Revista do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper – CPAJ

ISSN 1517-5863

fides reformata

Volume XVI • Número 1 • 2011

INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE
Diretor-Presidente Hesio Cesar de Souza Maciel

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER
Diretor Davi Charles Gomes

Fides reformata – v. 1, n. 1 (1996) – São Paulo: Editora Mackenzie, 1996 –

Semestral.
ISSN 1517-5863

1. Teologia 2. Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

CDD 291.2

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606, USA, e-mail: atla@atla.com, www.atla.com.
Fides Reformata também está incluída nas seguintes bases indexadoras: CLASE (www.dgbiblio.unam.mx/clase.html), Latindex (www. latindex.unam.mx), Francis (www.inist.fr/bbd.php), Ulrich's International Periodicals Directory (www.ulrichsweb.com/ulrichsweb/) e Fuente Academica da EBSCO (www.epnet.com/thisTopic.php?marketID=1&topicID=71).

Editores Acadêmicos
Alderi Souza de Matos
Augustus Nicodemus Lopes

Revisão
Alderi Souza de Matos

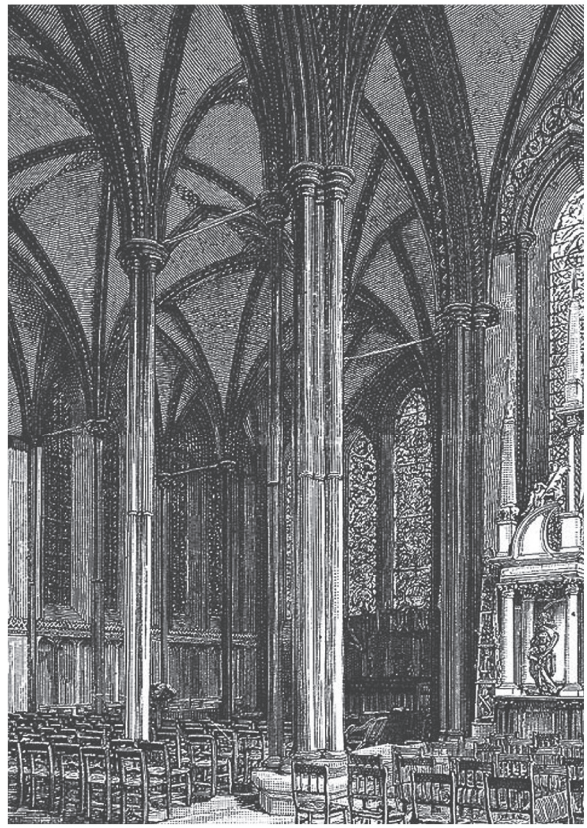
Editoração
Libro Comunicação

Capa
Rubens Lima

Revista do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper – CPAJ

fides reformata

Volume XVI • Número 1 • 2011



Igreja Presbiteriana do Brasil - IPB
Junta de Educação Teológica - JET
Instituto Presbiteriano Mackenzie

CONSELHO EDITORIAL
Alderi Souza de Matos
Augustus Nicodemus Lopes
Davi Charles Gomes
F. Solano Portela Neto
Hermisten Maia Pereira da Costa
João Alves dos Santos
Ludgero Bonilha Morais
Mauro Fernando Meister
Tarcízio José de Freitas Carvalho
Valdeci da Silva Santos

A revista *Fides Reformata* é uma publicação semestral do
Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.
Os pontos de vista expressos nesta revista refletem os juízos pessoais dos autores, não representando necessariamente a posição do Conselho Editorial. Os direitos de publicação desta revista são do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

Permite-se reprodução desde que citada a fonte e o autor.

Pede-se permuta.
We request exchange. On demande l'échange. Wir erbitten Austausch.
Se solicita canje. Si chiede lo scambio.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA
Revista Fides Reformata
Rua Maria Borba, 15 – 3º andar – Vila Buarque
São Paulo – SP – 01221-040
Tel.: (11) 2114-8759
E-mail: pos.teo@mackenzie.com.br

ENDEREÇO PARA PERMUTA
Instituto Presbiteriano Mackenzie
Rua da Consolação, 896
Prédio 2 – Biblioteca Central
São Paulo – SP – 01302-907
Tel.: (11) 2114-8302
E-mail: biblio.per@mackenzie.com.br

Editorial

A revista *Fides Reformata* comemora 15 anos de existência agora em 2011. É provavelmente uma das poucas revistas teológicas brasileiras que tem conseguido esta marca de publicação ininterrupta ao longo de tantos anos.

Esta edição comemorativa tem para mim um significado especial, pois tive o privilégio de ser o editor da primeira *Fides*, quando o Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper ainda estava hospedado no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição, no bairro de Campo Belo, em São Paulo. E agora, quando a revista completa 15 anos, sirvo novamente como seu editor, seguindo a política de rodízio entre os professores do CPAJ.

Este número festivo é composto somente de artigos escritos pelos professores do Jumper. O peso dos artigos está nas áreas pastoral (revitalização de igrejas e missões) e exegética. Na primeira área, o Dr. Valdeci Santos escreve uma reflexão teologicamente orientada sobre "Revitalização de igrejas," um tema bastante em evidência entre as igrejas históricas e que carece de uma análise deste calibre. O Dr. Jedeías Duarte faz uma análise conceitual preliminar de "Plantio de novas igrejas" em que aborda o assunto a partir das raízes bíblicas reformadas. Estes artigos refletem o compromisso que o CPAJ tem com a plantação de novas igrejas e a obra missionária em geral. Para nós, o labor acadêmico tem que ser relevante para as igrejas da nossa geração.

Na área de interpretação bíblica, o Prof. João Alves investiga o significado das "muitas moradas" na casa do Pai no famoso dito de Jesus em João 14. Já o Dr. Daniel Santos expõe a natureza da linguagem sapiencial no Antigo Testamento a partir do episódio da rainha de Sabá. Seu texto, "Respondendo à rainha de Sabá", analisa o assunto a partir de uma perspectiva missiológica e pretende trazer uma contribuição nesta área. E o Prof. João Paulo Thomaz de Aquino descerra os mistérios por detrás da morte do rei Josias, narrada em 2 Crônicas. Seu artigo, "Por que Josias morreu?", é um diálogo exegético-teológico com vários autores modernos que aventam diferentes hipóteses para a causa pela qual o rei de Israel foi ferido por Deus.

Em "Orientações para a interpretação de narrativas bíblicas", o Prof. Tarcízio José de Freitas Carvalho oferece um norte aos leitores e estudantes da Bíblia ao se depararem com as inúmeras narrativas das Escrituras. Como um gênero literário definido, as narrativas devem ser lidas de uma determinada maneira. Professor Tarcízio promete neste artigo equipar o leitor com ferramentas "que permitirão observar novos ângulos de conhecidas histórias da Bíblia".

A seção de resenhas traz avaliações de obras relevantes para o mundo da literatura cristã, entre elas *A revitalização da sua igreja segundo Deus*, de Reeder e Swavely; *O pastor reformado e o pensamento moderno*, de Cornelius Van Til; *O que você esperava? Expectativas fictícias e a realidade do*

casamento, de Paul Tripp, e ainda *A inspiração e autoridade da Bíblia*, de Benjamin Warfield.

Ao entregar mais um número de *Fides Reformata* aos nossos leitores, a nossa oração é que esta revista cumpra o propósito com que foi criada há 15 anos, que é produzir material acadêmico de qualidade comprometido com a inerrância e autoridade das Escrituras Sagradas e desta forma contribuir para a edificação da igreja de Cristo no Brasil.

Boa leitura!

Dr. Augustus Nicodemus Lopes
Editor geral

Sumário

Artigos

Revitalização de igrejas: Uma reflexão teologicamente orientada
Valdeci Santos 9

Plantio de novas igrejas: Uma análise conceitual preliminar
Jedeías de Almeida Duarte 31

Jesus e as moradas na casa do Pai: Interpretando *monai* em João 14
João Alves dos Santos 49

Respondendo à rainha de Sabá: Uma investigação sobre a natureza da linguagem sapiencial do Antigo Testamento
Daniel Santos Jr. 71

Por que Josias morreu?
João Paulo Thomaz de Aquino 91

Orientações para a interpretação de narrativas bíblicas
Tarcízio José de Freitas Carvalho 107

Resenhas

A revitalização da sua igreja segundo Deus (Harry L. Reeder III e David Swavely)
Gladston Cunha 129

O pastor reformado e o pensamento moderno (Cornelius Van Til)
José Carlos Piacente Júnior 133

O que você esperava? Expectativas fictícias e a realidade do casamento (Paul D. Tripp)
Valdeci Santos 139

A inspiração e autoridade da Bíblia (Benjamin B. Warfield)
Nelson G. Abreu Júnior 145

FIDES REFORMATA XVI, Nº 1 (2011): 9-30

Revitalização de Igrejas: Uma Reflexão Teologicamente Orientada

*Valdeci Santos**

RESUMO

A revisão da literatura sobre revitalização de igrejas evidencia variadas abordagens sobre o tema. Uma análise da maioria representativa dessas abordagens indica a orientação pragmática como denominador comum no fator motivacional dos missiólogos e estudiosos do assunto. Há, dessa maneira, necessidade premente de uma abordagem direcionada pelo ensino bíblico-teológico sobre esse tópico. Partindo da premissa básica de que a igreja cristã é muito mais do que um construto social ou cultural, o autor do artigo propõe uma análise teológica sobre a revitalização de igrejas que revele os princípios e pressupostos bíblicos necessários para estruturar as estratégias empregadas no esforço de recuperação da vitalidade de igrejas em declínio. Este artigo se divide em três partes básicas. A primeira estabelece os fundamentos teológicos necessários à compreensão do ciclo de vida de uma igreja. A partir do entendimento de algumas doutrinas bíblicas é possível refletir e discutir a necessidade da revitalização de igrejas, bem como nutrir expectativas teologicamente saudáveis a esse respeito. A segunda parte do texto considera os principais princípios bíblicos a serem aplicados no processo revitalizador de uma igreja. Devido à concisão deste artigo, os princípios discutidos são resumidos a quatro, mas o estudioso bíblico poderá identificar outros preceitos relacionados a esse assunto. Finalmente, a terceira parte consiste da sugestão de várias estratégias

* O autor é ministro presbiteriano e pastor da Igreja Cristã Reformada de Campo Belo, em São Paulo. É formado em Missões Urbanas pelo Reformed Theological Seminary (RTS), em Jackson, Mississipi, e em Aconselhamento Bíblico pela Christian Counseling Educational Foundation (CCEF), em Filadélfia. É professor de teologia pastoral e sistemática no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (CPAJ) e no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição (JMC), bem como coordenador do programa de Doutorado em Ministério do RTS/CPAJ.

a serem empregadas por uma liderança comprometida com a revitalização de igrejas. Cada estratégia sugerida está intimamente relacionada com os fundamentos teológicos e os princípios bíblicos discutidos anteriormente. Dessa forma, o autor procura desenvolver uma abordagem alternativa da revitalização de igrejas e contribuir para o estudo sobre esse tema de tamanha relevância acadêmica e prática.

PALAVRAS-CHAVE

Revitalização de igrejas; Fundamentos teológicos; Princípios bíblicos; Estratégias; Pragmatismo.

INTRODUÇÃO[1]

"Revitalização de igrejas" já se tornou uma expressão popular, comumente empregada na literatura missiológica, em trabalhos acadêmicos e até em cursos específicos de graduação.[2] O uso frequente da expressão, no entanto, não descarta a necessidade de maiores esclarecimentos ou mesmo de algumas abordagens diferentes sobre sua natureza. Na verdade, grande parte da literatura sobre esse assunto consiste em tratamentos pragmáticos, justificando a preocupação com a baixa frequência das igrejas e estabelecendo modelos de revitalização que procuram reproduzir o sucesso de algumas instituições com alto crescimento numérico.[3] Por exemplo, três renomados missiólogos contemporâneos defendem que a igreja precisa de mudanças e revitalização "porque ela tem demonstrado pouco ou nenhum crescimento estatístico (numérico, espiritual e outras formas) e evidencia um impacto mínimo na cultura ao redor".[4] A proposta para recobrar a vitalidade nesses casos geralmente implica em

---

1 O conteúdo deste artigo foi apresentado na *Internationale Consultatie over Revitalisering en Kerkplanting* (Consulta Internacional sobre Revitalização e Plantação de Igrejas), ocorrido em Doorn, Holanda, nos dias 28-29 de setembro de 2011.

2 Cf. READER III, Harry; SWAVELY, David. *A revitalização da sua igreja segundo Deus*. Trad. Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2011; ROSS, Michael. *Preaching for revitalization*: How to revitalize your church through your pulpit. Scotland: Christian Focus Publications, 2006; LINTHICUM, Robert. *Revitalizando a igreja local*. Trad. Heloisa Dusilek. Rio de Janeiro: Bom Pastor, 1996; BARRETO, Jonas Mendes. *Revitalização da igreja*: Vida e saúde para a missão das igrejas urbanas. Belo Horizonte: Efhrata, 1999; RAMOS, André L. Revitalização para o cumprimento da missão da igreja. Projeto Ministerial Aplicado do D.Min. no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, São Paulo, 2009. Há ainda o curso de Doutorado em Ministério com ênfase em revitalização de igrejas ministrado no Reformed Theological Seminary de Charlotte, Carolina do Norte, e algumas especializações em revitalização de igrejas oferecidas pelo Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas, e pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, em São Paulo.

3 Cf. WARREN, Rick. *Uma igreja com propósitos*. São Paulo: Editora Vida, 1998; MALPHURS, Aubery. *Pouring new wine into old wineskins*. Grand Rapids, MI: Baker, 1993; STROBEL, Lee. *Inside the mind of the unchurched Harry & Mary*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1993.

4 TOWNS, Elmer; STETZER, Ed; BIRD, Warren. *11 inovations in the local church*. Ventura, CA: Regal, 2007, p. 14.

reestruturar igrejas "nos moldes de Willow Creeks, Saddlebacks, Mars Hills e todas as outras megaigrejas que surgiram na última década".[5] Até denominações reconhecidamente conservadoras partem de análises estatísticas para justificar a necessidade de se focalizar na revitalização de suas congregações.[6] O problema é que as abordagens nesses casos são mais horizontais do que verticais, mais sociológicas do que teológicas. Logo, a despeito da grande quantidade de literatura sobre o assunto, ainda há a necessidade de uma abordagem que seja teologicamente orientada sobre o processo de revitalização de igrejas.

O propósito deste artigo é oferecer uma reflexão sobre revitalização de igrejas que revele o ensino bíblico-teológico sobre o assunto. Almeja-se ressaltar alguns princípios bíblicos aplicáveis a qualquer igreja de qualquer contexto cultural. A premissa básica para esta abordagem é que os métodos empregados no processo de revitalização podem até variar, mas os princípios e pressupostos bíblicos devem ser sempre mantidos e preservados. A razão fundamental para essa análise é o fato de a igreja ser retratada nas Escrituras muito mais do que como um construto social ou como uma instituição humana. A igreja é descrita como o corpo vivo de Cristo (Ef 1.22-23), o objeto do amor de Cristo (Ef 5.25-27) e a assembleia dos primogênitos do Deus vivo (Hb 12.22-23). Dessa forma, qualquer análise da igreja que não considere sua natureza teológica acaba se revelando deficiente.

Antes de prosseguir neste estudo é necessário deixar claro o conceito aqui empregado em relação à revitalização. Os inúmeros tratamentos sobre esse assunto, bem como o crescente interesse sobre o tema, exigem definição clara do que se entende sobre esse termo a fim de evitar confusões futuras. A concepção de revitalização neste estudo é a mesma defendida por Michael Ross, ou seja,

> ... o processo por meio do qual uma igreja é redirecionada à sua missão de evangelização e edificação, bem como renovada no esforço de ministrar aos outros de tal forma que o crescimento numérico, espiritual e organizacional se torna uma realidade.[7]

Nesse sentido, revitalização de igrejas é diferente de avivamento ou despertamento espiritual, visto que essas duas realidades são resultantes de visitações especiais do Espírito Santo sobre o seu povo.[8] Por outro lado, revitalização de igreja não consiste em mera programação eclesiástica, uma vez que essa é

---

5 MACDONALD, Gordon. *Who stole my church?* What to do when the church you love tries to enter the 21st century. Nashville, TN: Thomas Nelson, 2007, p. vii.

6 Equipping Team, Church Planting Group, North American Mission Board. How to turn a church around: Church revitalization. Alpharetta, GA: Southern Baptist Convention, 2006.

7 ROSS, *Preaching for revitalization*, p. 21.

8 LLOYD-JONES, D. Martyn. *Avivamento*. São Paulo: PES, 1992, p. 54; LLOYD-JONES, D. Martyn. *Os puritanos*: Suas origens e seus sucessores. São Paulo: PES, 1993, p. 15-16.

apenas uma atividade temporária para atender a uma necessidade específica da igreja local. Revitalização é uma palavra que abriga em si a esperança da renovação do vigor, da restauração da saúde e crescimento já experimentados, do redirecionamento do propósito original e bíblico da igreja, bem como da reafirmação das doutrinas e valores bíblicos. O resultado de um processo assim é, certamente, um novo refrigério do Espírito sobre a vida da igreja. A contribuição de Ross é novamente útil nesse ponto, pois ele argumenta que "revitalização é o esforço de restaurar o propósito, paixão, pureza e prioridades corretas à vida e ministério da congregação local, mas não é uma tentativa de produzir avivamento por meio de técnicas avivalistas".[9]

Na tentativa de facilitar a compreensão, este artigo será dividido em três subtópicos seguidos de uma conclusão. Em primeiro lugar será discutido o ciclo de vida da igreja sob a perspectiva teológica. Dentro desse tema serão abordados alguns pressupostos doutrinários fundamentais para se considerar o processo de revitalização de igrejas. Em segundo lugar, procurar-se-á destacar alguns princípios bíblicos a serem observados no processo de revitalização de igrejas. Os princípios aqui enfocados serão apenas aqueles essenciais, uma vez que essa reflexão necessita ser concisa. Finalmente, após analisar os dois primeiros subtópicos, serão apresentadas algumas estratégias teologicamente orientadas a serem implementadas em um processo de revitalização de igrejas. Cada uma dessas estratégias encontra-se fundamentada na explanação teológica objetivada nos assuntos anteriores. Dessa forma, este artigo visa a contribuir com o debate sobre o assunto por meio do oferecimento de uma reflexão teologicamente orientada.

1. FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS SOBRE O CICLO DE VIDA DA IGREJA LOCAL

Vários estudiosos dedicados ao ministério de revitalização de igrejas têm constatado que de modo semelhante ao que acontece no universo biológico é possível afirmar que uma igreja local experimenta diferentes etapas no seu ciclo de vida.[10] A formação de uma congregação local é, geralmente, marcada por vigor e alegria, especialmente à medida que se observa pessoas sendo alcançadas pelo poder do evangelho. Com o passar do tempo, porém, a vitalidade inicial da congregação pode sofrer contratempos e entrar em declínio devido a variados fatores, sejam eles espirituais, culturais, doutrinários, relacionais e outros.[11] A esse respeito Charles Swindoll observa que "as organizações ten-

---

9 ROSS, *Preaching for revitalization*, p. 24.

10 Cf. Equipping Team, Church Planting Group, How to turn a church around, p. 1; READER III e SWAVELY, *A revitalização da sua igreja segundo Deus*, p. 38.

11 Cf. MILLER, C. John. *Outgrowing the ingrown church*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999, p. 27-38. Miller argumenta que uma igreja entra em declínio quando ela evidencia sete características básicas, das quais ele enfatiza uma visão egocêntrica e limitada acerca do Reino de Deus, falta de clareza acerca do papel da liderança e o desvio do propósito de sua missão conforme revelado pelas Escrituras.

dem a perder a vitalidade ao invés de ganhá-la à medida que o tempo passa. Elas tendem a dar maior atenção ao que 'foram' ao invés do que elas 'estão' se tornando".[12] D. Martyn Lloyd-Jones, por sua vez, chama a atenção para o

> ... testemunho que a história dá do terrível perigo que correm as instituições que começam nas linhas certas e excelentemente, de mudar gradativamente, de maneira quase imperceptível, vindo a ser uma coisa que é quase o seu exato oposto.[13]

Nem mesmo as igrejas mais saudáveis estão isentas do risco desse declínio.

O consenso acerta do ciclo de vida da igreja não é fruto de observação meramente experimental, mas a própria Bíblia atesta a sua realidade. Por exemplo, um estudo sobre a igreja de Éfeso a partir das referências bíblicas sobre a mesma deveria ser suficiente para nos convencer quanto ao fato de que a congregação que começa bem, revelando altos índices de vitalidade, nem sempre mantém essa vitalidade com o passar dos anos (cf. At 19-20; 1Tm 1 e Ap 2.1-7). O mesmo ciclo de vida pode ser encontrado nos relatos acerca das sete igrejas da Ásia, conforme encontrados no início de Apocalipse (cf. Ap 1-3).[14] Finalmente, uma leitura das cartas paulinas ao jovem pastor Timóteo, considerando que o apóstolo enviou Timóteo a Éfeso para corrigir alguns erros naquela congregação (cf. 1Tm 1.3), deveria ser suficiente para motivar o estudo daquelas cartas como "um manual para a revitalização de igrejas".[15] Em todos esses casos, a condição de declínio das igrejas em questão exigia esforços em prol da restauração do vigor perdido.

Há, no mínimo, quatro doutrinas cristãs intimamente relacionadas ao fato de uma igreja poder experimentar diferentes estágios em sua vida, podendo, inclusive, chegar ao ponto de urgente necessidade de revitalização. Embora seja possível identificar outras doutrinas conectadas a esse fenômeno, aquelas que serão listadas aqui são suficientes para uma reflexão teológica sobre o assunto.

A primeira doutrina a ser considerada em relação à eventual necessidade de revitalização de uma igreja local é a que diz respeito à natureza orgânica da igreja cristã. As Escrituras claramente retratam a igreja de Cristo como um organismo e não apenas uma organização. Isso fica evidente por meio das me-

---

12 SWINDOLL, Charles. *Apud* Equipping Team, Church Planting Group, How to turn a church around, p. 1.

13 LLOYD-JONES, D. Martyn. *Discernindo os tempos*: Palestras proferidas entre 1942 e 1977. São Paulo: PES, 1994, p. 298.

14 PARK, Hyung Woo. An effective strategy for church revitalization through a case study of Hosanna Church. Tese de D.Min. apresentada ao Liberty Baptist Theological Seminary, Lynchburg, VA, 2009, p. 16-17.

15 READER III e SWAVELY, *A revitalização da sua igreja segundo Deus*, p. 27.

táforas bíblicas empregadas para descrever a igreja. Por exemplo, o corpo de Cristo (1Co 12.12-27), a família de Deus (Ef 3.14 e 4.19-22), a assembleia dos santos (Hb 12.22-24), a noiva do Cordeiro (Ef 5.32 e Ap 21.9-10), os ramos de uma vinha (Jo 15.5), etc. Cada uma dessas metáforas contém em si o conceito de vitalidade que caracteriza o organismo chamado igreja. Todavia, essa vitalidade não é autônoma, mas totalmente dependente do Senhor Jesus. Essa misteriosa união orgânica de Cristo com a igreja, como afirmou R. B. Kuiper, "significa que a igreja não tem vida à parte de Cristo e que recebe de Cristo a vida que ela tem".[16] O fato de Cristo ser a cabeça da igreja significa que toda a vida e nutrição da mesma emanam de Cristo. Recentemente, Mark Dever tem exortado os cristãos a refletirem melhor sobre esse assunto enfatizando: "A igreja é um povo, não um lugar, nem uma estatística. É um corpo, unido a Cristo, que é a cabeça. É uma família, unida por adoração por meio de Cristo".[17]

A doutrina da natureza orgânica da igreja necessita ser reafirmada e melhor apreciada até mesmo pela tradição reformada. Segundo a tradição reformada, a igreja é caracterizada pela pregação da Palavra, a ministração dos sacramentos e a administração da disciplina.[18] No entanto, Richard R. De Ridder faz uma observação relevante ao dizer: "Segundo esse ponto de vista a igreja se torna um lugar onde algumas coisas são realizadas, ... mas nem sempre ela é vista como um grupo que Deus trouxe à existência para realizar uma missão".[19] A ênfase sobre a natureza orgânica da igreja parece ser suficiente para corrigir quaisquer interpretações errôneas a esse respeito. Segundo essa perspectiva, a igreja não é apenas um lugar em que se realizam algumas coisas, mas um corpo vivo que se compromete a representar Deus no mundo.

A partir da compreensão da natureza orgânica da igreja é possível perceber que sua vitalidade é dependente da comunhão dessa mesma igreja com o seu Cabeça, ou seja, Cristo. Em certo sentido, a igreja verdadeira, aquela igreja gloriosa, também chamada igreja invisível ou triunfante, sempre manterá contínua comunhão com o seu Senhor, pois já se assenta nas regiões celestiais em Cristo (cf. Ef 1.3). No entanto, a representação visível dessa igreja, ou seja, as igrejas particulares, também chamadas igrejas locais, podem experimentar momentos de declínio espiritual e distanciamento do Senhor Jesus. Essa verdade foi corretamente expressa pelos puritanos ingleses que declararam que as igrejas locais podem ser "mais ou menos puras conforme nelas é, com

---

16 KUIPER, R. B. *El cuerpo glorioso de Cristo*: La santa iglesia. Grand Rapids, MI: Subcomision Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada, 1980, p. 87.

17 DEVER, Mark. *O que é uma igreja saudável?* São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2009, p. 33.

18 *Confissão de Fé de Westminster*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1984, XXV, p. 49.

19 DE RIDDER, Richard R. *Discipling the nations*. Grand Rapids, MI: Baker, 1971, p. 213.

mais ou menos pureza, ensinado e abraçado o Evangelho".[20] Em se tratando de um organismo, a igreja pode enfermar, entrar em decadência ou mesmo morrer. Sempre que uma congregação experimenta tais estágios de declínio, ela necessita de esforços em prol da recuperação da sua vitalidade.

Outra doutrina intimamente relacionada aos ciclos de vida de uma igreja local é aquela que diz respeito à natureza dinâmica da fé salvadora. A esse respeito é importante considerar que a Bíblia afirma que o cristão é salvo pela graça mediante a fé (Ef 2.8) e é, ao mesmo tempo, identificado por meio dessa fé (1Jo 5.1). O moto central das Escrituras acerca da vida do cristão é que "o justo viverá pela fé" (cf. Hb 2.4 e Rm 1.17). Ao discorrer sobre a fé salvadora os teólogos têm feito cuidadosa distinção entre a crença geral em Deus (fé geral e temporária) e a fé que se encontra enraizada no coração regenerado do crente, ou seja, a fé em Cristo como o único Senhor e Salvador.[21] Essa fé ainda tem sido definida como "uma convicção segura, operada no coração mediante o Espírito Santo, a respeito da verdade do evangelho, e uma confiança sincera nas promessas de Deus em Cristo".[22] De fato, nenhum cristão em perfeito juízo ousaria questionar a necessidade da verdadeira fé em Cristo para a salvação de uma pessoa.

Há, no entanto, outros aspectos da fé salvadora que precisam ser igualmente compreendidos e enfatizados. Por exemplo, a Bíblia apresenta a fé como algo dinâmico e não estático. Nesse sentido, é possível encontrar relatos nas Escrituras daqueles que apresentaram uma fé "pequena" (Mt 6.30) e outros uma "grande fé" (Mt 15.28); alguns possuíam uma fé mesclada com a dúvida (Mt 14.31) e outros uma fé admirável (Lc 7.9). Há ainda outros episódios na Bíblia em que algumas pessoas pediram que Cristo lhes aumentasse a fé (Lc 17.5-6 e Mc 9.24). Consequentemente, a fé dos servos de Deus é dinâmica, podendo ser aumentada ou mesmo desfalecer. A esse respeito os puritanos afirmaram: "Esta fé é de diferentes graus, é fraca ou forte; pode ser muitas vezes e de muitos modos assaltada e enfraquecida, mas sempre alcança a vitória, atingindo em muitos a uma perfeita segurança em Cristo".[23] O fato é que, por ser assim dinâmica, a fé do cristão pode experimentar momentos de fraqueza e declínio e quando isso ocorre, a igreja na qual ele está inserido é sempre afetada. Dependendo do impacto e da quantidade de membros a experimentar esse declínio na fé, a vitalidade da igreja pode ficar comprometida, carecendo assim de esforços em prol da revitalização da congregação.

---

20 *Confissão de Fé de Westminster*, XXV.iv, p. 49.

21 Cf. BERKHOF, L. *Teologia sistematica*. Grand Rapids, MI: TELL, 1983, p. 602; WELLS, Tom. *Fé – dom de Deus*. São Paulo: PES, 1985, p. 85.

22 BERKHOF, *Teologia sistematica*, p. 602; HODGE, A. A. *Confissão de fé Westminster comentada por A. A. Hodge*. São Paulo: Editora Os Puritanos, 1999, p. 276.

23 *Confissão de Fé de Westminster*, XIV.iii, p. 27.

A terceira doutrina a ser considerada em relação à vitalidade de uma igreja é aquela que trata da santificação, especialmente o aspecto progressivo da mesma. Santificação pode ser definida como aquele processo mediante o qual o cristão é conformado à imagem de Cristo (Rm 8.29). Ao longo dos anos a teologia protestante tem sustentado que, ao contrário do que ocorre na justificação, que é um ato de Deus sem qualquer participação humana, no processo da santificação o homem tem participação ativa em harmônica cooperação com o Espírito Santo.[24] Enquanto por meio da justificação Deus declara os redimidos justos, no processo da santificação eles passam a praticar atos de justiça. Na verdade, o processo de santificação consiste tanto do "despojar-se do velho homem" como do "revestir-se do novo homem" (cf. Ef 4.22-24), ou seja, tanto da mortificação dos hábitos pecaminosos como da vivificação dos atos de justiça. Como corretamente afirma Berkhof, "com a dissolução gradual do velho, o novo se manifesta".[25] Em todo esse processo, o relacionamento diário com o Senhor é decisivo, pois "todos nós, com o rosto desvendado, contemplando, como por espelho, a glória do Senhor, somos transformados, de glória em glória, na sua própria imagem, como pelo Senhor, o Espírito" (2Co 3.18). Somente assim o cristão será santo, como santo é o seu Pai celestial (1Pe 1.15-16).

Ainda que haja divergência sobre o assunto, a maioria dos protestantes confessa que "esta santificação é no homem todo, porém imperfeita nesta vida".[26] No entanto, esse processo é uma "obra progressiva que continua ao longo de sua vida terrena".[27] Por essa razão é comum se referir à santificação como sendo não apenas posicional, mas também progressiva.[28] Essa progressividade, porém, não é algo uniforme na vida dos crentes e muito menos ininterrupta. Há alguns cristãos que se mostram tardios e lentos no crescimento espiritual (Hb 5.1) e outros que até retrocedem em alguns assuntos básicos (Gl 3.1-3). Logo, há ocasiões em que o processo de santificação não se revela progressivo, mas até mesmo regressivo. O grande conforto, porém, emana da promessa bíblica de que Aquele que começa boa obra na vida dos seus filhos sempre a completa (Fp 1.6). Por essa razão os puritanos afirmavam que nesta vida,

---

24 GRUDEM, Wayne. *Systematic theology*: An introduction to biblical doctrine. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994, p. 753-756; BERKHOF, *Teologia sistematica*, p. 639.

25 BERKHOF, *Teologia sistematica*, p. 639.

26 *Confissão de Fé de Westminster*, XIII.ii, p. 26.

27 GRUDEM, *Systematic theology*, p. 746.

28 ANDERSON, Neil T.; SAUCY, Robert. *Santificação*: Como viver retamente em um mundo corrompido. São Paulo: Vida, 2000.

> ... embora prevaleçam por algum tempo as corrupções que ficam, contudo, pelo contínuo socorro da eficácia do santificador Espírito de Cristo, a parte regenerada do homem novo vence, e assim os santos crescem na graça, aperfeiçoando a santidade no temor de Deus.[29]

Este aspecto processual da santificação individual do cristão também se reflete no macrocosmo da igreja local, o que faz com que muitas igrejas declinem na santidade e necessitem de revitalização.

Finalmente, a doutrina cristã sobre os últimos acontecimentos, também conhecida como escatologia cristã, igualmente lança luz sobre a possibilidade de a igreja experimentar diferentes ciclos em sua vida sobre a terra. No estudo da escatologia cristã há que se atentar para o fato de que a Bíblia se refere aos últimos dias como algo que diz respeito tanto ao aspecto inaugural do Reino como à sua aguardada consumação. Por exemplo, ao mesmo tempo em que Jesus afirma que o Reino já era uma realidade presente a partir de sua manifestação (Mt 12.28), ele também fez menção ao Reino vindouro (Mt 8.11 e Lc 22.16). Semelhantemente, tanto Pedro como João afirmam que a igreja já vive o período denominado "últimos dias" (cf. At 2.16-17 e 1Jo 2.18). Ainda assim, os cristãos são exortados a aguardar a manifestação de Cristo e a ressurreição do último dia (cf. Jo 6.39-54). Vários teólogos têm descrito esta aparente contradição como sendo a tensão entre o "já/ainda não" ou a "escatologia inaugurada" e a "escatologia a ser consumada".[30]

Segundo o ensino bíblico acerca das últimas coisas, há vários aspectos do Reino que já se fazem presentes no mundo e especialmente na vida da igreja. Porém, outros tantos ainda aguardam a consumação a ocorrer na segunda vinda de Cristo. Nesse sentido, é correto afirmar que a igreja é triunfante, porém, ela ainda experimenta contratempos nesta vida. Também é correto sustentar que a igreja é santa, mas ao mesmo tempo ela pode ser corrompida por doutrinas errôneas e ser marcada pela impureza em sua jornada pelo mundo. Dessa forma, embora sendo a casa do Deus vivo, a igreja pode se contaminar com alguns aspectos do mundo e expressar tamanha mornidão que ela é veementemente repreendida pelo Senhor (cf. Ap 3.14-22). O fato é que, devido à realidade da tensão entre o "já/ainda não", a igreja não obterá perfeição neste mundo e poderá sempre cair em profundo declínio ao ponto de necessitar de real revitalização.

Em suma, uma reflexão teológica sobre o ciclo de vida da igreja, bem como algumas doutrinas associadas a esses diferentes estágios corrobora a legitimidade dos estudos e esforços em prol da revitalização da mesma. No

---

29 *Confissão de Fé de Westminster*, XIII.iii, p. 26.

30 HOEKEMA, Anthony A. *The Bible and the future*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979, p. 17-18; BERKOUWER, C. G. *The return of Christ*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972, p. 108-109; SMITH, Morton H. *Systematic theology*. Greenville, SC: Greenville Seminary Press, 1994, Vol. II, p. 729-731.

entanto, não apenas a reflexão sobre os fundamentos da revitalização devem ser teológicos, mas também a escolha dos princípios e estratégias a serem aplicados no processo revitalizador.

2. PRINCÍPIOS BÍBLICOS PARA A REVITALIZAÇÃO DA IGREJA

Qualquer reflexão teológica sobre revitalização de igrejas deve considerar que Deus é tanto o autor como o preservador da vida. Em outras palavras, ele está ativamente comprometido com todo o processo de vivificação, especialmente aquele que diz respeito à restauração da robustez de sua igreja. Aquele que prometeu edificar a sua igreja (Mt 16.18) é o mesmo Cristo vivo que a sustenta em sua mão direita (cf. Ap 1.20). No processo revitalizador de uma igreja em declínio o Senhor geralmente atua por meio de alguns princípios revelados em sua Palavra. Toda pessoa interessada na revitalização de igrejas sabiamente atentará para alguns desses princípios.

Considerando a natureza concisa deste artigo é possível resumir os princípios bíblicos para a revitalização de igrejas em quatro subtópicos principais: liderança participativa, obediência à Palavra de Deus, dedicação à oração e comprometimento com o trabalho evangelístico. Esses princípios não devem ser aplicados à vida da igreja em ordem sequencial, mas de modo concomitante. É importante notar que, em geral, grande parcela dos defensores da abordagem pragmática quanto à revitalização de igrejas consegue identificar alguns desses princípios, mas as recomendações sobre os mesmos seguem padrões do mundo empresarial, coorporativo, bem como certas estratégias de marketing, ao invés do ensino bíblico.[31]

Com relação à *importância da liderança* no processo de revitalização da igreja segundo a Bíblia, há, no mínimo, dois exemplos bíblicos a serem considerados. A primeira carta paulina a Timóteo, considerada um manual de revitalização de igrejas,[32] claramente enfatiza o cuidado que o jovem pastor deveria oferecer aos líderes da igreja de Éfeso, aqueles que ensinavam e que presidiam. Paulo escreve sobre as principais qualidades dos bispos, tanto morais, como espirituais e emocionais (1Tm 3). Timóteo ainda foi exortado a admoestar algumas pessoas contra a prática de ensinar doutrinas errôneas (1Tm 1.3-4). Outro exemplo acerca desse assunto pode ser encontrado nas cartas às sete igrejas no livro do Apocalipse, pois nelas Jesus se dirige, primeiramente,

---

31 Cf. GANGEL, Kenneth O. Marks of a healthy church. *Biblioteca Sacra* 158 (October-December, 2001), p. 467; WARREN, Rick. *Uma igreja com propósitos*. São Paulo: Editora Vida, 1998, p. 103-109; SCHWARZ, Christian A. *Natural church development*: A guide to eight essential qualities of healthy churches. Carol Stream, IL: Church Smart Resources, 1996, p. 22-48; WAGNER, Peter C. *Healthy church*: Avoiding and curing the 9 diseases that can afflict any church. Ventura, CA: Regal Books, 1996; MACCHIA, Stephen A. *Becoming a healthy church*: Ten traits of a vital ministry. Grand Rapids, MI: Baker, 1999.

32 READER III e SWAVELY, *A revitalização da sua igreja segundo Deus*, p. 27.

à liderança espiritual das igrejas, a quem ele chama de "anjos".[33] Logo, Cristo se dirige primeiramente à liderança de cada igreja que deseja revitalizar.

A relevância da liderança no processo de revitalização da igreja consiste no fato de que, em geral, Deus opera na vida do seu povo a partir dos seus líderes. A. W. Tozer insistia no argumento de que "a história de Israel e Judá apresenta uma verdade ensinada claramente por *toda* a História, isto é, as massas são ou logo serão aquilo que os seus líderes forem".[34] Em outras palavras, a igreja seguirá os seus líderes. A razão básica desse fator influenciador consiste no fato de que "de maneira simples, liderança é *influência*".[35] Harry Reeder é tão enfático em relação a esse assunto que ele afirma: "Na verdade, os líderes exercem tal impacto sobre as pessoas que uma igreja não pode ser revitalizada sem bons líderes".[36] A partir dessa constatação, há que se concluir que um dos primeiros esforços em prol da restauração da vitalidade em uma igreja é o desenvolvimento de líderes participativos que, mediante o exemplo de caráter, influenciem suas igrejas.

Discorrendo sobre esse princípio, Harry Reeder ainda sugere o tipo de liderança necessária em um processo de revitalização de igrejas. Segundo ele, essa liderança deve possuir, no mínimo, três máximas:

> Primeira, bons líderes aprendem com o passado, mas não vivem nele . . . Segunda, bons líderes vivem no presente, mas não se acomodam a ele. Desse modo eles são "termostatos", em vez de "termômetros". Os termômetros apenas refletem o ambiente ao redor, enquanto os termostatos mudam o ambiente. E, a terceira, bons líderes olham para o futuro, mas não esperam por ele.[37]

Em cada uma dessas máximas Reeder parece enfatizar a necessidade de o bom líder não se acomodar ou se tornar inoperante, pois se liderança é influência, qualquer atitude do líder acabará refletindo sobre sua comunidade. Por essa razão, a boa liderança cristã, segundo a Bíblia, é aquela que espelha Cristo para os liderados ao invés de tentar copiar o que é atualmente popular no mundo empresarial (cf. Mt 20.25-28).

O segundo princípio de revitalização da igreja encontrado nas Escrituras é a *obediência à Palavra de Deus*. Há amplas referências bíblicas acerca da

---

33 Há grande debate sobre a natureza desses "anjos", se são pastores ou seres angelicais responsáveis pelas igrejas locais. Qualquer opção, porém, não deixa de comprovar a importância da liderança espiritual sobre as igrejas de Cristo. Para maiores informações sobre esse assunto, ver BARCLAY, William. *Apocalipsis*. El Nuevo Testamento comentado por William Barclay. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1975, p. 66-68; HENDRIKSEN, William. *Mais que vencedores*: Interpretação do livro do Apocalipse. São Paulo: CEP, 1987, p. 77-78.

