e *Esaú* é o antítipo da representação daqueles que buscam a salvação pelas obras da lei judaica.²⁸¹

Em uma análise pragmática, *amar* e *aborrecer* são sentimentos; *Jacó* e *Esaú* são personagens que têm suas histórias dentro do contexto judaico. Porém, o que os leitores

²⁷⁶ ZILBERMAN, 1989, p. 36.

²⁷⁷ CALVINO, 2013, p. 336.

²⁷⁸ ARMÍNIO, Jacó. *Uma análise de Romanos 9*. Rio de Janeiro: Reflexão, 2016. p. 26.

²⁷⁹ CANTARELA, 2013, p. 421.

²⁸⁰ CALVINO, 2013, p. 336.

²⁸¹ ARMÍNIO, 2016, p. 19,28.

(Calvino, Armínio) fazem é uma leitura ficcional, é uma *aisthesis* no encontro dos horizontes, libertando o leitor do horizonte primário e gerando, assim, uma *katharsis* que poderá se refletir no campo da ação de cada indivíduo, como também na sociedade a qual eles pertencem.²⁸² Afirmar que o texto de Romanos nove tem uma historicidade literária é fundamental para que se possa aceitar as diversas interpretações que poderão surgir ao longo do tempo.²⁸³

O mesmo acontece com a expressão “terei misericórdia de quem me aprouver ter misericórdia e compadecer-me-ei de quem me aprouver ter compaixão” (Rm 9:15). A ideia da predestinação calvinista começa com as Institutas. Naquele momento histórico, liderado por Francisco I na França, retomava a perseguição dos convertidos ao protestantismo. Os novos crentes se questionavam sobre o porquê do sofrimento e das atrocidades que aconteciam com eles. O novo ensinamento de Calvino acalmava as almas sofredoras, pois ficavam sabendo que Deus teria misericórdia deles e não dos seus algozes. Isso os tranquilizava e lhes dava paz. As Institutas de Calvino encontraram lugar nos corações dos perseguidos, pois os tiravam de um mundo onde a Igreja Católica era a detentora da salvação e os levavam para um mundo onde os que sofriam eram eleitos, especiais, escolhidos por Deus e alcançados por sua misericórdia.²⁸⁴

Para Armínio, a misericórdia alcança a humanidade que violou uma lei imposta pelo próprio Deus, ou seja, o ser humano, não podendo resolver o problema do pecado, recebe de Deus o perdão e, assim, Deus exerce a sua livre vontade de escolha de ter misericórdia de quem quiser ter misericórdia. Isso se dá em um contexto em que a Espanha católica desejava dominar a Holanda protestante. A ideia de liberdade de escolha também achava lugar nos corações daqueles que não suportavam mais a opressão de um regime católico.²⁸⁵

O que acontece, nos textos e interpretações analisadas, é uma co-participação dos leitores em relação à obra. A *aisthesis* criada por Calvino e Armínio se transforma em *poiesis*, pois eles veem o objeto estético como incompleto²⁸⁶, saindo de uma atitude meramente contemplativa e convertendo-se em co-criadores da obra, na medida em que participam da concretização do seu significado.²⁸⁷ Acontece, nesse exemplo, o que Lima afirma com propriedade: "a importância do texto não advém da autoridade de seu autor, não importa

²⁸² ZILBERMAN, 1989, p. 100.

²⁸³ ZILBERMAN, 1989, p. 49-50.

²⁸⁴ GONZALEZ, 2004, p. 178.

²⁸⁵ LEITE, 2016, p. 31.

²⁸⁶ O termo incompleto foi usado aqui no sentido de não responder satisfatoriamente os questionamentos dos leitores.

²⁸⁷ JAUSS, 1979, p. 82.

como ela se legitime, mas sim da confrontação com a nossa biografia. O autor somos nós, pois cada um é o autor de sua biografia.”²⁸⁸

Tentou-se demonstrar, aqui, a historicidade do texto de Romanos nove, bem como a *poiesis* e *aisthesis* provocadas pelos leitores, lembrando que a ER enxerga essas variações com naturalidade, pois é reflexo da fricção entre obra e leitor. A historicidade e formação de novos sentidos produz o que poderá ser observado no próximo tópico, a *katharsis*, que é a experiência comunicativa, aquela em que o leitor tem participação ativa, interage com a obra, contraria, julga e gera novos mundos de compreensão, que influenciam as ações das pessoas que já foram impactadas pela *poiesis* criada.²⁸⁹ Desse modo, é possível notar o efeito dessas interpretações na ação pastoral dos dois teólogos.

3.2 A influência da interpretação de Romanos nove na Ação pastoral de Calvino e Armínio (*katharsis*)

Em que medida as leituras que Calvino e Armínio fizeram de Romanos nove interferiram na ação pastoral de cada um? Antes de começar a responder a essa pergunta, é necessário diferenciar a ação pastoral do século XVI da dos tempos atuais. Temas como o bem-estar da criança, os direitos dos idosos e adolescentes, questões de bioética e até mesmo o descarte adequado do próprio lixo, de que a ação pastoral pode se ocupar hoje, não estavam na pauta dos pastores e líderes religiosos do passado.²⁹⁰ No entanto, mesmo que haja uma grande diferença conceitual, o que Calvino e Armínio faziam como pastores em seu tempo não difere muito da prática atual. Podem existir novos temas, mas o rizoma dessa teologia permanece: a pregação do evangelho e o cuidado com pessoas.²⁹¹

A prática pastoral de Armínio e Calvino limita-se a uma ação de pregação do evangelho, doutrinação que resultava, em muitos momentos, em interferência na política, na administração pública e na vida da sociedade em que viviam.²⁹² Isso é notado em seus livros, sermões e em suas cartas. Percebe-se essa ação, em Calvino, nos seus comentários bíblicos,

²⁸⁸ JAUSS, 1979, p. 82.

²⁸⁹ JAUSS, 1979, p. 81.

²⁹⁰ MCLEMORE, Bonnie J. Miller. Teologia pastoral como teologia pública. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 52, n. 1, 75-98, 2012. p. 77.

²⁹¹ MCLEMORE, 2012, p. 82.

²⁹² MENEZES JÚNIOR, Eumar Evangelista; FERREIRA, Rildo Mourão; ALVARENGA, Marcos Vinicius Borges. A influência da religião na esfera política: protestantismo e liberdade religiosa. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 51-68, 2018. p. 67.

correspondências e regras administrativas na cidade de Genebra²⁹³ e em Armínio nas suas declarações de sentimentos e correspondências a amigos.²⁹⁴ Mas será que se pode afirmar que suas leituras do texto analisado por este trabalho influenciaram suas ações pastorais?