34 TOZER, A. W. *O melhor de A. W. Tozer*. São Paulo: Mundo Cristão, 1984, p. 64.

35 MACARTHUR, John. *O livro sobre liderança*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p. 8.

36 READER III e SWAVELY, *A revitalização da sua igreja segundo Deus*, p. 84.

37 Ibid., p. 85.

função revitalizadora da Palavra de Deus, tanto na vida individual como comunitária (cf. Sl 19.7; 119.50 e 2Ts 1.8-12). Há inclusive, o relato do despertamento espiritual ocorrido no reinado de Josias como resultado da redescoberta e obediência à Lei do Senhor (cf. 2Rs 22-23). O fato é que a Palavra de Deus é a espada do Espírito, ou seja, o instrumento mediante o qual ele opera vida no coração do incrédulo e alimenta e vivifica o crente (cf. Jo 5.24 e 1Pe 1.22-2.3). Ao comentar a importância da Palavra de Deus no processo de revitalização de igrejas, Harry Reeder lembra a ênfase de Paulo sobre a prioridade do ministério da Palavra a ser exercido na igreja de Éfeso. Além do mais ele ressalta que "os apóstolos forneceram o modelo para toda a liderança da igreja, especialmente aos pastores, quando disseram: 'Nós nos consagraremos à oração e ao ministério da palavra' (At 6.4)".[38] O fato é que restaurar a prioridade da Palavra na vida da igreja é fundamental para a sua revitalização. Contudo, este restabelecimento da prioridade das Escrituras exige não apenas crer, mas obedecer a Palavra útil para o aperfeiçoamento de todo servo de Deus (2Tm 3.16-17).

Talvez a melhor ilustração da importância da Palavra no processo de revitalização do povo de Deus seja encontrada na história de Neemias. O livro de Neemias pode ser propriamente dividido em duas partes principais. A primeira narra como aquele servo de Deus foi utilizado para organizar e supervisionar a reconstrução dos muros ao redor de Jerusalém. O resultado foi um trabalho notável no período recorde de cinquenta e dois dias (Ne 6.15). No entanto, a segunda parte do livro fala sobre a restauração do povo de Deus, aqueles que habitavam em Jerusalém. Enquanto que na primeira etapa foram necessárias devoção pessoal, habilidades administrativas e capacidade de trabalhar com objetos de construção, o segundo passo do projeto exigiu a leitura, exposição e aplicação da Palavra de Deus na vida do povo (caps. 8-13). Assim, somente quando as Escrituras são obedecidas e praticadas pelo povo de Deus há verdadeira revitalização.

Diferentes estudiosos sobre o crescimento saudável da igreja, bem como a experiência de algumas congregações que foram revitalizadas, enfatizam a prioridade da Palavra de Deus na vida dos crentes. Por exemplo, na pesquisa realizada por Ed Stetzer em cerca de trezentas igrejas pertencentes a dez denominações americanas, o missiólogo descobriu que os fatores mais eficazes de revigoramento das congregações eram: oração, evangelismo e pregação da Palavra, especialmente aquela que enfatizava a aplicação da mesma na vida dos ouvintes.[39] Por essa razão, Michael Ross argumenta que a restauração da centralidade das Escrituras na vida da igreja deve ocorrer primariamente por

---

38 READER III e SWAVELY, *A revitalização da sua igreja segundo Deus*, p. 71.

39 STETZER, Ed; DOBSON, Mike. *Comeback churches*: How 300 churches turned around and yours can too. Nashville, TN: B. & H. Publishing Group, 2007, p. 200.

meio do púlpito, ou seja, através da pregação expositiva do evangelho e da graça de Deus. Ross insiste que parte do problema da estagnação de muitas igrejas se deve à "pregação pobre" e, por isso, "a fim de que haja crescimento efetivo da igreja e revitalização o púlpito deve ser elevado à proeminência. O papel do pastor como líder em revitalização da igreja começa com sua função como pregador".[40] Nesse sentido, ao invés de se gastar no esforço de evitar conflitos, atuar como o secretário executivo das determinações do conselho da igreja ou mesmo se esforçar por encontrar meios de entretenimento para os membros da igreja local, o pastor deve se dedicar ao ensino fiel e relevante da Palavra de Deus, visando sempre à obediência de sua congregação à mesma.

Outro principio bíblico para a revitalização da igreja é a *dedicação a Deus em oração*. Como já foi mencionado no subtópico anterior, há vários estudos que ressaltam a importância da oração nas igrejas que experimentam um processo de revitalização. A esse respeito há que se lembrar ainda da observação de C. John Miller acerca das características das igrejas em declínio, pois além de desenvolverem ministérios internalizados, elas cultivam um estilo de vida mais dedicado a intrigas por preferências pessoais do que dependência de Deus em oração.[41] No entanto, igrejas que experimentam um processo de revitalização oferecem evidência de que o processo resultou da revitalização da vida pessoal de seus membros e isso por meio de um comprometimento mais sério com a oração diária.[42] Reeder lembra que "se há uma coisa que a igreja agonizante precisa é de oração".[43]

A importância da oração no processo de revitalização da igreja pode ser observada a partir do estudo de como a igreja dos apóstolos respondia aos seus desafios. Por exemplo, diante da acirrada perseguição os discípulos oraram confirmando sua crença na soberania de Deus e confessando sua dependência total do Senhor (At 4.23-31). Ao invés de responderem com desânimo, desespero ou uma nova estratégia para se "acomodar" ao contexto cultural, a igreja se voltou para o Senhor em oração. O conteúdo daquela oração não foi apenas de lamentos e petições, mas louvor e convicção acerca da soberania de Deus. O resultado imediato foi o coração dos discípulos reanimado e motivado para a continuidade da pregação do evangelho em Jerusalém. Todavia, as dificuldades da igreja não eram apenas externas, mas também internas, pois meses depois houve discussão acerca das viúvas que deixavam de ser assistidas. A resolução dos apóstolos foi surpreendente, pois eles não acharam razoável abandonar a oração e o ministério da palavra, mas optaram pela escolha de

---

40 ROSS, *Preaching for revitalization*, p. 20.

41 MILLER, *Outgrowing the ingrown church*, p. 29-33.

42 PARK, An effective strategy for church revitalization through a case study of Hosanna Church, p. 59-63.

43 READER III e SWAVELY, *A revitalização da sua igreja segundo Deus*, p. 58.

diáconos para cuidar da tarefa da assistência aos necessitados (At 6.1-4). Refletindo sobre aquele episódio, Reeder afirma: "A oração era tão importante para os fundadores da igreja e tão fundamental para o sucesso dela que eles estavam determinados a não se separar dela, nem mesmo por causa de outros ministérios bons e necessários".[44] A dedicação dos apóstolos à oração específica é um desafio às igrejas contemporâneas quanto ao estabelecimento de suas prioridades ministeriais.

Finalmente, as Escrituras indicam que o processo de revitalização da igreja implica no comprometimento da mesma com a obra evangelística, ou seja, o *discipulado dinâmico*. A expressão "discipulado dinâmico" é empregada neste trabalho como sinônimo do zelo missionário, tanto por meio do evangelismo pessoal como do envolvimento sistemático no trabalho missionário. Em seu livro *Transformational churches*, os missiólogos Ed Stetzer e Thom S. Rainer defendem que as igrejas que experimentam um processo de revitalização são caracterizadas por uma mentalidade missionária e o compromisso com missões.[45] Além do mais, o compromisso dessas igrejas com a evangelização não é esporádico ou circunstancial, mas intencional e sistemático. Outro estudante do assunto observa que as igrejas que crescem são aquelas que fazem da Grande Comissão um elemento central em sua prática ministerial e desenvolvem várias estratégias em prol do alcance dos não cristãos com a mensagem do evangelho.[46] Essa atitude parece funcionar como antídoto contra o erro das igrejas em declínio de estreitarem sua visão do Reino, reduzindo-o à sua denominação ou à congregação local.[47] Em seu compromisso com o discipulado dinâmico, a igreja em processo de revitalização não se contenta em "falar de Cristo para os outros" ou mesmo "evidenciar sua fé por meio do comportamento", mas se mostra persistente no ministério da formação de pessoas totalmente comprometidas com Cristo, com o seu serviço e o seu testemunho no mundo.

A conexão entre o discipulado dinâmico e a revitalização da igreja consiste no fato de que a igreja viva proclamará vida. A vida repercute da igreja revitalizada de tal forma que isso influencia outros e repercute sobre os seus próprios membros como aconteceu com a igreja de Tessalônica (cf. 1Ts 1.2-10). Além do mais, no período em que a igreja de Éfeso estava cheia de vigor ela demonstrou intenso zelo missionário, havendo "ensejo a que todos os habitantes da Ásia ouvissem a palavra do Senhor" (At 19.10). Por essa razão, Tim Keller defende que a plantação de igrejas é uma das melhores estratégias para a revitalização de congregações que se encontram em processo de decadência,

---

44 Ibid.

45 STETZER, Ed e RAINER, Thom S. *Transformational churches*: Creating a new scorecard for congregations. Nashville, TN: B. & H. Books, 2010.

46 HULL, Bill. *The disciple-making church*. Grand Rapids, MI: Baker, 2010, p. 211-216.

47 MILLER, *Outgrowing the ingrown church*, p. 29.

conquanto se cuide para que essas igrejas plantadas não sejam meras réplicas de igrejas enfermas.[48] Outro aspecto positivo desse compromisso com o discipulado dinâmico encontra-se no fato de que, por meio de sua prática, igrejas buscando revitalização rejeitam a "mentalidade copista", ou seja, a tentação de tentar reproduzir outras igrejas, correndo o risco até mesmo de alterar a identidade ou doutrina da congregação que necessita de restauração do seu vigor.

Concluindo, há que se evitar refletir sobre a revitalização da igreja como sendo o resultado de uma "estratégia particular" ou mesmo o ministério dinâmico de um "líder carismático". As Escrituras testificam que a verdadeira revitalização é fruto de um esforço múltiplo na aplicação de variados princípios estabelecidos pelo próprio Senhor da igreja. Em última análise, o crescimento e a revitalização da igreja é prerrogativa do Deus vivo e por meio da aplicação dos princípios bíblicos o povo de Deus confiantemente aguarda a restauração daquelas igrejas enfermas.

3. SUGESTÕES ESTRATÉGICAS TEOLOGICAMENTE ORIENTADAS

O processo de revitalização de igrejas pode ocorrer lentamente e exige mais paciência do que alguns estão dispostos a dedicar. Essa natureza demorada faz com que os resultados se assemelhem mais a um "banho-maria" do que ao imediatismo do "micro-ondas". No entanto, algumas pessoas, pressionadas por resultados, tendem a lançar mão de propostas estratégicas miraculosas, a maioria das quais se fundamenta sobre o pragmatismo ao invés de uma teologia sadia. Por essa razão, o uso de estratégias na revitalização de igrejas tem sido fonte de conflitos e confusões. O resultado final parece ser mais enfermidade do que saúde para as igrejas em decadência. Considerando que há fundamentos e princípios teológicos acerca da tarefa de revitalização, a melhor alternativa parece ser o desenvolvimento de estratégias que sejam orientadas por essa estrutura doutrinária.

Geralmente as estratégias de revitalização de igrejas são consideradas quando a liderança local percebe os sinais de declínio em sua congregação. Embora esses sinais dependam do contexto, há certos indicadores comuns a toda igreja que começa a perder sua saúde e necessita de revitalização. Dessa forma, um dos primeiros passos da liderança local pode ser considerar se a igreja se mantém paralisada em uma rotina habitual que não resulta em progresso algum. Essa condição tem sido geralmente denominada de "mentalidade de manutenção", ou seja, quando a única preocupação da igreja é "persistir".[49]

---

48 KELLER, Tim. Why plant churches. Redeemer Presbyterian Church. Artigo não publicado, 2002, p. 3-4. Disponível em: http://www.redeemer2.com/resources/papers/why%20plant%202%2011%20TLeaders.pdf. Acesso em: 22 set. 2011.

49 READER III e SWAVELY, *A revitalização da sua igreja segundo Deus*, p. 15.

Nessa etapa a igreja se torna mais focalizada no problema do que em qualquer possibilidade de solução, pois, como afirma Miller, ela passa a desenvolver uma "mentalidade de túnel", focada em suas próprias mazelas.[50] Outro detalhe a ser observado nessa etapa é o fato de a igreja se tornar mais dependente de fatores secundários do que da exposição clara da Palavra de Deus. Nesse ponto, a igreja em declínio se revela geralmente dependente de programas e eventos ao invés de revelar confiança nos meios previamente estabelecidos por Deus para o seu crescimento espiritual ou numérico. Reeder afirma que, nesses casos, "como uma pessoa que tem o costume de apostar na loteria espera ansiosa por um bilhete premiado, elas [essas igrejas] procuram por uma programação que 'provocará uma mudança radical na igreja'".[51] Por outro lado, há congregações que se tornam completamente dependentes da personalidade de seus líderes ao invés de recorrer à graça daquele que é a cabeça da igreja. Há outros sintomas que comumente têm sido mencionados na literatura sobre revitalização de igrejas, mas o fato é que a liderança deve estar sempre atenta para a saúde de sua congregação.[52]

A tentativa de implantar estratégias de revitalização que sejam teologicamente orientadas implica no zelo para que a "mensagem governe os métodos". Nesse sentido, a mensagem do evangelho deve ter primazia, pois muitas igrejas se acham enfermas justamente por terem negligenciado essa mensagem.[53] Quando o método se torna mais importante do que a mensagem ou quando esta é corrompida por aquele, o resultado pode ser mais nocivo à igreja do que benéfico. Assim, merecem prioridade aquelas estratégias que revelam harmonia com os princípios bíblicos para a revitalização de igrejas anteriormente considerados. Daquelas que atendem a esse quesito é possível ressaltar seis: capacitação da liderança, estabelecimento de um grupo de intercessores, criação de pequenos grupos, pregação expositiva, evangelismo criativo e celebração da comunhão. Surpreendentemente, essas estratégias têm sido grandemente utilizadas nos casos de igrejas revitalizadas.[54] O próximo passo neste artigo consiste em rápidos comentários acerca de cada uma delas.

A primeira estratégia em harmonia com os princípios bíblicos de revitalização de igrejas é a *capacitação da liderança local*. Já foi observado que é "virtualmente impossível recobrar a vida e a motivação missionária se os

---

50 MILLER, *Outgrowing the ingrown church*, p. 29.

51 READER III e SWAVELY, *A revitalização da sua igreja segundo Deus*, p. 12.

52 Em sua obra sobre o assunto, Harry Reeder lista sete sintomas e C. John Miller aponta outros fatores comumente encontrados em igrejas enfermas.

53 DEVER, *O que é uma igreja saud*ável?, p. 63-68.

54 Cf. STETZER e RAINER, *Transformational churches*; HULL, *The disciple-making church*, p. 211-216; MILLER, *Outgrowing the ingrown church*; PARK, An effective strategy for church revitalization through a case study of Hosanna Church.

líderes e os membros da congregação aceitam o status quo como normal".[55] Dessa forma, uma estratégia eficiente da recuperação do vigor da igreja deve começar com sua liderança.

Um dos grandes problemas relacionado à liderança de igrejas locais é a falta de capacitação. Geralmente os líderes são bem intencionados, mas simplesmente não sabem como agir e nem se sentem "pastores do rebanho". Assim, o desenvolvimento de meios para capacitar os líderes deve ser uma prioridade para as igrejas que almejam revitalização. Essa capacitação, porém, não deve ocorrer apenas no campo teórico e abstrato, mas também no campo prático. Os líderes de diversas igrejas que experimentaram revitalização reconheceram suas limitações e fraquezas, bem como se dedicaram à busca de um melhor preparo para cuidar do rebanho do Senhor. Nesse sentido, as reuniões de liderança deixam de ser meramente encontros burocráticos e se tornam ocasiões para compartilhamento e aprimoramento da perspectiva bíblica de liderança. Park e Reeder testificam sobre o impacto que esses encontros causaram em suas igrejas locais.[56] Outras atividades nesse sentido incluem cursos de preparação de líderes, programas de visitação dos líderes aos membros da congregação e projetos que incluem a participação da liderança em aconselhamento e evangelização. O fato é que os membros da igreja se sentem mais motivados a se dedicar em prol da restauração da mesma após observarem a dedicação dos seus líderes. Considerando que liderar é influenciar, uma liderança capacitada influenciará eficientemente, enquanto a liderança despreparada o fará negativamente. A observação do cuidado que Jesus e os apóstolos, especialmente Paulo, tiveram com a capacitação dos seus discípulos para exercer a liderança deveria motivar qualquer pastor interessado na revitalização de sua igreja a se empenhar melhor na capacitação dos seus líderes.

Ao longo dos anos em seu ministério de revitalização, Reeder concluiu que um currículo de capacitação de líderes deve incluir, no mínimo, três ênfases: caráter, conteúdo e competência.[57] O primeiro diz respeito à condição *sine que non* para alguém exercer liderança na igreja de Cristo (cf. 1Tm 3). Considerando que liderar é influenciar, o caráter aprovado é essencial para se ter bons líderes na igreja. O segundo diz respeito àquilo que o líder precisa conhecer e estar convicto a fim de conduzir sua igreja segundo a Palavra do Senhor e à sã doutrina. O terceiro guarda relação com as habilidades necessárias de líder em seu ministério junto ao rebanho de Cristo. Certamente essas três ênfases parecem um excelente ponto de partida no estabelecimento de um projeto de capacitação da liderança de uma congregação local.

---

55 MILLER, *Outgrowing the ingrown church*, p. 72.

56 PARK, An effective strategy for church revitalization through a case study of Hosanna Church, p. 60; READER III e SWAVELY, *A revitalização da sua igreja segundo Deus*, p. 93-94.

57 READER III e SWAVELY, *A revitalização da sua igreja segundo Deus*, p. 94-101.

Considerando a importância do exercício da oração no processo de revitalização, a segunda estratégia a ser considerada nesse sentido é o *estabelecimento de um grupo de intercessores* na igreja local. Reeder afirma que "se há uma coisa de que uma igreja agonizante precisa é de oração".[58] Dessa forma, uma liderança interessada no resgate da revitalização da igreja deve começar dedicando tempo e esforços em prol da oração. Aquilo que começa com a liderança pode se estender para outros membros da igreja, constituindo assim um grupo de intercessores comprometidos com esse ministério.

Uma característica comum nas igrejas em declínio espiritual é o fato de que várias abandonaram as reuniões de oração. Em algumas igrejas, quando existe, o conteúdo das orações acaba diluído em petições materiais ou de interesses pessoais. Todavia, o padrão bíblico das orações em prol da vitalidade da igreja e do avanço do reino consiste em súplicas e petições em prol do benefício do corpo de Cristo, mesmo quando esse alvo implica em sofrimento e perda pessoal. Um exemplo claro nesse sentido pode ser encontrado na oração registrada em Atos 4.23-31, que foi feita em submissão à soberania de Deus, com o comprometimento dos cristãos em prol do avanço da obra do Senhor e a despeito do risco de morte daquelas pessoas. Consequentemente, o resultado daquela oração foi que "tendo eles orado, tremeu o lugar onde estavam reunidos" (Atos 4.31). Dessa forma, a formação de grupos de intercessão na igreja que deseja revitalização é uma estratégia que nunca deve ser ignorada.

Outra estratégia que tem se revelado altamente eficiente na revitalização de igrejas é a implementação de *pequenos grupos*. A esse respeito é importante considerar a afirmação de Miller quanto ao fato de que "esses grupos hoje podem se tornar poderosos instrumentos do Espírito tanto para a renovação interna como para a expansão missionária da igreja local".[59] Além do mais, a história dos avivamentos do século 18 evidencia a imensa relevância desses grupos na restauração do povo de Deus.[60] O pequeno grupo pode se constituir de cinco a trinta pessoas, pois de outra forma não será um grupo ou não será mais tão pequeno. O surpreendente é que a maior parte das igrejas se encontra estruturada em torno de pequenos grupos (grupos de jovens, sociedade feminina, grupos de homens, etc.), mas não fazem uso eficiente dos benefícios a serem desfrutados por meio desses agrupamentos.

Dentre vários aspectos positivos dos pequenos grupos, há que se destacar a possibilidade de uma integração mais eficiente, na qual as pessoas podem ultrapassar o estágio do mero conhecimento formal e atingir o nível do conhecimento pessoal, o que é mais edificante. Além do mais, os pequenos grupos

---

58 READER III e SWAVELY, *A revitalização da sua igreja segundo Deus*, p. 58.

59 MILLER, *Outgrowing the ingrown church*, p. 162.

60 WOOD, A. Skevington. *The inextinguishable blaze*: Spiritual renewal and advance in the eighteenth century. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1960, p. 148-175.

podem ser mais bem sucedidos na mobilização de seus integrantes em prol das atividades de crescimento da igreja. Outro benefício diz respeito a um melhor aprofundamento do conhecimento bíblico dos membros dos pequenos grupos. A possibilidade de compartilhar a compreensão das Escrituras uns com os outros, solucionar dúvidas que em um contexto mais amplo nunca seriam admitidas, bem como de apreender mais eficientemente alguns conceitos da história da redenção conforme revelada na Bíblia são oportunidades comumente presentes nas reuniões dos pequenos grupos. Finalmente, os pequenos grupos se revelam excelentes meios de evangelização pessoal. O fato de as reuniões geralmente ocorrerem em ambientes considerados "neutros" por não-cristãos acaba por facilitar a presença dos mesmos nesses encontros. Além do mais, a instrução não-formal que ocorre nesses contextos convida à participação e compartilhamento até daqueles que ainda não experimentaram verdadeira conversão.

Devido à sua natureza e suas características comuns, a implementação dos pequenos grupos se revela uma força especial no processo de revitalização de igrejas. Certamente que o sucesso dessa estratégia não é automático, pois o crescimento da igreja é sempre proveniente de Deus (1Co 3.6-7). Porém, em sua experiência no processo de revitalização da Igreja Presbiteriana Hosana, na Coreia do Sul, Park destaca o papel dos pequenos grupos no avanço ocorrido sob a graça de Deus.[61]

A terceira estratégia em prol da redescoberta da vitalidade de uma igreja em declínio diz respeito à fidelidade na *exposição da Palavra de Deus*. Considerando que a fé vem pelo ouvir da Palavra e é fortalecida por meio da Palavra, a exposição bíblica é um fator imprescindível no processo de revitalização de igrejas. Embora haja discussão quanto aos variados métodos de exposição, há um acordo entre os estudiosos do tema no sentido de que a verdadeira exposição consiste na *explicação* do texto bíblico conforme o seu propósito original e a *aplicação* do mesmo aos ouvintes contemporâneos. Esses dois elementos necessitam ser mantidos em equilíbrio, pois a atenção a um e o desprezo ao outro não resulta na exposição fiel da Palavra à igreja do Deus vivo. O ouvinte necessita ter segurança de que Deus fala a ele por meio de sua Palavra, pois somente assim ele procurará obedecer à Palavra de Deus.

A fim de estabelecer um planejamento eficaz para as exposições bíblicas, a liderança da igreja local deve atentar para uma série de estudos que atendam às necessidades do crescimento da congregação. Essas exposições podem ser temáticas ou o estudo sequencial de livros da Bíblia. Em ambos os casos, a objetividade deve ser o alvo a ser perseguido. Ao longo do seu ministério na Igreja Presbiteriana de Briarwood, no Alabama, Harry Reeder tem persistido sistematicamente na pregação da graça de Deus conforme ensinada nas Escri-

---

61 PARK, An effective strategy for church revitalization through a case study of Hosanna Church, p. 88-89 e 111-114.

turas.[62] C. John Miller, por sua vez, afirma ter exposto contínuas mensagens sobre o engajamento da igreja em missões e evangelismo enquanto atuava no projeto de revitalização da Igreja Presbiteriana Nova Vida, na Pensilvânia.[63] No entanto, grande parte daqueles que militam nesse ministério têm encontrado grande auxílio na exposição sistemática de livros da Bíblia. Michael Ross oferece variados exemplos a esse respeito em sua obra sobre esse assunto. Algo positivo a ser feito nesse sentido é iniciar pequenas séries nas quais livros completos das Escrituras são dominicalmente expostos, pois assim as Escrituras podem se "tornar vivas" para os seus ouvintes.

No processo de revitalização de igrejas há de se considerar também a importância do e*vangelismo criativo*. Por meio dessa prática, cada igreja local pode optar pelos melhores métodos de anunciar a mensagem do evangelho em seu contexto específico. Por exemplo, uma igreja em um contexto urbano fará bom proveito das diferentes redes de relacionamentos dos seus membros a fim de alcançar outras pessoas com a mensagem da vida eterna. Também, congregações estabelecidas em contextos universitários podem ser bem-sucedidas mediante o ministério com jovens. A despeito de outros exemplos, o fato é que cada igreja necessita estar ciente do contexto em que se encontra a fim de procurar desenvolver meios que alcancem as pessoas ao redor.

Conquanto relevante, a consideração do contexto não é suficiente. A fim de desenvolver efetivas estratégias de evangelização, é necessário que os membros de uma igreja que anseia por revitalização personalizem seu relacionamento com Cristo. O fato é que Cristo necessita ser amado mais do que um conceito teológico ou uma abstração religiosa. Somente a partir de um relacionamento pessoal com o Salvador os cristãos se motivarão a serem criativos para apresentá-lo a outros. Também é necessário que os cristãos aprendam a meditar diariamente na mensagem do evangelho, pois ninguém se sentirá pessoalmente motivado a compartilhar aquilo que não compreende. Há outros passos importantes a serem tomados nesse sentido, mas esses elementos práticos iniciais poderão ajudar a igreja a ser mais segura na elaboração de diferentes meios para compartilhar a mensagem do evangelho com o seu contexto.

A fim de auxiliar a igreja a desenvolver abordagens evangelísticas criativas, Tim Keller sugere que os cristãos desenvolvam três elementos em sua abordagem evangelística. Em primeiro lugar, que eles aprendam a distinguir corretamente entre evangelho e religião, pois muitos pensam estar evangelizando quando na verdade estão apenas realizando proselitismo proclamando conceitos religiosos que não possuem fundamentos no evangelho. Eles também devem aprender a integrar suas convicções cristãs à sua vida profissional, pois

---

62 READER III e SWAVELY, *A revitalização da sua igreja segundo Deus*, p. 42-56.

63 MILLER, *Outgrowing the ingrown church*, p. 67-134.

alguns vivem uma dicotomia entre o que professam e o que praticam em suas profissões, como se alguém obtivesse uma "licença celestial" para exercer uma cosmovisão pagã em seu ramo de trabalho, ou como se o cristianismo não fosse relevante nessa arena. Finalmente, que mantenham o compromisso prático de proclamar a verdade do evangelho tanto por meio de palavras como por atos de misericórdia e de bondade para com os não-cristãos.[64] O fato é que a prática evangelística da igreja que anseia por revitalização necessita ser intencional, constante e multifacetada. Dessa forma, a evangelização não será meramente mais um "programa", mas um estilo de vida dos membros da igreja.

Finalmente, uma igreja que anseia por revitalização necessita desenvolver estratégias que possibilitem uma *celebração dinâmica da comunhão* entre os seus membros. A carta aos filipenses retrata uma igreja que enfrentava conflitos devido à dissensão entre duas irmãs e aquilo afetava a saúde da congregação de tal forma que o apóstolo Paulo se sentiu no dever de escrever-lhes uma carta em prol da reconciliação. Esse exemplo bíblico retrata suficientemente a importância da celebração da comunhão fraternal no processo de revitalização de igrejas.

Com respeito à comunhão fraternal na igreja, há que se estabelecer uma importante distinção. Embora muitos enfatizem a necessidade da "comunhão de verdade", nenhuma comunhão pode ser verdadeira se ela não for "comunhão na verdade" (cf. Ef 4.15). Dessa forma, a Palavra de Deus deve ser o fundamento dos relacionamentos edificantes no corpo de Cristo. Nenhum relacionamento resultará em vida se ele não for embasado na Palavra de Deus.

Em resumo, quando alguém compreende os fundamentos teológicos da revitalização da igreja, bem como os princípios bíblicos a serem aplicados nesse sentido, cada estratégia aplicada deverá estar em plena harmonia com eles. De outra forma, as estratégias não serão teologicamente orientadas, e sim escolhidas com base na motivação pragmática, preferência pessoal ou mesmo na mentalidade imitadora de alguns líderes que tentam reproduzir em suas congregações a identidade de igrejas ao redor. O problema é que o resultado não será revitalização real, mas apenas refrigérios temporários que poderão resultar em frustrações e maiores enfermidades. Somente as estratégias teologicamente orientadas poderão resultar em uma igreja saudável, pois elas refletem as diretrizes divinas para sua igreja neste mundo.

CONCLUSÃO

Certamente há diferentes maneiras de se abordar a necessidade de a igreja cristã buscar ser saudável e viva. A maioria dos enfoques a esse respeito se concentra em estatísticas, crescimento numérico, estratégias de marketing e

64 Cf. KELLER, Tim. Being the church in our culture. Reformed and Resurgence Conference, 2006. Material não publicado.

princípios encontrados no mundo corporativo. O problema é que, ao resultar em vivificação dessas congregações, essas abordagens acabam por solidificar o declínio de algumas igrejas, pois elas reproduzem empresas religiosas ao invés de contribuir para o restabelecimento da vitalidade da igreja de Cristo.

Este artigo procurou apresentar uma abordagem alternativa da revitalização da igreja. Essa análise se orientou por princípios e diretrizes bíblicos e teológicos. A pressuposição básica desse modo de tratar o assunto consiste na convicção de que somente estando fundamentado nas Escrituras um processo de revitalização de igrejas poderá ser bem-sucedido.

ABSTRACT

A review of the literature on church revitalization shows several approaches common to this topic. However, an analysis of the representative majority of these approaches suggests a pragmatic orientation as a characteristic element of those responsible for these studies. Thus, there is an urgent need for an approach guided by the biblical-theological teaching on this theme. Considering the presupposition that the Christian church is more than a social construct, the author of this article proposes a theological analysis on church revitalization that reveals necessary biblical principles and guidance in order to develop strategies applied to the process of recovering the vitality of churches in decline. This article is divided into three basic subtopics. The first one establishes a theological foundation necessary to understand the vital cycle of the Christian church. Due to the understanding of some biblical doctrines, it is possible to reflect and discuss the necessity of church revitalization as well as foster some healthy theological expectations toward this goal. The second subtopic considers the main biblical principles related to the revitalizing process in a church. For brevity's sake, this study summarizes those principles into four topics, but the student of Scriptures may identify other precepts. Finally, the third part suggests several strategies to be applied by leaders committed to church revitalization. Each strategy is closely connected to the theological foundation and the biblical principles formerly discussed. Thus, the author seeks to present an alternative approach to church revitalization that may contribute to efforts toward such an important theme.

KEYWORDS

Church revitalization; Theological foundations; Biblical principles; Strategies; Pragmatism.

FIDES REFORMATA XVI, Nº 1 (2011): 31-47

Plantio de Novas Igrejas: Uma Análise Conceitual Preliminar

*Jedeías de Almeida Duarte**

RESUMO

Este artigo aborda o tema do plantio de novas igrejas sob a perspectiva das raízes bíblicas reformadas. Sua premissa é de que o plantio de novas igrejas realizado por missionários cristãos segue o mesmo padrão do trabalho levado a efeito pelos apóstolos, no estabelecimento de igrejas locais. Sua ação é descrita na Grande Comissão do Senhor Jesus Cristo e seu processo de semeadura do evangelho, também no plantio de igrejas, envolve a participação de todo crente. O presente artigo propõe, então, um sentido teológico de plantação de igrejas. A partir da exploração bíblica, especificamente dos avanços do apóstolo Paulo, analisa algumas vertentes atuais de modelos de plantação de igrejas e a literatura pertinente. São considerados os vínculos que o movimento de plantação de igrejas mantém com o antigo Movimento de Crescimento da Igreja, especialmente no que diz respeito à busca de resultados numéricos e estatísticos. A seguir, considera alguns referenciais reformados, observando a influência, os conceitos e as metodologias apresentadas na sua literatura. Por fim, aproxima-se do movimento a partir de um dos seus principais referenciais na atualidade, Timothy Keller, observando pontos positivos e negativos dos conceitos e modelos apresentados.

* O autor é bacharel em Teologia (1984) e Direito (2006); mestre em Missiologia pelo Centro Evangélico de Missões (2007) e Doutor em Ministério (D.Min., 2009) pelo CPAJ e Reformed Theological Seminary. Fez estudos avançados sobre plantação de igrejas no Global Church Advancement, em Orlando, Flórida. É professor de Teologia Pastoral e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Revitalização e Multiplicação de Igrejas do CPAJ. É o executivo do Plano Missionário Cooperativo da Igreja Presbiteriana do Brasil e pastor auxiliar da Igreja Presbiteriana de Pinheiros.

PALAVRAS-CHAVE

Plantação de igrejas; Plantadores de igrejas; Timothy Keller; Crescimento da igreja.

INTRODUÇÃO

O plantio consciente e estratégico de novas igrejas não é uma característica apenas dos últimos 30 ou 40 anos. Foi um dos principais objetivos das viagens missionárias do apóstolo Paulo. Entretanto, parece-nos que, na metodologia paulina, o estabelecimento institucional de novas igrejas não foi o foco último, mas a consequência de uma ação de maiores dimensões. As igrejas surgiram como resultado de conversões e da consequente reunião de crentes em comunidades locais, com ênfase em seu discipulado nas Escrituras. Obedientes à Palavra, cuidavam uns dos outros e se multiplicavam por meio do testemunho eficaz e vivo a todas as pessoas, especialmente às que ainda não eram convertidas.

A motivação paulina para espalhar o evangelho era caracterizada pela obediência ao chamado do Senhor (At 16.10; Rm 1.16; 1Tm 1.12). Ele mesmo declara, sistematicamente, que fora chamado para pregar o evangelho (2Co 5.18-20). Na perspectiva paulina, o alcance dos não convertidos com o evangelho e o plantio de igrejas eram faces da mesma moeda. O plantio estabelecido pelo apóstolo era a semeadura do evangelho (1Co 3.6) e não a institucionalização de novas igrejas. Fica claro que as igrejas surgiam como consequência da conversão de pessoas e de suas famílias e sua necessária união como família de Deus. A motivação evangelística e missionária para a transmissão do evangelho precedia a motivação de iniciar igrejas institucionais.

O foco *a priori* no plantio da igreja como estrutura institucional poderá esvaziar a motivação evangelística primária, que é o anuncio do evangelho tendo o discipulado como moção inicial direta. Enquanto isso não ocorrer não terá havido o cumprimento da Grande Comissão na totalidade de sua essência e extensão. A própria necessidade da estruturação de uma nova igreja não deverá abrigar outras motivações senão as do alcance de pessoas não convertidas – de uma dada cultura, região, classe social, cidade ou etnia – e o subsequente aperfeiçoamento dos santos.

É possível afirmar que o plantio de novas igrejas se iniciou com as viagens missionárias do apóstolo Paulo, no primeiro século, em cumprimento da Grande Comissão, tendo sido efetuado no atendimento ao chamado do Espírito Santo: "E servindo eles ao Senhor e jejuando, disse o Espírito Santo: Separai-me, agora, Barnabé e Saulo para a obra a que os tenho chamado" (At 13.2). As Escrituras Sagradas, especialmente no livro de Atos dos Apóstolos, mostram que, à medida que viajavam, Paulo e suas equipes estabeleciam novas igrejas nas mais diversas cidades das províncias romanas (At 13.1 a 21.26). Algumas

marcas autenticaram esta prática, entre elas, a autonomia das congregações observada na eleição de presbíteros: "... e, promovendo-lhes, em cada igreja, a eleição de presbíteros, depois de orar com jejuns, os encomendaram ao Senhor em quem haviam crido" (At 14.23). Esses presbíteros assumiam o pastorado e a administração das igrejas, e reproduziam o processo evangelização e edificação individual e corporativa no plantio de novas igrejas.

Ao longo da história da igreja, surgiram diversos movimentos que espalharam a fé cristã e que podem ser vistos como movimentos de plantação de igrejas, tanto no sentido local quanto no sentido amplo e institucional. É possível indicar algumas vertentes dessas ações dentro da própria igreja romana, a qual disseminou a fé acoplada com a estrutura hierárquica de tradição e sacerdotalismo. Caracteristicamente, houve uma contextualização do evangelho na cultura e adaptação a elementos culturais e religiosos, com o fim de "converter" pagãos dentre os povos, criando-se, assim, um sincretismo religioso em diversas épocas e regiões.[1]

O surgimento de novas igrejas sempre esteve relacionado ao serviço missionário da igreja. Isso é visto principalmente a partir da Reforma Protestante do século 16 e dos movimentos missionários oriundos da base teológica firmada pela Reforma para o crescimento integral da igreja. Quando à literatura exemplar, encontramos em J. L. Nevius (1829-1893)[2] as primeiras formatações terminológicas atualmente utilizadas no movimento de plantação de igrejas. Observando a história da expansão da igreja, o leitor poderá concluir que, ao longo dos séculos, a igreja esteve voltada para sua multiplicação, em obediência ao mandamento do Senhor sob a regência do Espírito Santo. O Espírito é sempre o agente real da multiplicação da igreja mediante a aplicação das Escrituras ao coração dos eleitos.

1. ASPECTOS DISTINTOS DO PLANTIO DE NOVAS IGREJAS

As convicções eclesiológicas dos plantadores interferem no DNA[3] das novas igrejas e na formatação do movimento missionário a ser desenvolvido ou, até mesmo, criado por elas. Neste sentido, o movimento missionário mundial recebeu um ânimo extra e passou a ser observado mediante a utilização

---

1 Um exemplo desta prática é a da contextualização acrítica feita pela Igreja Romana no Brasil visando a conversão de índios, inserindo no culto romano elementos das práticas religiosas indígenas, fato que também ocorreu posteriormente com a empreitada da conversão dos africanos que foram escravos, gerando um sincretismo religioso.

2 NEVIUS, John L. *The planting and development of missionary churches*. Philadephia: Monadnock Press, 2003.

3 Expressão utilizada por Timothy Keller para se referir ao modelo e às convicções de uma igreja local em: KELLER, Timothy e THOMPSON, Allen. *Manual do plantador de igrejas*. Londrina: CBPI, 2002.

de ferramental das ciências sociais, como proposto pelo Movimento de Crescimento da Igreja (MCI). Isso quer dizer que uma igreja, ou um movimento missionário, passou a ser analisada não em virtude de sua pureza teológica ou de sua aproximação dos princípios das Escrituras, mas em função de resultados numéricos e sociais ao longo de um período de tempo. Wagner expressa sua convicção quanto aos resultados do MCI na plantação de novas igrejas: "O método evangelístico mais eficaz debaixo do céu é plantar igrejas".[4] O MCI pode ser analisado em um período de tempo que vai de 1950 a 2000. Metade da história do movimento missionário do século 20 foi impactada pelo MCI e os seus efeitos podem ser observados em ações missionárias da igreja nos dias de hoje.

Uma das observações possíveis poderá ser feita no Movimento de Plantação de Igrejas (MPI), com seu uso do instrumental secular, evidente, por um lado, nos meios acadêmicos, através da literatura e das pesquisas, por outro, na prática dos projetos e campos missionários, principalmente nos grandes centros urbanos. As ferramentas e alguns dos princípios das ciências sociais utilizados pelo MCI foram conectados ao MPI. Assim, o plantio de novas igrejas passou a usar ferramentas utilizadas por expoentes e pesquisadores do crescimento da igreja. Em muitos lugares e em muitas correntes teológicas, o MCI tornou-se base teórica para o movimento de plantio de novas igrejas. As igrejas nascentes ficaram expostas aos mesmos riscos do antigo movimento, tanto em razão da ausência de princípios e práticas das Escrituras Sagradas como instrumento normativo, quanto em razão da anuência aos pressupostos iniciais e finais desses pesquisadores. Também é possível observar que, em lugares e projetos nos quais os princípios bíblicos são referenciais absolutos, a conclusão é que o movimento de plantação de igrejas poderá se tornar o maior referencial de expansão missionária para os próximos 100 anos.

A bem da verdade, é preciso reconhecer, ainda, que houve uma influência positiva do MCI no despertamento da igreja para o mundo. Até mesmo em relação a expoentes como Wagner, não se poderá negar que o MCI foi usado por Deus para estimular a igreja a um novo momento missionário, cujo ápice é o esforço para a plantação de igrejas. Nessa perspectiva, em termos da evangelização e do crescimento da igreja, muitas das ferramentas anteriormente estabelecidas como "pontes científicas" entre a teologia e as ciências sociais fizeram-se aceitáveis pela eficiência no trabalho missionário, especialmente nos grandes centros urbanos.

Wagner justifica o plantio de novas igrejas fazendo afirmações importantes e motivadoras para o movimento:

---

4 WAGNER, Peter C. *Plantar igrejas para a grande colheita*. São Paulo: Abba Press, 1993, p. 13.

> Novas igrejas são um ponto chave para o evangelismo; novas igrejas crescem mais do que antigas; novas igrejas oferecem opções aos que não têm igreja; geralmente novas igrejas são necessárias [levantando-se contra o argumento de que em determinadas áreas já existe um numero suficiente de igrejas]; novas igrejas ajudam as denominações a sobreviverem e novas igrejas ajudam a suprir as necessidades dos cristãos.[5]

Ele aponta também outra inclinação para o movimento de plantação de igrejas, em uma abordagem transcultural, considerando:

> ... cerca de 70% das etnias até agora ainda não possuem uma igreja evangelística em sua cultura. Isto soma aproximadamente dois bilhões de pessoas. Elas não serão ganhas para Cristo se alguém não entrar em sua cultura com o amor de Cristo e começar a plantar igrejas. A rapidez com que serão ganhas para Cristo será diretamente proporcional à rapidez da multiplicação de igrejas.[6]

Wagner ainda estabelece uma estratégia alternativa para os demais métodos de evangelização por meio do plantio de novas igrejas, a que chama de evangelização incorporativa, e que entende como sendo um envolvimento com Cristo e com o seu corpo[7]. Entretanto, a busca de resultados satisfatórios, incluindo taxas de crescimento sistematicamente apontadas, configura colisão com princípios bíblicos da dependência da ação de Deus e da soberania de Deus para o crescimento da igreja.

Na estratégia elaborada por Wagner,[8] aparecem alguns princípios iniciais da hermenêutica cultural, principalmente a elaboração de pesquisas de campo, e busca-se o estabelecimento de alvos para a multiplicação de igrejas. Nas pesquisas por ele elaboradas existe um forte envolvimento com as ciências sociais, com alguns pontos da teologia arminiana e com o paganismo. Ele relaciona as pesquisas preliminares, "buscando conhecer o grau de resistência e reciprocidade ao evangelho", seguida de uma pesquisa diagnóstica que observa o crescimento numérico da igreja nos últimos dez anos, tentando responder à indagação: o que tem acontecido nesta igreja, neste período, e por que isto tem acontecido? Apresenta a pesquisa de avaliação, estabelecendo o que chama de pragmatismo saudável com alvos para o crescimento numérico da igreja em uma linha de tempo dimensionada.

Wagner apresenta um pluralismo tanto metodológico quanto teológico, dogmatizando métodos e movimentos. Uma de suas afirmações teológicas aponta

---

5 WAGNER, Peter C. *Estratégias para o crescimento da igreja*. São Paulo: Editora Sepal, 1991. p. 27-40.

6 WAGNER, *Plantar igrejas para a grande colheita*, p. 22.

7 WAGNER, *Estratégias para o crescimento da igreja*, p. 165.

8 Ibid., p. 182.

este fato ao afirmar que "plantar novas Igrejas é a metodologia evangelística mais eficaz que se conhece debaixo do céu".[9] Diante deste dogma, ele apresenta uma visão antropocêntrica que exclui o ensino bíblico da obra soberana do Espírito Santo.

Não devemos excluir a possibilidade do uso de métodos e estratégicas na evangelização e discipulado dos não convertidos e de novos convertidos. Contudo, qualquer método que assuma a direção do processo evangelístico destoará da perspectiva bíblica do Senhor Jesus Cristo como aquele que edifica a sua própria igreja. Isto pode ser observado a partir de outros autores, como Van Rheenen que, em outra perspectiva teológica, sistematizou os fundamentos iniciais para o movimento de plantação de igrejas.

Para Van Rheenen, que expressa a validade dos métodos e estratégias, sem, contudo, estabelecê-los como princípios normativos para o crescimento da igreja, a questão é esta: a ausência de profundidade teológica traz superficialidade ao trabalho missionário.[10]

Tal perspectiva difere teologicamente do ponto de vista de Wagner, pois se afasta de um passeio pragmático nos jardins das ciências sociais. A abordagem de Van Rheenen não exclui métodos, mas coloca a igreja como dependente dos princípios das Escrituras.

2. PERSPECTIVAS REFORMADAS PARA O PLANTIO DE NOVAS IGREJAS

Essa conexão com os princípios das Sagradas Escrituras também é vital em Murray, que localiza o movimento de plantação de igrejas no ambiente da teologia sistemática, partindo do pressuposto de que está relacionada com a eclesiologia. Ainda que admita a ausência do verbete na enciclopédia teológica, Murray justifica o fato levando em conta o provável trabalho de teólogos que vêem a eclesiologia a partir de um contexto estático e não dinâmico.[11] Para ele, a eclesiologia estática e a marginalização da missiologia nos termos das discussões teológicas são pontos que necessitam de mudanças, a fim de que a plantação de igrejas receba estímulo e possa ter seus desafios corretamente orientados.

---

9 Ibid.

10 As Escrituras trazem a verdadeira reflexão sobre a natureza da igreja (Ef 2.13). Os plantadores de igrejas jamais deveriam desenvolver a estrutura organizacional de seus projetos para, em uma primeira etapa, realizarem uma análise cultural ou para determinarem aos pesquisadores o que deveriam sentir através da pesquisa em termos das necessidades da igreja no futuro, estudando as várias igrejas em crescimento. Esses estudos podem ser benéficos, mas sem uma eclesiologia bíblica profunda, as perguntas e os entendimentos das pesquisas serão superficiais. MCINTOSH, Gary L. (Org). *Evaluating the church growth movement*. Grand Rapids: Zondervan, 2004, p. 23.

11 MURRAY, Stuart. *Church planting*. Scottsdale: Herald Press, 2001, p. 37.

É possível que essa observação de Murray se deva à dificuldade que existe em conectar a expansão da igreja na época de Reforma Protestante com um movimento sistematizado do modo como ocorreu nos séculos 18 e 19. Essa leitura é equivocada, pois desconsidera a motivação teológica da Reforma em termos da igreja e do mundo como uma onda geradora de avivamentos e movimentos missionários, tanto nos séculos que a sucederam quanto em nossos dias. Para os reformadores e seus sucessores, parece-nos, a expansão da igreja acontecia naturalmente com a fiel exposição das Escrituras, com a fiel ministração dos sacramentos e com o fiel exercício da disciplina. Assim, entendemos que a eclesiologia não deverá ser estática. Seu dinamismo acontece por meio da ação provocadora e impulsionadora do Espírito Santo na *ecclesia*. Isso é observado quando lemos, na história, a semeadura do evangelho mediante a pregação das Escrituras e, no testemunho dos crentes, segundo uma vida de santidade.

Para Murray, a plantação de igrejas acontece a partir de três conceitos teológicos: a missão de Deus, a encarnação de Cristo e o Reino de Deus:[12]

> Plantação de igrejas não é um fim em si mesmo, porém um aspecto da missão de Deus no qual igrejas recebem o privilégio de participar. Nós podemos entender o escopo e as implicações desta missão, e o lugar da plantação, a partir de três conceitos teológicos importantes.[13]

Murray percebe corretamente que os princípios teológicos exercem influência na estratégia, na elaboração mental do planejamento e na prática de plantar novas igrejas. Isto, por um lado, leva os plantadores a analisar modelos e tradições existentes de plantio de novas igrejas e, por outro lado, torna-os predispostos a avaliar novos modelos. Assim os referenciais teológicos são vistos como impulsionadores e como freios de qualquer mudança ou estagnação dentro de um determinado modelo.

Murray escreve que a plantação de igrejas poderá se tornar uma interface entre a eclesiologia e a missiologia[14] e, ainda, fortalecer ambas as áreas de maneira cruzada.[15] Um dos fundamentos dessa conexão está na interpretação que Murray faz da resposta à primeira pergunta do Catecismo de Westminster: *Qual o fim supremo e principal do homem? O fim principal do homem é glorificar a Deus e gozá-lo para sempre*. Ele expressa assim:

---

12 Ibid., p. 41 e 42. O fato histórico da encarnação é a inspiração para os plantadores de igrejas que são introduzidos em culturas e povos diferentes para transmitir o evangelho, trazendo o Reino de Deus na pessoa de Jesus Cristo. A igreja local é a comunidade na qual conhecemos visivelmente o Reino em atividade, que é estendido a partir dela a toda a criação.

13 MURRAY, *Church planting*, p. 39.

14 Ibid., p. 53.

15 Ibid., p. 54.

> Se a igreja adora ao Deus missionário, sua participação na Sua missão é uma expressão de adoração. A dicotomia entre adoração e missão é inadequada, pois limita a visão [do propósito do homem para com Deus]... Onde quer que uma igreja seja plantada, aceitamos que seja um dos meios para cumprir a missão; isto traz uma multiplicação de adoradores... A igreja é uma expressão da adoração, estabelecendo novas comunidades de adoradores.[16]

Newton também apresenta uma proposta bíblica que se contrapõe à estrutura do MCI e de suas correntes pragmáticas. Segundo ele, o crescimento da igreja acontece durante a pregação do evangelho e não necessita de nenhum outro meio para auxiliar o Espírito Santo na execução do seu ministério de transformação do pecador eleito em membro do corpo de Cristo:

> Aqui está precisamente a questão: é somente pela loucura da pregação do evangelho que os incrédulos podem ser salvos (1 Co 1.18-2.5). Sim, Jesus falou de modo interessante e inteligível, e é assim que nós devemos pregar o evangelho. Mas ele nunca "fantasiou" o evangelho para torná-lo mais palatável aos ouvidos incrédulos. O evangelho nem mesmo parece evangelho em muitas igrejas que alegam amar a mensagem de Cristo.[17]

Para Newton, o crescimento da igreja acontece a partir do profundo convencimento da liderança acerca da suficiência das Escrituras, para que possam assim exercer o ministério cristão. Tanto para o nascimento da fé como dom de Deus quanto para a prática da fidelidade como ação do Espírito, a partir da firme convicção de que as Escrituras são suficientes e de que elas apontam o evangelho como o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crer (Rm 1.16) – o que em nenhum momento indica o homem como agente direto da salvação.

> ... Os ministros do evangelho devem estar convictos de seu papel como mensageiros e arautos, sem confundir seu papel com o do Espírito Santo; o ministro do evangelho deve estar convencido de que o Senhor pode e salvará os pecadores e santificará os santos.[18]

Newton estabelece uma diferença significativa entre a igreja de Cristo e qualquer outra corporação no mundo, sendo que o crescimento da igreja é fruto da proclamação das Escrituras e do testemunho dos fiéis. Desta forma, ele rompe com os princípios sociais e empresariais ou corporativos para o funcionamento da igreja:

---

16 Ibid., p. 59.

17 NEWTON, Phil. O pastor e o crescimento da igreja. Em: ARMSTRONG, John (Org). *O ministério pastoral segundo a Bíblia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 278.

18 Ibid., p. 286.

> A prioridade é da proclamação bíblica, o funcionamento da igreja como igreja, não o funcionamento como uma corporação, empresa, ponto comercial, mas como corpo dinâmico, tendo cada membro capacitado para ajudar o corpo todo a funcionar como uma corporação dos servos de Cristo.[19]

Newton, então, sistematiza uma saudável distinção sobre o funcionamento do corpo de Cristo, dizendo que a própria igreja, por sua vez, sabe discernir os elementos legítimos de crescimento a partir da observação da igreja nas Escrituras. Essa reação de Newton ao pragmatismo (ciências sociais) é ferrenha a ponto de afirmar que é impossível coadunar a soberania do Espírito Santo e a utilização de métodos e estratégicas das ciências sociais como ferramentas para tornar o evangelho compreensível às pessoas e como instrumento para o plantio de novas igrejas.

Cremos que é possível admitir uma caminhada de estudo e observação, porém com fundamentação bíblico-teológica, como a apresentada por Newton, cuidando em não excluir a utilização dos meios disponibilizados pelo Espírito Santo para a edificação da igreja.

3. A RELEVÂNCIA MISSIONÁRIA A PARTIR DA EXCELÊNCIA TEOLÓGICA

O conceito de plantação de igrejas está relacionado com o conceito da natureza da igreja e da obra redentora de Cristo. De forma geral, é possível afirmar que plantação de igrejas é a multiplicação de igrejas locais, no cumprimento da Grande Comissão. Nos escritos de Keller, o movimento de plantação de igrejas é uma expressão com significado singular, pois, ao se referir à plantação de igrejas como movimento, ele não pensa prioritariamente no processo, mas nos fins, especialmente quando olha menos para os resultados imediatos e mais para aqueles a serem alcançados ao longo dos anos. Keller descreve o plantio de novas igrejas como uma ação que leva a um movimento gerador de transformação de pessoas e de cidades. A nosso ver, a matriz reformada de Keller é relevante para a sua prática missionária, levando-o a anexar elementos das ciências sociais não como princípios, mas como ferramentas para o desenvolvimento de sua teologia de plantação de igrejas.

Para Keller, a plantação de uma nova igreja é um processo no qual existem estágios a serem desenvolvidos por plantadores e membros, buscando assumir uma mesma visão quanto à igreja a ser plantada. Seguem, então, aprendendo e planejando a partir do conhecimento da comunidade a ser alcançada, e observando o modelo de igreja a ser adotado para aquela comunidade. Nesta perspectiva nasce a nova igreja para a cidade, pretendendo, desde o inicio, utilizar todo o potencial de sua liderança, visando aplicar o evangelho naqueles que são

---

19 Ibid., p. 288.

recebidos com o fulcro final de aplicar o evangelho à cultura, contemplando assim mudanças espirituais, sociais e culturais na cidade.[20]

Keller considera, ainda, que a nova igreja nasce a partir da visão do principal plantador, a qual é compartilhada com o grupo central (grupo básico ou *core group*). A partir da visão compartilhada – não apenas pelo plantador, mas pelo plantador e o *core group* – é que se mobilizarão moradores de *uma dada área*. A nova igreja é, então, moldada e multiplicada (reproduzida) a partir da visão do grupo em dois movimentos: do plantador ao grupo e do grupo ao plantador. Dessa interação nasce a perspectiva para uma definição do grupo que se torna o alvo de evangelização da nova igreja.[21]

A capacitação ou discipulado na nova igreja mobilizará os seus membros e os moradores de uma cidade, alcançando as suas redes de relacionamentos para que possa com o tempo transformar toda a cidade. Essa foi a visão inicial da Igreja Presbiteriana do Redentor, em Nova York.[22]

Outro aspecto desenvolvido por Keller é o da contextualização de igrejas que estão sendo plantadas, defendendo que uma igreja, ao ser plantada, não poderá abrir mão de sua historicidade e de suas raízes. Todavia, deverá ser, ao mesmo tempo, relevante para as pessoas que vivem no lugar em que a igreja nasce. Nesse sentido, a pregação das Escrituras deverá ocorrer de modo inteligente, sendo o pregador alguém que transmita as Escrituras com autoridade, piedade e intelectualidade, de acordo com o grupo que estará alcançando.[23] A evangelização deverá acontecer dentro do contexto de redes pessoais de amizade, de forma saturada. Aos crentes dever-se-á, constantemente, reiterar a necessidade de transmitir o evangelho aos seus amigos. Mais ainda, afirma Keller, a igreja deverá rejeitar uma visão negativa da cidade, assumindo, antes, uma postura positiva. Dever-se-á partir da premissa de que a visão dos crentes a respeito da cidade influenciará o julgamento da importância dela para a vida da igreja, principalmente em relação aos crentes que ali residem.[24] Por fim, Keller elabora sobre a informalidade que deverá nortear os ministérios da igreja no atendimento das pessoas ao focalizar as suas necessidades espirituais.[25] Keller, aparentemente, cria um conflito entre historicidade e raízes *versus* contextualização e contemporaneidade da nova igreja para alcançar relevância. Essa crise, no entanto, parece ser um mecanismo importante para o estabelecimento da filosofia de ministério ou essência ministerial da nova

---

20 KELLER e THOMPSON, *Manual do plantador de igrejas*, p. 20 e 21.

21 Ibid., p. 1-6.

22 Ibid., p. 8.

23 Ibid., p. 9.

24 Ibid.

25 Ibid.

igreja. Por mais que reconheçamos a logicidade e coerência estratégica dessa posição, Keller não apresenta fundamentação bíblica.

Ele delimita a crise da historicidade *versus* contextualização, sintetizando os elementos principais para uma melhor visualização do crescimento da igreja: (1) o conhecimento do evangelho de forma profunda, sem desvios para o legalismo judaizante ou para o liberalismo teológico, de modo a compreender o poder transformador do evangelho sobre as vidas; (2) um consequente conhecimento profundo da cultura, sem adaptações culturais extremas, mas buscando na contextualização a geração de uma transformação da cultura pelo poder do evangelho; (3) por fim, o conhecimento e o amor pela cidade. Enquanto o conhecimento do evangelho e da cultura apontam uma transformação nas pessoas que recebem o plantador, o conhecimento da cidade produz humildade e mudanças radicais na vida do plantador.[26]

Neste sentido, Driscoll contribui de modo relevante quando afirma que todas as igrejas em todos os tempos estiveram contextualizadas a uma época específica. Segundo ele, algumas se contextualizaram à sua própria época ou a um período remoto da história, outras foram dinâmicas. A resistência de contextualização à sua própria época minimiza o foco missionário de uma igreja e lhe causa a perda de relevância para as gerações seguintes.[27]

Esses princípios estão interligados de forma intrínseca à doutrina da suficiência das Escrituras, a todo o processo de conhecimento do evangelho. O conhecimento da cultura, a contextualização e a pesquisa da cidade devem ser colocados debaixo da autoridade normativa e final das Escrituras Sagradas. Keller expressa essa mesma realidade, chamando-a de *convicção imutável*. A identificação de princípios bíblicos e de sua aplicação em uma situação de mudança é a forma mais apropriada para realizar a plantação de uma igreja.[28]

Keller apõe as razões para iniciar um movimento de plantio de novas igrejas e as sistematiza em quatro pontos.

O primeiro está no fato de que novas igrejas fazem o trabalho de discipulado e integração, o que não acontece com outros métodos de evangelismo. Sobre isto, ele escreve:

> Muitas (a maioria?) das decisões não são realmente conversões, mas frequentemente o início de uma jornada de busca de Deus. Somente uma pessoa que está sendo evangelizada no contexto de continuada adoração e pastoreio poderá estar certa de finalmente vir a ter uma fé vital e salvadora.[29]

---

26 Ibid., p. 20.

27 DRISCOLL, Mark. Contextualizando o evangelho. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=o448vY42JDs&feature=related. Acesso em: 15 mar. 2011.

28 KELLER e THOMPSON, *Manual do plantador de igrejas*, p. 20 e 21.

29 Ibid., p. 29.

A partir dessa base, Keller firma sua teologia para o plantio de novas igrejas vinculando o discipulado no evangelho com o plantio de igrejas. Essa visão é compartilhada por Malphrus, que considera o plantio de novas igrejas como o atendimento mais coerente e próximo da Grande Comissão. Ele observa que é dentro de uma nova igreja que o batismo é ministrado, que a igreja recém-plantada exerce influência sobre novas pessoas e novas gerações e, ainda, que mudanças internas podem acontecer em favor e a partir dos novos crentes.[30] Ambos, para fundamentar essa argumentação, utilizam o exemplo do apóstolo Paulo, plantando igrejas no Império Romano e produzindo uma grande transformação no império nas décadas seguintes.[31]

O segundo ponto reside na possibilidade que novas igrejas têm de alcançar novas gerações, novos moradores e novos grupos de pessoas. Assim, Keller argumenta que deverão acontecer mudanças culturais internas na nova igreja a fim de atingir de maneira relevante os novos alcançados. Ele menciona que as sensibilidades das pessoas de gerações passadas não produzem efeitos sobre as novas gerações. Argumenta, ainda, que as tradições deverão ser revistas em prol do alcance de novas pessoas. Dentre as tradições, Keller cita algumas: período de louvor, duração da pregação, reações emocionais, modelo de pregação, estilo de liderança e outros costumes que não fazem sentido para as pessoas de gerações mais recentes. Seu último argumento é sobre a capacidade que novas igrejas têm para alcançar pessoas sem igrejas.

Sequencialmente, Keller argumenta que igrejas antigas gastam energias e recursos excessivos com questões que alimentam os membros antigos, mas não nutrem pessoas novas. Reagindo a isso, muitas pessoas estão deixando as igrejas. Keller, então, escreve:

> ... muitas novas igrejas, por necessidade, são forçadas a focalizar muito mais suas energias nas necessidades de pessoas que não são membros, e dessa maneira se tornam mais sensíveis para com os não crentes. Existe também um fator cumulativo. Nos primeiros dois anos de nossa caminhada cristã, temos relacionamentos muito mais próximos de não cristãos do que posteriormente... Novos crentes produzem novos crentes.[32]

Neste sentido, Keller estabelece um vínculo pertinente com a realidade europeia e americana, e também com abrasileira: o crescimento assustador do número dos chamados "sem igreja" (*unchurched*). É claro que o trabalho de plantio de igrejas que objetiva pessoas que já possuem a fé cristã, mas estão sem prática de vida devocional e congregacional, traz particularidades que

---

30 MALPHURS, Aubrey. *Planting growing churches*. Grand Rapids: Baker Books, 2004, p. 25-26.

31 KELLER e THOMPSON, *Manual do plantador de igrejas*, p. 29.

32 Ibid., p. 30.

merecem observação e delineamento e, talvez, um outro artigo. Isso envolve aspectos diferentes de preparação e capacitação do plantador, formatação do grupo básico e amadurecimento da filosofia ministerial da nova igreja para que haja discipulado.

Keller ainda aponta, em suas razões, um quarto aspecto. A filosofia de plantio de novas igrejas com "*uma face externa*" – expressão utilizada para a nova igreja com a face voltada para fora – retira a possibilidade de um modelo rígido para novas igrejas. Keller propõe que a nova igreja deva nascer com um foco no não crente, ou no novo crente. O atendimento prioritário das expectativas dos novos convertidos deverá fazer parte da essência da comunidade que surge e, assim, os elementos formais da nova igreja atenderão ao novo rebanho.

Parece que Keller prefere um pluralismo de modelos que sirva às mais diversas classes ou grupos a serem alcançados. Dentro dessa perspectiva, é possível admitir a pluralidade eclesiástica em alguns fundamentos teológicos e na expressão teológica cúltica que é a liturgia. Keller admite o uso da *liturgia inclusivista*,[33] na qual crentes e não crentes podem participar. Indica também que o ministério da nova igreja deve ser voltado para as necessidades sociais da comunidade em que está inserida e, de forma holística, prever uma igreja contextualizada, tornando-a uma comunidade multiétnica e multicultural.[34]

Keller transita numa linha eclesiológica com algumas tendências visíveis para o pragmatismo e, dessa maneira, aproxima-se de C. Peter Wagner,[35] no sentido de que parece dogmatizar o plantio de igrejas como sendo a única maneira verdadeira de criar cristãos permanentes. Não podemos, porém, visualizar um pragmatismo puro; existem fortes influências reformadas de Harvie Conn[36] e Roger Greenway.[37] Outros pontos em que poderemos divergir estarão nos detalhes para análise dos plantadores de igrejas calcados não nas habilidades e dons espirituais, mas a partir de mecanismos de seleção das ciências sócias.

A visão de Keller em relação à transformação de uma cidade por meio do plantio de novas igrejas parece-nos, no mínimo, revolucionária. Observamos que o seu campo de testes é o ministério da Igreja Presbiteriana do Redentor, e neste sentido ele tem alcançado êxito.

Outro fator a ser observado no modelo de Keller é a sua independência ministerial para o plantio de igreja. Ele defende uma estrutura conciliar denominacional mais simplificada e um maior raio para a decisão pastoral. A grande diferença entre o modelo de Keller e outros modelos está no objetivo final.

---

33 Ibid., p. 61.

34 Ibid.

35 KELLER e THOMPSON, *Manual do plantador de igrejas,* III (introdução).

36 Ibid., p. 66.

37 Ibid.

Keller deseja que o seu modelo se torne um movimento, uma reprodução do DNA de sua igreja em vários lugares de Nova York, dos Estados Unidos e do mundo. Isto possibilita o avanço do movimento, o que não acontece com outras comunidades que importaram o seu modelo e, contudo, não contextualizam a sua visão de criação de um movimento.

4. OS DESAFIOS CONCEITUAIS PARA O PLANTIO DE NOVAS IGREJAS

As convicções quanto à questão do plantio de igrejas estão relacionadas com a resposta que uma igreja local forneça à Grande Comissão e aos fundamentos teóricos que foram utilizados para o desenvolvimento dessa reação em sua caminhada histórica. Malphurs diz:

> Plantar igrejas é uma aventura de fé exaustiva, porém estimulante, que envolve o planejamento do processo de iniciar e desenvolver novas igrejas, com base nas promessas de Jesus e em obediência à Grande Comissão.[38]

Parece-nos que o Dr. Malphurs, bem mais do que Keller e outros autores citados neste artigo, transita dentro de princípios bíblicos. Entretanto, ao estabelecer academicamente uma diferenciação entre o trabalho pastoral e o trabalho do plantador de igrejas, ele pressupõe que pastores sejam mantenedores de igrejas já existentes, enquanto que plantadores de igrejas seriam iniciadores de novas igrejas. Isto impulsiona o trabalho do plantador, mas inibe o trabalho pastoral para o evangelismo de não crentes. Insere o plantador dentro de uma visão de construção de redes de relacionamentos pessoais como sendo o trabalho principal, e acentua que, devido às dificuldades do inicio de uma nova igreja, deveria haver maior compreensão com os plantadores que estão no contexto inicial do plantio de uma nova igreja. Esse assunto, mesmo sendo um tópico aparentemente novo na literatura reformada, produz focos de resistência. A despeito disso, um expressivo segmento da igreja reformada quer plantar novas igrejas.

A resistência a um posicionamento tão significativo começa com a desvinculação do trabalho pastoral da evangelização ativa entre os não crentes, fazendo do pastor um mantenedor de crentes dentro de uma estrutura que poderá fechar as portas, ao longo dos anos, por causa de ausência da vitalidade do evangelho na caminhada diária dos crentes.

De maneira tênue, mas na direção correta, Hesselgrave aponta um diferencial estratégico e bíblico.[39] Ele compreende a urgência, relevância e espe-

---

38 MALPHURS, *Planting growing churches*, p. 19.

39 HESSELGRAVE. David. J. *Planting churches cross-culturally*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006, p. 17.

cificidade do plantio de novas igrejas e atribui a todos os crentes o exercício da Grande Comissão em ações individuais ou corporativas, a fim de propor um ciclo de vitalidade para uma igreja local. Ele assim define:

> A missão primária da igreja e, portanto, de todas as igrejas locais, é a proclamação do evangelho de Cristo e a reunião dos crentes em comunidades locais em que eles podem ser edificados na fé e exercer o serviço cristão. Existem novas congregações para serem plantadas ao redor do mundo. Naturalmente, há muitos outros fatores importantes na carreira cristã que os cristãos podem executar individual e corporativamente.[40]

Conceitualmente, encontramos em Hesselgrave um ponto de equilíbrio para a teologia da plantação de igrejas. Ele sintetiza o processo de plantio de novas igrejas chamando-o de ciclo paulino, pois tem como fundo o trabalho do apóstolo Paulo. Ele fundamenta essa estratégia a partir da comparação das teorias de Michael Green, Donald McGavran e J. Herbert Kane.[41]

Com tal base teórica, Hesselgrave formata seu pensamento, propondo o ciclo paulino de: 1) missionários enviados, 2) audiência contatada, 3) evangelho comunicado, 4) ouvintes convertidos, 5) crentes congregados, 6) fé confirmada, 7) liderança consagrada, 8) crentes fortalecidos, 9) relacionamentos continuados e, por fim, 10) a igreja enviando. Nesse processo, igrejas novas nascem em diversas direções e culturas.

Lidório fornece uma conceituação de plantação de igrejas que pode ser observada de forma bíblica e didática, tanto pela extensão quanto pela profundidade do assunto. Em contraste com outros autores, o nascimento e o amadurecimento da uma nova comunidade torna-se o principal instrumento para a comunicação do evangelho:

> O plantio de igrejas é a forma mais eficiente, autossustentável e duradoura de comunicar o evangelho dentro de um perímetro local, seja um bairro em contexto urbano, seja uma etnia culturalmente definida, pois gera demanda pela comunicação de um evangelho culturalmente compreensível, estabelece localmente o reino e duplica o efeito missionário uma vez que igrejas plantam igrejas.[42]

Para Stetzer, o objetivo do plantio de novas igrejas é estabelecer igrejas missionárias plantadas dentro de uma cultura que busquem atingir pessoas

---

40 Ibid., p. 17.

41 Ibid, p. 42-46. Para Hesselgrave, o primeiro (Green) afirmava que Paulo não possuía uma estratégia, o segundo (McGavran) atestava que a estratégia paulina sediava-se em Antioquia e dali ganharia boa parte do Mediterrâneo; contudo, o terceiro (Kane) declarou que Paulo não possuía uma estratégia no sentido absoluto, mas um *modus operandi*, e nele era guiado pelo Espírito Santo. Entendia assim que o objetivo das Escrituras não era estratégia.

42 LIDÓRIO. Ronaldo. *Plantado igrejas*. São Paulo: Cultura Cristã, 200, p. 58.

dentro das próprias culturas.[43] Assim, ele admite o plantio de igrejas em comunidades emergentes, em culturas diferentes e separadas, mas também igrejas que agregam combinações culturais diversas.

A este envolvimento de plantio de novas igrejas em comunidades e culturas não convencionais ou emergentes, Stetzer extrapola o conceito de *Imerging Church* e *Emerging Church* para *Missional Churches* ou igrejas missionais. O termo significa, na sua concepção, a postura favorável para com as pessoas que vivem em lugares e culturas não convencionais. O plantio de igrejas entre essas pessoas visa construir relacionamentos sinceros e seguros, sendo esse o caminho para atingi-las com o evangelho dentro de sua cultura.[44] Outra ênfase de Stetzer é sobre os relacionamentos dentro da igreja, a que ele chama de missão encarnacional. Para ele, boas igrejas dependem de bons relacionamentos. Além dos relacionamentos concretos, ele aborda a necessidade de uma teologia sólida que seja relevante para a cultura, sem, contudo, colidir com o poder da mensagem do evangelho. O sucesso de uma igreja plantada está na sua vida espiritual.[45]

CONCLUSÕES

O plantio de igrejas, ou o processo para iniciar novas comunidades de convertidos ao evangelho de Jesus, existe na igreja desde o tempo dos apóstolos. As ferramentas disponíveis para o desenvolvimento desse processo sempre estiveram à disposição dos crentes, sendo, em alguns momentos, diferentes e estranhas. Contudo, os instrumentos que genuinamente não comprometeram a caminhada da igreja quando ao conteúdo do evangelho foram utilizados e devem ainda hoje ser usados como bênçãos para a expansão da igreja.

Os modelos de plantio, recrutamento, seleção e envio de plantadores estão primeiramente ligados à eclesiologia da igreja mãe. O modelo da igreja plantada está relacionado internamente com a visão da igreja e depois com a missão da igreja. Isso se reflete externamente, pois a missão é um desenvolvimento da visão. Toda missão eclesiologicamente equivocada produzirá resultados teologicamente questionáveis e diretamente diferentes.

As tentações do pragmatismo cirandam a igreja, sobretudo a nossa, em tempos de pós-modernidade. Uma igreja plantada sob a ótica dos resultados numéricos não obterá resultados espirituais. A valoração espiritual visa à produção de números não pelas estratégias, mas pelo trabalho soberano do Espírito Santo. Não poderemos medir os resultados com base em modelos humanos, com foco nas ciências sociais ou com avaliações de relatórios. Todas

43 STETZER, ED. *Planting missional churches*. Nashville: B. & H. Publishing Group, 2006, p. 1.

44 Ibid.

45 Ibid., p. 3-5.

essas ferramentas poderão ser úteis para apontar diagnósticos, mas jamais para apontar soluções. As soluções acontecerão devido à manifestação do Santo Espírito no meio da comunidade a ser evangelizada.

O início saudável de uma nova igreja poderá, por um lado, frutificar do trabalho inaugural do plantador, formando, um a um, o grupo básico (*core group*), à medida que o Espírito Santo acrescenta os salvos que respondem à semeadura do evangelho. Por outro lado, poderá também surgir como fruto de um transplante de membros saudáveis de uma igreja missionária, discipulados na visão da nova igreja no decorrer dos meses e dos anos em que experimenta uma reforma na sua caminhada com Deus, gerando sempre uma volta à Escritura – que, por sua vez, impulsiona o movimento missionário.

ABSTRACT

This article strives to approach the theme of planting new churches through the clear light of biblical Reformed roots. It is premised on the idea that the planting of new churches, done by Christian missionaries, should be carried out in a similar pattern to the work carried out by the apostles in the establishing of New Testament local churches. Their process of action is described in the Lord's Great Commission, with a method of seeding the Gospel that involves the participation of all believers in the planting of new churches. The article proposes, therefore, a theological direction for church planting. Beginning with an exploration of Scripture, specifically Paul's incursions, it analyzes some contemporary approaches to church planting, through the pertinent literature. The connections between the Church Planting Movement and the older Church Growth Movement are considered, especially in terms of the focus on statistical and numerical returns. Next, it goes on to reflect about some of the important names within Reformed circles that have reflected on the subject, with special attention to their influence, basic concepts and methodologies. Finally it considers the movement by taking a closer look at one of its major representatives today, Timothy Keller, continuing, through this reflection, to look for positive and negative contributions in the concepts and models presented.

KEYWORDS

Church planting; Church planters; Timothy Keller; Church growth.

FIDES REFORMATA XVI, Nº 1 (2011): 49-70

Jesus e as Moradas na Casa do Pai: Interpretando *monai* em João 14

*João Alves dos Santos**

RESUMO

O presente artigo tem em vista explicar o sentido de promessas feitas por Jesus em João 14.1-3 no intuito de consolar seus discípulos em razão da sua volta para o Pai. O autor procura tratar expressões como "casa de meu Pai", "moradas", "preparar lugar", "virei outra vez", "levarei para mim mesmo" e outras, não como promessas isoladas, mas como afirmações que precisam ser vistas em conexão com todo o Discurso do Cenáculo e, em particular, com o capítulo 14, em que elas estão inseridas. Seu pressuposto é que, para servir de consolo aos discípulos naquelas circunstâncias, a promessa do retorno de Jesus para levá-los para si mesmo deveria apontar para um cumprimento iminente e não para a sua segunda vinda. Antes de voltar, Jesus precisaria completar a obra da redenção através da sua morte, ressurreição e exaltação à mão direita do Pai. Era isso o que ele queria dizer por "ir preparar lugar". A sua exaltação era a prova de que Deus aceitara a sua obra e, por conseguinte, ele poderia voltar para estar com seus discípulos, não fisicamente como estivera antes, mas através do outro Consolador, o Espírito Santo que prometera. Essa habitação ou "morada" com eles seria realizada tanto pelo Filho quanto pelo Pai. O autor ressalta, porém, que esse modo de interpretar a passagem não diminui a importância e a bem-aventurança da segunda vinda, a *parousia*, pois a habitação que o crente desfruta agora com o Deus trino terá a sua manifestação mais plena e gloriosa no novo céu e na nova terra, onde o santuário será o próprio "Senhor, o Deus Todo-Poderoso, e o Cordeiro".

---

* O autor é mestre em Divindade e em Teologia do Antigo Testamento pelo Faith Theological Seminary (EUA) e em Teologia do Novo Testamento pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição (São Paulo). É professor assistente de Teologia Exegética do Novo Testamento e coordenador de Educação a Distância (EAD) no CPAJ, membro do corpo editorial da revista *Fides Reformata* e ministro da Igreja Presbiteriana Conservadora do Brasil.

PALAVRAS-CHAVE

Casa do meu Pai; Moradas; *Monai*; Templo; *Parousia*; Casa de Deus.

INTRODUÇÃO

O que Jesus quis dizer com a expressão "na casa de meu pai há muitas moradas"? O que é "casa de meu pai" e o que são "moradas" (*monai*), no texto de João 14? O que ele quis dizer por "voltarei e vos receberei para mim mesmo, para que, onde eu estou, estejais vós também"? Como e quando seria essa volta?

No capítulo 13 encontramos Jesus, logo antes da Páscoa e durante a ceia, lavando os pés dos discípulos e ensinando uma lição de humildade. Depois, ele anuncia que vai ser traído por um deles e dá indicações de quem é o traidor. Tendo saído Judas, Jesus passa a fazer revelações sobre a natureza da sua missão de redentor e do que lhe estava reservado. Tinha início sua glorificação por meio do seu sofrimento, morte, ressurreição e ascensão, embora ele não tenha entrado em detalhes sobre esses fatos iminentes. Apenas adverte que seria procurado pelos discípulos, o que implicava a sua ausência, mas que estes não poderiam ir para onde ele estava indo. Assegura o seu amor por eles e apresenta esse amor como o modelo para que eles também amem uns aos outros, pois esta seria a marca do discipulado. Pedro quer saber para onde Jesus estava indo, mas este apenas reitera que para onde ele ia Pedro não poderia ir, pelo menos naquele momento. Ele o seguiria depois, disse Jesus, ao que tudo indica anunciando o tipo de morte que Pedro haveria de sofrer, conforme deixou mais claro em outra circunstância, depois da sua ressurreição (Jo 21.18-19). Pedro faz uma profissão de fidelidade em seguir a Jesus, mesmo que isso custasse a sua vida, mas Jesus o adverte dizendo que o próximo passo na sua caminhada seria negá-lo três vezes, antes que cantasse o galo.

Embora o momento fosse extremamente difícil para Jesus, o seu cuidado era para com os discípulos, que estavam tristes e perturbados com a notícia da sua partida. É neste contexto que ele profere uma das mais sublimes e confortadoras promessas, relacionando esse ato de glorificação recíproca entre o Pai e o Filho (13.31-32) com algo que ele iria fazer em favor dos seus discípulos:

> Não se turbe o vosso coração; credes em Deus, crede também em mim. Na casa de meu Pai há muitas moradas. Se assim não fora, eu vo-lo teria dito. Pois vou preparar-vos lugar. E, quando eu for e vos preparar lugar, voltarei e vos receberei para mim mesmo, para que, onde eu estou, estejais vós também (Jo 14.1-3, ARA).

A maneira mais comum de entender a passagem tem sido a de que Jesus está falando do seu retorno ao céu, aqui chamado de "casa de meu Pai", depois da sua ressurreição, onde ele iria preparar "moradas" (*monai*) ou lugar para os

seus discípulos, para depois voltar e levá-los para lá. Essa volta é geralmente interpretada como sendo a segunda vinda de Cristo (a *parousia*). Assim, por extensão de sentido, as muitas "*monai*" seriam moradas ou mansões celestiais a serem habitadas pelos crentes, depois da segunda vinda de Cristo.[1] Embora pareça ser esta a leitura natural, ela não é assim tão evidente, especialmente diante da promessa que Jesus fez de não deixar os seus discípulos "órfãos" (v. 18). Se a palavra era para servir de conforto com a promessa do preparo de moradas nos céus e o retorno de Jesus para levá-los até lá, como compreendê-la se esse fato ainda não aconteceu? Que conforto teriam tido os discípulos se a tivessem aguardado durante todo o seu tempo de vida, sem ver o seu cumprimento?

Como a passagem faz parte de um contexto maior, conhecido como o discurso de Jesus no cenáculo, também chamado de discurso de despedida, todo esse contexto deve ser levado em consideração, especialmente o do capítulo 14, no esforço de compreendê-la. É o que se pretende fazer neste trabalho.

1. O USO DOS TERMOS E EXPRESSÕES

1.1 O uso de μοναί e μονή

O substantivo grego μονή é usado apenas duas vezes no Novo Testamento e esses dois usos ocorrem aqui, neste capítulo 14 de João: no v. 2, na sua forma plural (μοναί), e no verso 23, na sua forma singular (μονή). No grego clássico, segundo os dicionaristas, ele pode ser traduzido como "morada", "habitação", "pousada", "residência", "quarto", "estada", "permanência", etc.[2] Seu uso não é apenas o de substantivo concreto, denotando uma habitação física, material, mas também o abstrato ou figurado, denotando o ato de habitar, de residir ou de permanecer. Como só temos essas duas ocorrências no Novo Testamento, estamos privados de qualquer outro elemento de comparação, a não ser no

---

1 O termo "mansões", usado em traduções mais antigas, vem provavelmente do latim da Vulgata "*mansiones*" (de *mansio*), que não tem o significado de uma morada espaçosa ou luxuosa, mas o de uma residência ou mesmo de um "lugar de parada", como um albergue ou pousada. "Mansions", usado em algumas traduções inglesas, como a King James, pode ter a sua origem na tradução de Tyndale, do século 16, mas naquela época a palavra significava apenas uma "morada" ou "habitação" e não tinha o significado que tem hoje (ver nota textual 3 de João 14.2, da *NET Bible* @1996-2006, Biblical Studies Press, versão online, disponível em http://www.netbible.org, acesso em 15 out. 2011).