Em um tempo marcado por grandes pragas, crises econômicas e grandes descobertas científicas, a reforma, proposta por Martinho Lutero, também florescia e possibilitava vários caminhos. Naquela época, a Bíblia ainda não estava disponível como atualmente. Uma leitura feita por teólogos da reforma transformava-se, automaticamente, em uma *poiesis* para o leigo que o escutava em sua ação pastoral, fazendo, assim, a *katharsis* que se refletia no meio social.²⁹⁵

Tanto Calvino quanto Armínio eram professores de universidades e tinham suas carreiras acadêmicas, entretanto, não deixaram de exercer a função pastoral. Armínio com frequência é citado nas minutas do consistório de Amsterdã em assuntos que fugiam do ambiente acadêmico. Por exemplo, visitando enfermos, aconselhando casais, corrigindo o uso abusivo de joias e vestimentas, reconciliação de membros separados e conversas com algumas pessoas na tentativa de corrigir erros teológicos.²⁹⁶

Nota-se também em Calvino uma ação pastoral, diferente de Armínio, pois aquele teve uma atuação mais teológica do que pastoral. Mesmo assim, é notório em seus escritos o seu cuidado pastoral para com os seus liderados, por exemplo, quando ele escreve ao Monsieur de Falais e o exorta para que glorifique a Deus no meio da pobreza e da perseguição²⁹⁷; quando exorta aos cinco prisioneiros de Lyon a suportar a provação até o fim, na certeza da alegria eterna reservada nos céus²⁹⁸; e quando acusa o senhor D'Andelot pela sua fraqueza e o aconselha a reparar o escândalo causado por sua queda.²⁹⁹

A ação pastoral dos dois teólogos é a *katharsis* que advém das suas interpretações de Romanos nove. As cosmovisões criadas a partir dessas duas leituras afetaram profundamente suas ações pastorais. Quando Calvino escreve para os cinco jovens presos em Lyon, por questões teológicas, ele os encoraja a enfrentar a morte com a certeza de que o paraíso os esperava, afirmando que eles foram escolhidos para glorificar a Deus. Essa palavra foi dita pela interpretação daquilo que Calvino acreditava ser a verdade, ou seja, quando Paulo diz

²⁹³ CORRÊA, Caetano Dias. As possibilidades de uma leitura do fenômeno jurídico a partir da religião: a proposta metodológica e o exemplo da teologia política de João Calvino. *Sequência*, Florianópolis, v. 38, n. 75, p. 190-217, 2017. p. 200.

²⁹⁴ ARMÍNIO, 2016, p. 80.

²⁹⁵ OLIVEIRA, Jamierson. *Arminianismo puro e simples: uma introdução histórico-teológica*. Rio de Janeiro: CPAD, 2018. p. 26.

²⁹⁶ BANGS, 2015, p. 175-176.

²⁹⁷ CALVINO, 2009, p. 57.

²⁹⁸ CALVINO, 2009, p. 108.

²⁹⁹ O Sr. D'Andelot havia se retratado da confissão protestante após seu aprisionamento por vários meses. Também havia ouvido uma missa, o que para os protestantes da época era um sinal de traição. CALVINO, 2009, p. 141.

acerca de Faraó: “para isso te levantei, para mostrar em ti o meu poder e para que o meu nome seja anunciado por toda a terra.” (Rm 9:17), assim também aqueles jovens foram eleitos para que, por meio de suas mortes, Deus fosse glorificado e eles se tornassem mártires para a glória divina.³⁰⁰

Vê-se a mesma influência no conselho que ele dá a Monsieur de Falais, exortando-o a glorificar a Deus mesmo diante da perda de seus bens. Essa posição rígida quanto a uma condição que não pode ser mudada é claramente influenciada por essa visão de mundo, de que Deus escolhe e levanta aqueles para serem o que devem ser, e cabe ao ser humano aceitar tal condição. “Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus?! Porventura, pode o objeto perguntar a quem o fez: por que me fizeste assim?” (Rm 9:20). Diante disso, Calvino afirma em seu conselho pastoral:

Uma vez que é muito compreensível que pela experiência pode-se aprender a discernir qual é o objeto principal da nossa afeição, você deve considerar que foi vontade de Deus dá-lo como exemplo aos outros e, por meio disso, glorificar o seu nome em você. [...] Uma vez que Deus permitiu que lhe aliviassem parcialmente de seus bens terrenos, você deve considerar que ele percebeu claramente que, por ora, eles lhe seriam um fardo inútil. [...] Resumindo, você não foi diminuído absolutamente em nada, vendo que nosso Senhor, ao lhe ensinar que a sua herança está no céu, fez provisão daquilo que deve ser útil a vida do corpo, concedendo-lhe contentamento e, quanto aos bens, mais do que era necessário para deixá-lo satisfeito.³⁰¹

Na outra perspectiva, a partir *katharsis* de Armínio, um novo agir pastoral se constrói. Diante de uma praga que atingiu a cidade de Amsterdã em 1601³⁰², a interpretação teológica daquela época era o que se esperava: “a praga era punição pelo pecado e, conseqüentemente, uma oportunidade para o arrependimento, mas Deus poupa os seus”³⁰³. Armínio decide ajudar as pessoas atingidas pela doença. Em uma carta, ele descreve um encontro que teve com dois cristãos, um homem e uma mulher. Ambos relataram a ele que “não conseguiam sentir em seus corações a certeza da remissão de seus pecados e o confortável testemunho do Espírito Santo, especialmente nesse momento (*da praga*), quando eles consideravam tais percepções mais necessárias”³⁰⁴.

³⁰⁰ CALVINO, 2009, p. 108-109.

³⁰¹ CALVINO, 2009, p. 57-58.

³⁰² “Em 1601 a praga chegou, assim como havia atingido periodicamente desde a sua primeira aparição na Europa. Foi, na verdade, a pior das pragas de Amsterdam, com uma estimativa de 20 mil vítimas, às vezes chegando até mil vidas por dia. [...] Era a peste bubônica e o transmissor era o rato comum de esgoto que abundava nas águas paradas dos barulhentos canais de Amsterdam” BANGS, 2015, p. 197.

³⁰³ BANGS, 2015, p. 197-198.

³⁰⁴ BANGS, 2015, p. 200. Grifo nosso.

Essas duas pessoas, apesar de professarem a fé calvinista³⁰⁵, não tinham certeza de sua eleição, pois não sentiam isso em seus corações. O que Armínio faz para resolver o problema deles é apresentar o resultado da fé que, para ele, tinha a função de levar a humanidade à condição de crer que Deus os havia perdoado pelo sacrifício de Cristo na cruz. Esse pressuposto mudava a posição do homem e da mulher no processo de salvação. Eles estavam tristes por causa de sua concepção de um mundo que havia os elegido, mas, se eles não estavam sentindo o perdão de seus pecados, não eram escolhidos. Armínio, então, recria a compreensão de mundo para eles, apresentando sua *katharsis*, e mostra que eles poderiam direcionar sua fé para Cristo. A partir dessa interpretação, tudo se resolve, pois, segundo Armínio, eles foram capazes de entregar suas vidas a Deus.³⁰⁶

A ação pastoral de Calvino e Armínio andam por caminhos diferentes em relação ao assunto da morte, apesar dos dois apontarem para uma eleição³⁰⁷, oferecendo às ovelhas o devido consolo. Enquanto Calvino via a morte como o selo da paz ou da condenação eterna, Armínio apontava para uma necessidade de refletir sobre as escolhas humanas dentro do seu tempo de vida, pois a morte seria o fim do tempo da escolha. Essas duas maneiras de encarar a morte podem provocar no indivíduo religioso diversos resultados práticos. No âmbito calvinista, pode acontecer uma frustração por não se sentir eleito ou alegria orgulhosa por ser um escolhido; no meio arminiano, essa visão pode fomentar um desejo enorme de pregar o evangelho na intenção de que todos ouçam para crer, ou uma frustração em saber que nem todos ouvirão para fazer sua escolha.³⁰⁸

Nesses casos, pode-se observar a *katharsis* acontecendo de forma evidente. O encontro do horizonte de expectativa do leitor com o texto produz, de fato, algo que pode mudar uma percepção de vida e levar a uma ação concreta do indivíduo. Essa ação gera uma contribuição que pode desembocar em diversos setores da sociedade.³⁰⁹

Em um contexto histórico em que a religião tinha força igualitária às demais áreas da humanidade, essas construções de mundo podiam ter grandes efeitos. Ao redor de Armínio e Calvino, encontravam-se grandes dilemas sociais, tais como: questões nacionais de política externa, guerra e paz, comércio mundial e a relação entre Igreja e Estado. Devido a essas duas diferentes leituras de Romanos nove, todo o protestantismo não luterano fora dividido entre

³⁰⁵ ARMÍNIO, 2015a, p. 22.