2 Cf. verbete μονή, *in* BAUER, Walter. *A Greek English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. Tradução para o inglês de William F. Arndt e F. Wilbur Gingrich. Chicago: The University of Chicago Press, 1973, p. 529; LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains*. New York: United Bible Societies, 1988-1989, in Bibleworks. Software. Norfolk: Bibleworks, 2008; LIDELL, H. G., SCOTT, R. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996, in Bibleworks. Software. Norfolk: Bibleworks, 2008; FRIBERG, Barbara; FRIBERG, Timothy; MILLER, Neva F. *Analytical lexicon of the Greek New Testament*. Grand Rapids: Baker, 2000, *in* Bibleworks. Software. Norfolk: Bibleworks, 2008. THAYER, J. H. *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1996, p. 417.

grego secular ou clássico. É útil observar, portanto, que nos textos clássicos, como vimos acima, o termo é usado também para denotar a permanência ou "habitação" de alguém em determinado lugar.[3] Nesse uso, a ideia está principalmente no sentido de "permanência" ou "estada", mesmo que seja temporária.[4]

Os estudiosos, de modo geral, ligam a origem de μονή ao verbo μένω, que significa "ficar" ou "permanecer", justificando assim o sentido básico desse substantivo que seria o de "permanência", "estada" ou "alojamento" em determinado lugar.[5] João, em particular, faz uso abundante e bem específico desse verbo (μένω), com o sentido de "ficar" ou "permanecer". Colin Brown observa que das 118 ocorrências desse verbo no Novo Testamento, 64 se acham nos escritos de João (40 no evangelho e 24 nas epístolas).[6] Grande parte dessas ocorrências tem sentido espiritual, ao retratar o relacionamento entre Deus e o crente. É o que encontramos em João 15.4-5:

> ... permanecei em mim, e eu permanecerei em vós. Como não pode o ramo produzir fruto de si mesmo, se não permanecer na videira, assim, nem vós o podeis dar, se não permanecerdes em mim. Eu sou a videira, vós, os ramos. Quem permanece em mim, e eu, nele, esse dá muito fruto; porque sem mim nada podeis fazer... (ARA)

ou como traduz a ARC, um pouco mais literalmente,

---

3 W. Bauer menciona este uso em Eurípedes, Heródoto, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae (*527,5), Filo (*Mos*. 1,316) e cita uso semelhante ao que encontramos em João 14. 23, "faremos nele morada" (μονὴν παρ᾽ αὐτῷ ποιεσόμεθα), com o sentido de "habitar" ou "ficar" (μονὴν ποιεῖσθαι), em Tucídides 1,31,1; em BGU (*Aegyptische Urkunden aus den Museen zu Berlin*) coleção 742; e em Josefo (*Antiguidades* 8,350;13,41). No sentido de "morada" ou "lugar de habitação" (μονὴν ποιεῖν) ele cita Charito 1,12; Pausanias 10,31,7 e O. Shaefer, ZNW 32,33,210-217, cf. op. cit., verbete μονή, *in* BAUER, op. cit., p. 529. J. H. Thayer também cita o uso de Josefo desse termo no sentido de "ficar", "habitar", dando como referência sua obra *Antiguidades*, mas com indicação de capítulos modificada: 8,13,7; 13,2,1. Cf. THAYER,op. cit., p. 417.

4 Essa ideia de habitação temporária é o que leva alguns a interpretar a passagem como se falasse de diferentes estágios na peregrinação humana até chegar ao destino final. Orígenes entendia a passagem como se referindo a paradas ou "estações" no caminho para os céus, o que favoreceria o entendimento gnóstico segundo o qual a alma, em seu aperfeiçoamento, passa por diversos estágios em que é gradualmente purificada de tudo o que é material e, por conseguinte, mau (cf. nota textual 3 de João 14.2, da *NET Bible* @1996-2006, Biblical Studies Press, versão online, disponível em http://www.netbible.org, acesso em 15 out. 2011). Este é também o entendimento do espiritismo, conforme a interpretação de Allan Kardec: "A casa do Pai é o Universo. As diferentes moradas são os mundos que circulam no espaço infinito e oferecem aos Espíritos que neles encarnam as moradas apropriadas ao seu adiantamento" (cf. KARDEC, Allan. *O Evangelho segundo o espiritismo*. 112ª edição. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, Departamento Editorial, s/d, p. 71.

5 Cf. THAYER, J. H., op. cit., p. 417, e BROWN, Colin, verbete "permanecer", *in Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1983, vol. III, p. 532.

6 Cf. BROWN, Colin, op. cit., p. 533.

> Estai em mim, e eu, em vós (μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν); como a vara de si mesma não pode dar fruto, se não estiver na videira, assim também vós, se não estiverdes em mim. Eu sou a videira, vós, as varas; quem está em mim, e eu nele, este dá muito fruto, porque sem mim nada podereis fazer.

Esse mesmo verbo é usado para expressar o relacionamento entre o Pai e o Filho, na medida mais íntima e profunda em que um relacionamento pode ser possível. Jesus apresenta essa união entre as duas pessoas como estando uma na outra: "Não crês que eu estou no Pai e que o Pai está em mim? As palavras que eu vos digo não as digo por mim mesmo; mas o Pai, que permanece em mim, faz as suas obras" (Jo 14.10, ARA).[7] Na medida em que esse relacionamento pode ser possível entre Cristo e o crente, ele é retratado com o uso do mesmo verbo em passagens como João 6.56: "Quem come a minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim, e eu, nele" (ARC) e 1João 3.6: "Todo aquele que permanece nele não vive pecando; todo aquele que vive pecando não o viu, nem o conheceu" (ARA). Paulo também faz uso significativo dessa ideia por meio das expressões "estar em Cristo" ou apenas "em Cristo", que lhe são características, como em Romanos 6.3,11,23; 8.1,2,39; 12.5,7 e inúmeras outras passagens em todas as suas epístolas.

1.2 O uso da expressão "casa de Deus" (בֵּית אֱלֹהִים) no Antigo Testamento

A primeira ocorrência da expressão "casa de Deus" é encontrada em Gênesis 21.17, quando Deus fala a Jacó em sonho, estando ele em Harã, e lhe faz promessas (21.10-19). Diz o texto que: "Acordado, pois, Jacó do seu sono, disse: Na verdade o SENHOR está neste lugar, e eu não o sabia. E temeu e disse: Quão terrível é este lugar! Este não é outro lugar senão a Casa de Deus; e esta é a porta dos céus". Aqui Jacó associou o nome "casa de Deus" ao lugar onde estava, por ver que Deus estava ali, lugar esse ao qual chamou de Betel, cujo significado é exatamente esse: "casa de Deus" (v. 16-17,19). Logo após, chamou também a própria pedra que lhe servira de travesseiro e a qual erigira como coluna ou memorial de "casa de Deus" (v. 22).

Construído o tabernáculo, este passou a ser chamado "casa de Deus", naturalmente porque representava a morada ou habitação de Deus na terra, com o seu povo.[8] Com a substituição do tabernáculo pelo templo, já desde os preparativos e durante a sua construção, este passou a ser chamado "casa de

---

7 O verbo μένω está subentendido na primeira parte do versículo e só aparece na segunda, na expressão "mas o Pai, que está em mim, é quem faz as suas obras" (ὁ δὲ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ). O texto bizantino traz αὐτός em lugar de αὐτοῦ (αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα), dando ênfase à pessoa do Pai como o feitor das obras (*ele mesmo é quem faz as obras*).

8 Jz 18.31; 1Cr 6.48; 9.11,13,26-27; 22.2; 23.28; 25.5; 25.6; 26.20; 28.12,21.

Deus".[9] Depois de dedicado, esta ficou sendo a sua designação característica, não só durante o período em que esteve de pé até que fosse destruído pelos babilônios,[10] mas também depois da sua reconstrução, nos dias de Esdras e Neemias.[11] Também nos Salmos (42.4; 52.8; 55.14) e em Eclesiastes (5.1) a expressão "casa de Deus" deve ser entendida como se referindo ao tabernáculo e ao templo, respectivamente, pois estes parecem ser os únicos lugares que se encaixam no contexto das passagens.

Outras passagens do Antigo Testamento usam expressões diferentes para se referir ao lugar da habitação de Deus. Em algumas, esse lugar pode ser o céu, como está claramente indicado nas passagens de 1Reis 8.30,32 e 2Crônicas 6.21, quando Salomão ora pedindo: "Ouve, pois, a súplica do teu servo e do teu povo de Israel, quando orarem neste lugar; ouve do lugar da tua habitação, dos céus; ouve e perdoa". Aqui, o "lugar da tua habitação" (מָקוֹם שִׁבְתְּךָ) é claramente identificado como sendo os céus (הַשָּׁמַיִם).[12] O mesmo acontece em Isaías 63.15, quando o profeta ora dizendo: "Atenta do céu e olha da tua santa e gloriosa habitação". Mas o contexto de outras passagens parece favorecer mais a interpretação de uma habitação terrestre de Deus, seja o tabernáculo ou o templo. É o caso de Isaías 18.4 e Miqueias 1.3. Na primeira dessas referências a expressão "minha morada" (בִּמְכוֹנִי) parece mais, à luz do contexto, referir-se ao santuário terrestre, ao templo, principalmente em face do seu último versículo (v. 7), que menciona o "lugar do nome do Senhor dos Exércitos" como sendo o monte Sião, para o qual seria levado um presente ao Senhor.[13] Mesmo na passagem de Miqueias 1.3, em que se diz que o Senhor "sai do seu lugar e desce e anda sobre os altos da terra", embora a linguagem favoreça a interpretação desse "seu lugar" como sendo os céus, ainda é possível e até preferível, como crê Calvino,[14] entender esse lugar como sendo o templo, à luz do contexto. O templo, por estar construído sobre um monte, um lugar alto, comporta a ideia de descer, ao se sair dele para andar sobre os altos da terra.

---

9 1Cr 29.7; 2Cr.3.3; 4.11; 5.1,14.

10 2Cr7.6; 15.18; 22.12,23,39; 24.7,13,27; 25.24,28,24; 31.13,21; 33.7; 34.9; 35.8; 36.18-19; Dn 1.2; 5.3.

11 Ed 1.4; 2.68; 3.8,9; 4.24; 5.2,13,14-17; 6.3,5,7,8,12,16,17,22; 7.24; 8.36; 10.1,6,9; Ne 6.10; 8.16; 11.12,16,22; 12.40; 13.7,9,11.

12 Essas passagens usam preposições diferentes antes dos substantivos, causando certa dificuldade para os intérpretes. 1Rs 8.30 usa a preposição אֶל (para, em direção a, em referência a), ao passo que 2Cr 6.21 usa a preposição מִן (de, a partir de). Em razão do contexto, todavia, a tradução geralmente dada a ambas é "a partir de" ou "de". Assim, tanto אֶל־מְקוֹם שִׁבְתְּךָ, אֶל־הַשָּׁמַיִם, quanto מִן־הַשָּׁמַיִם שִׁבְתְּךָ מִמְּקוֹם שִׁבְתְּךָ são traduzidos como "do lugar da tua habitação, dos céus".

13 Calvino entende ser esta interpretação de "minha morada", como uma referência ao santuário (templo), a mais provável. Cf. CALVIN, John. *Commentary on the prophet Isaiah*. Grand Rapids: Baker, 1981, vol. II, p. 40.

14 Cf. CALVIN, John. *The Commentaries on the Minor Prophets*. Grand Rapids: Baker, 1981, vol. III, p. 157-158.

1.3 O uso da expressão "casa de meu Pai" (οἰκία τοῦ πατρός μου) no Novo Testamento

A expressão "casa de meu pai", no texto grego do Novo Testamento, é usada apenas em dois lugares e em ambos por Jesus: nesta passagem de João 14.2 e em João 2.16.[15] Assim, embora a expressão em João 14.2 possa ser entendida em seu sentido comum, como se referindo ao céu, é possível também estudá-la e interpretá-la à luz dessa outra passagem. Aqui encontramos Jesus expulsando os vendilhões do templo, ao qual denomina "a casa de meu Pai" (τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου). A diferença é que aqui João usa o substantivo masculino οἶκος em vez do feminino οἰκία, empregado no nosso texto em discussão (João 14.2). Οἶκος é o termo usado uniformemente na Septuaginta para traduzir a palavra "casa" (בַּיִת), nas passagens relacionadas ao templo, vistas anteriormente, pois aqui Jesus faz referência a ele. Ambos os termos, οἶκος e οἰκία, podem significar "casa", "lugar de habitação", assim como "família" ou "aqueles que habitam na casa", tanto no grego clássico como no do Novo Testamento.[16] São praticamente sinônimos. Todavia, o fato de o mesmo autor ter usado no mesmo livro palavras diferentes pode ter algum significado. Não há dúvida de que οἶκος, na passagem de João 2.16, se refere ao templo de Herodes, mas qual seria o sentido de οἰκία em João 14?

Nesse mesmo episódio Jesus se referiu ao templo como uma metáfora do seu próprio corpo, quando os judeus lhe replicaram dizendo: "Que sinal nos mostras para fazeres estas coisas?". Foi então que ele deu a resposta que nos leva a compreender o real significado do templo: "Destruí este santuário, e em três dias o reconstruirei" (Jo 2.18-19). Aqui João usa o termo ναός (santuário) em lugar de οἶκος, o que não deixa de ser significativo. Desde a encarnação, o santuário de Deus (o lugar da sua habitação) na terra, em sentido real e não apenas simbólico, passou a ser a própria pessoa do Filho. O templo tinha cumprido a sua função como santuário de Deus e deixaria de existir em breve, como de fato aconteceu.

É o próprio João quem nos ensina esse conceito de santuário no sentido de Deus estar com os homens na pessoa de Cristo, quando relata o misterioso e inaudito acontecimento da encarnação: "O verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai" (1.14). Convém lembrar que o verbo "habitar" aí empregado (σκηνόω) é o que fornece a raiz para a palavra "tabernáculo" (σκηνή): uma

---

15 Muitas versões traduzem a expressão ἐν τοῖς τοῦ πατροῦ μοῦ δεῖ εἶναί με de Lucas 2.49 como "me convém estar na casa do meu pai", mas a palavra οἶκος não aparece no texto. Pela ausência da palavra e pelo uso do plural, versões como a ARC e a King James traduzem-na como "convém tratar dos negócios do meu Pai". Literalmente seria "convém estar nas coisas de meu Pai". A ideia de casa é suprida, talvez pela própria finalidade do templo.

16 Ver verbetes οἶκος ε οἰκία em BAUER, op. cit., p. 559 e 562-3, e THAYER, op. cit. p. 441.

habitação portátil e temporária, uma tenda. Louw e Nida consideram o verbo σκηνόω, de onde vem σκηνή, semanticamente correspondente ao substantivo μονή,[17] o termo de João 14 de que estamos tratando, e citam mais dois usos bíblicos desse verbo: em Apocalipse 21.3 e 2 Coríntios 12.9.[18] No primeiro destes, também de João, narrando sua visão do novo céu e da nova terra, ele diz: "Então, ouvi grande voz vinda do trono, dizendo: Eis o tabernáculo de Deus com os homens. Deus habitará com eles. Eles serão povos de Deus, e Deus mesmo estará com eles". Os termos "tabernáculo" e "habitará" são respectivamente o substantivo σκηνή e o verbo σκηνόω. A ideia de "estar com eles" é aqui apresentada através do verbo εἰμί (ἔσται), mas reflete o sentido de μένω já anteriormente visto.[19]

Louw e Nida ainda lembram que o uso desses termos é figurado, pois falam de uma existência e residência espiritual e não humana, a forma mais significativa de combinar existência espiritual e humana em uma mesma pessoa. Lembram ainda que, em certos idiomas, é melhor empregar expressões que signifiquem simplesmente "estar em" ou "continuar com" do que "morar" ou "habitar", pois pode ser que em tais idiomas esses verbos tenham sentido mais específico e literal do que o empregado nessas passagens.[20]

Assim, não seria totalmente inadequado ligar o uso metafórico que Jesus fez do seu corpo, como santuário ou habitação de Deus, com o sentido de μοναί em João 14. As moradas seriam compreendidas como representativas do relacionamento entre Jesus e o Pai e de ambos com o crente.

1.4 O uso da expressão "casa de Deus" (οἶκος τοῦ θεοῦ) no Novo Testamento

Se a expressão "casa de meu Pai" é usada apenas duas vezes no Novo Testamento, por outro lado, a expressão "casa de Deus" é usada seis vezes. Três delas estão nos evangelhos e se referem, em passagens paralelas, ao mesmo episódio narrado por Jesus, quando Davi entrou no tabernáculo e comeu os pães da proposição (Mt 12.4; Mc 2.26; Lc 6.4). Nessas passagens, a expressão se refere, portanto, ao tabernáculo. As outras três estão nas epístolas: a primeira, na passagem em que Paulo dá orientações a Timóteo sobre como proceder na "casa de Deus", que ele identifica como "a Igreja do Deus vivo, coluna e baluarte da verdade" (1Tm 3.15); a segunda, na comparação que o autor de Hebreus faz entre os sacrifícios do sistema levítico, que precisavam ser repetidos, e o único e suficiente sacrifício de Cristo, a quem ele chama de grande sacerdote

---

17 Ver verbete σκηνόω, in LOUW, Johannes P. e NIDA, Eugene A., op. cit.

18 Nessa passagem, o verbo aparece na sua forma composta, ἐπισκηνόω, que tem o mesmo significado.

19 Ver o uso desses dois verbos no comentário de João 14.17, na pág. 58 deste artigo.

20 Ibid.

sobre a "casa de Deus" (Hb 10.21); e a terceira, no ensino de Pedro, quando diz que a ocasião de começar o juízo pela "casa de Deus" era chegada (1Pe 4.17). O sentido de "casa de Deus" nestas três últimas ocorrências não pode fazer referência ao tabernáculo, que já não existia, e nem ao templo, pois a igreja já havia rompido com o judaísmo e com o seu sistema de culto, dando lugar ao sistema da nova aliança, do qual exatamente fala o autor de Hebreus.

Outro uso da palavra "casa" ainda é encontrado em Hebreus 3.1-6, em que a expressão usada é "em toda a sua casa" e não "em toda a casa de Deus". A referência, contudo, é à "casa de Deus" e o sentido é semelhante ao dos três últimos textos estudados. Aqui o autor estabelece uma comparação entre Moisés e Cristo e sua relação com aquilo que ele chama de "casa" (οἶκος). Jesus é apresentado como sendo superior a Moisés porque é filho e não servo. Moisés é apresentado como fiel "em toda a sua casa" (εἰ [ὅλῳ] τῷ οἴκῳ αὐτοῦ)[21] como servo, para testemunho das coisas que haviam de ser anunciadas (v. 2,5), mas Jesus é apresentado como "digno de tanto maior glória do que Moisés, quanto maior honra do que a casa tem aquele que a estabeleceu" porque é filho e o senhor da casa"[22] (ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἰκὸν αὐτοῦ – v. 3). Certamente há uma referência aqui ao tabernáculo construído por Moisés, na qualidade de servo fiel de Deus e líder do seu povo, como protótipo ou antecipação da casa que seria construída por Cristo, como filho de Deus e senhor dela, a quem o autor chama de Apóstolo e Sumo Sacerdote da nossa confissão. Essa casa o autor identifica como sendo "nós, se guardarmos firme, até o fim, a ousadia e a exultação da esperança" (v. 6). É dito que o trabalho de Moisés, como servo, era para testemunho das coisas que seriam anunciadas no futuro (v. 5).

Aquilo que era um mistério oculto no passado e foi revelado na "dispensação da graça", como Paulo chama o seu tempo, ele descreve em Efésios 3.1-12 como sendo a chamada dos gentios para serem membros do mesmo corpo com os judeus crentes, co-herdeiros e co-participantes da promessa em Cristo Jesus por meio do evangelho (v. 6; Cl 1.26). Em Colossenses 1.26-27 ele se refere à riqueza da glória desse mistério e o define como "Cristo em vós, a esperança da glória". Em Colossenses 2.1-1 ele chama o próprio Cristo de mistério de Deus e em 1Timóteo 3.16 ele resume essa revelação, qualificando-a como o mistério da piedade: "Aquele que foi manifestado na carne foi justificado em espírito, contemplado por anjos, pregado entre os gentios, crido no mundo, recebido na glória". Em outras palavras, Cristo é o mistério e a igreja é o meio para tornar a multiforme sabedoria de Deus "conhecida, agora, dos principados

---

21 Embora algumas versões como ARA, NIV e NVI interpretem "sua casa" como "casa de Deus", a expressão "de Deus" não está no texto grego, nem no v. 2, nem no v. 5. Contudo, que é esse o sentido de αὐτοῦ fica evidente em Números 12.7, onde Deus diz: "Não é assim com meu servo Moisés, que é fiel em toda a minha casa" (בְּכָל־בֵּיתִי). O autor de Hebreus está citando essa passagem a partir da LXX, como o faz sistematicamente, cujo texto é: ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μοῦ ("em toda a minha casa").

22 Como senhor da casa não deixa de ser também seu construtor, Deus que é.

e potestades nos lugares celestiais" (Ef 3.10). A igreja é o corpo de Cristo, o número total dos salvos, tanto do Antigo como do Novo Testamento, sobre os quais ele preside como cabeça, assentado à direita do Pai (At 2.33-36; Hb 1.3). É como devemos entender o sentido de "casa de Deus" ou "toda a casa de Deus" nesta passagem.

1.5 O uso de μονή em João 14.23

Já foi dito que o substantivo μονή só é usado duas vezes no Novo Testamento e ambas neste capítulo 14 de João: no versículo 2, objeto de nosso estudo, e no versículo 23. Portanto, o uso neste versículo 23 pode ser considerado fundamental para o sentido que João quer dar à palavra no contexto de todo o capítulo. E nesse versículo 23 não há dúvida de que Jesus está falando de uma habitação espiritual junto com aquele que o ama e guarda a sua palavra, tanto a dele quanto a do Pai. A promessa é de que o Pai e o Filho viriam a ele (πρὸς αὐτόν) e fariam com ele (παρ᾽ αὐτῷ) morada.[23]

No contexto anterior Jesus está falando sobre o Espírito Santo, o outro Consolador que o Pai daria aos seus discípulos, a rogo seu, para que estivesse para sempre com eles (v. 16). No v. 17 ele afirma que os discípulos já o conheciam, porque habitava (verbo μένω) com eles (παρ᾽ ὑμῖν – "convosco"), mas que passaria a estar neles (ἐν ὑμῖν – "em vós" – verbo εἰμί). Não apenas o uso de preposições diferentes, mas a própria natureza da afirmação evidencia que Jesus estava falando de uma nova relação que teria lugar entre o Espírito e os discípulos, após a sua partida. Até então essa função de Consolador era exercida por Jesus, assistido naturalmente pelo Espírito, que lhe foi dado por Deus sem medida (Jo 3.34). É possível dizer que o Espírito estava com eles (μεθ᾽ ὑμῶν) na pessoa de Jesus. Após a sua partida, ao ser "dado" pelo Pai, estaria nessa capacidade de Consolador não apenas "com eles" (μεθ᾽ ὑμῶν), mas "neles" (ἐν ὑμῖν), e para sempre.

Ele é chamado de "outro[24] Consolador" porque continuaria a desempenhar agora, habitando nos discípulos, aquela mesma função que Jesus desempenhava enquanto estava com eles, a de "parakletos": consolador, ajudador, intercessor, assistente ou advogado.[25] E é nesse contexto que ele afirma que não os deixaria

---

23 Algumas versões traduzem a preposição παρά, aqui usada com o dativo de αὐτός (αὐτῷ) como significando "nele" (ARA, ARC, NVI, etc.). O modo como se dá essa habitação no crente não é o ponto chave desta passagem, mas sim a ideia da presença de Cristo com ele, pois o contexto é o do preparo dos discípulos para a sua "ausência", ainda que por pouco tempo. Παρά com o dativo pode ser traduzido como "diante de","na presença de" ou "ao lado de", "com", etc., e esta ideia faz sentido neste texto que é geralmente interpretado como sendo a promessa da vinda do "Parácleto", "aquele que é chamado para estar ao lado de".

24 O adjetivo usado aqui é ἄλλος e não ἕτερος, o qual denota outro de igual natureza ou função.

25 O verbo παρακαλέω do qual deriva o adjetivo παράκλετος significa "chamar para junto de", de onde provém a ideia de alguém que é chamado para assistir a outrem na qualidade de assistente ou defensor (advogado).

"órfãos" ou desassistidos, pois voltaria para eles (v. 17). Essa, então, não é uma promessa da sua segunda vinda, pois doutra forma os discípulos teriam ficado órfãos, mas da volta de Jesus na pessoa do Espírito Santo, o que aconteceu alguns dias depois da sua ascensão (Pentecostes). Para que os discípulos pudessem compreender como ele poderia voltar na pessoa do Espírito Santo (o outro Consolador), ele afirma que "naquele dia", eles conheceriam que ele (Jesus) está no Pai, que eles (os discípulos) estão nele e ele (Jesus) está neles (v. 20). Que ele falava de uma volta eminente fica claro também pelo contexto posterior, quando diz:

> Isto vos tenho dito, estando ainda convosco; mas o Consolador, o Espírito Santo, a quem o Pai enviará em meu nome, esse vos ensinará todas as coisas e vos fará lembrar de tudo o que vos tenho dito. Deixo-vos a paz, a minha paz vos dou; não vo-la dou como a dá o mundo. Não se turbe o vosso coração, nem se atemorize. Ouvistes que eu vos disse: vou e volto para junto de vós. Se me amásseis, alegrar-vos-íeis de que eu vá para o Pai, pois o Pai é maior do que eu. Disse-vos agora, antes que aconteça, para que, quando acontecer, vós creiais (Jo 14.25-29).

E é no contexto imediatamente anterior que ocorre a pergunta de Judas, não o Iscariotes, que ocasionou a promessa do v. 23.

A expressão do v. 27, "Não se turbe o vosso coração" (μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία), é a mesma do v. 1. Fica difícil supor, então, que Jesus não estivesse falando do mesmo assunto em todo este capítulo. Por isso, é possível associar a expressão "moradas", do v. 2, ao contexto do envio do outro Consolador, o Espírito Santo. Nos versos 1-4 ele condiciona a preparação de lugar para os discípulos à sua ida e à sua volta: a expressão "καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν, "se eu for e vos preparar lugar", é traduzida pela ARA como "quando eu for e vos preparar lugar", tradução essa que tira a força do argumento de Jesus sobre a necessidade e a inter-relação entre a sua ida e a preparação de lugar para que pudesse voltar e receber os discípulos para si mesmo.[26] O argumento de consolo que Jesus estava usando parece ser exatamente esse, que ele precisava ir e preparar lugar antes que pudesse voltar. Se colocada na forma negativa, essa necessidade fica mais evidente. Equivaleria a dizer: "Se eu não for e não vos preparar lugar, não poderei voltar e vos levar para mim mesmo". No resultado dessa ida, que se fazia necessária, estava a razão do conforto para os discípulos.

---

26 Infelizmente, nossa língua não é capaz de expressar essa condicionalidade indicada pela conjunção ἐάν (que significa "se"), sem que transmita a ideia de dúvida a respeito dessa ida e preparo de lugar. Esta é a razão da mudança de "se eu for" para "quando eu for" na tradução da ARA (Revista e Atualizada). Outras versões, porém, como a ARC (Revista e Corrigida) e a NVI (Nova Versão Internacional), em português, e a NIV (New International Version), a NET (The Net Bible), a KJV (King James Version), a ASV (American Standard Version) e a NAS (New American Standard Bible), dentre outras em inglês, traduzem literalmente ἐάν como: "se eu for e vos preparar lugar", fazendo jus ao sentido original.

1.6 O sentido de "preparar lugar" (ἑτοιμάζειν τόπον)

O que seria "preparar lugar" (ἑτοιμάσαι τόπον)? Lugar seria o mesmo que "moradas" (μοναί)? Caso se interpretem as duas palavras como se referindo à mesma realidade, e ambas forem tidas como se referindo a lugares no céu, Jesus estaria dizendo que, embora houvesse muitas moradas no céu, aqui entendido como "casa do meu Pai", tais moradas ainda não estavam preparadas. Alguns entendem, inclusive, que esse preparo estaria relacionado à questão de galardões individuais, com recompensas diferentes conforme a obra de cada um.[27] Mas teria sido este o propósito da sua partida ou, pelo menos, o propósito principal, conforme o texto?

E para onde Jesus estava indo, de acordo com a passagem? Quando ele fala aos discípulos que eles sabiam o caminho para onde ele ia, Tomé argúi dizendo que eles nem sabiam para onde ele ia – como, então, poderiam saber o caminho –, dando ensejo a esta importante e profunda declaração de Jesus: "Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim" (v. 6). À primeira vista, a conversa parece apontar para o céu como o lugar para onde Jesus estava indo a fim de preparar lugar. E não há dúvida de que Jesus voltaria ao céu depois da sua ressurreição. Mas ele coloca o foco não nos céus, como lugar, mas no Pai, como o destino dessa ida: "ninguém vem ao Pai senão por mim". O verbo aqui traduzido por "vem" (ἔρχομαι) poderia igualmente ser traduzido por "vai".[28] Então, ele poderia estar dizendo "ninguém vai ao Pai senão por mim". Vir e ir ao Pai são a mesma coisa com respeito ao que ele está dizendo. Ele é o caminho que leva ao Pai, não apenas ou primariamente ao céu. O céu, como lugar definitivo em que os salvos habitarão com Deus (chamado em Apocalipse de "novo céu e nova terra" – 21.1), parece estar numa perspectiva futura e secundária no discurso de Jesus. Estar com o Pai já seria estar nos céus. Ele estava voltando para o Pai, qualquer que fosse o lugar onde esse encontro se daria.

---

27 Esta é a explicação da passagem encontrada no *Manual Popular de Dúvidas, Enigmas e "Contradições da Bíblia"*, de Norman Geisler e Thomas Howe (São Paulo: Mundo Cristão,1999, p. 427), que tem suas raízes tanto na tradição judaica quanto patrística. William Barclay cita o *Livro dos Segredos de Enoque*, que diz: "No mundo vindouro há muitas mansões preparadas para os homens: boas para os bons e más para os maus". Cita também uma interpretação de Irineu, de Mateus 13.8, segundo a qual ele entendia que "há diferentes produções (colheitas) e diferentes recompensas. Alguns serão considerados dignos de passar toda a eternidade na própria presença de Deus; outros irão para o Paraíso e outros se tornarão cidadãos 'da cidade'", cf. BARCLAY, W. *The Gospel of John*. Philadelphia: The Westminster Press, 1956, vol. 2, p. 178-179. Raymond Brown também faz referência a esses textos, identificando-os como pertencentes às obras *Slavonic Enoch* xli.2 e *Adv. Haer*. (*Contra as heresias*) v. 36.2 e PG (Patrologia Graeca-Latina) 7:1223, respectivamente. Cf. BROWN, R. *The Gospel according to John***.** Anchor Bible, vol. 29A. New York: The Anchor Bible Doubleday, 1970, p. 619.

28 O verbo não tem em si a ideia de direção, mas de locomoção ou movimento e, dependendo do contexto, tanto pode significar "vir" como " ir".

Se essas palavras estiverem ligadas ao contexto imediatamente anterior, e tudo indica que sim, então o "lugar" que Jesus foi preparar está relacionado com o Pai e não com a ideia de um espaço, ainda que numa dimensão espiritual. O substantivo τόπος também pode denotar um ofício, posição ou tarefa, sem necessariamente ter a ideia de "lugar" ou espaço, como encontramos em Atos 1.25.[29] Um lugar junto ao Pai, portanto, pode significar uma posição ou situação de relacionamento e não de espaço.[30] Jesus estava para concluir as últimas etapas da sua obra de reconciliação de Deus com o homem (2Co 5.19). Estava a caminho da cruz, o modo que Deus providenciou para fazer essa reconciliação (Ef 2.16; Cl 1.20; 2.14-15; Hb 12.2). Precisava morrer em lugar dos seus discípulos, ressuscitar, demonstrando não apenas sua vitória sobre a morte, mas também a aceitação de sua obra por parte do Pai e, depois, ser exaltado à destra de Deus, recebendo o nome que está sobre todo nome (Fp 2.9; Hb 8.1; 10.12; 12.2; 1Pe 3.22). Ele precisava preencher essas condições para que pudesse enviar aos discípulos o Espírito Santo. Precisava ser glorificado antes que pudesse cumprir as promessas dos versos 16-17 e 26 deste capítulo 14.

Neste mesmo evangelho encontramos João explicando, em relação à promessa de Jesus em 7.37-39, que "o Espírito até aquele momento não fora dado, porque Jesus não havia sido ainda glorificado" (Jo 7.39). Pedro, no Pentecostes, interpreta o que estava acontecendo como o resultado direto da exaltação de Jesus: "Exaltado, pois, à destra de Deus, tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vedes e ouvis. Porque Davi não subiu aos céus, mas ele mesmo declara: Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos por estrado dos teus pés. Esteja absolutamente certa, pois, toda a casa de Israel de que a este Jesus, que vós crucificastes, Deus o fez Senhor e Cristo" (At 2.33-36). Segundo Pedro, aquele evento na terra era a confirmação do que havia acontecido nos céus. Jesus havia completado a sua obra e agora tinha sido entronizado à mão direita do Pai. Não é impróprio, portanto, ligar esse episódio ao nosso texto e concluir que o lugar que Jesus fora preparar junto ao Pai estava agora

---

29 Cf. o verbete τόπος, in FRIBERG, B., op. cit.

30 Ver menção ao ensino de Louw e Nida sobre o sentido de μένω na página 6 deste artigo. É assim também que R. H. Gundry interpreta esta passagem. À luz do contexto deste capítulo e do seguinte (Discurso do Cenáculo), em que "estar" ou "habitar" é frequentemente usado em sentido espiritual (14.10, 17; 15.4-7,9-10), ele diz: "Poderia estar mais claro no contexto de que a primeira coisa em que pensamos quando lemos "na casa de meu Pai há muitas ´μοναί´ não são mansões no céu, mas posições espirituais em Cristo, assim como na teologia paulina? De fato, o vasto contexto da literatura joanina abundantemente confirma esse ponto de vista. Ver João 6.56; 1 João 2.6,10,14,24,27,28; 3.6,9,17,24; 4.12,13,15e 16, passagens nas quais, em todas elas, μένω denota um relacionamento espiritual presente". Cf. GUNDRY, Robert H. In my Father´s house are many monai (John 14.2). *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 58, no. 1-2 (January 1, 1967): 68-72. Disponível em: ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost. Acesso em: 27 out. 2011.

assegurado a seus discípulos. Por isso, pôde derramar sobre eles o Espírito prometido, cumprindo a promessa de João 7.39. Cumpria também a promessa de ir, preparar lugar e voltar para que eles não ficassem órfãos (14.3,18).

Assim, a volta de Jesus na vinda do Espírito Santo parece ser a interpretação correta dessa promessa. Ele prometeu receber seus discípulos para si mesmo para que onde ele "está" possam eles também estar (v. 3). É interessante observar que João não usa para as palavras de Jesus o futuro do presente ("para que onde eu *estiver* [ὦ] estejais vós também") que seria o presente do subjuntivo grego, mas o próprio presente do indicativo ("para que onde eu *estou* [εἰμί] estejais vós também").[31] A linguagem não sugere a projeção de um lugar onde Jesus estaria com os seus discípulos, mas de um estado ou situação em que ele já se encontrava e no qual seus discípulos também se encontrariam em breve.

Jesus iria para junto do seu Pai, como disse no v. 12, mas continuaria com seus discípulos, atendendo-lhes no que fosse pedido em seu nome, para que o Pai fosse glorificado no Filho (v. 13-14). A sua permanente presença com o Pai é afirmada nas expressões

> Não crês que eu [estou[32]] no Pai e que o Pai está em mim? As palavras que eu vos digo não as digo por mim mesmo; mas o Pai, que permanece [μένων][33] em mim, faz as suas obras. Crede-me que estou no Pai, e o Pai, em mim; crede ao menos por causa das mesmas obras (v. 10-11).

Essa união do Pai e do Filho já era uma situação presente e na qual os seus discípulos em breve teriam participação. O outro Consolador seria dado pelo Pai, a pedido do Filho, para que estivesse para sempre com os discípulos (εἰς τὸν αἰῶνα – sem mais despedidas, como no caso físico de Jesus). Esta era a garantia de que eles não ficariam órfãos. Em breve Jesus voltaria para eles.

É estando no Filho, em quem está "oculta" a nossa vida, que podemos estar também no Pai, como diz Paulo: "porque morrestes, e a vossa vida está oculta juntamente com Cristo, em Deus" (Cl 3.3). É devido a essa união com Cristo e, por conseguinte, com o Pai, que Paulo faz o apelo para o crente viver como alguém já ressuscitado com Cristo e assentado com ele nas regiões celestiais e buscar as coisas do alto, onde Cristo está assentado à direita de Deus (Ef 2.5-6; Cl 3.1). Na escatologia realizada de Paulo o crente é visto como alguém que já morreu com Cristo, ressuscitou com ele e está assentado com ele, pois sua vida está oculta nele. Quando Cristo se manifestar, será também a manifestação do crente com ele, em glória (Cl 3.4).

---

31 Não é recebê-los nos céus ou em qualquer outro lugar, mas "para mim mesmo" (πρὸς ἐμαυτόν). Assim como o destino da ida não estava focado nos céus, mas no Pai, também o recebimento dos discípulos não estava focado em um lugar, mas em uma pessoa (a de Jesus).

32 O verbo εἰμί não está presente aqui, mas é subentendido.

33 Particípio presente de μένω, o verbo raiz do substantivo μονή (morada), como já foi visto anteriormente.

2. CONTRIBUIÇÕES IMPORTANTES

A maior parte dos comentaristas não encontra problemas nessa passagem (14.1-3) porque não a considera como ligada diretamente ao contexto posterior. Dividem o capítulo em unidades distintas, cada qual tratando de um assunto relacionado com as diferentes promessas de Jesus neste discurso, a serem cumpridas em diferentes situações, como crêem, e sem, necessariamente, estabelecer um elo entre elas. Assim, interpretam 14.1-3 na forma tradicional, como se referindo apenas às moradas ou mansões nos céus, as quais Jesus foi preparar, e que serão habitadas por ocasião da sua segunda vinda; e 14.23 como se referindo à vinda do Espírito no Pentecostes para a habitação do Deus trino no crente. Com respeito a este último texto, no entanto, vários deles acrescentam uma perspectiva futura ao sentido dessa habitação do Pai e do Filho no crente, além da manifestação do Espírito Santo.

W. Hendriksen, por exemplo, interpreta a "morada" do v. 23 como a presença do Pai e do Filho no crente, cumprida parcialmente no Pentecostes através do Espírito Santo, e que receberá seu cumprimento final "na volta de Cristo, no novo céu e nova terra".[34] D. A. Carson interpreta essa "morada" como sendo uma habitação na vida do crente, presumivelmente manifestada através do Espírito Santo, pois, como diz, "o texto não afirma isto explicitamente". Ele acrescenta: "Qualquer que seja a interpretação, essa é uma antecipação, uma inauguração da experiência final e consumada de Deus após a parúsia", e cita as passagens de Apocalipse 21.3,22 (comparadas com 1Rs 8.27; Ez 37.26,27 e Zc 2.10), a serem cumpridas nesta experiência final.[35] Ambos interpretam os versos 2-3 como falando das moradas no céu, que Jesus foi preparar, e o "voltarei" como se referindo à segunda vinda de Cristo. Carson entende que o preparo das moradas foi feito através da cruz e da ressurreição.[36]

Raymond Brown também divide o capítulo em unidades, mas admite que há conexões entre elas. Menciona a técnica joanina de fazer sobreposições de assuntos, em que a conclusão de uma unidade é o começo da próxima, e diz:

> Essas três unidades 1-14, 15-24, 25-31 não são, contudo, divisões maiores como as que encontraremos nos capítulos xv-xvi, pois elas seguem razoavelmente uma linha de raciocínio consecutiva em toda a sua extensão. Se as tratamos em seções separadas neste comentário, é, realmente, por uma questão de praticabilidade.[37]

Mesmo assim, ele interpreta "casa de meu pai" como sendo o céu e "muitas moradas" como sendo habitações suficientes para todos ali. A figura

---

34 HENDRIKSEN, William. *João. Comentário do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 650, 674-675.

35 CARSON, D. A. *O comentário de João*. São Paulo: Shedd, 2007, p. 505.

36 Ibid., p. 488-490, e HENDRIKSEN, op. cit., p. 675.

37 BROWN, op. cit., p. 623.

de uma morada ele associa a passagens como Lucas 22.29-30, e a promessa de ir e preparar lugar, à tipologia do Êxodo, em que Deus ia adiante do povo para procurar onde pudesse acampar, conforme Deuteronômio 1.33. Por essa razão eles nada deveriam temer (Dt 1.29). Assim, nessa tipologia, Jesus iria adiante dos seus discípulos à Terra Prometida, para preparar-lhes um lugar.[38]

Brown, todavia, reconhece a dificuldade de interpretar o verso 3 à luz de uma *parousia* distante e abre espaço para o entendimento de uma *parousia* mais iminente, pouco depois da morte de Jesus, com base em Mateus 26.29, João 21.22 e Apocalipse 3.20. Como tal *parousia* iminente não aconteceu, ele entende que a passagem de João 14.2-3 pode ser vista como uma possível reinterpretação desse tema, uma referência à vinda de Jesus por ocasião da morte dos discípulos, para levá-los ao céu. Segundo ele, as palavras de Jesus a Pedro no contexto anterior (13.36) podem refletir essa interpretação.[39] Mesmo fazendo essa concessão, Brown insiste em existirem dois aspectos da escatologia de João neste capítulo, uma final (v. 2-3) e outra realizada (o restante do capítulo), mas não deixa de admitir a dificuldade de conciliar dois usos diferentes de μονή na mesma passagem.[40]

Uma abordagem interessante, e que se ajusta em grande parte ao uso e sentido das palavras e expressões estudadas neste artigo, é encontrada em Robert H. Gundry. Ele vê como ponto chave para o entendimento da passagem o fato de Jesus não prometer que, no seu retorno, ele levaria seus discípulos para as moradas na casa do Pai, ou, como observa, pelo menos isso não está claro no texto e só pode ser deduzido por inferência. Em vez de levá-los às "mansões", ele prometeu recebê-los para si mesmo para que "onde eu estou estejais vós também" (v. 3). Passa depois a fazer a conexão entre μονή e o verbo μένω, a mesma já feita neste estudo, e afirma que "as duas ocorrências de μονή em João 14" (que ele já salientara como sendo as únicas em todo o Novo Testamento)

> ... demonstram um relacionamento recíproco: assim como os crentes têm moradas em Cristo, também Jesus e o Pai têm uma morada em cada crente. A forma plural μοναί no verso 2 enfatiza a individualidade dos lugares que todos os crentes têm em Cristo. Inversamente, a forma singular μονή no verso 23 enfatiza que o Pai e Jesus moram em cada discípulo individualmente.[41]

---

38 Ibid.

39 Essa é a abordagem crítica da passagem, segunda a qual a promessa de João 14.2-3, embora mantida no texto, é reinterpretada pelo autor para explicar a não ocorrência da *Parousia*, da forma como ela fora primeiramente anunciada. É desnecessário dizer que essa abordagem não leva em conta o pressuposto da autoria do apóstolo João, ou, pelo menos, o da inspiração do autor.

40 BROWN, op. cit., p. 623.

41 GUNDRY, op. cit, p. 68-72.

Gundry passa a mostrar, então, que o tema recorrente do Discurso do Cenáculo, em que a passagem está inserida, é uma experiência espiritual presente, expressa em frases como "o Pai que habita em mim" (14.10); "ele [o Parácleto] habita convosco e estará em vós" [14.17]; "permanecei em mim e eu permanecerei em vós"; "se não permanecer na videira"; "se não permanecerdes em mim"; "quem permanece em mim e eu nele"; "se alguém não permanecer em mim"; "se permanecerdes em mim e as minhas palavras permanecerem em vós" (15.4-7); "permanecei no meu amor" (15.9), etc., e conclui:

> Poderia estar mais claro no contexto que a primeira coisa em que pensamos quando lemos "na casa de meu Pai há muitas μοναί" não são mansões no céu, mas posições espirituais em Cristo, assim como na teologia paulina? De fato, o vasto contexto da literatura joanina abundantemente confirma esse ponto de vista. Ver João 6.56; 1João 2.6,10,14,24,27,28; 3.6,9,17,24; 4.12,13,15 e 16, passagens nas quais, em todas elas, μένω denota relacionamentos espirituais presentes.[42]

Gundry continua mostrando que essa interpretação ganha mais substância a partir da profundidade de sentido que ela dá ao texto de João 14.6:

> Em Cristo (diz ele), o crente tem "o caminho" que leva à presença do Pai, a "verdade" que revela o caráter mais íntimo do Pai, e a "vida", que infunde nele a própria natureza do Pai. Estas são as presentes consequências de nossas posições em Cristo, assim como a recepção à sua imediata presença, por ocasião do seu retorno, é a consequência futura. Podemos, então, facilmente compreender por que Jesus disse: "eu vos receberei (ou tomarei) para mim mesmo, para que, onde eu estou, estejais vós também", em vez de, "eu vos tomarei (ou levarei) para as mansões celestiais na casa do Pai". Os crentes já habitam em Cristo. Portanto, tudo que é necessário quando o encontrarem em seu advento é a recepção em sua imediata e pessoal presença por toda a eternidade. É isto exatamente o que ele prometeu. A recepção dos crentes por Jesus em sua vinda não terá como propósito levá-los às suas moradas; ela é resultante do fato de já estarem nestas moradas antes dele vir.[43]

Assim, ele conclui que a casa do Pai não é mais o céu, mas a família de Deus. E passa a mostrar como a figura de uma casa (οἰκία e seus cognatos) é uma das mais frequentes metáforas do Novo Testamento para o lugar que o crente ocupa na família de Deus. Gundry interpreta João 14.2-3 como se referindo à presente situação na "casa de Deus", resultado da obra redentora de Cristo.

---

42 Ibid

43 Ibid.

Mas ele entende que há mais no contexto a ser explorado. O retorno de Jesus, após a ressurreição e a continuação de sua presença através do outro Parácleto, o Espírito Santo, prefigura a sua segunda vinda. A sua ida para preparar lugar foi uma ida tanto para a cruz quanto para o Pai, nos céus. Ele passa a considerar as expressões de Jesus "vou", "voltarei para vós", "vou para junto do Pai", etc. (14.3,4,12,18,28) não apenas no contexto imediato da sua ida para completar sua obra e vinda através do Espírito, mas como também se referindo à sua segunda vinda (*parousia*). Até mesmo a figura de uma casa com quartos preparados se ajusta, segundo ele, ao conceito dos céus revelado em outros lugares, como no livro de I Enoque 39.4s; 45,3; II Enoque 61.2, cujos textos ele cita.

Para Gundry, então, a interpretação tradicional, segundo a qual Jesus está falando de sua ida ao Pai nos céus, onde irá preparar lugar ou moradas para seus discípulos e de onde retornará para recebê-los para que possam estar onde ele está, também está correta. Só está incompleta. Segundo ele, João 14.1-3 contém um exemplo de duplo sentido intencional. Ele vê na passagem traços da teologia proléptica de João, a tensão e a correspondência entre o já e o ainda não. De acordo com o primeiro sentido, Jesus fala de sua ida à cruz, do preparo de moradas na família do Pai através da sua morte, de seu retorno aos discípulos imediatamente após a sua ressurreição e do envio do Espírito para ministrar a sua presença continuamente com eles até que venha para receber os que já estão nele, para que possam estar com ele eternamente. E tudo isso antecipa o segundo sentido, conforme o qual Jesus fala de sua ida à casa do Pai no céu, seu preparo de moradas lá para os crentes, sua volta e sua tomada dos crentes para estar com eles nos céus para sempre, uma vez que eles já estão nele pela fé. No final, os dois sentidos se fundem.[44]

CONCLUSÃO

Como foi dito na introdução, esta parece uma passagem de fácil entendimento, à primeira vista. Jesus consola os seus discípulos prometendo ir preparar lugar para eles, na casa do Pai, onde há muitas moradas, voltar e recebê-los para si mesmo para que estejam onde ele está (Jo 14.1-3). Por esta razão não deveriam estar perturbados. A grande maioria dos comentaristas entende que Jesus está falando do céu, como casa do Pai, onde há muitas moradas, e do seu retorno para levá-los como algo que acontece por ocasião da segunda vinda.

Contudo, esse quadro não parece assim tão simples à luz do contexto, se este for considerado como uma estrutura unificada, especialmente em vista da promessa que Jesus fez de não deixar os seus discípulos "órfãos" (v. 18). Se a passagem era para servir de conforto com a promessa da preparação de moradas nos céus e do retorno de Jesus para levá-los até lá, é preciso encontrar

44 Ibid.

um outro sentido nessa promessa e nessa vinda. Que conforto os discípulos teriam se soubessem que ela não seria cumprida durante o seu tempo de vida ou se a aguardassem, sem ver o seu cumprimento?

Muitos têm se esforçado por oferecer soluções para esse problema e explicar a passagem à luz de outros fatos, especialmente à luz de todo o contexto do Discurso do Cenáculo, em que ela se insere. Algumas dessas interpretações foram aqui apresentadas, em particular as que poderiam oferecer boa contribuição para o entendimento do texto. Outras foram omitidas, não só por não terem respaldo bíblico, como a de críticos históricos, mas também por serem, algumas delas, por demais extravagantes, como as dos gnósticos, dos espíritas e dos panteístas, entre outros.

De tudo o que foi considerado, portanto, algumas conclusões podem ser extraídas, ainda que sem a pretensão de esgotar o assunto ou de dar resposta satisfatória a todas as questões envolvidas.

1. É preciso reconhecer que algumas das predições e promessas desse capítulo podem se referir a diferentes situações do relacionamento entre Jesus e seus discípulos e não precisam necessariamente ser consideradas como parte de uma mesma experiência ou de um mesmo episódio. A promessa de que os discípulos o veriam em breve, por exemplo, provavelmente teria o seu cumprimento durante o período em que Jesus apareceria a eles, depois da sua ressurreição (v. 19), mostrando que, como ele seria ressuscitado ("como eu vivo"), eles também o seriam ("vós também vivereis"). Sua ressurreição seria a garantia da ressurreição deles (cf. 1Co 15.20-21). Contudo, como interpreta Calvino, ainda é possível entender esse viver de Cristo em sentido espiritual, como sendo a fonte da vida espiritual dos discípulos; e o fato de ele poder ser visto, como sendo uma linguagem da percepção espiritual que os discípulos teriam dele, através dos olhos da fé, percepção essa que o mundo não poderia ter.[45] Essa não é uma interpretação de todo improvável, pois a permanência física de Jesus com eles se limitou apenas a alguns dias e não teria servido de maior conforto do que o de saber que ele estava vivo. Já a promessa do outro Consolador, que seria enviado pelo Pai em seu nome, se ajusta melhor à ideia de não deixá-los órfãos, pois ele estaria com eles para sempre (v. 16-17). A constância de João em usar metáforas e figuras para representar o relacionamento espiritual entre Cristo e os crentes, como visto no capítulo seguinte (15), também pode justificar essa interpretação.

2. Também é possível ver algumas dessas promessas sob dois ângulos, não propriamente diferentes, mas complementares, ou seja, referindo-se tanto ao futuro próximo quanto ao distante. É o que alguns chamam de escatologia

---

45 CALVINO, João. *Commentary on the Holy Gospel of Jesus Christ according to John*. Grand Rapids: Baker, 1981, vol. 3, p. 94-95.

realizada e escatologia final. Quando ele diz que voltaria para receber os discípulos para si mesmo (v. 3), por exemplo, ele deveria estar falando de uma vinda iminente, que pode ser entendida como equivalente à prometida no verso 23. Desta forma, tanto a promessa de vir (v. 3) quanto a de não deixar os discípulos órfãos (v. 18) teriam o seu cumprimento nessa vinda de Jesus com o Pai para fazer morada naquele que é amado por eles (v. 23). É verdade que bem poucos intérpretes fazem a conexão entre esses dois textos (v. 3 e 23), ainda que tais textos sejam os únicos lugares, em todo o Novo Testamento, em que a palavra "morada" (μονή) é empregada.

Como vimos, Raymond Brown acha difícil trabalhar com essa passagem sem fazer essa conexão, embora ele próprio interprete "casa de meu pai" como sendo os céus e "muitas moradas" como sendo habitações lá. É exatamente em função dessa necessidade de se fazer a conexão com o contexto posterior que ele abre espaço para a teoria de que esses versos (2-3) originalmente se referiam à *parousia*, mas poderiam ter sido reinterpretados pelo autor para significar a morte do crente, evidenciando deste modo a tensão entre esse ponto de vista de 2-3 e a escatologia realizada do restante do capítulo. Essa posição se mostra inaceitável para quem acredita no pressuposto da inspiração do texto e, ao que tudo indica, da autoria do apóstolo João.[46]

3. Antes que pudesse enviar o Espírito da parte do Pai (Jo 15.26), Jesus precisava completar sua obra de redenção, que envolvia sua morte, ressurreição e glorificação (7.39). Com isso ele adquiriu todos os direitos com relação àqueles a quem o Pai lhe deu (17.9) e por quem rogava, inclusive o direito de enviar o outro Consolador, o Espírito da verdade (14.16-17). Esses que o Pai lhe deu são os que Isaías chama "a sua posteridade" e a redenção deles é o que ele denomina "o fruto do penoso trabalho de sua alma" (Is 53.10-11). Depois dessa obra realizada e aceita pelo Pai ele pôde enviar o Espírito para ficar para sempre com seus discípulos (Jo 7.39; At 2.33). Esse deve ser o sentido de "vou preparar-vos lugar" de João 14.2-3 e da escatologia realizada do restante do capítulo.

4. Ainda que a pessoa do Espírito Santo não esteja mencionada no verso 23, ela pode ser inferida não apenas do fato de as outras duas pessoas da Trindade (Pai e Filho) virem morar no crente, o que pressupõe a habitação de toda a Trindade, como também do ensino claro de outros textos que falam dela (Rm 8.11, 1Co 3.16 e 2Tm 1.14). Assim, a promessa do v. 3, "voltarei e vos recebereis para mim mesmo, para que onde eu estou, estejais vós também", teria seu cumprimento parcial ou sua inauguração na experiência do Pentecostes. Seu cumprimento final ou escatológico pode ser visto como acontecendo depois da *Parousia*, quando então essa habitação de Deus com o seu povo será uma

46 Ver observação sobre esse ponto de vista na nota 39.

realidade visível na nova Jerusalém: "Então, ouvi grande voz vinda do trono, dizendo: Eis o tabernáculo de Deus com os homens. Deus habitará com eles. Eles serão povos de Deus, e Deus mesmo estará com eles" (Ap 21.3), cumprindo cabalmente a profecia de Ezequiel 37.26-27: "Farei com eles aliança de paz; será aliança perpétua. Estabelecê-los-ei, e os multiplicarei, e porei o meu santuário no meio deles, para sempre. O meu tabernáculo estará com eles; eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo".

5. A figura do tabernáculo e do templo como habitação de Deus (casa do Pai), e mais tarde do próprio corpo de Cristo como lugar desta habitação, vista neste estudo, faz coro com a declaração de Apocalipse 21.3. O que é esse santuário ou tabernáculo, na sua escatologia final, João o descreve nas palavras de Apocalipse 21.22: "Nela, não vi santuário, porque o seu santuário é o Senhor, o Deus Todo-Poderoso, e o Cordeiro". A casa de Deus na terra, depois da ascensão de Jesus e do derramamento do Espírito, passou a ser a própria igreja como corpo de Cristo, no qual o crente está inserido e vive e do qual ele, Cristo, é a cabeça (1Co 3.16; 6.19; 2Co 6.16; Ef 2.21-22; Cl 1.18; 1Tm 3.15; Hb 3.6; 1Pe 2.5). Paulo cita a passagem de Ezequiel 37.26-27, acima mencionada, como já tendo cumprimento parcial na igreja terrena, em nós, como santuários do Deus vivo: "Que ligação há entre o santuário de Deus e os ídolos? Porque nós somos santuário do Deus vivente, como ele próprio disse: Habitarei e andarei entre eles; serei o seu Deus, e eles serão o meu povo" (2 Co 6.16). É a escatologia realizada do conceito de "casa de Deus". Igualmente a figura da videira e dos ramos de João 15 (que também faz parte deste discurso), assim como as passagens que falam sobre "permanecer" ou "estar" em Cristo (conforme a ligação feita entre μονή e μένω), e a ênfase de Paulo no "estar em Cristo", são referências a esta realidade da atual habitação do Deus trino nos crentes, que será mais plenamente conhecida no novo céu e na nova terra.

Esta interpretação não diminui a esperança e a expectativa que tem o crente de gozar das bem-aventuranças prometidas para a vida na Jerusalém celestial, no novo céu e na nova terra. Pelo contrário, ela as assegura pelo fato de mostrar que aquele que está em Cristo já habita com o Deus trino, mesmo nesta vida, e estará, quando do advento de Cristo, a habitar para sempre no tabernáculo de Deus com os homens, que é a sua própria presença.

ABSTRACT

The goal of the present article is to explain the meaning of some promises of consolation made by Jesus to his disciples in John 14:1-3, due to his returning to his Father. The author takes expressions like "my Father´s house", "dwelling-places", "to prepare a place", "I will come again", "take you to myself", and so on, not as isolated promises, but as statements that must be seen in connection with the entire Upper-Room Discourse and, particularly, with chapter 14. His premise is that, in order to be a comfort to the disciples, under

those circumstances, the promise of Jesus to return and take them to himself should point to an imminent fulfillment and not to his second coming. Prior to his return, though, he would first have to complete the work of redemption through his death, resurrection and exaltation to the Father´s right hand. That was what he meant by "I go to prepare a place for you". His exaltation was the proof that God accepted his work and that he was now ready to return to be with his disciples, not physically as before, but through the "other Comforter", the promised Holy Spirit. This dwelling would be accomplished both by the Father and the Son. However, the author points out that this way of interpreting the passage does not diminish the importance and blessedness of the second coming, the *parousia*, for the dwelling that the believer enjoys now with the triune God will have its full and glorious manifestation in the new heavens and new earth, where "the temple is the Lord, the God Almighty, and the Lamb".

KEYWORDS

My Father's house; Dwelling-places; *Monai*; Temple; *Parousia*; House of God.

FIDES REFORMATA XVI, Nº 1 (2011): 71-90

Respondendo à Rainha de Sabá: Uma Investigação sobre a Natureza da Linguagem Sapiencial do Antigo Testamento

Daniel Santos Jr.[*]

RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar o episódio da rainha de Sabá desde uma perspectiva missiológica, atentando para os mecanismos de comunicação utilizados por Salomão para responder às perguntas que lhe foram feitas. Esta análise é feita levando em conta as diversas tradições extrabíblicas que mencionam este evento. Sendo um estudioso do Antigo Testamento, sempre lamentei a contribuição quase inexistente da sabedoria de Salomão e de eventos como este da visita da rainha nos estudos de missões e evangelismo. Assim, este artigo visa contribuir para o empenho evangelístico mundial com novas perspectivas, propondo que a proclamação das verdades do evangelho deve ser seguida pela ativação das mesmas, e que para isso o Espírito Santo pode utilizar nosso estilo de vida.

PALAVRAS-CHAVE

Sabedoria de Salomão; Rainha de Sabá; Provérbios; Linguagem sapiencial.

1. INTRODUÇÃO

A história da rainha de Sabá é apresentada no Primeiro Livro de Reis no contexto de dezenas de outros sábios estrangeiros, reis e monarcas que vieram a Jerusalém para investigar mais de perto a *fama de Salomão* (1Rs 4.29-30). Ao fazer isso, o autor do livro atribui uma ênfase desigual e intencional à

[*] O autor é professor de Antigo Testamento no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. É mestre em Estudos Exegéticos do Antigo Testamento pelo Covenant Theological Seminary (2000) e doutor em Estudos Teológicos do Antigo Testamento pela Trinity Evangelical Divinity School (2006). É membro do conselho regional da Langham Partnership International na América Latina.

visita desta rainha. Ela é retratada na narrativa bíblica não como mais um dos visitantes ou uma das centenas de mulheres que contribuíram para a perversão do coração do rei, mas como uma rainha, uma sábia, uma admiradora e crítica daquilo que tinha ouvido a respeito do rei de Jerusalém. O que justifica este tratamento especial da delegação real[1] do reino de Sabá? Será que o autor do livro de Reis escolheu a rainha de Sabá como uma amostra representativa do tipo de pessoas que se interessavam pela sabedoria de Salomão?

O motivo declarado para a visita da rainha era *testar* Salomão com *perguntas difíceis* (cf. 1Rs 10.2). House afirma que este tipo de teste era considerado uma prática comum nas visitas diplomáticas.[2] Há inúmeras questões que poderiam ser levantadas com base na sua motivação. Por exemplo, será que deveríamos entender que esta personagem era na verdade uma pessoa que representava algum tipo de comunidade ou sociedade de credenciamento, buscando discernir o que realmente estava por trás da *fama* do rei de Jerusalém? Gillmayr-Bucher propõe que

> ... neste encontro ele [Salomão] tem que competir com a rainha e tem que provar que é alguém do nível dela. No contexto da vida de Salomão isto é uma coisa nova. A imagem predominante que mostra Salomão como o maior de todos os reis é abandonada a fim de que seja confirmada mais uma vez.[3]

Nelson chega ao ponto de dizer que esta visita deve ser vista como "um comercial mundano da fama de Salomão".[4] Assim sendo, a questão da motivação acaba levantando questões adicionais sobre a identidade desta visitante ilustre: Quem realmente era a rainha de Sabá? Por que ela teria se interessado em vir e testar Salomão com perguntas difíceis? Por que razão ela teria escolhido a utilização de enigmas para testar a fama de Salomão com respeito ao nome do Senhor? Há diversas abordagens a tal evento e este estudo se propõe a ouvi-las à luz daquilo que a narrativa bíblica realmente afirma.[5]

---

1 DeVRIES, Simon. *1 Kings*. 2nd ed. *Word Biblical Commentary* 12. Nashville: Nelson, 2003, p. 139, traduz "grande comitiva" como "grande exército".

2 HOUSE, Paul. *1, 2 Kings*. *The New American Commentary* 8. Nashville: Broadman & Holman, 1995, p. 161. Ver também PROVAN, Iain. *1 & 2 Kings*. *New International Biblical Commentary*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers; Paternoster Press, 1995, p. 86–87.

3 GILLMAYR-BUCHER, Susanne. She came to test him with hard questions: foreign women and their view on Israel. *Biblical Interpretation* 15 (2007): 135-150.

4 NELSON, Richard. *First and Second Kings*. *Interpretation*. Atlanta: John Knox Press, 1987, p. 66.

5 SIMPSON, John. *Queen of Sheba: treasures from ancient Yemen*. London: British Museum, 2002; ZEVIT, Ziony; GITIN; Seymour; SOKOLOFF, Michael. *Solving riddles and untying knots: biblical, epigraphic, and Semitic studies in honor of James C Greenfield* (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 1995); LASSNER, Jacob. Additional riddles from the riddler's file on King Solomon and the Queen of Sheba. In: *Adaptations and innovations*. Dudley, Mass: Peeters, 2008, p. 249-267; LUCKS, Naomi. *Makeda, the Queen of Sheba*. New York: Chelsea House, 2008; ULLENDORFF, Edward. Candace (Acts 8:27)

O ponto de vista adotado pelo autor do livro de Reis torna esse evento ainda mais misterioso: por que a narrativa que descreve a visita dessa rainha não permite em nenhum momento que as palavras de Salomão sejam ouvidas? Nem mesmo no grande momento em que o rei foi interpelado pela rainha o autor permite que o leitor tenha acesso direto às palavras do rei. O teor do debate que provavelmente se tornou a notícia do ano foi ironicamente ignorado. O que encontramos na narrativa que descreve a visita é na verdade um diálogo entre a voz do narrador e a voz da rainha de Sabá; é por meio das palavras dela que o autor de Reis quer que acessemos os detalhes de tudo o que transcorreu naquela ocasião. Desta forma, o ponto de vista adotado pelo autor parece apresentar a rainha como alguém inicialmente movida por um espírito crítico, mas que foi de alguma forma convencida por aquilo que ouviu. Apenas uma informação vazou daquele encontro: Salomão respondeu a todas as suas perguntas sem maiores dificuldades (cf. 1Rs 10.3).

A história da visita da rainha de Sabá termina com um inesperado desvendamento daquilo que estava passando por sua mente enquanto ela testava a fama de Salomão. Quando começamos a "ouvir" seus pensamentos enquanto ela via o que estava acontecendo no palácio, o leitor fica sabendo que essa visitante estava muito bem informada a respeito do que esperava encontrar em Jerusalém. Por exemplo, ela veio a Jerusalém por causa da fama de Salomão *com respeito ao nome do Senhor* (1Rs 10.1), e não por sua fama em geral. Em segundo lugar, ela menciona o fato de Deus *ter se agradado de* Salomão, provavelmente uma referência ao episódio em Gibeá (cf. 1Rs 3.1-15), quando o Senhor atendeu o seu pedido de sabedoria. Além disso, ela sabia que o motivo que levou o Deus de Salomão a fazer isso foi o seu amor e o seu intento de usar o rei para executar juízo e justiça (cf. 1Rs 10.9). Mesmo assim, sabendo todas essas coisas, sabendo o que ela poderia encontrar ao chegar a Jerusalém, a narrativa nos surpreende mais uma vez dizendo que a rainha ficou maravilhada com o que viu (literalmente, "sem respiração"). Estas considerações levantam questões pertinentes: O que exatamente causou esta reação inesperada na rainha de Sabá? Teria sido aquilo que ela ouviu de Salomão ou aquilo que ela viu enquanto esteve em seu palácio?

A investigação levada a efeito neste artigo visa demonstrar que há algo peculiar na *natureza* da linguagem sapiencial, peculiaridade esta muito bem ilustrada neste encontro entre Salomão e a rainha de Sabá. Essa demonstração acontecerá como resposta a três perguntas: 1) Como a fama de Salomão chegou aos ouvidos da rainha sem deixar que o fator-Senhor fosse engolido pelo fator-Salomão? 2) O que exatamente na linguagem de Salomão atraiu e

---

and the Queen of Sheba. *New Testament Studies* 2, no. 1 (S 1955): 53-56; BELCHER, Wendy Laura. African rewritings of the Jewish and Islamic Solomonic tradition: the triumph of the Queen of Sheba in the Ethiopian fourteenth-century text Kebrá nägäst. In: *Sacred tropes*. Boston: Brill, 2009, p. 441-459.

desafiou uma pessoa como a rainha de Sabá quando ouvia os relatos sobre ele? 3) O que exatamente levou aquela rainha a uma nova postura em relação à fama de Salomão?

2. COMO A FAMA DE SALOMÃO CHEGOU ATÉ A RAINHA?

O modo como esta fama de Salomão chegou até aos ouvidos da rainha é o principal elemento que distingue o relato bíblico das fontes extrabíblicas que relatam esse episódio. As referências talmúdicas à rainha de Sabá estão concentradas no segundo Targum de Ester,[6] um comentário em aramaico do livro de Ester (ca. 500 d.C.), segundo o qual um pássaro convocou a rainha de Sabá, compelindo-a a viajar. Ao chegar e entrar nos aposentos de Salomão, ela acha que o piso polido do recinto seja uma fina camada de água. Ela levanta seu vestido para não ser encharcado na travessia, revelando assim suas pernas não depiladas. Salomão comenta que, a despeito de sua beleza, os pelos de suas pernas são uma vergonha. Pernas cabeludas são apropriadas apenas para os homens, diz ele. Ela ignora sua observação e passa a testá-lo com uma série de enigmas, os quais Salomão respondeu com relativa facilidade. Bellis comenta que "esta versão da história está relacionada a uma tradição que entende a rainha de Sabá como uma imagem sedutora demoníaca, como Lilith, já que os pelos estavam associados a demônios".[7] Ben Sira, recontando a história, acrescenta que

> Salomão, desejando deitar-se com ela, mas não gostando do pelo nas suas pernas, enviou vários depiladores que resolveram o problema. Então, eles dormiram juntos e daquela união nasceu Nabucodonosor, que em 587 a.C. tomou Jerusalém e destruiu o templo.[8]

Na Etiópia, a história de Salomão e a rainha de Sabá, que é chamada Makeda, ocupa um lugar central na saga nacional intitulada "A glória dos reis".[9] Segundo o relato, Tamrin, chefe das caravanas comerciais de Makeda, retorna de Jerusalém após ter fornecido matéria prima para Salomão construir o templo e conta a Makeda a respeito da sabedoria, poder e riquezas de Salomão. Em resposta, ela decide ver pessoalmente o que lhe havia sido relatado e parte

---

6 CASSEL, Paulus. *Explanatory commentary on Esther: with four appendicies, consisting of the second Targum translated from aramaic with notes, Mithra, the winged bulls of Persepolis, and Zoroaster.* Trans. Aaron Bernstein. Clark's Foreign Theological Library 34. Edinburgh: T&T Clark, 1888, p. 276-284.

7 BELLIS, Alice Ogden. The Queen of Sheba: A Gender-Sensitive Reading. *Journal of Religious Thought* (1994): 17–28.

8 Ibid., p. 19.

9 BROOKS, Miguel F. *A modern translation of the Kebra Nagast: the glory of kings.* Lawrenceville, N.J.: Red Sea Press, 1997.

para Jerusalém com grande comitiva carregada de presentes. Ao chegar, ela confirma o relato de Tamrin e se maravilha diante da sabedoria e justiça de Salomão. Segundo o relato, Makeda agradeceu ao rei com as seguintes palavras:

> Louvado sejas, meu senhor, por tal sabedoria e entendimento lhe ter sido outorgado. Eu mesmo desejaria apenas ser uma das menores de tuas servas para que pudesse lavar os teus pés, contemplar a tua sabedoria, assimilar teu entendimento, servir tua majestade e desfrutar de tua sabedoria. Oh, quão grande prazer tuas respostas me deram, a doçura da tua voz, a beleza da tua saída, e a maneira graciosa e prestativa em responder. A doçura de tua voz faz o coração se alegrar, faz os ossos se fortalecerem, dá coragem ao coração, boa disposição e graça aos lábios. Olho para ti e vejo que a tua sabedoria é imensurável e teu entendimento inesgotável, é como uma lâmpada acesa em meio às trevas. Dou graças àquele que me trouxe até aqui, me fez vê-lo, me fez pisar no limiar dos teus portões e me fez ouvir a tua voz.[10]

De acordo com esta narrativa da Etiópia, a rainha conversou com ele diariamente e decidiu abandonar sua adoração pagã do sol, da lua e das estrelas e, ao invés disto, adorar o Deus de Israel. No momento da despedida, Salomão ficou de igual modo tão impressionado com a sua beleza e inteligência que desejou ter um filho com ela. Ele a convidou para um grande banquete repleto de temperos fortes e, após serem encerradas as comemorações, convidou-a para dormir em seus aposentos. Ela concordou sob a condição de não ser forçada. Ele aceitou sob a condição de que ela não apanhasse nada que lhe pertencesse. Ela concordou e ambos dormiram em lados opostos da mesma cama. Contudo, devido ao efeito dos temperos, ela se levantou durante a noite e bebeu água de um cântaro, o que, segundo Salomão, significou uma quebra do acordo. Eles então consumam o ato e da união nasceu Menelik I. A rainha Makeda retornou para a Etiópia grávida de Menelik e com um anel do rei. Ao crescer, o menino quis saber quem era o seu pai e, após ter sido informado, viajou para Jerusalém com o anel real que sua mãe lhe dera. Ao chegar a Jerusalém, todos se maravilhavam da semelhança do menino com o pai. Menelik estudou as leis e as instituições de Israel e finalmente decidiu retornar para casa. Salomão convocou seus anciãos e ordenou que eles enviassem seus primogênitos juntamente com Menelik para iniciar uma nova colônia na Etiópia. Antes de sair, eles tomaram a arca da aliança com eles. Quando chegaram à Etiópia, Makeda abdicou do trono em favor do seu filho. Daquele tempo em diante, os cidadãos da Etiópia adoraram o Deus dos hebreus.[11]

---

10 BROOKS, *A modern translation of the Kebra Nagast*, p. 24.

11 BELLIS, The Queen of Sheba: A gender-sensitive reading, p. 22–23; MULDER, Martin. *1 Kings. Historical Commentary on the Old Testament*. Leuven: Peeters, 1998, p. 508.

Dois pontos são relevantes para nossa investigação: a) a rainha foi vista e descrita como alguém que não compartilhava da mesma cosmovisão religiosa de Salomão, b) ela tinha perguntas e enigmas com os quais pretendia testar a sabedoria de Salomão e c) ela trouxe grande quantidade de presentes para a visita, o que comprova a riqueza da região de Sabá naqueles dias.

De acordo com Josefo, que identifica essa personagem como rainha do Egito e da Etiópia, além de informar que seu nome era Nicolis, afirma que

> ela era uma excelente princesa [e], tendo ouvido falar das virtudes e da sabedoria de Salomão, desejou ver com os próprios olhos se a fama dele era verdadeira ou se era somente um daqueles boatos que se dissipam quando conhecidos e estudados a fundo.[12]

A expressão "excelente princesa" é na verdade a tradução de γυναῖκα σοφίᾳ, o que revela maiores detalhes sobre a natureza dessa excelência, a saber, uma mulher dada à sabedoria. Algumas traduções de Josefo em inglês trazem "she was inquisitive into philosophy" (ela era inquiridora em filosofia).[13] A Bíblia Hebraica (1Rs 10.1) não entra nesse detalhe, mas afirma que ela era alguém capaz e interessada em apresentar diante de Salomão enigmas (hdyx, *hîdâ*) com os quais pudesse aferir a fama de sua sabedoria. Não está claro no texto bíblico se a rainha tinha dúvidas a respeito de algum provérbio ou pensamento de Salomão ou se buscava apenas testá-lo por meio dos enigmas. De qualquer forma, nosso interesse neste ponto tem a ver apenas com a identidade dessa personagem. Estas informações levantadas apenas apontam para uma pessoa interessada em filosofia e outras áreas do conhecimento e que se viu no dever ou no direito de testar a popularidade do rei de Jerusalém.

De que maneira a identidade da personagem pode auxiliar nossa investigação quanto à *natureza* do encontro? A relação entre sua verdadeira identidade e a natureza de sua visita é fundamental para entendermos o desfecho da história. Se a rainha de Sabá fosse uma sábia renomada no mundo antigo, uma referência em questões relacionadas ao gênero sapiencial, então a natureza de sua visita assume um caráter mais de um *teste de qualidade* do que necessariamente um interesse pela sabedoria de Salomão *per se*. Por outro lado, se ela fosse alguém sábia, mas com um interesse específico de testar a sabedoria de Salomão *com respeito ao Senhor*, então a natureza de sua visita a Jerusalém assume um caráter mais de peregrinação do que de investigação. Peregrinação, digo, no sentido de ir em busca de algo mais concreto e profundo, o que a fama de Salomão corrente em seu país não era suficiente para lhe proporcionar.

---

12 JOSEPHUS, *Ant.*, vol. 2, LCL, p. 395.

13 WHISTON, William (Trad.). *Josephus: complete works*. Grand Rapids: Kregel Publications, 1960, 8:165.

3. O QUE ATRAIU E DESAFIOU A RAINHA DE SABÁ?

A narrativa bíblica não nos fala qual foi o conteúdo das perguntas e, por essa razão, a única informação que temos vem do próprio narrador, que nos informa que Salomão foi aprovado no teste sem muita dificuldade. A grande maioria das fontes extrabíblicas são unânimes em relatar a maneira como a rainha ficou cativada pelo conhecimento e a sabedoria do rei de Jerusalém, ainda que o motivo inicial desse interesse varie grandemente nestes relatos, como vimos anteriormente.[14]

Conforme já foi referido acima, a rainha apresentou-se diante de Salomão com perguntas difíceis, mais especificamente com uma seleção de enigmas que teriam a capacidade de aferir *in loco* a natureza genuína da fama de Salomão. Se este for o caso, então podemos estabelecer que, pelo menos na mente dela, aqueles enigmas poderiam de alguma forma produzir um ambiente de debate que traria à luz algumas respostas que a fama de Salomão sozinha não respondia. Ainda que as fontes extrabíblicas apontem outras motivações para esta visita, a narrativa bíblica é específica e intencional ao definir o interesse dela na fama de Salomão "com respeito ao nome do Senhor" (1Rs 10.1). Este detalhe nos prepara para entender a visita da rainha como uma peregrinação em busca de respostas relacionadas ao *nome do Senhor*. É por causa deste tipo de detalhe que a presente pesquisa busca analisar este episódio sob o ponto de vista missiológico, já que a fama de Salomão com respeito ao nome do Senhor foi capaz de despertar o interesse em uma pessoa como a rainha de Sabá.[15]

Após chegar a Jerusalém, somos informados que ela "compareceu diante de Salomão e expos tudo quanto trazia em sua mente" (1Rs 10.2). A reação de Salomão é descrita em relação às perguntas apenas, afirmando que ele teve uma resposta para todas elas e "nada houve profundo demais que não pudesse explicar" (1Rs 10.3). Neste breve relato do que aconteceu no momento principal da visita, alguns detalhes importantes são mencionados. Primeiro, o fato de *respostas* terem sido dadas. Se olharmos apenas para aquilo que foi descrito acerca do que a rainha fez, a saber, expor o que estava em sua mente, não haveria necessidade de respostas. Todavia, o termo hebraico utilizado aqui para "responder" é *naggad*, que está mais próximo de "explicar, desvendar e resolver" do que simplesmente dar resposta a uma pergunta. A "exposição" da rainha, então, consistiu provavelmente em uma apresentação e, se aquilo que foi apresentado recebeu *explicações* ou foi *desvendado*, é provável que

---

14 HIMBAZA, Une femme étrangere a-t-elle assisté au sacrifice du roi? p. 38.

15 É bom ressaltar que os enigmas também eram utilizados no mundo antigo como fonte de entretenimento, conforme explica MULDER, *1 Kings*, p. 511. Ver também BRUEGGEMANN, Walter. *1 & 2 Kings*. Macon, Ga.: Smyth & Helwys, 2000, p. 131-132. Há aqueles que preferem entender este encontro como um tipo de "concurso de enigmas", como é o caso de FRITZ, Volkmar. *1 & 2 Kings*. Minneapolis, Minn.: Fortress, 2003, p. 120.

ela tenha apresentado suas questões em forma de enigmas. Uma evidência disto é o comentário adicional de que "não houve nada profundo demais (lit. não havia nada oculto para Salomão) que ele não pudesse resolver". Desta observação adicional podemos extrair conclusões adicionais quanto à natureza das perguntas dessa rainha.

Se considerarmos, por exemplo, o tipo de perguntas que o Targum de Ester sugere que foram apresentadas a Salomão, tanto o interesse da rainha quanto a sabedoria dele assumem uma nova dimensão.

> Ela perguntou: "O que é uma coisa que vem como o pó da terra, se alimenta do pó, é despejada como água e cola na casa?" Ele respondeu: "É a nafta" [betume]. Ela perguntou ainda: "O que é que vai como uma tempestade na cabeça de todos, é a causa de louvor para o livre, de vergonha para o pobre, de honra para o morto, de desgraça para os vivos, de alegria para os pássaros, de sofrimento para o peixe?" Ele respondeu: "É o linho". Então ela exclamou: "Eu não teria acreditado se não tivesse vindo aqui e visto com meus próprios olhos, e eis que não me contaram a metade, pois tua sabedoria e bondade sobrepujam o relato que tinha ouvido".[16]

Observe neste exemplo que o tipo de enigma proposto pelo targum explora aspectos variados da vida, sociedade e cultura, sobre os quais Salomão não teria necessidade de manter-se informado. A resposta para este tipo de enigma envolve de igual modo um conhecimento vasto da maneira como culturas diferentes estruturam seu raciocínio e sua observação do mundo externo. A grande improbabilidade de esse exemplo ser realmente uma descrição precisa do que aconteceu entre Salomão e a rainha é a questão relacionada ao *nome do Senhor*. O que a rainha queria saber estava relacionado com a sua fama com respeito ao nome do Senhor.

É de suma importância que entendamos aquilo que este encontro pressupõe a respeito da natureza da sabedoria de Salomão. Mesmo sem saber ao certo o que ela ouvia da fama de Salomão com respeito ao nome do Senhor, sua decisão de vir até Jerusalém para testá-lo com enigmas releva algo importante. Algum tipo específico de informação acerca daquilo que Salomão sabia a respeito do Senhor chegou ao conhecimento da rainha e ela entende que a melhor maneira de *testar* essa informação é utilizar um diálogo fundamentado em enigmas. Não há necessidade de especularmos demasiadamente sobre a natureza desse teste, visto possuirmos bons exemplos no livro de Provérbios do que teria sido um diálogo baseado em enigmas.