³⁰⁶ GUNTER, 2017, p. 170.

³⁰⁷ Ambos os teólogos não negavam a eleição divina, porém Calvino seguia monergismo e Armínio o sinergismo. Ambas visões têm sua conclusão na salvação humana.

³⁰⁸ ARMÍNIO, 2015a, p. 252.

³⁰⁹ JAUSS, 1979, p. 80.

arminianos e calvinistas.³¹⁰ Essa divisão, certamente, penetrou na sociedade, construindo duas maneiras de se ver o mundo e definindo, também, como a ação pastoral fora moldada.³¹¹

A diferença entre as duas visões é notada na prática pastoral também no que diz respeito à pregação do evangelho. Porém, antes de destacar esse aspecto, segue abaixo parte do texto de Romanos nove que dará sustentação para a análise:

Assim também como também diz em Oséias: chamarei povo meu ao que não era meu povo; e amada, à que não era amada; e no lugar em que se lhe disse: vós não sois meu povo, ali mesmo serão chamados filhos do Deus vivo. Mas, relativamente a Israel, dele clama Isaiás: Ainda que o número dos filhos de Israel seja como a areia do mar, o remanescente é que será salvo. Porque o Senhor cumprirá a sua palavra sobre a terra, cabalmente e em breve; como Isaiás já disse: Se o Senhor dos Exércitos não nos tivesse deixado descendência, ter-nos-íamos tornado como Sodoma e semelhantes a Gomorra (Rm 9:25-26).

A expressão “chamarei meu povo ao que não era meu povo” (Rm 9:25) aponta para a ideia de uma escolha de Deus diante daqueles que não lhe pertenciam. Esse pensamento anularia o decreto da eleição divina antes da criação da humanidade. O calvinismo resolve esse problema defendendo que, ninguém sabe se é eleito ou não, até que Deus o confirme. "Por isso somos ensinados a não formar um juízo, muito menos pronunciar uma opinião, concernente a eleição divina, exceto até onde ela se revela por sua própria evidência."³¹² Entretanto, do lado arminianista, se um povo que não era povo passa a ser povo, é porque houve uma escolha divina a partir de um evento histórico pontual. Ou seja, a eleição de Deus tornou-se condicional ou, pelo menos, revelada dentro de uma condição, nesse caso, a rejeição de Cristo por parte de Israel.³¹³

Essas duas visões determinaram a ação pastoral, no ofício da pregação do evangelho, dos dois teólogos do século XVI. Para Armínio, o serviço do púlpito é importante para anunciação do evangelho e, portanto, essencial para o chamamento da humanidade (o povo que ainda não é povo) à salvação.³¹⁴ No entanto, na visão calvinista, o serviço do púlpito não era um chamado à humanidade, mas aos eleitos (confirmação do povo eleito). Os arminianos chamavam todos os ouvintes à salvação; o calvinista anunciava o evangelho na intenção de despertar o ouvinte eleito.³¹⁵

³¹⁰ BANGS, 2015, p. 19.

³¹¹ BANGS, 2015, p. 101.

³¹² CALVINO, 2013, p. 352.

³¹³ NASCIMENTO, Sidnei Francisco. Comentário de Orígenes à epístola aos Romanos. *Rever*, São Paulo, v. 17, n. 2, 142-161, 2017. p. 147.

³¹⁴ ARMÍNIO, 2015a, p. 242.

³¹⁵ CALVINO, 2012, p. 98.

Numa visão arminianista, as implicações dessa doutrina de Calvino poderiam conduzir os pastores à preguiça e negligência no que se refere ao exercício das funções do ministério. Isso porque a pregação não beneficiaria a ninguém, exceto aqueles a quem Deus, especificamente, desejou salvar, pois os eleitos não podem ser condenados. Para os arminianos, a preguiça e a negligência na pregação do evangelho não trariam dano a ninguém, nem mesmo ao pregador e nem àquele que deixa de ouvir a pregação. Em resumo, essa visão incentivava os pastores a não pregar.³¹⁶

Desse modo, das palavras de Paulo nos versos 27 e 28: “Ainda que o número dos filhos de Israel seja como a areia do mar, o *remanescente* é que será salvo. Porque o Senhor cumprirá a sua palavra sobre a terra, cabalmente e em breve”, entende-se que o remanescente são os escolhidos calvinistas; mas também podem ser os arminianos que creram. Assim, no que se refere à pregação do evangelho, as duas visões atingem o objeto da ação pastoral, as ovelhas, pessoas que receberam essas *katharsis* e começaram a ver o mundo conforme a lente correspondente.

Ao serem ensinadas de acordo com esse significado estético, as consequências práticas são diversas para as pessoas pastoreadas. A doutrina da predestinação, por exemplo, teve algumas recepções bem ásperas no final do século XVIII, como a que cita Weber: “Posso ir para o inferno, mas um Deus como esse jamais terá o meu respeito”³¹⁷. Ainda demonstrou causar uma aversão a Deus devido à sua arrogância de não se importar com a liberdade da vontade humana e menos ainda com aqueles que o procuram arrependidos, buscando salvação:

Do *Pai que está no céu*, mostrado pelo Novo Testamento de forma acessível à compreensão humana, o qual se alegra com o regresso do pecador feito a mulher que acha a moeda que havia perdido, deu lugar aqui a um Ser transcendente que escapa a toda compreensão humana e que, desde a eternidade, por decretos de todo insondáveis, fixa o destino de cada indivíduo e dispõe cada detalhe no cosmos.³¹⁸

Anos mais tarde, a *katharsis* realizada em Armínio e desenvolvida em seus escritos a partir de suas interpretações de Romanos nove, encontrou guarida nos humanistas (mesmo não sendo sua intenção inicial), e incentivava a liberdade política e religiosa.³¹⁹ Em Amsterdã, por exemplo, havia a tentativa, por parte de Armínio e dos remonstrantes, de conduzir um debate anti-calvinista, buscando o diálogo e a tolerância entre as visões. Conforme o

³¹⁶ GUNTER, 2017, p. 170,171.

³¹⁷ WEBER, 2004, p. 108.

³¹⁸ WEBER, 2004, p. 110.

³¹⁹ GUNTER, 2017, p. 90.

historiador Bangs, a região dos Países Baixos onde Armínio vivia era tolerante com a diversidade ideológica, não confessando rigidamente o calvinismo, como acontecia na Suíça;³²⁰ enquanto Calvino e a predestinação se identificavam com a intolerância ideológica.