O primeiro exemplo é encontrado no início do livro, quando uma compilação dos propósitos dos provérbios de Salomão inclui "para entender provérbios e parábolas, as palavras e enigmas (*hîdâ*) dos sábios" (Pv 1.6). Em outras pala-

16 CASSEL, *Second Targum of Esther*, p. 284.

vras, um dos propósitos do livro era treinar o jovem para entender os enigmas dos sábios.[17] Murphy acredita que lvm (*mashal*, "provérbio") ainda seja um termo mais adequado para classificar o conteúdo do livro do que "enigma", pelo simples fato de não encontrarmos no texto de Provérbios exemplos de tais enigmas.[18] O segundo exemplo pode ser encontrado na segunda seção do livro de Provérbios (10.1-29.27) que, em grande parte, contém provérbios famosos pela simetria impecável observada nos paralelismos tanto antitéticos quanto sintéticos. A predominância deste nível de simetria e organização produz, por outro lado, uma sensibilidade para identificação de estruturas que aparentemente estão fora do padrão observado naquela seção. Essas variações têm sido abordadas como parte original da proposta do livro, as quais podem ter uma finalidade retórica. Fox, por exemplo, acredita que um efeito retórico pode ser alcançado quando quebramos a simetria impecável dos paralelismos que o leitor ou ouvinte dos provérbios estava acostumado a encontrar.[19] Ele classifica esses tipos de estruturas como *provérbios desarticulados*, entendendo-os como uma ferramenta retórica intencionalmente agregada ao corpo geral de provérbios impecavelmente articulados. Eis um exemplo do que ele denomina *provérbio desarticulado.*

Provérbios 13.5		
דְּבַר־שָׁקֶר יִשְׂנָא צַדִּיק	L1	O justo odeia palavra de mentira
וְרָשָׁע יַבְאִישׁ וְיַחְפִּיר׃	L2	Mas o perverso faz vergonha e desonra.

Os dois sujeitos "justo" e "perverso" são comumente contrastados no livro de Provérbios, mas não da maneira como eles acontecem neste caso. Os predicados nas linhas L1 e L2 parecem não ser congruentes. Se a mesma congruência tão comumente observada nos demais provérbios dessa seção fosse repetida aqui, L2 precisaria conter alguma informação que se relacionasse mais diretamente com o tema "ódio" apresentado em L1. Em outras palavras, não está tão claro para o leitor o princípio adotado para o contraste que este provérbio quer apresentar. Já que a conjunção utilizada para unir as duas linhas foi "mas", evocando assim um contraste, precisamos entender como o autor do provérbio quer que entendamos que "odiar palavra de mentira" contrasta com "fazer vergonha e desonra". Assim, se uma congruência perfeitamente articulada fosse o objetivo deste provérbio, L2 deveria conter algo do tipo "mas o perverso se deleita em espalhar mentiras", ou "mas o perverso se compraz

17 MURPHY, Roland. *Proverbs*. Nashville: T. Nelson Publishers, 1998.

18 Ibid., p. 5.

19 FOX, Michael V. The rhetoric of disjointed Proverbs. *Journal for the Study of the Old Testament* 29, n. 2 (2005): 166.

na mentira". Como o provérbio não contém nenhuma destas sugestões em L2, Fox conclui que estamos lidando com um tipo de construção proverbial desarticulada.[20]

Se, de fato, estamos tratando de um caso de provérbio desarticulado, e se aceitarmos a proposta de que tal desarticulação tem uma função retórica, cabe-nos indagar a maneira como isso acontece. Como esta desarticulação produz um significado congruente com L1 e L2? Fox propõe ainda que esse tipo de desarticulação observada no Exemplo 1 segue um paradigma. "Paralelismos como estes produzem uma lacuna entre as linhas. Quando a lacuna for mentalmente preenchida, a estrutura volta a ser coesa e o link muito mais forte".[21] No caso em questão, Fox sugere que L1 requer do leitor o acréscimo daquilo que produzirá não apenas a congruência entre L1 e L2, mas especialmente a coerência entre L1 e L2. Afinal, não há nada essencialmente errado com a desarticulação ou incongruência no paralelismo, mas quando esta variação compromete a coerência do significado do provérbio, então estamos diante de um desafio intelectual de preencher a lacuna para compreender o texto. Sua sugestão é de que a lacuna em L1 precisa ser preenchida com "e conquistará honra".

Sem dúvida, estamos falando aqui de um jogo hermenêutico altamente sofisticado que só pode acontecer quando os participantes conhecem e compartilham de uma mesma estrutura de significado. Aquilo que deve ser preenchido não é propriamente "adivinhado", mas sim "deduzido" a partir do que o leitor tem à sua disposição. O que o leitor tem à sua disposição são as palavras do texto conforme elas são apresentadas. Aquilo que precisa ser deduzido visa produzir um sentido coerente ao texto e não corrigir aquilo que é incongruente no paralelismo. Aquilo que precisa ser deduzido não requer que a estrutura do provérbio seja melhorada ou corrigida, mas sim que o leitor melhore e corrija a sua abordagem do texto. Aquilo que precisa ser deduzido, portanto, depende acima de tudo do conhecimento que o autor do provérbio tem da cultura, da sociedade e da estrutura de raciocínio daqueles que ele espera sejam o público alvo.

Alter levanta o mesmo ponto quando afirma que o significado de um provérbio exige do leitor uma habilidade especial.

> O poema do livro de Provérbios, em outras palavras, coloca o intérprete imediatamente em alerta e sugere que se não formos bons leitores não descobriremos o sentido das palavras dos sábios. Eu já afirmei que o paralelismo semântico funciona de forma diferente em Provérbios quando comparado com o restante

---

20 Para outras possibilidades de abordagem quanto a esse provérbio, ver PERDUE, Leo. *Proverbs*. Louisville, Ky.: John Knox, 2000, p. 45; CLIFFORD, Richard. *Proverbs: a commentary*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1999, p. 22.

21 FOX, The rhetoric of disjointed Proverbs, p. 170.

> da Bíblia por causa do efeito de comprimir toda a mensagem em uma única linha. Isto é especialmente verdadeiro nas inúmeras linhas construídas com paralelismo antitético, onde a força expressiva parece vir principalmente da maneira enfática como as ideias opostas se complementam.[22]

O interesse manifestado pela rainha de Sabá nos escritos de Salomão revela, na verdade, um resultado bem-sucedido dessa estratégia. Salomão demonstra ter feito o dever de casa investigando cuidadosamente vários aspectos do saber que pudessem ser a base para a formulação destas estruturas desarticuladas. Neste sentido, somos informados que Salomão

> compôs três mil provérbios, e foram os seus cânticos mil e cinco. Discorreu sobre todas as plantas, desde o cedro que está no Líbano até ao hissopo que brota do muro; também falou dos animais e das aves, dos répteis e dos peixes (1Rs 4.33-34).

O que esse texto nos revela, antes de qualquer coisa, é a abrangência do trabalho de compilação e catalogação que sustentava a produção sapiencial de Salomão. Mesmo que não mais tenhamos acesso aos milhares de provérbios e cânticos, sabemos e percebemos a maneira como isto foi determinante para o sucesso e popularidade daquilo que Salomão falou. Não é sem motivo que o mesmo texto conclui dizendo que "de todos os povos vinha gente a ouvir a sabedoria de Salomão, e também enviados de todos os reis da terra que tinham ouvido da sua sabedoria" (1Rs 4.34). Ora, a rainha de Sabá está, com certeza, incluída neste "todos os reis da terra". O interesse dela e suas perguntas são o resultado de um longo investimento e interesse da parte de Salomão em conhecer aspectos relevantes de várias culturas que pudessem ser formulados em forma proverbial.

Destarte, respondendo a pergunta desta seção, aquilo que a rainha queria saber pode muito bem ser exemplificado com esta estrutura de provérbios desarticulados. Esta correlação entre as perguntas da rainha e este tipo de provérbio está fundamentada especialmente no termo hebraico traduzido por "perguntas difíceis" (*hîdâ*, 1Rs 10.2), que significa *um enigma*.

Há inúmeras objeções que poderiam ser levantadas ao que temos apresentado até este ponto. A primeira objeção seria quanto à questão da autoria: Quem realmente define o significado do texto? Se o texto do provérbio contém lacunas que precisam ser preenchidas pelo leitor a fim de que apareça um significado, isto não equivale a dizer que o leitor é aquele que em última instância define o que o texto significa? Se este for o caso, o responsável pelo sentido do texto é o leitor e não o autor do provérbio.

---

22 ALTER, Robert. *The art of Biblical poetry* (New York: Basic Books, 1985), p. 168.

A questão da autoria toca num aspecto crucial que é a definição da natureza de um texto e a sua relação com o seu autor. Vanhoozer tem proposto que o significado de um texto não está fundamentado exclusivamente na subjetividade da intenção do autor e nem na subjetividade da interpretação do leitor, mas um terceiro elemento precisa ser levado em consideração – o contexto intersubjetivo. "É nesse contexto intersubjetivo", diz Vanhoozer, "que encontramos as regras que garantem que a intenção do autor: a) é válida, b) faz sentido e c) não está baseada somente na subjetividade do próprio autor, mas em regras que tornam a sua intenção eficiente".[23] Em outras palavras, as chances de que o leitor irá preencher a lacuna com as ideias corretas vai depender de o autor estar ou não usando tais regras. Dessa forma, ainda que o provérbio do tipo desarticulado faculte ao leitor a oportunidade de preencher uma lacuna do texto, esse preenchimento precisa ser válido, precisa fazer sentido e precisa estar de acordo com aquilo que o autor originalmente idealizou para aquela lacuna.

A segunda objeção tem a ver com o tipo de evangelismo que pode ser alcançado com este tipo de jogo de provérbios desarticulados. Tomando como base o evento em questão, parece-me razoável postular que a literatura proverbial não pretendia ser exaustiva no que tange ao conteúdo necessário para a salvação. A proposta deste estudo não é demonstrar que podemos evangelizar apenas com os verbetes proverbiais desarticulados supracitados. Antes, o objetivo é visualizar o papel que tais verbetes têm num processo obviamente mais longo e complexo.

A primeira barreira que precisa ser rompida com respeito ao livro de Provérbios é a identificação da pessoa de Cristo dentro do livro. Como poderemos *evangelizar* no sentido mais pleno da palavra se o conteúdo do livro não trata nem menciona a pessoa e obra de Cristo? A maneira como Provérbios e os demais livros de sabedoria tratam e apresentam a pessoa de Cristo pode ser melhor entendida com a figura da *sabedoria personificada*. No livro de Provérbios, por exemplo, a sabedoria é apresentada na forma de uma mulher que clama no cimo dos montes e na entrada da cidade e nos portões, convidando os jovens e os tolos a abandonarem a tolice e seguirem a verdade (cf. 8.1-12). Nessa passagem podemos identificar, especialmente no v. 12, a maneira como ela, a sabedoria, se dirige diretamente ao leitor na primeira pessoa: "Eu, a Sabedoria, habito com a prudência e disponho de conhecimentos e de conselhos".[24] Mais adiante, neste mesmo capítulo, esta personagem que representa a sabedoria é descrita como alguém muito especial, que desfruta de uma intimidade privilegiada com o criador deste os tempos mais remotos (cf. 8.22-30). Uma leitura

---

23 VANHOOZER, Kevin J. *Is there a meaning in this text? The Bible, the reader, and the morality of literary knowledge*. Grand Rapids: Zondervan, 1998, p. 205.

24 ALTER, Robert. *The wisdom books: Job, Proverbs, and Ecclesiastes: a translation with commentary*. New York: W. W. Norton, 2010, p. 196.

mais cuidadosa desta passagem nos faz perceber diversos temas tratados no restante do cânon (ver Figura 1).

O propósito da Figura 1 é demonstrar que, ao contrário do que comumente pensamos, o livro de Provérbios contém temas teologicamente relevantes para a identificação da pessoa de Cristo. Tendo dito isto, faz-se necessário acrescentar que em nenhum momento a literatura sapiencial do Antigo Testamento buscava ser um corpo independente do cânon, mesmo tendo propositalmente suprimindo diversos aspectos tão característicos da lei, dos profetas e dos salmos. Mais do que isto, os ecos da linguagem sapiencial parece se refletir em muitas passagens do Novo Testamento.[25]

Figura 1

A Sabedoria em Provérbios 8	Ecos no NT
1. A ETERNIDADE DA SABEDORIA (8.22-26)	
O SENHOR me possuía no início (ראשית) de sua obra, antes de suas obras mais antigas. Desde a eternidade (מעולם) fui estabelecida, desde o princípio, antes do começo da terra. Antes de haver abismos, eu nasci, e antes ainda de haver fontes carregadas de águas. Antes que os montes fossem firmados, antes de haver outeiros, eu nasci. Ainda ele não tinha feito a terra, nem as amplidões, nem sequer o princípio do pó do mundo.	(cf. 1Co 2.7) "sabedoria de Deus outrora oculta..." (cf. 1Co 1.24) "Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus". (cf. Cl 2.3) "Cristo, em quem todos os tesouros da sabedoria estão ocultos".
2. A PRESENÇA DA SABEDORIA NA CRIAÇÃO (8.27-30a)	
Quando ele preparava os céus, *aí estava eu* (שם אני); quando traçava o horizonte sobre a face do abismo; quando firmava as nuvens de cima; quando estabelecia as fontes do abismo; quando fixava ao mar o seu limite, [...] quando compunha os fundamentos da terra; então, eu estava com ele (אהיה אצלו)	(cf. Jo 1.2) "Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez".
3. O PAPEL DA SABEDORIA NO ATO DA CRIAÇÃO (8.30b)	
e era seu artífice (אמון)	(cf. Jo 1.2) "sem ele, nada do que foi feito se fez".
4. A COMUNHÃO DA SABEDORIA COM O CRIADOR (8.30c)	
dia após dia, eu era as suas delícias, folgando perante ele em todo o tempo;	(cf. Mt 3.17; Is 42.1) "Este é o meu filho amado, em quem me comprazo".

25 Ver uma amostra da discussão desse tópico em BROWN, William. Proverbs 8:22-31. *Interpretation.* 63, no. 3 (2009): 286; WALTKE, Bruce K. Lady Wisdom as mediatrix: an exposition of Proverbs 1:20-33. *Presbyterion* 14, no. 1 (March 1, 1988): 1-15; LENZI, Alan C. Proverbs 8:22-31: three perspectives on its composition. *Journal of Biblical Literature* 125, no. 4 (2006): 687-714.

O fato de Jesus ter mencionado a rainha de Sabá em Mateus 12.42 como uma resposta às solicitações dos escribas e fariseus por um *sinal*, parece apontar para uma utilização corrente desta personagem na argumentação teológica daqueles dias. Na argumentação de Jesus, nenhum sinal precisava ser oferecido àquela geração senão os sinais de Jonas e o da rainha do sul. No caso de Jonas, a ênfase está no período em que ele passou no ventre do grande peixe e na consequente conversão dos ninivitas. No caso da rainha de Sabá, a ênfase é colocada na sua peregrinação até Jerusalém para ouvir *a sabedoria de Salomão* (τὴν σοφίαν Σολομῶνος). Ora, no contexto de 1 Reis 10 observamos que ela não mais estava satisfeita em ouvir *a respeito* da sabedoria e decidiu que precisava *ouvir a sabedoria* em pessoa.

Esta parece ser a chave da interpretação para o caso da rainha nos dias de Salomão. A linguagem de sabedoria de Salomão deve ser entendida apenas como um ponto de partida e de captação de pessoas dentre todos os povos, a qual deveria ser complementada pela verificação formal no contexto do trono de Salomão em Jerusalém. Assim, os chamados provérbios desarticulados cumpriam sua função retórica despertando um misto de curiosidade e admiração que eventualmente culminava numa peregrinação religiosa até o monte Sião. Era somente nestes casos que o ciclo completo de intencionalidade da abordagem sapiencial era alcançado.

4. O QUE CAUSOU A TRANSFORMAÇÃO NA RAINHA?

O que pesou mais na decisão da rainha de Sabá em deixar seu palácio e peregrinar até Jerusalém? Foi a *fama* de Salomão ou sua fama *com respeito ao nome do Senhor*? São duas coisas distintas, que podem andar juntas, mas nunca serão identificadas como sinônimas. Obviamente as fontes extrabíblicas apontam para a *fama* como o principal elemento que produziu o interesse na rainha. A narrativa bíblica qualifica esta fama afirmando que era uma fama com respeito ao *nome* do Senhor.

Na referência que Cristo faz à rainha de Sabá, há ainda um segundo elemento que precisa ser ressaltado. A rainha foi citada juntamente com o profeta Jonas. Ambos, de acordo com o argumento de Cristo, proporcionavam um excelente sinal para aquela geração. O elemento de comparação com a rainha de Sabá encontra seu equivalente na conversão dos ninivitas após terem ouvido a mensagem do profeta. Tanto os ninivitas quanto a rainha de Sabá se levantarão no juízo com aquela geração e a condenarão. No caso dos ninivitas se diz explicitamente que eles prevalecerão "porque se arrependeram com a pregação de Jonas" (Mt 12.41); no caso da rainha de Sabá, "porque veio dos confins da terra para ouvir a sabedoria de Salomão" (Mt 12.42). Disto podemos inferir que a leitura que Cristo faz da rainha de Sabá pressupõe também algum tipo de transformação que a colocaria na posição de condenar aquela geração de fariseus e escribas. Morris acha até que o exemplo dela seja mais contundente

pelo fato de ter saído do seu próprio contexto e peregrinado em busca daquilo que julgou ser uma necessidade impostergável.[26] A narrativa da visita da rainha de Sabá tem sido entendida corretamente por alguns teólogos como paradigma para o que posteriormente foi desenvolvido como uma peregrinação de nações até Sião para ouvir a lei de Deus.[27]

A narrativa de 1 Reis 10 nos mostra que o ponto mais alto desse encontro, considerando o clímax da narrativa, não foi o momento em que Salomão desvendou os enigmas e respondeu as dúvidas da rainha.[28] Em outras palavras, não foi a esperteza de Salomão que a deixou profundamente impressionada, mas sim a sabedoria incorporada e integrada com a arquitetura de sua casa, o alimento sobre a sua mesa, a organização dos seus servos e oficiais, a vestimenta e o serviço deles, os sacrifícios que foram oferecidos no templo. Foi somente depois de ter contemplado todos estes aspectos entrelaçados na vida privada, pública e religiosa de Salomão que a rainha de Sabá foi descrita como tendo ficado fora de si.

A referência à rainha de Sabá no Alcorão enfatiza, entre outros pontos, o momento e o motivo da "transformação" de seu pressuposto religioso.[29] O ponto central da discussão é a citação: "Ela disse: Ó senhor meu, em verdade fui iníqua; agora me consagro, com Salomão, a Deus, Senhor do universo!" (*An-Naml* 27:44).[30] Quanta ênfase podemos realmente colocar sobre esta afirmação de "consagração" da rainha? Mir defende a presença de um elemento retórico no contexto literário da declaração e conclui que "para apreciar a natureza lógica deste resultado, o verso 27 que fala da conversão deve ser integralmente relacionado ao contexto mais amplo".[31] No caso do texto bíblico, a consideração do contexto mais amplo é ainda mais importante, já que temos a utilização que Cristo faz desta história em seu discurso, como foi visto anteriormente.

---

26 MORRIS, Leon. *The Gospel according to Matthew*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1992, p. 327; FRANCE, R. T. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans , 2007, p. 489; NOLLAND, John. *The Gospel of Matthew: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids, Mich.; Bletchley: Eerdmans; Paternoster Press, 2005, p. 512; GUNDRY, Robert. *Matthew: a commentary on his literary and theological art*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1982, p. 246.

27 KÖSTENBERGER, Andreas; O'BRIEN, Peter T. *Salvation to the ends of the earth: biblical theology of mission*. New Studies in Biblical Theology 11. Downers Grove, Ill.: Interversity Press, 2001, p. 40.

28 Esta é, por exemplo, a posição de FRITZ, Volkmar. *1 & 2 Kings*. Minneapolis, Minn.: Fortress, 2003, p. 118; ver também WALSH, Jerome. *1 Kings*. Berot Olam Studies in Hebrew Narrative & Poetry. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1996, p. 126.

29 Conferir discussão mais detalhada em MIR, Mustansir. The queen of Sheba's conversion in Q 27:40. A problem examined. *Journal of Qur'anic Studies* 9, no. 2 (2007): 43; LASSNER, Jacob. *Demonizing the Queen of Sheba: boundaries of gender and culture in postbiblical Judaism and medieval Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1993, p. 66; SIMPSON, *Queen of Sheba*.

30 EL HAYEK, Samir (Trad.). *Alcorão sagrado*. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1980.

31 MIR, The queen of Sheba's conversion in Q 27:40, p. 53; ver também LASSNER, *Demonizing the Queen of Sheba*, p. 42.

Entretanto, também é importante observar a maneira como a própria rainha processa e professa a sua experiência. Ela diz, em primeiro lugar, que o relatório que tinha ouvido a respeito de Salomão *era verdadeiro*, ou seja, não se tratava de propaganda enganosa ou prestígio baseado apenas em rumores. O testemunho que ela ouviu a respeito de Salomão foi confirmado por ocasião do encontro e não ofuscado pelas artimanhas dos servos de Salomão, conforme afirmam as fontes extrabíblicas. Entretanto, devemos observar que a rainha somente pode aferir a veracidade do testemunho após seu encontro com Salomão. Na confissão "foi verdade a palavra que ouvi" (1Rs 10.6) fica claro que o que era verdadeiro só posteriormente pôde ser apreciado como verdadeiro. Disto podemos postular provisoriamente um paradigma: a tarefa de *compartilhar as verdades de Deus* entre outras culturas deve seguir duas etapas. Em primeiro lugar, aquilo que é verdadeiro precisa chegar ao conhecimento de outros grupos étnicos inicialmente de forma indireta. Conquanto sejamos informados em 1 Reis 9.26 que Salomão intencionalmente expandiu seu reino e consequentemente suas rotas comerciais para o sul (aproximando-se assim da "rainha do sul", conforme Mt 12.44), não podemos concluir disto que ele com a mesma intenção propagava sua sabedoria em direção à rainha de Sabá. Não sabemos qual foi o mecanismo que indiretamente levou ao conhecimento da rainha a fama de Salomão com respeito ao nome do Senhor, mas sabemos que este mecanismo não era focado apenas na rainha, tendo em vista o impacto causado em tantos outros reis e sábios que também vieram a Jerusalém com o mesmo propósito (cf. 1Rs 4.30). Para Fritz, a narrativa atinge seu clímax com o pronunciamento da rainha nos versos 6-8, quando ela se torna uma porta-voz do mundo para atribuir à sabedoria de Salomão o reconhecimento que é devido.[32]

Se esta primeira proposta estiver correta, cabe-nos indagar quanto ao tipo de verdade ou testemunho verdadeiro que pode ser compartilhado indiretamente. Com base no que foi discutido anteriormente acerca dos provérbios desarticulados, não seria difícil enxergar o papel da linguagem sapiencial neste contato inicial indireto. Nesta primeira etapa, aquilo que é verdadeiro não precisa ser defendido, mas simplesmente declarado. Neste sentido, a linguagem sapiencial parece ter sido formatada para condensar grandes doutrinas bíblicas em pequenas sentenças que aguardam o momento de serem "ativadas".

Sem dúvida, esta me parece ter sido a ideia inicial de Deus para o uso da sabedoria no Antigo Testamento. Conforme Deuteronômio 4.6-8, a sabedoria é um produto da obediência correta dos preceitos do Senhor, donde a famosa máxima "o temor do Senhor é o princípio da sabedoria" (Pv 1.7). Segundo Deuteronômio, *a obediência seria a nossa sabedoria*, e isso inevitavelmente chegaria aos olhos das nações ao redor. Observe que as perguntas feitas pelas

32 FRITZ, *1 & 2 Kings*, p. 122.

nações pressupõem que elas já tivessem ouvido a respeito destes estatutos ("... *ouvindo* todos estes estatutos, dirão...", Dt 4.6).

A segunda etapa tem a ver com a ativação da verdade na vida individual das pessoas nestes grupos étnicos. Como esta ativação ocorre? De que maneira o contato com Salomão provocou a constatação de que aquilo que ela tinha ouvido era verdadeiro? Segundo a confissão da rainha, ela *não cria* naquelas palavras (1Rs 10.7). Por mais que isto pareça um contrassenso, o propósito da proclamação indireta é preparar o coração das pessoas com uma mistura de dúvida, conflito, curiosidade e incredulidade. A segunda etapa, então, consiste em uma observação intencionalmente dirigida pelo Espírito Santo de aspectos da vida social, religiosa e pessoal daquele que originalmente enviou a mensagem indireta. O momento de ativação da verdade na vida da rainha é marcado pela afirmação "até que vim e vi" (1Rs 10.7).

Qualquer tentativa de explicar este ato de ver como figurado esbarra na descrição que precedeu esta afirmação e na aplicação que vem em seguida. Na descrição que precede a sua afirmação encontramos um relato detalhado de tudo o que ela observou enquanto transitava no contexto privado, público e religioso de Salomão (cf. 1Rs 10.4-6). O motivo por que a "mistura" referida acima se torna um combustível poderoso para a transformação é o contraste que ela proporciona. Alguns conflitos experimentados em nossa própria cultura só podem ser devidamente percebidos e ponderados quando novos conceitos, anteriormente alheios à nossa cosmovisão, acentuam as incongruências com as quais já havíamos nos acostumado. Isso significa dizer que a visita a Jerusalém proporcionou à rainha uma chance de reler suas próprias experiências num contexto diferente, onde tudo parece lembrar e apontar para nuances outrora ignoradas por sua rotina.

Antes de chegar a Jerusalém, ela possivelmente nunca tinha atentado mais cuidadosamente para a comida servida sobre a sua mesa, para a posição dos servos que a serviam, para a vestimenta que eles usavam, para os sacrifícios feitos ao seu deus, e o propósito maior dela era ser rainha do reino de Sabá. Após retornar de Jerusalém, ela nunca mais olharia para o alimento sobre a sua mesa da mesma maneira, nem para os seus servos, nem para suas vestes e a posição deles e, sobretudo, não olharia mais com os mesmos olhos a maneira como adoravam seus deuses em Sabá.

Destarte, os livros de sabedoria, como é o caso do livro de Jó, por exemplo, cumprem perfeitamente esta função de suscitar uma mistura de dúvida, conflito, curiosidade e incredulidade que é capaz de trazer à luz conflitos que há muito tempo são parasitas invisíveis comprometendo o vigor de nossa espiritualidade. O desfecho de um livro como o de Jó, no qual o personagem principal permanece ignorante daquilo que realmente causou todo o seu infortúnio, deve ter cumprido um importante papel de gerar contraste com as ideias pré-concebidas para explicar o sofrimento humano. De igual modo, o desconcertante ponto

de vista adotado no livro de Eclesiastes deve ter cumprido seu papel de gerar aquela mistura de dúvida, conflito, curiosidade e incredulidade tão necessária para preparar o caminho daqueles sábios e reis que vinham ouvir a sabedoria de Salomão.

Há dois pontos que, a meu ver, podem ser usados para avaliar a extensão da transformação experimentada pela rainha: a) os termos de sua proclamação de louvor ao Deus de Salomão e b) sua compreensão quanto ao papel de Salomão em relação ao seu Deus. Para Walsh, o elo da sua proclamação de louvor é a ênfase no começo, meio e fim em "ouvir a sabedoria de Salomão".[33] É isso que ela busca, é isso que a impressiona e, finalmente, é esse o tema de sua palavra de louvor.

Na figura 2, a proclamação de louvor da rainha é precedida por uma palavra de reconhecimento na qual ela faz uma distinção entre as *palavras* e a *sabedoria* de Salomão (cf. Figura 2, L4). Sua palavra de reconhecimento afirma basicamente que as *palavras* não conseguiram expressar a grandeza da *sabedoria* que ela agora via com os próprios olhos (cf. Figura 2, L9), ou seja, os atrativos relacionados aos provérbios desarticulados eram apenas uma amostra de algo muito maior e mais glorioso. Desta forma, com base nestas palavras podemos aferir que a extensão da transformação da rainha não foi resultado apenas do "primeiro impacto", mas estava firmado numa longa história de monitoramento.

O segundo elemento é a compreensão do papel do reinado de Salomão. Em sua palavra de louvor, a rainha foi capaz de sistematizar o complexo relacionamento entre Salomão, seu trono e seu Deus. Ela declara e bendiz o fato de o amor de Deus ser o início de tudo: "é porque Deus ama Israel para sempre que..." (cf. Figura 2, L18). Além disso, ela entende que o propósito de Salomão estar naquele trono não era outro senão "exercer juízo e justiça" (cf. Figura 2, L20). Não seria difícil encontrar alguém que pudesse entender o papel de Salomão da mesma maneira, mas o elemento distintivo na declaração da rainha é o seu espírito ao declarar isto – ela bendiz a Deus por Salomão ser quem é e fazer o que faz. É curioso observar que o resultado de vários dias de diálogo com Salomão tenha culminado numa palavra de louvor ao Deus dele e não a ele diretamente (cf. Figura 2, L15).[34] Diante destes dois elementos, podemos aventurar uma posição mais segura de que a experiência da rainha de Sabá foi mais profunda e duradoura do que uma mera visita turística a Jerusalém. Esta me parece ser a abordagem que Jesus usa para interpretar a atitude da rainha.

---

33 WALSH, *1 Kings*, p. 126.

34 LEEMAN, Bernard. *Queen of Sheba and biblical scholarship*. Westbrook: Queensland Academic Press, 2005, p. 23.

Figura 2

A. PALAVRA DE RECONHECIMENTO			1 Reis 10.6-9
וַתֹּאמֶר אֶל־הַמֶּלֶךְ	L1	6	Então ela disse ao rei:
אֱמֶת הָיָה הַדָּבָר	L2		Era verdade a palavra
אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי בְּאַרְצִי	L3		a qual ouvi em minha terra,
עַל־דְּבָרֶיךָ וְעַל־חָכְמָתֶךָ:	L4		acerca de tuas palavras e de tua sabedoria,
וְלֹא־הֶאֱמַנְתִּי לַדְּבָרִים	L5	7	porém eu não cria e tais palavras
עַד אֲשֶׁר־בָּאתִי	L6		até que eu vim
וַתִּרְאֶינָה עֵינַי	L7		e meus olhos viram
וְהִנֵּה לֹא־הֻגַּד־לִי הַחֲצִי	L8		e eis que não me contaram a metade;
הוֹסַפְתָּ חָכְמָה וָטוּב	L9		tu excedes sabedoria e bens
אֶל־הַשְּׁמוּעָה אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי:	L10		da notícia que eu ouvi.
אַשְׁרֵי אֲנָשֶׁיךָ	L11	8	felizes teus homens,
אַשְׁרֵי עֲבָדֶיךָ אֵלֶּה	L12		felizes estes teus servos
הָעֹמְדִים לְפָנֶיךָ תָּמִיד	L13		que permanecem na tua presença sempre
הַשֹּׁמְעִים אֶת־חָכְמָתֶךָ:	L14		que ouvem a tua sabedoria.
B. PALAVRA DE LOUVOR			
יְהִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בָּרוּךְ	L15	9	Seja o Senhor teu Deus bendito,
אֲשֶׁר חָפֵץ בְּךָ	L16		o qual agradou-se de ti,
לְתִתְךָ עַל־כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל	L17		para te estabelecer sobre o trono de Israel,
בְּאַהֲבַת יְהוָה אֶת־יִשְׂרָאֵל לְעֹלָם	L18		porque Yahweh ama Israel para sempre;
וַיְשִׂימְךָ לְמֶלֶךְ	L19		e ele te colocou por rei
לַעֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וּצְדָקָה:	L20		para fazer justiça e juízo.

Em suma, as duas etapas propostas aqui são a *proclamação* e a *ativação* do testemunho verdadeiro a respeito do Senhor. A *proclamação* pode ser feita de maneira indireta, como vimos, mas a *ativação* requer uma experiência de interação. Esta dinâmica pode ser ilustrada nos chamados "provérbios desarticulados", mas pode também ser vista em outros livros de sabedoria.

CONCLUSÃO

O que aconteceu com a rainha de Sabá poderia ter tido um final bem diferente se a visita tivesse ocorrido num período em que Salomão estivesse afastado do Senhor e corrompido pela idolatria que caracterizou os últimos anos de sua vida. Se essa tivesse sido a situação de Salomão por ocasião da visita, possivelmente a rainha de Sabá não teria emitido as mesmas palavras de reconhecimento e louvor.

O que aconteceria se aqueles que de alguma forma têm sido alcançados pelo nosso ministério local e transcultural viessem testar-nos e conhecer nosso

contexto pessoal, social e religioso? O que aconteceria se eles quisessem ver/conhecer minha denominação, minha igreja local e meu envolvimento em cada uma destas instâncias? O que aconteceria se eles quisessem conhecer minha instituição de ensino, meus alunos e as pessoas que compõem meu ambiente de trabalho? Como esta experiência os ajudaria a crer naquilo que eles ouviram por meio de minha ministração?

Proponho que a razão pela qual a rainha de Sabá foi profundamente tocada pela experiência de ver Salomão em seu contexto é o fato de que a sabedoria é mais bem entendida quando encenada na vida real do que quando lemos a seu respeito. Seguindo a proposta de Deuteronômio 4, a intenção original de Deus era que a sabedoria fosse antes de tudo *observada em nossa vida*. Logo, aqueles que desejam envolver-se em um ministério transcultural efetivo precisam estar prontos e dispostos a investir fortemente na *declaração* que o seu estilo de vida impõe sobre sua *proclamação* do evangelho. O que debilita e consequentemente desacredita a nossa proclamação do evangelho é mais um efeito da ausência do nosso estilo de vida de elementos que *ativem aquelas verdades.* Em outras palavras, a solução do problema tem mais a ver com remodelar nosso estilo de vida do que com reformular nossa proclamação.

ABSTRACT

This article is an investigation from a missiological standpoint of the episode when the queen of Sheba traveled to Jerusalem. It does so by attending to the mechanism of communication that Solomon used to answer her, taking into account what extra-biblical sources said about the same episode. As an Old Testament scholar, I have always lamented the lack of interest in wisdom literature as it relates to missions. Thus, I argue that the *proclamation* of the gospel must be followed by its *activation*, and that the Holy Spirit may use our lifestyle to do so.

KEYWORDS

Wisdom of Solomon; Queen of Sheba; Proverbs; Sapiential language.

FIDES REFORMATA XVI, Nº 1 (2011): 91-105

Por que Josias Morreu?

*João Paulo Thomaz de Aquino**

RESUMO

Existem diferentes respostas à questão sobre a causa da morte do rei Josias. Christine Mitchell propõe que a *causa mortis* foi a maneira errada pela qual ele celebrou a Páscoa. Zipora Talshir argumenta que a causa da morte de Josias foi política. Steve Delamarter defende a posição de Stanley Frost de que a causa da morte do rei foram os pecados de Manassés. A proposta deste artigo é continuar esse diálogo sobre a morte de Josias interagindo especialmente com os três autores citados. O artigo defende a posição de que, de acordo com o relato de Crônicas, a *causa mortis* de Josias foi a sua negligência em ouvir a voz de Deus por meio de faraó Neco. Pretende-se atingir esse objetivo considerando especialmente a influência da teologia de retribuição do cronista, o significado das similaridades entre os relatos das mortes de Josias e de Acabe, os precedentes do Antigo Testamento e de Crônicas sobre um estrangeiro que recebe e fala palavras de Deus e a importância da voz do narrador.

PALAVRAS-CHAVE

Morte de Josias; Teologia da retribuição; Cronista; 2 Crônicas; 2 Reis.

INTRODUÇÃO

Josias foi um dos melhores reis de Israel. Ele foi o responsável pela maior reforma religiosa que a nação conheceu. Além da restauração religiosa, outro fruto do reinado de Josias foi a reunificação do reino de Israel. Sua celebração

---

* O autor é mestre em Antigo Testamento pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (2007) e mestre em Novo Testamento pelo Calvin Theological Seminary (2009). É professor assistente de Novo Testamento no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper e no Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição, e ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil. Agradeço ao colega Mauro Filgueiras pela competente revisão.

da Páscoa foi louvada como a melhor desde a época de Samuel (2Cr 35.18). Tanto o livro de Reis quanto o de Crônicas apresentam Josias como o único rei que andou nos caminhos de Davi, sem se desviar nem para a direita, nem para a esquerda (2Rs 22.2; 2Cr 34.2). Josias foi um grande rei que guiou Israel de acordo com a vontade divina, que obedeceu a Deus e humilhou a si mesmo diante da sua palavra.

Entretanto, a despeito da fidelidade de Josias e da profecia de que o rei morreria em paz (2Rs 22.14-20; 2Cr 34.22-28), Josias foi morto em combate com apenas trinta e nove anos de idade. O faraó Neco advertiu Josias para não atacá-lo, pois Deus estava consigo. Josias não deu ouvidos a tal aviso, atacou o faraó e foi morto, ferido por uma flecha (2Cr 35.20-24). Esse desfecho da história de Josias tem levantado muitas dúvidas e questionamentos desde a época em que aconteceu até os dias de hoje: questões sobre a justiça de Deus, a historicidade do relato de Crônicas, a profecia aparentemente não cumprida de Hulda e a possibilidade de Deus falar por meio de um rei idólatra. Junto com essas questões, uma ainda mais fundamental tem sido continuamente feita: por que Josias morreu?

Os próprios relatos bíblicos parecem apresentar respostas diferentes. Os apócrifos, algumas versões antigas do Antigo Testamento e Josefo apresentam suas próprias versões modificadas.[1] Os estudiosos contemporâneos continuam a lutar com essa questão central. Artigos recentes também propõem diferentes respostas para o problema. Christine Mitchell[2] propõe que a *causa mortis* de Josias foi a maneira errada pela qual ele celebrou a páscoa. Zipora Talshir, analisando o relato de Reis (2Rs 23.29-30), argumenta que a causa da morte de Josias foi política.[3] E Steve Delamarter, também interpretando o relato de

---

1 Steve Delamarter escreveu um artigo sobre essas posições, que podem ser resumidas da seguinte maneira: 1) os textos da LXX apontam para uma solução única que prioriza a culpa de Manassés; 2) o livro apócrifo de 1 Esdras apresenta uma solução dupla: os pecados da geração passada e a recusa de Josias em ouvir a voz de Deus por intermédio de Jeremias foram a causa da morte do rei; 3) Josefo atribui a causa da morte de Josias ao destino (talvez uma maneira de falar da providência de Deus); 4) a Peshita siríaca tem uma das versões mais interessantes: Josias recebeu uma missão de Deus para lutar contra faraó, este advertiu Josias de que o Senhor o havia ordenado e porque Josias não sabia que isso vinha do Senhor, ele morreu; como resume Delamarter: "tornou-se um caso de ignorância"; 5) na antiga versão latina de 2 Crônicas todas as referências ao aviso de Deus por intermédio de faraó foram eliminadas e a coragem de Josias é enfatizada; 6) nos Targuns aramaicos e na literatura rabínica são apresentados quatro propósitos: "Primeiro, Josias entendeu que Neco estava confiando em seus ídolos e simplesmente citando-os. Segundo, Josias falhou em não consultar Jeremias. Terceiro, a geração de Josias estava sob julgamento de Deus. E, quarto, o discurso de Josias no leito de morte reconhece suas ações como uma rebelião contra Deus". DELAMARTER, Steve. The death of Josiah in Scripture and tradition: Wrestling with the problem of evil? *Vetus Testamentum* 54 (2004): 29-60.

2 MITCHELL, Christine. The ironic death of Josiah in 2 Chronicles. *Catholic Biblical Quarterly* 68 (2006): 421-435.

3 TALSHIR, Zipora. The three deaths of Josiah and the strata of Biblical historiography (2 Kings XXIII 29-30; 2 Chronicles XXXV 20-5; 1 Esdras I 23-31). *Vetus Testamentum* 46 (1996): 213-236.

Reis, defende a posição de Stanley Frost de que a causa da morte de Josias foram os pecados de Manassés.[4]

Nossa proposta neste artigo é continuar o debate sobre a causa da morte de Josias, dialogando principalmente com Mitchell, Talshir e Delamarter.[5] Abraçamos a posição daqueles que dizem que, de acordo com o relato de Crônicas, a *causa mortis* de Josias foi sua negligência em ouvir a voz de Deus por meio do faraó Neco.[6] Pretendemos defender essa posição por meio de uma leitura atenta do relato da morte de Josias em Crônicas, considerando especialmente a influência da teologia da retribuição do cronista, o significado das similaridades entre os relatos da morte de Acabe e de Josias, os precedentes do Antigo Testamento e de Crônicas sobre um estrangeiro que recebe e transmite mensagens da parte de Deus e a voz do narrador. Mas, antes de defender nossa proposta, apresentaremos as posições de Mitchell, Talshir e Delamarter.

1. REVISÃO DA LITERATURA

Mitchell se propõe a entender o relato de Crônicas a partir de uma perspectiva literária[7] e afirma que isso começa "pelo respeito à estratégia literária do cronista, em vez de pressupor que ele estava limitado a simplesmente redigir novamente Samuel-Reis".[8] A tese de Mitchell é que a causa da morte de Josias foi a páscoa por ele celebrada.[9] Como Mitchell chega a essa conclusão?