Esses aspectos são percebidos nas regras rígidas que conduziram a cidade de Genebra³²¹ no período em que Calvino tinha grande influência nas decisões políticas daquela cidade³²², o que se pode observar no caso específico de Miguel Servetto, um médico da Espanha, autor de livros teológicos, que era contra a união da Igreja com o Estado e contra a doutrina da Trindade. “Servetto acabava de escapar dos cárceres da inquisição católica na França, onde ocorria contra ele um processo de heresia, e se viu obrigado a passar por Genebra, onde foi reconhecido quando foi escutar Calvino pregar”³²³. Calvino, então, apresenta trinta e oito acusações contra Sevetto, o que levou o conselho da cidade a condená-lo à morte³²⁴:

Pois o corpo eclesiástico, seguindo a inspiração de Calvino, tratava de regular os costumes com uma severidade que nem sempre era do agrado do governo. Em 1553 a oposição tinha voltado a ganhar as eleições e a situação política de Calvino era precária. A morte de Servetto foi duramente criticada, principalmente por Sebastião Castellón, a quem Calvino tinha feito expulsar da cidade por interpretar o Cântico dos Cânticos como um poema de amor. A partir de então esse incidente se tornou o símbolo do dogmatismo rígido que reinava na Genebra de Calvino.³²⁵

Acontecimentos como esses demonstram como a visão de um mundo de eleitos e não eleitos pode subjugar àqueles que são contra as ideias de uma sociedade fundamentada em uma determinada cosmovisão. O que causou a morte de muitos, anos depois, produziu outras consequências ainda bem maiores para a sociedade que recebeu essas cosmovisões. No caso do calvinismo, por exemplo, por ter sido a visão vitoriosa no Sínodo de Dort, pode-se

³²⁰ BANGS, 2015, p. 322.

³²¹ “Calvino tinha plena consciência de que o estabelecimento e a manutenção da igreja e, por conseguinte, da comunidade cristã no tempo e no espaço demandava mais do que a elaboração e a pregação de meros postulados éticos e morais cristãos. As punições e ameaças terrenais seriam indispensáveis, o que justificaria a instituição e o aparelhamento do poder civil para realizar o trabalho de Deus”. CORRÊA, 2017, p. 209.

³²² CORRÊA, 2017, p. 210.

³²³ GONZALES, 1995, p. 116.

³²⁴ “Foi arrastado e Calvino preparou uma lista de trinta e oito acusações contra ele. Visto que Servetto era um erudito, e além do mais tinha sido acusado de heresia pelos católicos, o partido que se opunha Calvino em Genebra adotou sua causa. Porém, o governo da cidade pediu conselho às regiões protestantes da Suíça e todos concordaram que Servetto era herege. Isso calou a oposição, e resolveram condenar Servetto a ser queimado vivo, mas tratou de mudar essa condenação, transformando-a na decapitação, por ser uma pena menos cruel”. GONZALES, 1995, p. 116.

³²⁵ GONZALES, 1995, p. 116.

observar as consequências na sociedade mesmo muitos anos depois da morte do seu defensor.³²⁶

Para Weber, a cosmovisão calvinista foi determinante para o surgimento do capitalismo. Não que Calvino tivesse tal intenção, mas essa ação pastoral aplicada ao leigo religioso produziu uma maneira de ver o trabalho como algo que glorificava a Deus, independentemente do salário. “O antigo protestantismo de Lutero, Calvino, Knox, Voët, ligava pouquíssimo para o que hoje se chama *progresso*”³²⁷. No entanto, o pensamento calvinista produziu uma recepção diferente anos depois. Weber admite que uma nova visão foi produzida diante de uma nova recepção, o que endossa o que Jauss afirma:

Recepção, como o momento condicionado pelo destinatário, para a concretização do sentido como duplo horizonte – o interno ao literário, implicado pela obra, e o mundivivencial (*lebensweltlich*), trazido pelo leitor de uma determinada sociedade. Isso é necessário afim de se discernir como a expectativa e a experiência se encadeiam e para se saber se, nisso, se produz um momento de nova significação.³²⁸

Se o trabalho prosseguisse mais adiante, poderia ser observada a questão que envolve a salvação do indivíduo dentro de denominações evangélicas brasileiras. No Brasil, encontram-se as igrejas históricas e reformadas, que garantem a salvação por uma crença profunda na eleição de indivíduos; e as igrejas pentecostais e neopentecostais, baseadas em Armínio, que produzem campanhas e eventos para que as pessoas se sintam constantemente perto de Deus, por causa do medo de não terem sido salvas. Há uma grande teia histórica e poética nessas interpretações, que parece não ter sido concluída ainda.

Quando Paulo afirma, em Romanos nove, que foi Deus que endureceu o coração de Faraó para que nele o poder divino fosse anunciado por toda a terra (Rm 9:17), também determina, dentro da visão calvinista, grandes implicações para ação pastoral. Se de fato Deus possui esse poder, então, é inútil orar para que alguém se converta à fé cristã, neste caso o proselitismo não teria sentido. Calvino assevera que, no caso de Faraó, ele foi entregue ao próprio Satanás, confirmando sua obstinação³²⁹. Para Armínio, Faraó foi entregue à sua própria vontade. Ora, se foi entregue a Satanás, não lhe resta mais salvação; porém, se foi à sua própria vontade e a vontade é livre, poderia ter outro final diferente da narrativa bíblica?

Nota-se, a partir do que fora dito no parágrafo anterior, um dilema que toca outra ação pastoral: a oração. Por que o cristão deveria orar por alguém que já está entregue à

³²⁶ WEBER, 2004, p. 106.

³²⁷ WEBER, 2004, p. 42.

³²⁸ JAUSS, 1979, p. 50. A palavra *lebensweltlich* tem o sentido literal de “mundo da vida”.

³²⁹ CALVINO, 2002a, p. 144.

Satanás? Por que oraria, se a oração seria apenas uma ação programada na agenda de Deus, sem a possibilidade de provocar alguma mudança? Por outro lado, se a livre agência humana existe, a oração ganha um novo sentido. Não somente para suplicar que Deus mude o destino da humanidade, mas, ao mesmo tempo, suplicar que o próprio Deus direcione sua misericórdia à alguém.

O que acontece séculos depois de Calvino e Armínio é resultado, seja em pequena ou grande escala, do que aconteceu no século XVI com a *poiesis* que foi produzida por esses dois teólogos. Essa *poiesis* perdurou no cristianismo reformado e transformou-se em obras clássicas, que viraram dogmas e fundamentos para a fé protestante até os dias atuais. Cabe, então, a pergunta que se fez na introdução: as duas maneiras de se ver o mundo podem ser complementares? São totalmente opostas? Será que são capazes de andar em uma estrada comum?

3.3 A Estética da Recepção como *darões* de Calvino e Armínio

O apólogo do escritor Machado de Assis demonstra, de maneira clara, a oposição de perspectivas na produção de sentido de um texto e introduz o que se pretende fazer neste último tópico do trabalho:

No tempo da cavalaria andante, dois cavaleiros armados de ponto em branco, tendo vindo de partes opostas, encontram-se numa encruzilhada em cuja vértice se via erecta uma estátua da Vitória, a qual empunhava numa das mãos uma lança, enquanto a outra segurava um escudo. Como tivesse estacado, cada um de seu lado, exclamaram ao mesmo tempo: Que rico escudo de ouro! Que rico escudo de prata! Como de prata? Não vê que é de ouro? Como de ouro? Não vê que é de prata? O cavaleiro é cego. O cavaleiro é que não tem olhos. Palavra puxa palavra, ei-los que arremetem um contra o outro, em combate singular, até caírem gravemente feridos. Nisto passa um dervis, e depois de os pensar com toda a caridade, inquiri deles o motivo da contenda. É que o cavaleiro afirma que aquele escudo é de ouro. É que aquele cavaleiro afirma que aquele escudo é de prata. Pois, meus irmãos, observou o darões, ambos tendes razão e nenhum a tendes. Todo esse sangue se teria poupado, se cada um de vós se tivesse dado ao incômodo de passar um momento ao lado oposto. De ora em diante, nunca mais entrei em pendência sem haver considerado todas as faces da questão.³³⁰

O *darões*³³¹ está vestido da teoria literária da ER. Os cavaleiros andantes são Calvino e Armínio. A estátua da Vitória é o texto. A luta travada é a produção ou consequência prática das visões diferentes sobre uma mesma obra de arte. A alegoria é simplória, mas exemplifica o que o trabalho se propõe a fazer neste tópico.

³³⁰ ASSIS, Machado de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1979. p. 151.

³³¹ Religioso muçulmano que segue uma vida de pobreza e austeridade.

Os pressupostos da ER podem construir uma ponte de ligação entre os dois pensamentos. Mas também é sabido, diante do contexto teológico protestante atual, que essa ponte pode ser facilmente demolida, ou até mesmo nem construída, e o abismo entre calvinistas e arminianos vai continuar existindo. Mas, para que a ponte continue erguida, haverá de se ter um esforço, de ambos os lados, em tentar ultrapassar para a outra margem e olhar a estátua de um outro ângulo.³³²

O que se percebe nessa oposição de ideias é o que Jauss pressupõe: no momento da escrita do texto de Romanos nove, produção de mundo, uma *poiesis*, uma vontade de “sentir-se em casa no mundo”. Esse mundo foi recepcionado por outros mundos, obtendo seu conhecimento necessário, gerando, então, as mudanças ou a *katharsis*, momento em que outros sentidos são construídos e vivenciados.³³³

Iser afirma que “o leitor nunca retira do texto a certeza explícita de que a sua compreensão é justa”³³⁴. A ER traz a esse debate um ponto de equilíbrio para que ambos, calvinistas e arminianistas, aceitem tais interpretações, tendo em vista o pressuposto acima. O teólogo, ao olhar para os seus dogmas, dificilmente aceitará tal argumento. Porém, se o olhar for pelo ângulo do daroês da ER, isso é plenamente possível, visto que o autor não tem domínio completo sobre o que fala.³³⁵

Calvino e Armínio fazem co-participação no texto Romanos nove, quando fazem tais afirmações como: o texto quis dizer isso ou aquilo. Fazem com que toda a estrutura textual ganhe um novo sentido, diante daquele que recebe sua *katharsis*, como pode-se perceber no comentário de Armínio, quando em Romanos Paulo fala sobre o motivo pelo qual Deus teria rejeitado Israel: “Por quê? Porque não decorreu da fé, e sim como que das obras. Tropeçaram na pedra de tropeço” (Rm 9:32):

Esta proposição, então, deveria ser enunciada da seguinte maneira, com o objeto sendo mudado no atributo, e vice-versa: Deus decidiu, por um decreto fixo, não dar arrependimento e fé àqueles que, como Ele previra, rejeitariam, na sua iniquidade e obstinação, a pregação do Evangelho, pela qual eles seriam chamados ao arrependimento e à fé.³³⁶

Na relação de Armínio com o texto, não existe o ambiente face a face da relação interpessoal, onde origina-se todas as normas de interação e determinações da interpretação,

³³² COLONNESE, 2018, p. 354.

³³³ JAUSS, 1979, p. 80.

³³⁴ ISER, 1979, p. 87.

³³⁵ JAUSS, 1979, p. 81.

³³⁶ ARMÍNIO, 2015b, p. 396.

por isso, para Iser, é impossível que o leitor retire dele a interpretação correta. Quando Armínio tenta dizer o que o autor disse, e por não pertencer ao horizonte da interação facial, ele está praticando uma ação poética, tentando dizer o que o autor supostamente quis afirmar, mas não disse.³³⁷

Dessa maneira, surge o vazio textual que precisa ser preenchido. Mesmo que esse vazio não seja ontológico, ele é formado nas interações dialógicas e assimétricas entre o texto e o leitor.³³⁸ O que ocupa esses vazios são projeções, ilusões de uma recepção que ultrapassam o texto, podendo existir a partir dessas projeções, se forem impostas pelo leitor, o fracasso do preenchimento, o que não significa que houve uma interação justa. De todo o modo, justa ou não, essa interação pode gerar novas *poiesis* e sentidos variados.³³⁹

Isso significa dizer que, no ambiente literário, o que Calvino e Armínio fizeram em suas interpretações é o que foi afirmado por Iser:

Ora, caracteriza os textos ficcionais que seus procedimentos não organizam as normas do repertório e os segmentos das perspectivas em uma sequência previsível. Pode-se afirmar que os esquemas do texto disponíveis para a construção de imagens pelo leitor não se sujeitam totalmente ao princípio da *good continuation*, pré-requisito dos atos diários de recepção. O princípio de economia vigente para a percepção – do qual se constrói o objeto e percepção –, na organização de textos ficcionais, é antes quebrado do que obedecido.³⁴⁰

O que Armínio afirmou era o que ele desejava que o texto dissesse. O mesmo processo, em determinadas interpretações, segue-se com Calvino. Eles utilizaram, em certa medida, o MHC³⁴¹, principalmente quando pretendiam afirmar o que o autor queria dizer.³⁴² Da mesma forma, uma exegese teológica pode-se utilizar da ER para analisar o texto de Romanos nove. “As abordagens interpretativas da estética da recepção aplicadas à leitura da Bíblia não são novas e fazem parte, cada vez mais, do conjunto de abordagens acadêmicas estabelecidas dos estudos bíblicos.”³⁴³

A exegese recepcional pode, então, ser um terceiro olhar, de certa maneira, mais maduro que a exegese dos teólogos do século XVI. Sob esse viés Nogueira argumenta: “Desta forma, só nós podemos estudar em plenitude os gregos da antiguidade. Nosso Shakespeare é

³³⁷ “Essa interação é, portanto, diádica, e sempre é um produto de interpretação, que tem origem no outro, que é, simultaneamente, uma imagem construída a partir do próprio leitor”. ISER, 1979, p. 87.

³³⁸ ISER, 1979, p. 88.

³³⁹ ISER, 1979, p. 106.

³⁴⁰ ISER, 1979, p. 110.

³⁴¹ O Método Histórico Crítico surgiu após a morte de Calvino e Armínio. O que se afirma aqui é que eles utilizaram seus princípios mesmo antes de serem formulados.

³⁴² CALVINO, 2013, p. 348.

³⁴³ NOGUEIRA, 2012, p. 16.

mais rico que o seu próprio tempo”³⁴⁴. O *nosso* Paulo e o livro de Romanos são mais ricos que o de Armínio e Calvino. Sendo assim, a ER pode ser usada como o agente do diálogo ou, pelo menos, de um novo olhar sobre a obra de Arte.³⁴⁵

Diante do que fora exposto, pode-se concluir que o texto de Romanos é ficcional. Portanto, ele se acomoda sobre os fundamentos dos vazios textuais e isso significa que a produção de seus sentidos está em um grau muito elevado, “próximo da desorganização entrópica”³⁴⁶, como afirma Lima. Assim, surge o problema que precisa ser resolvido: como afirmar que algumas interpretações são corretas e outras são meras projeções do leitor?³⁴⁷

Para responder a isso, é necessário fazer a junção dos pressupostos de Jauss e Iser. O primeiro preocupa-se com a recepção da obra em si, como ela é; o segundo está mais preocupado com o efeito da obra sobre o leitor. Assim, pode-se observar a recepção e o efeito da obra em vários séculos, notando que foi recebida de diferentes maneiras e gerou sentidos diversos. O que Calvino, Armínio e seus sucessores fizeram encontra-se dentro dessas duas dinâmicas. A recepção e o efeito não se qualificam como certos ou errados, pois, para qualificar dessa maneira é preciso aceitar a teoria de Iser do *implizite Leser*.³⁴⁸ Em termos práticos, devido à grande extensão dos horizontes, é improvável tal conjectura. O leitor implícito, ou leitor ideal, é impossível de se construir, diante de uma obra tão complexa e cheia de historicidade. Portanto, não se questiona a veracidade das interpretações, mas suas condicionantes.³⁴⁹

Calvino afirma que o texto de Romanos nove ensina a respeito de uma eleição individual e que o homem não deve questionar seus decretos.³⁵⁰ Essa leitura foi feita por alguém com a intenção de conduzir a vida de cidadãos por meio de regras que glorificassem a Deus e com o objetivo de criar uma cidade modelo para o resto da Europa, como foi o caso de Genebra. Esse pensamento determinava tudo o que acontecia em torno de uma cidade ou governo, inclusive como se deveria agir diante de um bom ou mau governante:

Porque, ainda que o Senhor declare que o magistrado ou os homens do governo constituem um dom da sua liberalidade, concedido para conservação do bem-estar dos homens, e lhes ordena o que lhes compete fazer, não obstante igualmente declara que, seja como for como governam, o poder que eles têm é de Deus, e de mais ninguém. [...] Por outro lado, os que se portam injusta e violenta ou

³⁴⁴ NOGUEIRA, 2012, p. 20.