O argumento central de Mitchell, que fica claro no título de seu artigo, é que os relatos da morte de Josias e da páscoa são irônicos. A ironia do relato da morte está no fato de que o cronista constrói a história de maneira a conectar a morte de Josias e as de Acabe, Saul, Acazias e Amazias. A maior similaridade é encontrada em relação à morte de Acabe: "... o rei disfarçado, sendo ferido

---

4 DELAMARTER, Death of Josiah, p. 30-31; FROST, Stanley Brice. The death of Josiah: A conspiracy of silence. *Journal of Biblical Literature* 84 (1968): 379-80.

5 Outros artigos sobre a morte de Josias que lidam com diferentes problemas do relato são: HOPPE, L. J. The death of Josiah and the meaning of Deuteronomy. *Liber Annuus* 48 (1998): 31-48; BEGG, Christopher T. The death of Josiah in Chronicles: Another view. *VT* 37 (1987): 1-8; WILLIAMSON, H. G. M. Relieving the death of Josiah: A reply to C. T. Begg. *VT* 37 (1987): 9-15. Idem. The death of Josiah and the continuing development of the deuteronomic history. *VT* 32 (1982): 242-48; FROST, The death of Josiah, p. 369-82.

6 Entre eles estão: TUELL, Steven S. *First and Second Chronicles*. Louisville: John Knox, 2001, p. 241-42; DILLARD, Raymond B. *2 Chronicles*. Word Biblical Commentary 15. Waco: Word Books, 1987, p. 291-92; JAPHET, Sarah. *I & II Chronicles: A Commentary*. Old Testament Library. Louisville: Westminster/John Knox, 1993, p. 1057.

7 MITCHELL, Ironic death, p. 421.

8 Ibid., p. 422.

9 Mitchell expõe claramente a sua posição quando afirma: "Parece-me mais provável que havia outro pecado ou problema que levou a morte de Josias a ser ordenada, e este seria mais provavelmente o evento relatado na história que precede de forma imediata a morte de Josias, ou seja, a páscoa de Josias". MITCHELL, Ironic death, p. 427.

por flecheiros, o grito aos servos pedindo para retirá-los da batalha por estarem feridos".[10] A ligação com a morte de Saul pode ser vista na morte causada por uma flecha e no pedido aos servos para ser tirado da batalha.[11] Mitchell apresenta suas evidências de uma relação entre a morte de Josias e a de Acazias: o fato de que no contexto da morte de Acazias o rei Jorão também deixou o campo de batalha e voltou para a sua cidade (como Acabe e Josias) e a conexão entre as palavras בקש em 2Cr 22.9 e חפש em 2Cr 35.22. Finalmente, a ligação com a morte de Amazias é que este também negligencia um aviso de seu oponente, indo à guerra. Assim, visto que as evidências textuais apontam para o fato de que as mortes de Acazias e Amazias foram ordenadas por Deus, Mitchell conclui que a morte de Josias também foi ordenada por Deus. Outra ironia detectada por Mitchell no relato do cronista está no cumprimento da profecia de Hulda de que Josias morreria em paz.

Qual foi a causa da morte de Josias? Para Mitchell a causa foi a páscoa, que, para ela, também é apresentada ironicamente.[12] 2Cr 35.18 afirma: "Nunca, pois, se celebrou tal Páscoa em Israel, desde os dias do profeta Samuel; e nenhum dos reis de Israel celebrou tal Páscoa, como a que celebrou Josias...". Para Mitchell, a ironia do verso está na afirmação de que a páscoa teria acontecido em Israel e no fato de Josias ser comparado, não aos reis de Judá, mas aos reis de Israel, a maioria dos quais foram reis maus que não celebraram a páscoa. Para Mitchell, outra evidência do erro de Josias na celebração da páscoa encontra-se no verso 16, que afirma que o ritual foi feito "segundo o mandado do rei Josias".[13] Assim, para Mitchell, em vez de obedecer as prescrições da celebração da páscoa, Josias introduziu algum tipo de inovação, talvez a expansão do papel dos levitas.[14] Uma evidência do mau conceito da páscoa de Josias em Crônicas é que Iavé nunca aprova a celebração de Josias.[15] Assim, para Mitchell a *causa mortis* de Josias foi a celebração errada (inovadora) da páscoa.

Outra proposta contemporânea sobre a morte de Josias vem de Zipora Talshir, que propõe uma reconstrução da situação histórica da morte de Josias. Talshir declara a intenção de seu artigo da seguinte maneira: "Este estudo revisará o acontecimento histórico, particularmente por meio de uma análise da linguagem política do livro de Reis".[16] Ela propõe que, com base em 2Rs 23.29, Josias era um vassalo de Faraó e, nessa condição, veio a Carquemis,

---

10 Ibid., p. 422.

11 Ibid., p. 424-425.

12 Ibid., p. 427-431.

13 Ibid., p. 429.

14 Ibid., p. 430.

15 Ibid.

16 Este é o primeiro objetivo do artigo de Talshir; o outro é "reconsiderar as conclusões filológicas mais distantes com base no relato do cronista sobre a morte de Josias". TALSHIR, Three deaths, p. 213.

sendo morto por Faraó, possivelmente por causa de suas reformas político-religiosas.[17] Os argumentos principais de Talshir são dois. Primeiro, o verbo usado pelo Deuteronomista é (לִקְרָאתוֹ) וַיֵּלֶךְ, que é usado principalmente para reuniões em geral, em oposição ao verbo usado pelo Cronista, (לִקְרָאתוֹ) וַיֵּצֵא, que é usado principalmente em contextos de guerra. O segundo argumento é que existem dois outros exemplos em Reis de uma relação soberano-vassalo: Acaz e Tiglate-Pileser em um contexto muito similar e a remoção de Jeocaz, filho de Josias, de seu trono, pelo mesmo Faraó Neco. Sobre o relato de Crônicas, Talshir é direta: "O argumento acima nos leva à conclusão de que o Cronista entendeu mal a situação política e criou uma guerra fictícia".[18]

A terceira proposta recente é de Delamarter e Frost. Deve-se notar que seus artigos não têm o objetivo primário de lidar com o problema da razão da morte de Josias e eles não empreendem muito esforço para elaborar sua argumentação, mas ambos interpretam o relato de Reis conforme segue.[19] O argumento de Delamarter é que 2Rs 23.26-27[20] deveria ser interpretado como uma explicação para a morte relatada em 2Rs 23.29-30.[21]

> Uma morte tão ignóbil para um rei tão justo exige uma explicação. E essa é a função dos versos 26-27, que aparecem logo depois da culminação do relato do bom reino de Josias e logo antes do relato de sua morte. A despeito de todo o bem que Josias fez, a impiedade de Manassés foi tão grande que o Senhor "não desistiu do furor de sua grande ira".[22]

Portanto, em três artigos recentes, temos três diferentes propostas de uma causa para a morte de Josias: a celebração errada da páscoa, complicações políticas de um relacionamento soberano-vassalo e a punição de Deus por causa dos pecados de Manassés. Na próxima seção debateremos com essas três posições, argumentando por que não as aceitamos como explicações da morte de Josias.

---

17 "Enquanto não há explicação em Reis sobre a razão da execução de Josias, ela pode ter sido resultado das suas reformas religiosas nacionais que se estenderam além dos limites de Judá até Betel e as cidades de Samaria (2 Kgs. Xxiii 15-20)." TALSHIR, Three deaths, p. 218.

18 Ibid., p. 219.

19 DELAMARTER, Death of Josiah, p. 30-31; FROST, The death of Josiah, p. 379-80.

20 "Nada obstante, o Senhor não desistiu do furor da sua grande ira, ira com que ardia contra Judá, por todas as provocações com que Manassés o tinha irritado. Disse o Senhor: Também a Judá removerei de diante de mim, como removi Israel, e rejeitarei esta cidade de Jerusalém, que escolhi, e a casa da qual eu dissera: Estará ali o meu nome" (ARA).

21 "Nos dias de Josias, subiu Faraó-Neco, rei do Egito, contra o rei da Assíria, ao rio Eufrates; e, tendo saído contra ele o rei Josias, Neco o matou, em Megido, no primeiro encontro. De Megido, os seus servos o levaram morto e, num carro, o transportaram para Jerusalém, onde o sepultaram no seu jazigo. O povo da terra tomou a Jeoacaz, filho de Josias, e o ungiu, e o fez rei em lugar de seu pai" (ARA).

22 DELAMARTER, Death of Josiah, p. 30.

2. AVALIAÇÃO DO DEBATE ATUAL

2.1 Avaliação da proposta de Mitchell

Apreciamos a disposição de Mitchell no sentido de respeitar a estratégia literária do Cronista. Concordamos com ela, com umas poucas diferenças sobre sua interpretação das similaridades que existem entre as mortes de Josias e Acabe, mas abordaremos esse assunto com mais detalhes na próxima seção. Entretanto, discordamos de Mitchell em que a causa da morte de Josias tenha sido a celebração da páscoa. Essa discordância se deve ao fato de não vermos evidência para se interpretar 2Cr 35.18 como uma avaliação irônica, mas como uma avaliação sincera que valida tudo o que foi feito na celebração da páscoa.

Para Mitchell, a ironia está no uso da terminologia "Israel" tanto quando afirma que a páscoa foi celebrada em Israel, quanto ao comparar Josias aos reis de Israel, isto é, os reis maus do reino do norte que não celebraram nenhuma páscoa. Nós propomos que essas duas referências a Israel em 2Cr 35.18 devem ser interpretadas como se referindo à "nação reunificada" de Israel.[23]

Mitchell afirma que "nós devemos comparar a linguagem de 2Cr 35.18 dentro de 2 Crônicas 34-35 com relação à terminologia 'Israel'".[24] Fazendo isso, o resultado é que a palavra aparece dezessete vezes.[25] Além das três ocorrências em 35.18, temos outras quatorze. Dessas, sete se referem certamente à nação de Israel,[26] três se referem ao (remanescente do) reino do norte[27] e quatro são disputáveis[28]. Das três ocorrências em que "Israel" significa o remanescente do norte, em duas delas o termo está relacionado à reunificação da nação:

---

23 A respeito do tema "Israel" em Crônicas, consultar: WILLIAMSON, H. G. M. *Israel in the Book of Chronicles*. Cambridge: University Press, 1977, p. 119-130; JAPHET, Sara. *The ideology of the Book of Chronicles and its place in Biblical thought*. Frankfurt-am-Main: Lang, 1989, p. 267-363; MCKENZIE, Steven L. *1-2 Chronicles*. Nashville: Abingdon, 2004, p. 366.

24 MITCHELL, Ironic death, p. 428.

25 2Cr 34.7, 9, 21, 23, 26, 33 (2 vezes); 35.3 (3 vezes), 4, 17, 18 (3 vezes), 25, 27.

26 2 Crônicas 34.23, 26 define Yahweh como o Deus de Israel, evidentemente o Deus de toda a nação. 2 Crônicas 35.3 (segunda ocorrência) fala sobre Davi como o rei de Israel, novamente uma referência a toda a nação. As outras duas ocorrências do verso 35 são a respeito do papel dos levitas com relação a toda a nação, que era de instruir o povo de Deus e servir ao povo e a Deus. A última ocorrência indisputável está em 2 Crônicas 34.7: "Tendo derribado os altares, os postes-ídolos e as imagens de escultura, até reduzi-los a pó, e tendo despedaçado todos os altares do incenso em toda a terra de Israel, então, voltou para Jerusalém". Há duas interpretações possíveis para esse verso: ser uma conclusão do verso 6 ou uma conclusão dos versos 3-7. Em ambos os casos Israel refere-se a toda a nação, visto que os versos 3-5 falam sobre a purificação de Judá e de Jerusalém e o verso 6 fala sobre a purificação do restante do "reino unido", incluindo cidades ao norte (cidades de Efraim, Manassés e da longínqua Naftali) e ao sul (cidades de Simeão). Observe que, independente da interpretação do termo Israel, os versos 3-7 estão introduzindo o assunto da reunificação do reino sob Josias.

27 2Cr 34.9, 21 e 35.27 usam a palavra Israel excluindo Judá.

28 Em meu entendimento todas essas passagens usam Israel como um indicativo do reino reunificado, mas como não temos aqui todos os elementos necessários para fazer tal afirmação, chamamos tais passagens de disputáveis. As passagens são 2 Crônicas 34.33 (duas vezes), 35.17 e 35.25.

2Cr 34.9 afirma a participação do remanescente de Israel na contribuição para a reforma do templo e, no verso 21, Josias pede a Hilquias e outros que consultem o Senhor por ele e pelo remanescente de Judá e Israel. As quatro ocorrências que estamos chamando de disputáveis também têm essa mesma característica: mesmo se elas forem interpretadas como se referindo ao remanescente do reino do norte, elas apontam para a reunificação, isto é, todo o Israel, as tribos do norte e as tribos do sul, participaram juntas da celebração da páscoa na época de Josias. A seguinte citação de Dillard serve como uma conclusão dessa discussão sobre Israel:

> Josias é apresentado como o rei de um reino unido que quase alcançava as proporções dos reinos de Davi e Salomão; todo o Israel agiu em respeito a esse governante justo. A expressão "terra de Israel" (34.7) ocorre somente quatro vezes em Crônicas, uma vez cada durante os reinos de Davi (1Cr 22.2), Salomão (2.16 [17]), Ezequias (30.25) e Josias.[29]

Com uma noção correta sobre o significado de Israel no relato de Josias é possível compreender 2Cr 35.18 de forma adequada. Quando Mitchell usa esse verso em seu argumento, ela não cita o verso inteiro, mas isso é essencial para compreender a verdadeira intenção do Cronista:

> Nunca, pois, se celebrou tal Páscoa em Israel, desde os dias do profeta Samuel; e nenhum dos reis de Israel celebrou tal Páscoa, como a que celebrou Josias *com os sacerdotes e levitas, e todo o Judá e Israel, que se acharam ali, e os habitantes de Jerusalém* (ênfase minha) (2Cr 35.18).

Longe de irônico, esse verso é uma evidência clara do sucesso da páscoa de Josias. Mitchell ignora a última parte do verso 18 (em itálico), que qualifica a primeira. A páscoa de Josias foi elogiada em comparação não com as celebrações ocorridas no reino do norte, como Mitchell propõe, mas em comparação com as celebrações feitas desde a época de Samuel. Assim, a presença de Samuel aqui mostra que a intenção do Cronista, longe de irônica, é louvar a páscoa de Josias acima de todas desde a época de Samuel, incluindo aquelas celebrações sob Davi e Salomão.

Outra evidência que corrobora essa interpretação é tomada da obra de Joseph Blenkinsopp. Falando sobre a unidade de Crônicas e Esdras-Neemias, ele aponta a importância desse verso bíblico:

> Sobre a celebração da páscoa de Ezequias nos é dito que "desde os dias de Salomão, filho de Davi, rei de Israel, não houve coisa semelhante em Jerusalém" (2Cr 30.26). Com relação à festa de Josias lemos que "nunca, pois, se celebrou tal Páscoa em Israel, desde os dias do profeta Samuel" (2Cr 35.18), enquanto

29 DILLARD, *2 Chronicles*, p. 279.

> que sobre a festa dos tabernáculos celebrada no tempo de Esdras o autor fala "porque nunca fizeram assim os filhos de Israel, desde os dias de Josué, filho de Num, até àquele dia" (Ne 8.17). Há uma progressão aqui que dificilmente é acidental: quando mais o tempo avança, mas para trás a alusão retrospectiva vai.[30]

Portanto, com base no uso pelo Cronista da palavra "Israel" em 2Cr 34-25, nas evidências de que sob Josias houve uma reunificação do reino, na correta interpretação de 2Cr 35.18 e na importância desse verso para a estrutura de Crônicas-Esdras-Neemias, não podemos aceitar que as referências a Israel sejam irônicas. Consequentemente, não podemos aceitar, tampouco, que uma celebração errônea da páscoa tenha sido a causa da morte de Josias.[31]

2.2 Avaliação da proposta de Talshir

Concordo com Talshir em seu interesse pela questão histórica e aprecio seu uso de 1Esdras. Entretanto, não compartilho de sua interpretação de 2Rs 23.29-30 por duas razões. Primeiro, o argumento de Talshir sobre os verbos hebraicos não se sustenta. Ambos os verbos têm um campo semântico amplo o suficiente para abranger os dois significados: ir a uma reunião bem como ir à guerra (e muitos outros significados também). Assim, contra a reivindicação de Talshir, apresentamos muitos exemplos do uso do verbo וַיֵּלֶךְ em contextos de guerra: em 2Cr 25.11, Amazias conduziu (וַיֵּלֶךְ) seu povo à guerra contra os homens de Seir; em 1Cr 11.4 Davi foi (וַיֵּלֶךְ - NIV: marchou) para conquistar Jerusalém; em 2Rs 8.28, Acazias foi (וַיֵּלֶךְ) à guerra com Jorão contra Hazael, e em 2Rs 3.9 os reis de Israel, Judá e Edom vão (וַיֵּלֶךְ) contra Moabe. Assim, há vários exemplos deste verbo sendo usado em contextos de guerra, inclusive pelo próprio autor de Reis, e é exatamente esse mesmo significado que atribuímos ao verbo também em 2Rs 23.29.

A segunda razão que nos leva a não aceitar a proposta de Talshir é que, apesar de os exemplos apresentados por ela de relacionamentos soberano-vassalo (Acaz/Tiglate-Pileser e Jeocaz/Neco) serem interessantes, sozinhos eles não provam que Josias tinha esse tipo de relacionamento com Neco, e portanto que tinha ido encontrar-se com o Faraó na condição de um vassalo.

---

30 BLENKINSOPP, Joseph. *Ezra-Nehemiah: A commentary*. Louisville: Westminster John Knox, 1998, p. 54.

31 Contra a alegação de Mitchell de que 2Cr 35.16 culpa Josias por afirmar que tudo foi feito de acordo com o mandato de Josias, Tuell afirma que "o Cronista enfatiza que o procedimento seguido na Páscoa de Josias foi tomado da Torá (35.6, 12)". *First and Second Chronicles*, p. 243. A conclusão, em harmonia com todo o relato (34.2; 35.25), é que Josias ordenou que tudo fosse feito de acordo com a lei. Essas palavras de Allen também nos ajudam: "O Cronista usou o verso 35.26 como um obituário para expressar sua convicção de que Josias foi um rei espiritualmente bom sujo reino foi caracterizado pela honra à Torá. O Cronista passeou pela narrativa e aludiu a passagens como 34.19, 27, 31; 35:6, 12". ALLEN, Leslie C. *The First and Second Books of Chronicles*: Introduction, commentary, and reflections. *The New Interpreter's Bible* 3. Nashville: Abingdon, 1999, p. 649.

Ademais, mesmo se considerarmos que Josias era um vassalo do Faraó Neco, o que é possível, a história narrada pelo Cronista ainda assim poderia ser verídica: Josias poderia ter-se rebelado contra seu soberano.

2.3 Avaliação da proposta de Delamarter

Não concordamos com a opinião de que a *causa mortis* de Josias tenha sido os pecados de Manassés, pois os versos 26-27 claramente afirmam que a consequência dos pecados de Manassés foi a ira de Deus contra Judá. Nada no relato aponta para a morte de Josias e não há nenhuma palavra que conecte os versos 26-27 com os versos 28-30. Além disso, em Reis, a morte de Josias não tem uma importância literária muito grande no relato de sua vida, conforme o tamanho e a localização do relato apontam. A morte de Josias é relatada mais como uma transição para o reino de Jeoacaz, do que como parte da biografia de Josias. Nas palavras de Williamsom: "O relato de Reis é curto e obscuro quanto aos detalhes. Ele segue o sumário final do reino (2Rs 23.28) e, assim, mais parece um tipo de apêndice estranho".[32] É possível que o deuteronomista tenha escrito dessa forma por causa da proximidade do evento: ele próprio não entendia por que Josias morrera.

3. A PRINCIPAL CAUSA DA MORTE DE JOSIAS FOI TER DESPREZADO OUVIR A VOZ DE DEUS POR MEIO DE FARAÓ NECO

Basearemos nossa tese de que a *causa mortis* de Josias foi ignorar o aviso de Deus dado por meio do Faraó Neco em quarto argumentos: primeiro, o fato de que essa explicação está em perfeita harmonia com a teologia de retribuição que vemos no Cronista; segundo, a similaridade do relato da morte de Josias com o relato da morte de Acabe aponta para o fato de que Josias cometeu aquele que foi o último erro de Acabe: negligenciar uma ordem de Deus para não ir à guerra; terceiro, o fato de que há precedentes no Antigo Testamento e em Crônicas para aceitar a possibilidade de Deus falar por meio de um rei estrangeiro; quarto, a explicação do narrador em 2Cr 35.22.

3.1 A teologia de retribuição do Cronista

É um consenso entre os estudiosos que o Cronista moldou o livro de Crônicas, especialmente 2 Crônicas 10-36, de acordo com o princípio da retribuição divina.[33] Sarah Japhet explica a importância do conceito da retribuição divina em Crônicas afirmando que

---

32 WILLIAMSON, H. G. M. *1 and 2 Chronicles*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982, p. 408.

33 DILLARD, *2 Chronicles*, p. 76-81; JAPHET, *The ideology*, p. 150-176; MCKENZIE, *1-2 Chronicles*, p. 51-52; KELLY, Brian E. *Retribution and eschatology in Chronicles*. JSOTSup 211; Sheffield: Sheffield Academic, 1996; WELLHAUSEN, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 203-210; WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles*, p. 31-33.

> ... o método especial do Cronista de reescrever suas fontes é evidente em sua interpretação de cada evento histórico em termos de recompensa e punição e em sua explicação de bem e mal. Podemos chamar esse método de uma tentativa de sistematização da história – descrição histórica regulada por um sistema religioso.[34]

No relato do Cronista é possível ver claramente a teologia da retribuição em ação: Josias, ao ouvir as palavras do livro da lei que fora encontrado, entendeu que a ira de Deus seria derramada sobre o povo (2Cr 34.21) e a profecia de Hulda confirmou tal interpretação (2Cr 34.24-25): Deus já estava determinado em punir o povo por causa dos seus pecados. Josias, entretanto, por causa de sua atitude de arrependimento, seria recompensado com três bênçãos: seria reunido aos seus pais, recolhido em paz à sepultura e os seus olhos não veriam o mal que Deus traria sobre a nação e o povo (34.28).[35]

Em última instância, e de forma ainda mais clara, pode-se constatar o princípio de retribuição em ação na morte de Josias. O que não foi explicado em Reis é clarificado em Crônicas. Josias não morreu por causa dos pecados de Manassés,[36] nem para que se cumprisse a profecia de Hulda, nem por que

---

34 JAPHET, *The ideology*, p. 156. Brian Kelly afirma o seguinte sobre a retribuição divina em Crônicas: Na maior parte do período moderno tem sido amplamente aceito que o cronista teve um interesse pronunciado na questão da retribuição divina. Esse tema é visto como central para o entendimento teológico e histórico do escritor, bem como um tema que desempenha um papel dominante na composição da narrativa. Fica evidente, mesmo a partir de uma leitura superficial do livro, especialmente de 2Cr 10-36, que o autor de fato afirma existir uma forte ligação entre a obediência e a bênção e a desobediência e a punição, dentro do tempo de vida de indivíduos e gerações. *Retribution and eschatology in Chronicles*, p. 29. Dillard define assim: "'Teologia da retribuição' refere-se à aparente convicção do autor de que recompensa e punição não são postergadas, mas em vez disso seguem imediatamente os eventos que as precipitaram. Para o Cronista, o pecado sempre trará julgamento e desastre, enquanto obediência e justiça sempre terão como frutos paz e prosperidade." *2 Chronicles*, p. 76. Wellhausen refere-se a essa característica de Crônicas como "pragmatismo divino". *Prolegomena to the history of Israel*, p. 203.

35 Sobre o cumprimento da profecia de Hulda existem algumas explicações divergentes: alguns explicam que a profecia não foi cumprida porque Josias deixou sua fidelidade à palavra do Senhor, e, assim, não era a profecia que estava errada e sim Josias que abandonou a fidelidade que garantia bênçãos (cf. MCKENZIE, *1-2 Chronicles*, p. 366). Selman afirma que a expressão "ser unido aos seus pais" (1Rs 14.20; 22.40; 2Rs 20.21 e 2Cr 35.24) significa ser sepultado em vez de morrer e, assim, a promessa é que Josias seria sepultado em paz, antes do exílio (cf. SELMAN, Martin J. *2 Chronicles: A commentary*. Downers Grove: InterVarsity, 1994, p. 435). Dillard afirma que "um entendimento mais natural não requer esforço literário crítico. Os compiladores de Reis e Crônicas aparentemente entenderam a primeira parte da profecia de Hulda (ir à sepultura em paz) como sendo definida pela segunda parte (não ver a destruição de Jerusalém)". *2 Chronicles*, p. 282. Curtis e Madsen afirmam que o não cumprimento da profecia de Hulda é um testemunho da genuinidade dela (cf. CURTIS, Edward Lewis; MADSEN, Albert Alonzo. *A critical and exegetical commentary on the Book of Chronicles*. New York: Charles Scribner's Sons, 1910, p. 517.

36 DELAMARTER, Death of Josiah, p. 30-31; FROST, The death of Josiah, p. 379-80.

a obediência não garante bênçãos.[37] Ele também não morreu por que Neco resolveu matá-lo por causa de suas reformas,[38] mas Josias morreu por causa de seu pecado de não dar ouvidos à voz de Deus por meio de Faraó Neco.[39]

3.2 O significado da similaridade com o relato da morte de Acabe

O relato de Josias tem sido comparado com outros relatos com a razoável possibilidade de que as similaridades sejam intencionais e tenham significados.[40] Uma das comparações que demonstra maior similaridade é a comparação dos relatos das mortes de Acabe e de Josias. As similaridades mais notadas são: ambos os reis se disfarçaram (2Cr 18.29; 35.22 – הִתְחַפֵּשׂ), ambos foram atingidos por arqueiros (2Cr 18.33; 35.23), ambos os reis pediram para ser retirados do combate por estarem feridos (2Cr 18.33; 35.23 – הָחֳלֵיתִי), ambos foram trazidos para ser sepultados em suas respectivas capitais (1Rs 22.37; 2Cr 35.24).[41] Porém, há uma similaridade fundamental que tem sido ignorada

---

37 HOPPE, The death of Josiah and the meaning of Deuteronomy, p. 31-47.

38 TALSHIR, Three deaths, p. 213-236.

39 MCKENZIE, *1-2 Chronicles*, p. 364. "Para justificar o fato da derrota e morte de Josias em Megido, atribui-se a ele a culpa de não ter dado ouvidos às palavras de Neco, procedentes da boca de Deus, advertindo-o contra a batalha (xxxv. 21, 22)". WELLHAUSEN, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 207. "Mas então fica imediatamente claro que a narrativa de 2Cr xxxv 21-4 exemplifica admiravelmente o princípio acima [retribuição]: aqui o triste fim de Josias resulta, não, como em Reis, de má sorte ou simples falta de julgamento, mas de sua recusa culpável em atender à advertência divina que lhe foi mediada por Neco". BEGG, The death of Josiah in Chronicles: Another view, p. 2. "Para o Cronista, a fidelidade de Josias não cancelou a inexorável validade da teologia da retribuição: Josias morreu em derrota quando ele transgrediu a ordem de Deus". DILLARD, *2 Chronicles*, p. 293. "Essa, então, é uma posição da qual não há escape – Josias não pode ouvir Neco, mas sua recusa em ouvir é interpretada como pecado. Formalmente, todavia, o Cronista considerou a *mise-en-scène* necessária para a coerência teológica da situação. A batalha de Josias, travada apesar de uma advertência divina explícita, é uma transgressão". JAPHET, *I & II Chronicles: A commentary*, p. 1057.

40 Algumas partes do relato de Josias têm sido comparadas com as reformas de Ezequias (TUELL, *First and Second Chronicles*, p. 235), a primeira parte do reinado de Joás (SELMAN, *2 Chronicles*, p. 528-30; DILLARD, *2 Chronicles*, p. 277-278), Acazias em 2Rs 9.27-28 (ALLEN, *First and Second Books of Chronicles*, p. 649). Mitchell afirma que o relato da morte de Josias tem importantes similaridades com os relatos das mortes de Acabe, Saul, Acazias e Amazias. As três últimas ligações feitas por Mitchel são inexistentes, secundárias ou muito pequenas para nos levar a extrair implicações delas. Por exemplo, a evidência em apoio de uma ligação não se sustenta visto que a relação que Mitchell quer fazer é entre a morte de Josias e Acazias, e não com Jorão. Ademais, nem Crônicas nem Reis deixam claro se Jorão deixou o campo de batalha durante ou depois da batalha. Nesse contexto, a outra evidência que compara palavras diferentes com campos semânticos similares perdeu completamente a sua força. Assim, não há nenhuma ligação entre as mortes de Acazias e Josias, nem se pode afirmar, com base no relato da morte de Acazias, que a morte de Josias foi ordenada.

41 SELMAN, *2 Chronicles*, p. 542-543; CURTIS e MADSEN, *A critical and exegetical commentary on the Book of Chronicles*; ALLEN, *The First and Second*, p. 649; WILLIAMSON, The death of Josiah, p. 246; MITCHELL, Ironic death, p. 422-23.

pelos estudiosos contemporâneos, mas foi notada por Curtis e Madsen: "ambos os reis receberam um advertência divina"[42] (2Cr 18.14-17; 35.21-22).

Por que o Cronista escreveu sobre a morte de Josias de uma forma que relembrasse tanto a morte do mau rei Acabe? Para nós, a resposta está escondida nessa esquecida similaridade. O último pecado de Acabe foi rejeitar a advertência divina de Micaías, indo, disfarçado, à guerra. Essa atitude pecaminosa resultou em sua morte. O ponto já está claro: Josias também rejeitou a advertência divina de Neco e encontrou o mesmo destino de Acabe.

3.3 É possível que Deus fale por meio de um estrangeiro? Precedentes bíblicos

A ideia de Deus falar por meio de um não-profeta estrangeiro não é tão estranha nem na cosmovisão do Antigo Testamento, nem na do Cronista. Desde Gênesis, Deus por vezes revelou-se a estrangeiros. Quando Abimeleque, rei de Gerar, tomou Sara após a mentira de Abraão, Deus veio a Abimeleque e lhe falou que ele morreria por ter tomado Sara (Gn 20.3-7).[43] Deus falou com o arameu Labão sobre Jacó (Gn 31.24), com Faraó sobre o futuro do Egito (Gn 40.25, 28) e com Balaão (Nm 22.9-20). Em Dn 2.28, Daniel afirma que Deus mostrou a Nabucodonosor o que iria acontecer. Deve-se notar que em alguns desses exemplos o recipiente da revelação divina é um rei estrangeiro.

Assim, a ideia de Deus revelar a si mesmo para estrangeiros não é impossível para o Cronista. Pelo contrário, o que encontramos em Crônicas é que Deus usa pessoas que não são profetas para entregar suas mensagens. William M. Schniedewind mostra essa característica de Crônicas dizendo que além dos profetas "oficiais", o livro também tem mensageiros inspirados:

> Dentre os mensageiros inspirados estão o soldado Amasai (1Cr 12.18), Azarias filho de Odede (2Cr 15.1-8), o cantor levita Jaziel (2Cr 20.14-20), o sacerdote Zacarias (2Cr 24.20) e o caso interessante do Faraó Neco (2Cr 35.20-22).[44]

Para Schniedewind, as mensagens desses mensageiros usam fórmulas inspiradas a fim de reivindicar inspiração.[45]

---

42 CURTIS e MADSEN, *A critical and exegetical commentary on the Book of Chronicles*, p. 517.

43 ALLEN, *The First and Second*, p. 649.

44 SCHNIEDEWIND, William M. Prophets and prophecy in the Book of Chronicles. In: GRAHAM, M. P.; HOGLUND, K. G.; MCKENZIE, S. L. (Orgs.). *The Chronicler as historian*. JSOTSup, 238. Sheffield: Sheffield Academic, 1997, p. 215.

45 SCHNIEDEWIND, Prophets and prophecy, p. 215. Para Schniedewind, o objetivo desses mensageiros inspirados era mostrar à comunidade pós-exílica a continuidade e a descontinuidade da profecia em seu tempo. Continuidade no sentido de que Deus continua falando, descontinuidade no fato de que Deus muda seus instrumentos: "A descrição do Cronista dos profetas tradicionais implica 'no fim do ofício profético e assim, ecoa a visão das fontes rabínicas. O Cronista, entretanto, também abre a possi-

Outra característica de Crônicas que nos ajuda a entender com Deus falou por meio de Neco é a visão do Cronista a respeito dos reis estrangeiros. Ehud Ben Zvi argumenta em seu artigo "When the Foreign Monarch Speaks" (Quando um monarca estrangeiro fala) que de cinco reis estrangeiros que falam em Crônicas, quatro "mostram posições (e comportamentos) que são esperados de israelitas 'piedosos'".[46] Esse autor mostra que Hirão louvou Iavé (2Cr 2.10-15), a rainha de Sabá também louvou Iavé (2Cr 9.5-9), Neco funcionou como um profeta ao advertir o rei Josias (2Cr 35.21-22) e Ciro afirma que Iavé, o Deus do céu, o escolheu para construir o templo de Iavé (2Cr 36.23). Somente Senaqueribe se opõe a Iavé com suas palavras (2Cr 32.10-15).[47]

Portanto, a ideia de Deus usar um rei estrangeiro para advertir um rei judeu não é estranha, nem em Crônicas, nem no contexto mais amplo do Antigo Testamento.

3.4 A voz do narrador

Mitchell afirma corretamente que "na narrativa bíblica, as afirmações do narrador normalmente têm prioridade sobre qualquer outra pessoa, ao menos no nível fraseológico".[48] Essa é exatamente a principal razão pela qual não podemos interpretar o relato da morte ironicamente. Partindo de 2Cr 35.21 poderíamos concluir que as palavras de Neco vieram de algum deus egípcio, mas quando o narrador confirma que as palavras de Neco vieram, literalmente, da boca de Deus (v. 22), então precisamos aceitar a voz do narrador e concluir que Neco de fato falou palavras da parte de Deus. Ehud Ben Zvi afirma que o comentário do Cronista

> ... não somente certifica a confiabilidade das palavras de Neco, mas também o caracterizam como uma pessoa que (1) comunica palavras de Deus, ou seja, alguém que cumpre o papel de um profeta, como alguns dos reis de Judá, e que (2) está plenamente consciente de que as palavras de Deus devem ser obedecidas.[49]

A expressão מִפִּי אֱלֹהִים (boca de Deus) é única no Antigo Testamento,[50] mas se a compararmos com a expressão מִפִּי יְהוָה (boca de Iavé), como Ben

---

bilidade para um novo tipo de profecia, uma profecia não por parte dos profetas, mas por mensageiros inspirados *ad hoc*, os quais vêm não somente do *métier* cúltico, mas também incluem oficiais militares e um rei estrangeiro". (Ibid., p. 222)

46 BEN ZVI, Ehud. When the foreign monarch speaks. In: GRAHAM, M. P.; MCKENZIE, S. L. (Orgs.). *The Chronicler as author*. JSOTSup, 263. Sheffield: Sheffield Academic, 1999, p. 225.

47 BEN ZVI, When the foreign, p. 214-223.

48 MITCHELL, Ironic death, p. 428.

49 BEN ZVI, When the foreign, p. 221.

50 No Novo Testamento a expressão equivalente, "στόματος θεοῦ", aparece em Mt. 4.4.

Zvi[51] e Selman[52] fazem, então, teremos dois exemplos no Antigo Testamento (2Cr 36.12[53] e Jr 23.16[54]) de que tal expressão similar é usada para se referir às palavras de Deus.

Outra evidência em suporte da presente interpretação é dada por Williamson, quando ele chama a nossa atenção para um importante contraste que o narrador estabeleceu na narrativa:

> As importantes palavras do verso 22 ("não dando ouvidos às palavras que Neco lhe falara da parte de Deus") foram claramente escritas com a intenção de fazer um contraste com a ênfase sobre "ouvir" ou "escutar" a profecia de Hulda, 34.26-27 (= 2Rs 22.18-19).[55]

Assim, devemos concluir que, do ponto de vista do Cronista, Deus realmente falou por intermédio de Neco e consequentemente, Josias foi culpado de não obedecer as palavras de Deus.

CONCLUSÃO

Por que Josias morreu? Josias morreu porque, embora tenha vivido de maneira obediente de acordo com a Torá, quando recebeu uma advertência divina para não ir à guerra, desprezou as palavras de Deus por meio de Neco e foi à guerra. Portanto a *causa mortis* de Josias não foi a celebração errada da Páscoa, nem foi resultado da estratégia política de Neco, nem consequência dos pecados de Manassés. A *causa mortis* de Josias foi ter desprezado a advertência de Deus para não ir à guerra.

O objetivo do Cronista ao contar a história com essa ênfase é provavelmente enfatizar o ensino para a comunidade pós-exílica, à qual ele escreve, de que seus membros precisam ter uma vida de total compromisso com a palavra do Senhor. Steven Tuell coloca desta forma: "A moral da história para a comunidade do Cronista é evidente: se eles rejeitarem a palavra de Deus, também serão descartados, a despeito de sua justiça anterior".[56]

É possível que morte de Josias tenha sido uma punição por causa de seu pecado e, ao mesmo tempo, uma bênção conforme o oráculo de Hulda previu?

---

51 BEN ZVI, When the foreign, p. 221.

52 SELMAN, *2 Chronicles*, p. 542.

53 "Fez o que era mau perante o Senhor, seu Deus, e não se humilhou perante o profeta Jeremias, que falava da parte do Senhor" (ARA).

54 "Assim diz o Senhor dos Exércitos: Não deis ouvidos às palavras dos profetas que entre vós profetizam e vos enchem de vãs esperanças; falam as visões do seu coração, não o que vem da boca do Senhor" (ARA).

55 WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles*, p. 409.

56 TUELL, *First and Second Chronicles*, p. 241.

Pensamos que sim. Estudos que analisem a profecia de Hulda e essa possível nuance na teologia da retribuição certamente se provarão muito úteis.[57]

ABSTRACT

There are different answers to the question about the reason of the death of king Josiah. Christine Mitchell proposes that the *causa mortis* was the wrong manner in which he celebrated the Passover. Zipora Talshir argues that the cause of Josiah's death was political. Steve Delamarter defends the position of Stanley Frost that the cause of the death of Josiah was the sins of Manasseh. Our proposal in this article is to continue the dialogue about Josiah's death by interacting with the three authors mentioned. We support the position of those who say that, according to the Chronicles account, the *causa mortis* of Josiah was his neglect to hear the voice of God through Pharaoh Neco. We intend to perform this task through a close reading of the account of Josiah' death in Chronicles, considering especially the influence of the Chronicler's theology of retribution in the account, the meaning of the similarities between the accounts of the deaths of Ahab and Josiah, the precedents of the Old Testament and Chronicles about a foreigner receiving and speaking words of God, and the voice of the narrator.

KEYWORDS

Death of Josiah; Retribution theology; Chronicler; 2 Chronicles, 2 Kings.

[57] Algumas ideias que podem dar suporte a essa interpretação são as seguintes: Por que Josafá, que foi um rei pior do que Josias, não recebeu de Deus a mesma punição quando rejeitou a palavra de Deus por meio de um profeta, indo à guerra? Por que a posição do Cronista sobre Josias mesmo depois de seu pecado e morte ainda foi bastante positiva? (2Cr 35.24-25; ver SELMAN, *2 Chronicles*, p. 543).

FIDES REFORMATA XVI, Nº 1 (2011): 107-128

Orientações para a Interpretação de Narrativas Bíblicas

*Tarcízio José de Freitas Carvalho**

RESUMO

Este artigo almeja explicitar alguns aspectos literários básicos encontrados nas narrativas bíblicas, equipando o leitor com ferramentas que permitirão observar novos ângulos de conhecidas histórias da Bíblia. Uma vez que mais de um terço da Escritura compõe-se de narrativas, será interessante e importante apropriar-se de algumas ferramentas de trabalho de leitura.

PALAVRAS-CHAVE

Narrativa; Análise literária; Interpretação; Sistema verbal hebraico; Bíblia; História da redenção.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo almeja explicitar alguns aspectos literários básicos encontrados nas narrativas bíblicas, equipando o leitor com ferramentas que permitirão observar novos ângulos de conhecidas histórias da Bíblia. Uma vez que mais de um terço da Escritura compõe-se de narrativas, será interessante e importante apropriar-se de algumas ferramentas de trabalho de leitura.

Estas ferramentas utilizadas para uma leitura minuciosa[1] do texto bíblico podem ser bastante complexas. Os estudiosos apresentam abordagens e instru-

---

* Professor assistente de Antigo Testamento no CPAJ. É graduado em Teologia pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição, mestre em Teologia Exegética (Antigo Testamento) pelo CPAJ e graduado em Filosofia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. É mestre em Metodologia da Pesquisa pela Universidade Livre de Amsterdã e doutorando em Antigo Testamento na mesma universidade.