³⁴⁵ COLONNESE, 2018, p. 355.

³⁴⁶ LIMA, 1979, p. 24.

³⁴⁷ JAUSS, 1979, p. 88.

³⁴⁸ Leitor implícito.

³⁴⁹ LIMA, 1979, p. 25.

³⁵⁰ CALVINO, 2013, p. 246-251.

abusivamente, são elevados por Deus a essa posição para por esse meio punir a iniquidade do povo. Mas, tanto os bons governos como os maus têm a dignidade e a majestade que Ele outorga às autoridades superiores legítimas.³⁵¹

Dentro dessas condições, interpretar o significado de *Esaú e Jacó*, de *amar e rejeitar*, torna-se importante para dar resposta a um anseio social daquele tempo. O que não aconteceu, por exemplo, no século XI, quando Anselmo, abade recluso num mosteiro, escreveu uma obra conciliando a eleição divina com o livre-arbítrio humano.³⁵² Anselmo conseguiu fazer isso porque suas condicionantes não estavam envolvidas em situações de guerras, liberdade nacional, debates políticos e teológicos que determinariam o futuro político-religioso de uma região. Colhendo, plantando, orando e refletindo sobre a existência humana e divina e com questões políticas envolvendo outros temas diferentes em sua época³⁵³, Anselmo teve espaço para filosofar sobre essas questões e apontou uma dialética entre os dois pensamentos.³⁵⁴

Enquanto para calvinistas e arminianos a busca do real sentido do texto é importante, para a ER isso não se constitui um problema a ser vencido. O que está em jogo na teoria literária é qual recepção e qual efeito uma interpretação causará. O que a ER faz é analisar o processo comunicativo, tanto na presença da significação das palavras quanto na ausência dela. Esse processo irá produzir um efeito na consciência do leitor, influenciando as decisões que tomará a partir daquilo que foi entendido. Como foi apontado no tópico anterior, o sentido do texto tem reflexo na ação pastoral e, ao mesmo tempo, reflete-se também nas pessoas que receberam essa ação. Pode-se concluir, a partir desse pressuposto, que o texto é uma guia para a tomada de decisões.³⁵⁵

A teologia exegética pode fazer uso dessa ferramenta para tentar um diálogo entre as duas visões e suas ações pastorais. Mas, para isso, é necessário possibilitar o intercâmbio acadêmico, para se alcançar uma visão mais ampla da obra, como afirma Leonel:

Não proponho a substituição da Teologia Exegética pela Teoria Literária, de modo específico pela Estética da Recepção. Pelo contrário. A exegese e a hermenêutica bíblicas são anciãs se comparadas com a Teoria Literária e muito mais em relação à Estética da Recepção. No entanto, do mesmo modo que os idosos ensinam os mais

³⁵¹ CALVINO, 2002c, 188-189.

³⁵² “Anselmo explicita que é possível a previsão da necessidade da verificação de um acontecimento futuro livre, porque tal previsão divina se dá na eternidade, onde não há mutação, ao passo que o acontecimento livre ocorre no tempo”. REALE, 2013, p. 152.

³⁵³ Em 1093, mesmo contra sua vontade, foi promovido a arcebispo de Cantuária, o que lhe dava muito poder em toda a Inglaterra. Mas não apreciava o cargo, pois sabia que os reis da Inglaterra, começando com Guilherme, o Conquistador, queriam controlar a igreja com a nomeação de bispos. O arcebispo Anselmo foi submetido a dois exílios por não dar ao rei da Inglaterra autoridade sobre questões da Igreja. OSLOM, 2000, p. 331-332.

³⁵⁴ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 254.

³⁵⁵ LEONEL, 2012, 119-121.

novos com sua experiência, eles também aprendem com a jovialidade destes. Penso que é nesse contexto que devemos analisar as contribuições trazidas pela Estética da Recepção à Teologia Exegética.³⁵⁶

Para que esse intercâmbio aconteça, é necessário, portanto, que calvinistas e arminianos saiam de sua compreensão de mundo, extrapolem seus limites e caminhem para outro ponto de vista que não seja o seu. Esse processo de mudança é possível, considerando a ER como ferramenta útil na exegese teológica³⁵⁷, permitindo que cada leitura criadora de significado seja questionada. “Porque a experiência estética não é regulada por conceitos, ela se torna mais apta tanto a abrigar prenoções, quanto a permitir a visualização ou realização de experiências novas”³⁵⁸. Essa dinâmica permitirá ver as leituras diferentes como complementares e não como opostas. Se assim for feito, a intenção do *darôês* foi cumprida, mesmo que a observação de um horizonte diferente não gere uma nova *poiesis*, poderá trazer a compreensão da *aisthesis* passada.³⁵⁹

Essa possibilidade de olhar o horizonte do leitor como um agente na formação do sentido de sua leitura ajuda a compreender a forma como Calvino e Armínio responderam questões teológicas, políticas e religiosas no seu tempo, sem qualificá-las em verdadeiras ou falsas. Seus sucessores leram suas *poiesis*, envolvidos em questões diferentes, tais como guerras, expansão de comércio marítimo, descobrimentos geográficos, separação da Igreja e Estado e liberdade religiosa.³⁶⁰ Por isso, faz-se necessária uma busca em saber o que provocou o sentido que fora gerado a partir dos respectivos horizontes. Corrobora com essa ideia o que afirma Nogueira, quando aponta a historicidade de uma parábola de Jesus:

Na hermenêutica bíblica, um exemplo clássico refere-se ao caráter subversivo das parábolas. A negação que a parábola do bom samaritano apresenta não é mais reconhecida em nosso horizonte de expectativas. O próprio título que ele foi acrescentado (*O Bom samaritano*) o indica. O choque experimentado pelos seus primeiros ouvintes provocou a inversão de suas expectativas em torno da identidade do herói da história, o oposto do nosso horizonte de expectativas. [...] A história da interpretação bíblica é tanto a história de falsos caminhos quanto a história de novos insights que devem ainda ser desenvolvidos.³⁶¹

³⁵⁶ LEONEL, 2012, 121.

³⁵⁷ JAUSS, 1979, p. 60.

³⁵⁸ LIMA, 1979, p. 20-21.

³⁵⁹ JAUSS, 1979, p. 79-80.

³⁶⁰ BANGS, 2015, p. 19.

³⁶¹ NOGUEIRA, 2012, p. 134-135,140-141.

Fica evidente, diante do que já foi exposto, que o capítulo nove de Romanos não é uma *arte culinária*³⁶² ou de fácil compreensão. É arte literária, obra ficcional que extrapola o horizonte primário de expectativa, possibilita experiências, novos saberes, aprendizados, crescimento, desenvolvimento de pessoas, comunidades e tradições. Provoca em seus leitores mudanças em seus horizontes, na forma como veem o mundo à sua volta e o fazem agir por meio dessa nova compreensão.



³⁶² Quanto mais o horizonte do leitor se aproxima do horizonte do autor, a obra literária é considerada culinária ou ligeira. Ou seja, fácil de compreensão, que gera no leitor pouca mudança em sua compreensão de mundo. Cf. NOGUEIRA, 2012, p. 133.

CONCLUSÃO

O processo para o desenvolvimento deste trabalho percorreu muitos aspectos políticos, sociais e históricos. Como afirmado já na introdução, as respostas aos questionamentos feitos possivelmente não seriam tão simplórias dada a configuração do contexto em que vivem os dois pensadores. Em seus horizontes, o que Calvino e Armínio fizeram, enquanto defendiam seus pontos de vista, foi a construção de uma realidade ficcional. Esta foi desenvolvida em meio a várias condicionantes e gerou significados diversos dentro da história do protestantismo ocidental. Suas interpretações conduziram gerações posteriores a se posicionarem diante de seu horizonte histórico-social, tendo que escolher entre uma e outra cosmovisão.

As leituras interpretativas de Calvino e Armínio, do texto de Romanos nove, de fato, afetaram as ações pastorais deles próprios. Temas abordados pelos pastores do século XVI como a morte, a pregação do evangelho, a oração, a condição humana diante de uma tragédia e a definição da função social no qual homens e mulheres deveriam se enquadrar perante os governantes e a igreja, passaram a ser orientadas de acordo com essas leituras.

As práticas pastorais baseadas nessa dicotomia (eleição e livre arbítrio) perduraram, mesmo depois da morte de Calvino e Armínio, nos corações e ações de seus sucessores. O resultado foi a construção de dois mundos opostos que permanecem até os dias atuais entre os protestantes. Essa oposição pode ser observada nas igrejas históricas reformadas, ligadas à lente calvinista, e nas igrejas pentecostais e neopentecostais ligadas às ideias arminianas.

Conclui-se que as ações pastorais calvinistas e arminianas caminham distantes uma da outra. Não houve, de ambos os lados, uma tentativa de aproximação, talvez pelo contexto de disputas políticas que esbarravam nas interpretações teológicas da época, o que, por si só, já impossibilitava um debate tolerante. Essa impossibilidade, naquele contexto, provocou o Sínodo de Dort, que fixou essa divisão até os dias de hoje. Pastores e líderes do campo protestante, possivelmente, ainda ficarão à mercê dessas duas cosmovisões e esse impasse deve perdurar ainda por muito tempo diante da inflexibilidade de seus defensores.

As cidades de Genebra e Amsterdã servem de exemplos do reflexo das ações pastorais de calvinistas e arminianos e ajudam a chegar a essa conclusão. Em Genebra, por causa da crença na eleição divina, havia um controle das ações do indivíduo de forma ampla, uma vez que sua posição social era baseada na predestinação, não permitindo ao cidadão ter poder sobre suas escolhas. As regras de conduta da cidade foram colocadas pelo calvinismo para que a pessoa eleita glorificasse a Deus. Essa leitura da realidade permitiu que a cidade de

Genebra se tornasse um modelo claro do resultado da construção de um conjunto de regras de conduta social, a partir da doutrina cristã da predestinação.

Em Amsterdã, quando Armínio começa a construir sua defesa do livre-arbítrio e alguns aderem à essa nova ideia, há uma ampla discussão desse assunto até se chegar ao Sínodo de Dort. Mesmo com a derrota dos arminianos no sínodo, suas ideias permaneceram presentes, tanto que, alguns anos depois, a cidade aceitou os remonstrantes novamente em seu meio. Depois de algumas décadas, as ideias de Armínio ajudaram a construir uma Amsterdã mais tolerante e flexível com a diversidade teológica do que a cidade de Genebra.

Ao mesmo tempo que é clara a oposição lógica das duas doutrinas, a dissertação demonstrou que há possibilidade de diálogo entre elas. A partir da teoria da Estética da Recepção, surge a esperança de que se chegue a um ponto de equilíbrio entre as duas posições sem que a balança incline radicalmente para um lado ou para outro. Se para a ER as cosmovisões são frutos de interpretações condicionadas pelo horizonte de expectativa de cada eleitor, a oposição lógica permaneceria, mas com a lente desse novo olhar literário, que leva em consideração as limitações de cada horizonte e esclarece que essas limitações teriam determinado as leituras de Calvino e Armínio. Seria possível aceitar, portanto, as cosmovisões como frutos de um contexto e não de um ponto de vista infalível e, assim, reconsiderar as posições mais aguerridas na defesa de um ou de outro. A dialética proposta pode levar calvinistas e arminianos a tentarem, pelo menos no âmbito teórico acadêmico, olhar para o outro na intenção de compreendê-lo e não na de condená-lo.

Para aqueles que labutam no dia a dia da vida pastoral, como é o caso do pesquisador, esse novo olhar das Ciências das Religiões, à luz Estética da Recepção diante do texto de Romanos nove, contribui na construção de uma visão que atenda à demanda contemporânea da ação pastoral, uma vez que transforma o determinismo calvinista e a liberdade humana perante a salvação em teorias pressupostas dentro de seu contexto social e não em uma verdade infalível. Liberta-se, assim, ação pastoral de uma carga dogmática que conduz apenas para uma radicalidade na fé e divisão entre lideranças e liderados.

Aceitar a análise que a ER oferece, dentro de uma perspectiva das Ciências das Religiões, permitirá enxergar que todos tinham a mesma intenção: extrair do texto a melhor compreensão para dar sentido à vida humana. A predestinação foi a maneira que o calvinismo encontrou de demonstrar o amor do Deus cristão para com a humanidade. O mesmo acontece com o arminianismo, que tem o objetivo de mostrar que a liberdade dada a cada ser humano por esse mesmo Deus é também um ato de amor. No final, o objetivo é o mesmo: conduzir a humanidade, mesmo que de forma alienada, ao céu cristão. O ponto de partida pode ser

diferente, mas há de se concordar que a linha de chegada se encontra no mesmo lugar: a salvação de homens e mulheres que necessitam alcançar a maior benção que o Deus do Cristianismo oferece: a salvação de suas almas.

Existem, ainda, outros aspectos que não foram abordados por este trabalho e que carecem de um estudo mais aprofundado. Por exemplo, em que medida essas interpretações influenciaram a teologia política das cidades europeias de Genebra e Amsterdã, e como essa teologia determinou a relação da Igreja protestante com o Estado. Ainda dentro do aspecto da Ciências das Religiões, poderia ser explorada a manifestação do sagrado nos escritos de Calvino e Armínio, e como essas manifestações mudaram a relação do mundo protestante com a divindade, passando de uma hierofania intangível para a uma hierofania intelectual. Certamente, essas novas abordagens contribuirão para a melhor compreensão das duas cosmovisões e suas consequências dentro da sociedade ocidental.



REFERÊNCIAS

- ARMÍNIO, Jacó. *As obras de Armínio*. v. 1. São Paulo: CPAD, 2015a.
- ARMÍNIO, Jacó. *As obras de Armínio*. v. 3. São Paulo: CPAD, 2015b.
- ARMÍNIO, Jacó. *Uma análise de Romanos 9*. Rio de Janeiro: Reflexão, 2016. *E-book*.
- ATHAYDE, Emmanuel Roberto Leal de. *Anselmo de Cantuária – A Fé em busca da compreensão*. São Paulo: Reflexão, 2011.
- BARROS, José D'Assunção. Cristianismo e política na Idade Média: as relações entre o papado e o império. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p. 53-72, 2009.
- BAUMGARTNER, Mireille. *A igreja no ocidente: das origens às reformas no século XVI*. Lisboa: Edições 70, 2015.
- BERKHOF, Louis. *Princípios de interpretação bíblica*. São Paulo: JUERP, 1981.
- BÍBLIA Anotada Expandida: Charles C. Ryrie. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- BRIAN, Rustin E. *Jacó Armínio: O homem de Oudewater*. São Paulo: Reflexão, 2018.
- BRUCE, F. F. *Romanos: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- CALVINO, João. *As institutas*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002a.
- CALVINO, João. *As institutas*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002b.
- CALVINO, João. *As institutas*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002c.
- CALVINO, João. *As cartas de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.
- CALVINO, João. *Romanos*. São José dos Campos: Editora Fiel, 2013. *E-book*.
- CANTARELA, Antônio Geraldo. Questões de hermenêutica bíblica à luz da estética da recepção. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 45 n. 127, p. 419-438, 2013.
- CAPPELLI, Marcio. A Bíblia em devir: contribuições da estética da recepção e da epistemologia do rizoma aos estudos bíblicos. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 370-383, 2019.
- COLONNESE, Luiza Rosenberg; FREITAS, Laura Villares. Psicologia analítica e estética da recepção: diálogos possíveis. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 29 n. 3, p. 354-362, 2018.

CORRÊA, Caetano Dias. As possibilidades de uma leitura do fenômeno jurídico a partir da religião: a proposta metodológica e o exemplo da teologia política de João Calvino. *Sequência*, Florianópolis, v. 38, n. 75, p. 190-217, 2017.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. Sociabilidades religiosas: mitos, ritos e identidades. *Associação Brasileira de História das Religiões*. Goiânia-GO, 2009, p. 11. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/publicacoes/anais-dos-simposios/anais-do-xi-simposio-nacional-da-abhr-ufg-goiania-2009>>. Acesso em: 28 jan. 2020.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

FIORIN, José Luiz. *Elementos de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2018.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A idade Média, nascimento do ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FRYE, Northrop. *O código dos códigos*. A Bíblia e a literatura. São Paulo: Boitempo, 2004.

GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GIRARDEAU, John L. *Calvinism and Evangelical Arminianism*. Virginia, Harrisonburg: Sprinkle Publications, 1984.

GONZALEZ, Justo L. *Uma história ilustrada do cristianismo: a era dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1995

GONZALEZ, Justo L. *Uma história do pensamento cristão: da reforma protestante ao século 20*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

GUNTER, W. Stephen. *Armínio e suas declarações de sentimento*. São Paulo: Reflexão, 2017.

HUNT, Dave. *Que amor é esse? A falsa representação de Deus no calvinismo*. São Paulo: Reflexão, 2015.

ISER, Wolfgang. A interação do texto com o leitor. In: JAUSS, Hans Robert; ISER, Wolfgang; STIERLE, Karlheinz; GUMBRECHT, Hans Ulrich. *A literatura e o leitor: textos da estética da recepção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 83-132.

JAUSS, Hans Robert. *História literária como desafio à ciência literária*. Porto: Soares Martins, 1974.

JAUSS, Hans Robert. O Prazer estético e as experiências fundamentais da poiesis. In: JAUSS, Hans Robert; ISER, Wolfgang; STIERLE, Karlheinz; GUMBRECHT, Hans Ulrich. *A Literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 43-62.

JAUSS, Hans Robert. *A história da literatura como provocação a teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994.

JUNG, C. G. Psicologia e poesia. In: obras completas: o espírito na arte e na ciência. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEITE, Eduardo Silva. *O Sínodo de Dort*. São Paulo: Reflexão, 2016.

LEONEL, JOÃO. Estética da Recepção como exemplo de contribuição da teoria literária para a teologia exegética. *Teoliteraria*, São Paulo, v. 29 n. 3, p. 354-362, 2012.

ASSIS, Machado de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1979.

MENEZES JÚNIOR, Eumar Evangelista; FERREIRA, Rildo Mourão; ALVARENGA, Marcos Vinicius Borges. A influência da religião na esfera política: protestantismo e liberdade religiosa. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 51-68, 2018.

MCLEMORE, Bonnie J. Miller. Teologia pastoral como teologia pública. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 52, n. 1, p. 75-98, 2012.

MCGRATH, Alister. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MURRAY, John. *Romanos: comentário bíblico fiel*. São Paulo: Fiel, 2003.

NASCIMENTO, Sidnei Francisco. Comentário de Orígenes à epístola aos Romanos. *Rever*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 142-161, 2017.

NOBBS, Douglas. *Teocracia e tolerância um estudo das controvérsias no calvinismo holandês de 1.600 a 1650*. Niterói: Bvbooks, 2017.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Linguagens da religião*. São Paulo: Paulinas, 2012a.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Hermenêutica da recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura no longo do tempo. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 26, n. 42, p. 16-31, 2012b.

OSLON, Roger. *A história da teologia cristã*. São Paulo: Vida, 2000.

OLIVEIRA, Jamierson. *Arminianismo puro e simples: uma introdução histórico-teológica*. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

PIPER, John. *Cinco pontos: em direção a uma experiência mais profunda da graça de Deus*. São Paulo: Fiel, 2014.

PARRIS, David Paul. *Reception theory and Biblical hermeneutics*. Eugene; Oregon: Pickwick Publications, 2009.

PHILLIPS, John. *Exploring Romans*. Chicago: Moody Paperback, 1981.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Patrística e Escolástica*. v. 2. São Paulo: Paulus, 2003.

ROCHA, Abdruschin Schaeffer; ROCHA, Alessandro Rodrigues. O pensamento ficcional e seus desdobramentos na formulação dos discursos teológicos. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 16, n. 51, p. 1107-1127, 2018.

SAWYER, M. James. *Uma introdução à teologia: das questões preliminares, da vocação e do labor teológico*. São Paulo: Vida, 2009.

SCHNEIDER, Nélio. Não és tu que sustentas a raiz, mas a raiz a ti: a relação entre cristãos e judeus em Romanos 9-11. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 33, n. 1, p. 37-46, 1993.

SILVESTRE, Armando Araújo. *Calvino e a resistência ao estado*. São Paulo: Mackenzie, 2003.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. Compêndio da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio. (Org.). *Ciência da Religião aplicada à Teologia*. São Paulo: 2013. p. 649-662.

STIERLE, Karlheinz. Que significa a recepção dos textos ficcionais. In: JAUSS, Hans Robert; ISER, Wolfgang; STIERLE, Karlheinz; GUMBRECHT, Hans Ulrich. *A Literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 133-188.

TITILLO, Thiago. *A gênese da predestinação na história da teologia Cristã*. São Paulo: Reflexão, 2016.

VIRKLER, Henry A. *Hermenêutica: princípios e processos de interpretação bíblica*. São Paulo: Editora Vida, 1990.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. *E-book*.

WEGNER, Uwe. *Exegese do novo testamento manual de teologia*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

ZABATIEIRO, Júlio Paulo Tavares. A recepção da Epístola aos Romanos na obra Saint Paul: La fondation de l'universalisme, de Alain Badiou. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 26, n. 42, p. 85-98, 2012.

ZILBERMAN, Regina. *Estética da Recepção e história da literatura*. São Paulo: Ática, 1989.