1 Ver a nota 8 sobre "close reading" (leitura minuciosa) em CARVALHO, T. J. A abordagem linguística textual e os estudos do Antigo Testamento. *Fides Reformata* XIII:1 (2008), p. 89.

mentos distintos, mas há um grupo de características literárias acerca das quais há pleno acordo. O modelo de leitura literária apresentado será o de Shimon Bar-Efrat em sua obra *Narrative Art in the Bible*.[2]

Uma vez que a Bíblia é uma narrativa teológica, antes de mencionar as características literárias de Bar-Efrat é necessário esclarecer alguns pressupostos teológicos deste artigo que orientam a leitura de histórias a partir do grande quadro chamado a história revelada de Deus, e elucidar também quais eventos fizeram com que a academia se distanciasse do texto bíblico, e como se deu o retorno a ele.

A riqueza literária encontrada nas páginas da Bíblia são tesouros de sabedoria.[3] Em parte, isto se relaciona à realidade de que todos gostam de ouvir boas histórias. Histórias como as bíblicas produzem uma percepção de totalidade – diversas pessoas, em contextos diferentes, mas uma problematização que nos irmana a todos!

Este atilamento de que uma boa história constitui uma combinação de narrativas individuais – algumas mais explícitas, outras mais ocultas – desafia-nos a supor que há uma grande narrativa que nos inclui a todos.[4]

Costuma-se chamar esta grande narrativa, no contexto cristão, de história da redenção.[5] É o plano de Deus para a história, para os eventos que se desenrolam depois que ele mesmo presenteou as pessoas com a criação do tempo e do espaço. Mas alguém perguntaria: "Redenção do quê?" Resumindo uma longa história, redenção da criação; mais especificamente, redenção da criação incluindo a humanidade. A redenção da criação e da humanidade é um processo histórico, e diversos pontos desta história representam estágios neste desenvolvimento que caminha para uma consumação.[6]

---

2 BAR-EFRAT, S. *Narrative art in the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.

3 FOKKELMAN, J. P. *Reading Biblical narrative*: an introductory guide. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999, p. 20-29.

4 WALSH, J. T. *Old Testament narrative*: A guide to interpretation. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2010, p. xi. Um ponto de vista que contesta a compreensão de universalidade pode ser visto em COBLEY, P. *Narrative*. London: Routledge, 2001, p. 56ss.

5 A terminologia "história da redenção" tem como pano de fundo a "teologia federal". Ver BARTH, K.; BROMILEY, G. W.; TORRANCE, T. F. *Church dogmatics*. London: Continuum International Publishing Group, 2004, p. 55-64. Ver ainda HORTON, M. S. *Covenant and eschatology*: the divine drama. Lousville, KY: Westminster John Knox, 2002, p. 232-35.

6 Ver a interessante observação de Stephen Prickett em PRICKETT, S. *Origins of narrative*: the romantic appropriation of the Bible. Cambridge: University Press, 1996, p. 55, de que a "Bíblia reflete parte da mentalidade judaica, na qual seres humanos estão em constante diálogo com Deus, procurando explicações e respostas. Não é de surpreender então que, em nossa cultura baseada na Bíblia, as expectativas inerentes de um livro incluíssem não apenas a narrativa, como também a revelação". Leia sobre esta perspectiva da criação à consumação na excelente coleção de VAN GRONINGEN, G. *Criação e consumação*. 3 vols. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, 2006, 2008.

1.1 Uma criação boa

Esta redenção foi precedida por uma criação boa. A ideia é que o cosmos foi criado e organizado por Deus para que fosse um lugar bom para a habitação humana, também criação sua. Assim, ambos, cosmos e ser humano foram criados perfeitos. Esta criação com o ser humano nela seria o templo,[7] a casa de Deus, seu reino terrestre (Gênesis 1). As pessoas seriam sacerdotes e supervisores da criação. Por meio de uma aliança com Deus, o primeiro rei, Adão, recebeu as capacitações e promessas de vida, bem-estar e a advertência de que ouvir outras vozes que não a do próprio Deus seria mortal (Gênesis 2).

1.2 O tropeço, a queda desta criação

A primeira realeza ouviu outras vozes e entendeu que elas tinham algo melhor a oferecer do que Deus mesmo! O resultado é que a advertência de Deus era verdadeira e a morte e as inúmeras dificuldades seriam uma realidade dura, triste e sofrida na vida humana. Como tirá-los dessa situação – a eles, os primeiros reis Adão e Eva, e a todos os seres humanos gerados por eles, o que nos inclui (Gênesis 3)?

Aqui é onde a história da redenção torna-se claramente uma necessidade. Quem contaria que a queda dos primeiros reis afastou o ser humano de Deus? Quem ouviria a voz de Deus e contaria aos outros que o reino de Deus é a melhor escolha? E quem anunciaria que a raça humana está sob ameaça de extinção nesta terra se não ouvir a voz do Criador? Quem vai relatar que este cosmos é interessante, mas está quebrado e não funciona adequadamente? Quem vai explicar que tudo está sendo restaurado e se concretizará na consumação final?

1.3 A redenção desta criação

Deus exerceu misericórdia e perdoou os primeiros reis. O Criador renovou os papéis e funções que lhes designara, e mesmo em meio a um mundo quebrado e com seres humanos pecadores, continuou com seu plano de mostrar e estabelecer o seu reino. O plano da redenção revelado inclui a vinda de alguém, um redentor, que restauraria a raça humana: a) a uma comunhão direta com Deus, b) a um serviço alegre prestado neste cosmos e c) a um relacionamento adequado entre pessoas.[8]

---

7 WALTON, J. H. *The lost world of Genesis one*: Ancient cosmology and the origins debate. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009, p. 84.

8 VAN GRONINGEN, G. *Revelação messiânica no Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 1995, p. 93-98.

1.4 Por que os pressupostos teológicos são importantes?

Os pressupostos teológicos são importantes porque o restante da Bíblia, depois destas narrativas em Gênesis, capítulos 1 a 3, são histórias de como a humanidade lidou com a redenção que Deus estava, está e estará executando até que tudo seja restaurado. São histórias de seus representantes reais: alguns, líderes a quem Deus chamou para continuar seus planos, e outros, que se parecem com o que se chama de gente comum – representantes reais que ouvem a sua voz. A história da redenção inclui ainda os que se rebelam contra o Criador e aqueles que tropeçam pelo caminho e são restaurados por Deus.

O Novo Testamento registra que o descendente prometido lá no primeiro livro de Gênesis é Jesus Cristo – o Deus-homem (Gl 3.16). Ele é a figura humana mais importante em toda a história da redenção. Ele é quem começou a restauração do cosmos a fim de que seja aquele reino terrestre projetado por Deus. O seu trabalho continua ainda agora, quando ele não está fisicamente aqui na terra. Ele dará a obra como terminada quando retornar em sua majestade divina (Jo 19.30; Mt 24.3; Hb 12.2).

Em virtude disso, entender a história da redenção como um todo é condição *sine qua non* para entender as pequenas histórias encerradas na Bíblia. Com isto não estou afirmando que alguém não possa entender o sentido de certa história em particular; entretanto, sustento que tal leitura não verá o grande cenário e, consequentemente, não perceberá o impacto que seja ignorar a história da redenção. Este modo de abordagem se identifica com a compreensão pré-crítica acerca da inspiração e autoridade da Escritura, mas não é uma aproximação ingênua e obtusa por não desconsiderar outras formas de estudo que partem de pressupostos religiosos diferente deste.

Propostas que não partem de Deus como a fundação essencial (*principium essendi*), da Escritura como a base cognitiva externa (*principium cognoscendi externum*) e do Espírito Santo como o princípio interno do conhecimento (*principium cognoscendi internum*) podem ainda assim descobrir e sistematizar muitos dados. Entretanto, sem partir dos princípios elencados será como uma descoberta sem brilho e sem a glória dada a Deus. Nas palavras de Tomás de Aquino, citado por Bavinck,

> se nossos olhos não forem preenchidos com o brilho solar, como veremos a luz? (...) O Logos que brilha no mundo deve permitir que sua luz brilhe em nossa consciência. Esta é a luz da razão, o intelecto, o qual, ele mesmo originando-se no Logos, descobre e reconhece o Logos nas coisas.[9]

[9] BAVINCK, H.; BOLT, J.; VRIEND, J. *Reformed dogmatics*. Vol. 1: *Prolegomena*. Grand Rapids: Baker Academic, 2003, p. 233.

Como se pode perceber, não há ingenuidade em assumir em última instância que somente Deus pode capacitar o ser humano a reconhecer a verdade. Nas palavras do salmista: "Há muitos que dizem: Quem nos dará a conhecer o bem? SENHOR, levanta sobre nós a luz do teu rosto" (Sl 4.6).

Assim, o *principium cognoscendi internum*, que é um dom de Deus (At 2.38), é um pressuposto deste artigo como o fundamento necessário para enxergar as oposições hermenêuticas e redimir verdades de quaisquer lados no debate hermenêutico (Jo 8.31-32).

2. A REDESCOBERTA DAS NARRATIVAS BÍBLICAS

Embora a Escritura seja este registro especializado da revelação de Deus, nem sempre seu conteúdo foi lido com o intuito de ouvir a sua voz, ou de ter a vida transformada, ou ainda, por reconhecer que as palavras de Deus são uma direção para a vida e até mesmo um novo estilo de vida.

Esta não é uma afirmação surpreendente. O povo que Deus acabara de livrar do Egito recebera também instrução clara através de Moisés: a cada sete anos as instruções dadas por Deus deveriam ser do conhecimento de todos (Dt 31.10). Ainda assim, não raras vezes o povo de Israel recebeu duras reprimendas por não desejar ouvir a voz do Criador, não lendo as Escrituras e, consequentemente afastando-se de Deus (Jz 3.7; 1Sm 12.9; Is 17.10; 51.13; Jr 3.21; Ez 23.35; Os 4.6 e outras passagens).

O período entre os séculos 12 a.C. e 1º d.C. se parece com uma curva senoidal com altos e baixos, mas em geral ambos com um mesmo referente: ouvir ou não ouvir a voz de Deus conforme registrada pelos seus servos, os profetas. Herman Bavinck destaca que após o século 1º d.C. o cristianismo gradualmente passou a experimentar oposição por parte da cultura pagã, além de oposição científica, forçando-o à reflexão e à apologética.[10] Ainda de acordo com Bavinck, os principais oponentes científicos foram Celso, Porfírio, Fronto, os amigos de Aurélio e posteriormente Juliano (o "apóstata"), que, como está claro na refutação de Cirilo de Alexandria, *Contra Juliano*, escreveu um livro contra os cristãos. A maioria dos argumentos contra o cristianismo pode ser encontrada nestes autores mencionados acima. Argumentos, por exemplo, contra a autenticidade e veracidade de diversos livros da Bíblia, contra a revelação e milagres em geral, contra dogmas tais como a encarnação de Cristo, sua ressurreição e a condenação eterna.

Estes episódios deixaram marcas profundas a partir do século 4º d.C., marcas que voltariam à superfície muitas vezes nos séculos vindouros, especialmente no século 19. Durante este longo período possuía-se a Bíblia, mas sua leitura esteve mais voltada a solucionar querelas dogmáticas e científicas,

10 Ibid., p. 121.

e assim defender a fé cristã dos constantes ataques. Tzvetan Todorov aponta de forma interessante como isto pode ocorrer em qualquer área. Ele comenta: "... quando os marxistas e os psicanalistas tratam de uma obra literária, não estão interessados no conhecimento dessa obra ela mesma, mas no conhecimento de uma estrutura abstrata, social ou psíquica, que se manifesta através da obra".[11] Hans Frei destaca que o discurso hermenêutico da modernidade passou a conceber as narrativas como manifestações da presença divina, como fontes de reconstrução histórica, como articulações de ansiedades de seus autores, como bases para imperativos morais ou como textos de prova.

A aporia posta por Frei relaciona-se com o *locus* do significado na Escritura. Em meio aos embates apologéticos e ao pêndulo literal/alegórico, o lugar do significado da narrativa veio a ser reiterado pelos reformadores do século 16, situando-o na própria narrativa. Nesta compreensão pré-crítica, o significado da história era o sentido literal e claro encontrado na própria história. Com o despertar da crítica histórica e com a indisposição do Iluminismo em aceitar milagres registrados nas Escrituras, houve um deslocamento e o significado da narrativa saiu do nível verbal para fora das páginas do texto. O significado estaria, neste deslocamento, nas ideias. Se ainda pudesse estar na história, esta deveria ser verificável. Ao estar, porém, nas ideias, o texto seria transformado em uma alegoria ou em um mito que representaria algo discernível pela razão – e que necessariamente estaria em outro lugar e não na literalidade do texto bíblico. Por volta do século 18, a compreensão da narrativa mostrou claramente uma cisão que já rondava os processos hermenêuticos. De um lado estava a narrativa bíblica e de outro o assunto dela, ou seja, o sentido literal *versus* a referência histórico-real – em suma, os textos bíblicos não mais traduziam a realidade da história que retratavam.[12]

Em certo sentido, críticos e conservadores envolveram-se neste mundo fora do texto. Por exemplo, a busca por um autor culminou em uma apologia autoral e a contextualização histórica desembocou em uma apologia da historicidade. Estes aspectos, conquanto importantes, alijaram por um pouco a abordagem do texto *qua* texto. A investigação crítica provocava uma reação conservadora apologética e ambas estavam longe até mesmo do que havia de saudável na compreensão pré-crítica.

Entretanto, houve um momento no campo dos estudos bíblicos no qual as histórias bíblicas passaram a ser objeto de pesquisa por seus próprios méritos. Este interesse, vale ressaltar, é marcado por um entrelaçamento de modelos e descobertas nos estudos do Antigo Testamento.

---

11 TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1970, p. 80.

12 FREI, H. W. *The eclipse of Biblical narrative*: a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics. New Haven, CT: Yale University Press, 1974, p. 51-65.

2.1 Modelos entrelaçados para estudar a língua hebraica

Hoje seria uma tautologia afirmar que uma língua precisa ser estudada a partir de seus próprios méritos. Entretanto, nem sempre foi assim. Christo van der Merwe esclarece que "o século 11 é considerado como a era dourada da gramática do hebraico bíblico. Naqueles dias estudiosos judeus falantes do árabe na Espanha debateram questões da gramática hebraica até mesmo em grandes eventos".[13] Van der Merwe prossegue sua análise comentando que infelizmente, porém, havia um molde aceito pela academia de então, o molde latino de gramática. Naquele molde, a gramática, a retórica e a poética eram três áreas distintas. O modelo daqueles estudiosos judeus que residiram na Espanha era um molde no qual a retórica e a poética eram partes integrantes da gramática. O retorno às fontes no século 16 fez com que houvesse muitos estudiosos cristãos envolvidos com o estudo do hebraico bíblico. Nessa época a academia europeia ainda utilizava o molde latino de gramática. O Iluminismo de dois séculos depois apresentou um cenário de sedimentação do molde latino. Neste período estudos filológicos e comparativos marcavam a academia.[14] As gramáticas terminavam por oferecer um bom preparo em morfologia, mas muito pouco em sintaxe. Este fenômeno atravessou mais dois séculos e muitas das gramáticas produzidas nos séculos 19 e 20 foram gramáticas tradicionais baseadas em sentenças.[15]

A mudança de modelo fez com que os dados da língua hebraica fossem acessados de modo que os estudiosos passassem a realizar uma leitura mais precisa do texto.[16] Consequentemente as narrativas com suas repetições, ocultamentos, exageros na identificação de certos personagens, etc., passam a ser lidas não como problemas a serem vencidos, mas como aspectos literários a serem compreendidos.

2.2 As descobertas no campo linguístico

Alem do problema de modelo comentado acima, novas soluções apareciam fora do campo dos estudos bíblicos, mas que o afetavam profundamente.

---

13 VAN DER MERWE apud BERGEN, R. D. *Biblical Hebrew and discourse linguistics*. Dallas, TX: Summer Institute of Linguistics, 1994, p. 1-20.

14 WALTKE, B. K.; O'CONNOR, M. P. *An introduction to Biblical Hebrew syntax*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990, p. 31-40.

15 KÖNIG, E. *Hebräische Grammatik für den Unterricht mit Übungsstücken und Wörterverzeichnissen*. J. C. Hinrichs, 1908; BAUER, H.; LEANDER, P.; KAHLE, P. *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes*. G. Olms, 1965; JOÜON, P. *Grammaire de l'hébreu biblique*. Gregorian & Biblical BookShop, 1996; RUNNING, L. G.; BERGSTRÄSSER, G. *Hebräisches Wortregister zur Hebräischen Grammatik*. G. Olms, 1968; GESENIUS, W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E. *Hebrew grammar*. Clarendon Press, 1898.

16 CARVALHO, op. cit., p. 91-95.

Uma escola especificamente produziu muitos frutos: o estruturalismo. John Lyons acertadamente aponta que o aspecto focal do estruturalismo foi

> que cada linguagem é uma estrutura relacional singular, ou um sistema, e que as unidades que identificamos, ou postulamos, como construtos teóricos, ao analisar a sentença de uma dada língua (sons, palavras, significados, etc.) derivam sua essência e existência de suas relações com outras unidades no mesmo sistema de linguagem... as unidades linguísticas são apenas pontos em um sistema, ou rede de relações; elas são os terminais destas relações, não possuindo existência independente anterior.[17]

O estruturalismo alcançou diversas esferas.[18] Os principais autores que seguiram uma trajetória mais científica desta corrente estruturalista foram Claude Lévi-Strauss (antropologia), Algirdas-Julien Greimas (semiótica) e Jacques Lacan (psicanálise). Roland Barthes, Gérard Genette, Tzvetan Todorov e Michel Serres enveredaram por um estruturalismo semiológico, enquanto que Louis Althusser, Michel Foucault, Jacques Derrida e Jean-Pierre Vernant caminharam por uma vertente estruturalista filosófico-histórica.[19] O estruturalismo de certa forma teve a dianteira entre os anos 50 e 80 do século 20. Novos estudos avançaram esta proposta em face de o estruturalismo lhes parecer muito mecânico, sem espaço adequado ao sujeito, ao leitor (lembre-se aqui dos deslocamentos apontados por Frei). Esta nova abordagem que pode ser chamada de pós-estruturalismo teve como cerne a reabilitação do ponto de vista do sujeito, a preocupação com a audiência, com o leitor.[20]

Em suma, pode-se afirmar que o cerne da mudança paradigmática nos estudos linguísticos se deu em virtude de ângulo. Os estudos se voltaram de uma gramática teórica para uma gramática pensada a partir do usuário da linguagem. Ou seja, a sentença continua importante, mas em virtude desse deslocamento as perguntas passaram a ser outras. Por exemplo, como as sentenças se interconectam? Percebe-se que não basta apenas saber o uso de um termo, ou a sua classificação gramatical, e nem mesmo o tipo de sentença no qual tal termo esteja inserido. O significado de palavras passa a ser analisado dentro do ambiente de linguagem ao qual a palavra pertence. Com isto passa-se a discernir com mais precisão como as diversas sentenças compõem um

---

17 LYONS, J. *Semantics*. Cambridge: University Press, 1977, p. 231-32.

18 Para uma leitura informativa sobre as principais concepções linguísticas, ver LEPSCHY, G. C. *A lingüística estrutural*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1975.

19 DOSSE, F. *História do estruturalismo*. Bauru, SP: EDUSC, 2007, p. 25.

20 MATTELART, A.; MATTELART, M. *História das teorias da comunicação*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 102.

discurso coeso e coerente. Algumas gramáticas da língua hebraica e artigos em revistas especializadas passaram a incorporar os novos paradigmas.[21]

Ainda assim, o nó górdio no estudo da língua hebraica permaneceu por algum tempo no mesmo lugar, como descrito por Leslie McFall,[22] ou seja, como lidar com as conjugações do hebraico bíblico com respeito às oposições semânticas entre *qatal/yiqtol* e *wayyiqtol/weqatal*.[23] Além destas questões, outras passaram a compor este quadro de investigação, como quais são as funções do (we)-x-qatal – (we)-x-yiqtol. As soluções e debates são antigos neste campo. Gramáticos judeus antigos[24] atribuíram o valor "tempo" à oposição qatal/yiqtol (passado e futuro). Entretanto, a partir do final do século 19 estudos do sistema verbal hebraico passaram a atribuir o valor de "aspecto" àquela oposição (completo e incompleto). Esta compreensão do século 19 ainda é a utilizada por muitos gramáticos contemporâneos.[25] Bem, o debate acerca do tema "tempo"/"aspecto" continua, e junto com ele acrescentou-se o debate acerca da posição do verbo na sentença, se isto serviria como marcador de modalidade.[26]

O intuito deste artigo é apresentar uma proposta de análise literária simples. Isto não significa que detalhes do discurso nas línguas hebraica e grega não precisem ser verificados. Embora os aspectos mencionados no parágrafo anterior sejam mais avançados, aqueles que pretendem tirar o melhor da narrativa bíblica precisarão das línguas bíblicas originais e destas discussões para obter o melhor das histórias bíblicas.

---

21 Exemplos claros disso são JOÜON, P.; MURAOKA, T. *A grammar of biblical Hebrew*. Gregorian & Biblical BookShop, 2006; WALTKE, B. K.; O'CONNOR, M. P. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Eisenbrauns, 1990; NICCACCI, A. *The syntax of the verb in Classical Hebrew prose*. London: Continuum International Publishing Group, 1990; ZEWI, T. *Parenthesis in Biblical Hebrew*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2007.

22 MCFALL, L. *The enigma of the Hebrew verbal system*: solutions from Ewald to the present day. Sheffield, England: Almond Press, 1982.

23 FURULI, R. *New understanding of the verbal system of classical Hebrew*: an attempt to distinguish between semantic and pragmatic factors. Oslo, Norway: Awatu Publishers, 2006.

24 Estudiosos judeus modernos ainda mantêm esta posição, como BLAKE, F. R. *Resurvey of hebrew tenses (A)*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1968, e BLAU, J. *Topics in Hebrew and Semitic linguistics*. Jerusalem: Magnes Press, The Hebrew University, 1998.

25 ENDO, Yoshinobu. *The verbal system of classical Hebrew in the Joseph story*: an approach from discourse analysis. Unpublished PhD thesis, Bristol, 1993, p. 373-377; LAMBDIN, T. O. *Introduction to Biblical Hebrew*. London: Darton, Longman and Todd, 1973, pode ser considerada uma das primeiras tentativas à luz do "discurso", uma vez que esta abordagem se preocupa com as relações, indo além das orações de forma isolada.

26 CALLAHAM, S. N. *Modality and the Biblical Hebrew infinitive absolute*. Otto Harrassowitz Verlag, 2010; COFFIN, E. A.; BOLOZKY, S. *A reference grammar of modern Hebrew*. Cambridge: University Press, 2005. Para quem desejar ler mais sobre valência verbal (outra forma de estudar os verbos do hebraico bíblico em termos de suas associações), ver LEAVINS, D. C. *Verbs of leading in the Hebrew Bible*. The Catholic University of America. ProQuest, 2008, p. 5-11.

2.3 Os debates sobre modelos e abordagens linguísticas e a narrativa bíblica

Para que uma história seja entendida é preciso ser um leitor competente em determinada língua:[27] discernir a sua ordem de palavras, quais são seus marcadores sintáticos, que funções eles exercem além do aspecto dêitico,[28] detectar os participantes no discurso, especialmente como ocorre sua especificação, etc. A tentativa de responder estas questões reconsiderando o *corpus* do Texto Massorético fez com que diversas hipóteses pudessem ser testadas, especificamente no campo da narrativa bíblica.[29]

3. ASPECTOS LITERÁRIOS POR SHIMON BAR-EFRAT

Agora, de volta à proposta feita na introdução. Bar-Efrat, em seu livro *Narrative Art in the Bible*, concentra seus esforços em mostrar aspectos literários simples que são encontrados nas narrativas. Ele o faz, em suas palavras, "de acordo com a tendência prevalecente nos estudados literários... principalmente quanto aos aspectos estrutural e formal das narrativas bíblicas".[30] Seu objetivo encontra sintonia com o objetivo deste artigo, pois ao prestar atenção aos métodos, estruturas e formas o leitor estará equipado com ferramentas que o auxiliarão a obter mais clareza na interpretação da narrativa. Em outro artigo serão trabalhados os aspectos técnicos da língua hebraica que dão sustentação a estas análises literárias.

Esta leitura mais detida da história bíblica não é uma abordagem "antiga" da época em que Bar-Efrat escreveu seu livro. Aproximações ao texto mais contemporâneas sustentam a máxima de que "escolha implica em significado". Ou seja, o processo comunicativo é sempre o resultado de escolhas – o

---

27 Leitor competente é aquele que lê com compreensão em um nível literal e também é capaz de ler além do texto, nas entrelinhas. Consegue inferir e deduzir os significados ocultos e implícitos. Pode ainda comparar o mundo do texto às suas próprias experiências e é capaz de fazer comentários simples sobre o ponto de vista de um escritor. Obtém, mesmo em gêneros diferentes, os pontos relevantes de uma história e consegue identificar e fazer comentários sobre o uso que determinado escritor fez da linguagem. Tzvetan Todorov acreditava, corretamente, que um leitor comum é capaz de entender uma intriga, e se propôs a fornecer subsídio para que o façam melhor, entendendo sua estrutura. Ver TODOROV, op. cit., p. 84.

28 Em linguística, *deixis* (do grego, "demonstração" ou "referência") refere-se à compreensão do significado de palavras a partir de informação contextual. Como, por exemplo, utilizam-se pronomes em lugar de nomes em um discurso. Um leitor competente saberá quem é o referente a partir das informações contextuais.

29 Ver, especialmente, VAN DER MERWE apud WOLDE, E. J. VAN. *Narrative syntax and the Hebrew Bible*: papers of the Tilburg Conference 1996. Leiden: Brill, 2002, p. 10-17. Merwe apresenta panoramicamente diversas propostas no campo do sistema verbal hebraico, especificamente na compreensão da narrativa. Ver ainda o excelente trabalho de NICCACCI, A. *The syntax of the verb in Classical Hebrew prose*. London: Continuum International Publishing Group, 1990.

30 BAR-EFRAT, op. cit., p. 10.

que incluir, o que é prioritário, a ordem dos eventos, como representar o que se quer dizer.[31]

Bar-Efrat subdivide a narrativa em cinco aspectos:

1) O narrador
2) Os personagens
3) O plano
4) O tempo e o espaço
5) O estilo

Cada um destes aspectos recebe dele uma boa quantidade de informações e exemplos. No final do livro ele utiliza sua própria proposta ao analisar a história de Amnon e Tamar. Apresento abaixo algumas definições em forma resumida de cada um dos cinco aspectos propostos por Bar-Efrat.

3.1 O narrador

A principal característica do narrador literário é que ele está imerso no texto, sendo em alguns casos até mesmo onisciente. A melhor maneira de entender seu modelo de narração é examinando seu ponto de vista. A maneira como ele observa e comenta os eventos é de suma importância. Da mesma forma, deve-se ter atenção redobrada quanto às motivações de Deus que ele expressa. O narrador conhece a opinião de Deus, seus sentimentos e suas intenções, tanto quanto conhece os personagens de sua história. Exemplo de conhecimento privilegiado do narrador: Gênesis 31.32; de conhecimento da emoção: 1Reis 1.50; de conhecimento da vontade: Ester 3.6.

3.2 Os personagens

Os personagens são de extrema importância porque muitas vezes eles expressam o ponto de vista do narrador. Deve-se prestar atenção ao que é destacado acerca de um personagem – quais qualidades são exaltadas, que falas e atitudes são registradas –, enfim, quais são os valores e normas explicitados por eles no texto. A maioria dos personagens é completamente desconhecida na vida real e em inúmeras ocasiões não há nem mesmo textos externos que comprovem algo acerca deles. O que se tem está no texto. Por isso é tão importante distinguir reflexão pessoal de compreensão textual.

Alguém pode ler a Bíblia e começar a imaginar como seria a mãe de Abrão, como teria sido sua educação e sua vida religiosa, para entender melhor porque Abrão era tão obediente (Gn 11.26-12.1). Entretanto, a fim de compreender o texto é preciso lidar com as informações que estão lá, pois elas convergem ao ponto de vista desejado.

---

[31] RUNGE, S. A discourse grammar of the Greek New Testament: A practical introduction for teaching and exegesis. Logos Research Systems, Inc., 2010, p. 6. Para ler mais sobre as bases linguísticas para esta conclusão de que "escolha implica significado", ver ANDREWS, E. *Markedness theory*: the union of asymmetry and semiosis in language. Durham, NC: Duke University Press, 1990.

Assim, com relação aos personagens também será importante observar se há algum destaque para sua aparência externa (1Sm 9.2), pois esta evidência – neste caso a aparência – pode apontar um caminho interpretativo (1Sm 16.7). Desta forma, traços de personalidade, habilidades e aspectos morais são todos elementos a serem observados.[32]

3.3 O plano

O plano tem a ver com a ordem na qual os eventos foram organizados. Uma história é composta por cenas escolhidas. Isto implica que houve omissões no processo de escolha do que melhor representaria o ponto de vista pretendido pelo narrador. O plano é organizado de modo a envolver o ouvinte/leitor. A narrativa pode ter apenas um incidente (2Rs 4.1-7) ou diversos, como os que ocorrem em ciclos mais longos. Por exemplo, o ciclo da história de José (capítulos 37-50 do livro de Gênesis). Sejam ciclos mais longos, consequentemente envolvendo mais conflitos, ou ciclos curtos, mas igualmente com mais de um incidente, deve-se estar atento ao tipo de relação que existe entre eles. As principais relações são de causa e efeito, paralelismo ou contraste.

A existência de um plano implica que a história possui um começo, um incidente, uma resolução e um fim.[33] Estes dados em um plano são geralmente chamados de elementos padrão em uma narrativa. Deve-se também estar atento às fórmulas utilizadas nos planos.[34]

3.4 O tempo e o espaço

Uma história é curiosa quanto à questão do tempo. A história se desenrola no tempo e no mesmo instante o tempo se passa dentro dela. Em virtude desta dupla ligação com a temporalidade, o leitor precisa da primeira e da última palavra de uma história, à medida que a trama é desenvolvida. Isto permite ao narrador aumentar ou reduzir o interesse e a tensão, ao explorar a ignorância temporária do ouvinte/leitor. Este mesmo leitor precisa estar muito atento ao tempo dentro da narrativa, pois ali o narrador é capaz de "mexer" com ele. Ele pode acelerar ou desacelerar, avançar e retornar no tempo. Em meio a estas sutilezas ainda se tem o tempo narrado, o qual é subjetivo e pode nunca deixar transparecer seu aspecto temporal mais corriqueiro (passado, presente e futuro).

O leitor sempre deve prestar atenção à duração do tempo (Gn 7.12), ou a que momento ele se refere (Gn 24.11), a fim de discernir o seu grau de

---

32 Ver o excelente trabalho de Yan Huang em seu livro HUANG, Y. *Anaphora: a cross-linguistic approach*. Oxford: University Press, 2000. Nele Huang explora a capacidade do ouvinte/leitor de reconhecer palavras que já tenham sido ditas no discurso. Neste processo os personagens e os verbos associados a eles apresentam certas marcas que auxiliam o leitor a seguir os participantes em cada processo discursivo.

33 FREYTAG, G. *Freytag's Technique of Drama*. Ayer Publishing, 1968, p. 1-18.

34 ALTER, R. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 79-101.

importância na história. Uma descrição temporal pode ser considerada como sem importância, mas sua indicação deve sempre fazer com que o leitor queira saber por que foi registrada (1Rs 2.38-39).

3.5 O estilo

O estilo é inseparável do significado. Ele enriquece ou enfatiza o significado principal encapsulado nas orações e, devido à carga afetiva atrelada a ele, também costuma determinar a atitude do leitor. Não existe oração sem estilo; se uma sentença for modificada, ainda que levemente, por um sinônimo, por uma mudança gramatical ou por alterar a ordem das palavras, o estilo será imediatamente afetado.[35] Por esta razão o leitor deve estar atento a palavras que não sejam comuns, a estruturas infrequentes ou a expressões consagradas.

O leitor deve sempre estar atento ao ritmo da história. Longos períodos de tempo podem ser contados em um versículo, e um dia pode ser descrito em vinte versos. É necessário atentar para repetições e similaridades que podem ocorrer na fonologia, na sintaxe, no nível do plano (contrastando eventos, personagens ou situações), no nível temático ou em outro nível.[36]

4. AS FERRAMENTAS EM AÇÃO

Duas passagens conhecidas – Abraão oferecendo Isaque em sacrifício (Gn 22.1-19) e o adultério de Davi (2Sm 11-12) – são os textos nos quais as ferramentas aqui explanadas serão aplicadas.

4.1 Há algo pior do que adulterar e assassinar? (2Samuel 11-12)

Quem associaria adultério a um furacão? Furacões podem destruir plantações, despovoar casas, tornar desabitado um bairro ou uma cidade, e até mesmo fazer ruir sonhos. Mas furacões começam com raios de sol e com um calor por dias e dias sobre o oceano. O ar se transforma naquele mormaço e a umidade aumenta. A pressão atmosférica é baixa e tudo concorre para um evento de grandes proporções destruidoras.

É importante estar ciente de que os leitores trazem sua experiência à leitura do texto. Assim, o que alguém sabe sobre o adultério e a devastação que ele produz é uma experiência ou conhecimento do qual você não pode se dissociar. A prática do adultério produz dois tipos de devastação. A segunda é bem conhecida, que é quando todos ficam sabendo! Famílias são destruídas, lares ficam desertos, quartos desabitados e muitos sonhos alcançam o chão. Entretanto, a prática do adultério produz uma primeira devastação. É quando os amantes desfrutam um do outro em algum lugar.

---

35 JAKOBSON, R. *Selected writings*. Berlin: Walter de Gruyter, 1988, p. 43-44.

36 STERNBERG, M. *The poetics of biblical narrative*: ideological literature and the drama of reading. Indiana University Press, 1987, p. 365-440.

A atitude do adultério, inicialmente, não parece ser uma ameaça, ainda que envolva mentir para Deus, para si mesmo, para o cônjuge, para a família, para os amigos e para o trabalho. Ainda assim, um adúltero dirá em sua ignorância acerca das forças devastadoras: "Isso é problema meu!"

Ainda que nesta brevíssima introdução alguém possa ter uma ideia da força destruidora do adultério, há algo que antecede a sua prática. O problema é que a segunda forma de devastação toma a frente de tal modo que não permite que haja uma reflexão acerca do que o antecede – o grande problema.

Há uma série produzida nos Estados Unidos chamada *Os Vegetais* (VeggieTales), que é uma animação por computador com temas tirados da Bíblia, produzida para crianças. Nesta série há uma história cujo título é "O rei George e seu patinho". Ela se baseia no texto de 2Samuel 11-12. A mensagem da história de Davi, de acordo com *Os Vegetais*, é que o rei George (análogo a Davi) estava sendo egoísta. Ao contrário, ele deveria pensar no seu próximo.

O desenho, a produção, tudo é excelente! Entretanto, um leitor treinado se perguntará: Será esta a mensagem de 2Samuel 11-12? Certamente o egoísmo é uma atitude que pode ser quase que mensurada externamente, mas o que teria posto o rei em perigo? O que ocorreu antes e que fez com que o egoísmo ganhasse espaço? Vamos lançar mão das ferramentas aprendidas até aqui.

4.1.1 O plano e o narrador revelado nas cenas

Observe como leitor que os capítulos 11 e 12 do segundo livro de Samuel formam uma unidade com começo, meio e fim (o que é chamado de perícope). Veja a marca temporal "decorrido um ano" em 11.1, além da mudança de cenário em relação ao capítulo 10, com a mudança de protagonistas e de assunto. Aliás, a manutenção destes elementos é o que coloca o capítulo 12 junto com o capítulo 11. Ao ler o capítulo 13 percebe-se que haverá outro ambiente e outros protagonistas e problemas. Percebe-se, portanto, a existência de um plano com começo (introdução com a descrição da ocasião e a ausência do rei na guerra), um incidente principal (desejar uma mulher formosa que não era sua esposa), uma resolução (que na verdade se torna em outro problema com o planejamento da morte do marido da mulher e o posterior acolhimento da viúva no palácio) e um fim (a fala de Deus através do profeta) que situa o rei no processo de guerra, de onde estava ausente no início da narrativa.

Há muita movimentação verbal e o tema chama a atenção. O narrador se faz presente desde o princípio, mas ele está de tal forma imerso no texto que nem é notado. Percebe-se sua onisciência porque ele descreve o apetite mais profundo de Davi e sabe o que o rei fez em sua solidão (11.2).

4.1.2 O estilo, o tempo e o espaço como recursos literários

A história do adultério de Davi com Bate-Seba não parece ser o ponto focal, apesar de ocorrer com velocidade incrível! Em apenas cinco versículos

(2Sm 11.1-5) tem-se um rei ocioso, vendo uma mulher formosa, chamando-a, deitando-se com ela, e um recado posterior dela comunicando que está grávida.

Rapidez e atos impensados combinam com essa velocidade descritiva. Entretanto, a resolução do problema exige tempo para planejar. E ocorre desta forma. Vinte e dois versículos depois (2Sm 11.6-27) está resolvido o problema. Planejamento requer mais tempo, e assim a história o faz. Encobrir pareceu ser uma boa solução para que a mentira não viesse à tona.

4.1.3 Os personagens

O ponto de vista do narrador é bastante destacado ao se observar como descreve os personagens. O soldado Urias e os comandantes de Davi são leais e devotados. Urias, especificamente, é incapaz de se deitar com sua mulher ao saber que seus amigos estão na guerra, onde ele e Davi também deveriam estar. Urias é um contraste absoluto com o rei Davi, cujo apetite era imoderado e não resistiu à formosura da mulher. Urias é como um antagonista cujas virtudes estão descritas de modo a destacar o caráter de Davi. Aliás, com relação à mulher, sequer seu nome exato é dado – "sétima filha" (Bate-Seba); antes, é descrita como formosa. A razão não é o desprezo pela figura feminina ou o machismo! A descrição de sua formosura pretende apenas dar relevo ao que ocorria no coração de Davi em sua cobiça.

Posteriormente há o registro de que o rei Davi aprendeu a lição. No livro de 1Reis, Abisague, a sunamita, era uma "jovem sobremaneira *formosa*; cuidava do rei e o servia, porém o rei não a possuiu" (1.4).

4.1.4 Um ponto de vista especial

Como em toda história, há diversos pontos de vista, mas um em particular interessa aqui: o de Deus. As narrativas bíblicas são histórias que operam dentro da história da redenção de Deus. Ele mesmo moveu pessoas para que tivéssemos registradas as narrativas a fim de instruir seu povo em todas as épocas.

Nesta história o ponto de vista de Deus se revela através do profeta Natã. Deus não aprovou nada do que acontecera. A primeira devastação havia ocorrido. Agora, a segunda começa a se desenhar no horizonte. Deus envia um profeta para enfrentar o rei. O profeta conta uma parábola que opõe um rico e um pobre. A parábola claramente reforça a enormidade da ofensa do rico, que possuía muitos bens e animais. Não obstante, este toma a única ovelha, a ovelha de estimação do pobre, para preparar um jantar para seu hóspede. Quem tinha tudo tomou de quem tinha muito pouco.

4.1.5 Conclusão

A fala do profeta, boca de Deus, revela aquilo que é pior do que o adultério. Pior até mesmo do que o planejamento da morte do soldado Urias. Observe que o profeta conta e interpreta a parábola ao rei, esclarecendo que ele era o

homem que Deus fizera rico, mas que roubara o pobre soldado. O diagnóstico foi: "Por que, pois, desprezaste a palavra do SENHOR, fazendo o que era mau perante ele?" (2Sm 12.9). O que antecedeu o furacão na vida de Davi foi *o desprezo à Palavra de Deus*.

Uma conclusão possível, portanto, é que abandonar a Palavra de Deus, deixar de dar ouvidos à sua voz, é uma situação de alto risco – o que combina com outras passagens da Escritura (Gn 3.10,17; 22.18; Nm 14.22; Dt 8.20). Além disso, também se pode concluir que o caminho é espinhoso para quem não se satisfaz com o que Deus dá. Há muitas propostas e pessoas constantemente procurando despertar apetites. É preciso estar atento, pois no momento em que a Palavra de Deus não for suficiente, no instante em que alguém começa a sentir que Deus está boicotando seu projeto de felicidade, que se deveria ter mais do que se tem, e que então é preciso tomar uma atitude independente, pois Deus se transformou em empecilho às realizações, este será o caminho que conduzirá apenas à morte.

A história infantil do rei George, do seriado *Os Vegetais,* poderia ser corrigida da seguinte forma: nada precisa ser alterado na história, exceto as falas do final. Ao final deveria ser ressaltado que deixar de ouvir a voz de Deus equivale a se colocar em grande perigo.

4.2 Testado e aprovado! (Gênesis 22.1-19)

Na fase adulta os testes são sempre muito assustadores. A ousadia infantil e a coragem juvenil já passaram por provas suficientes para perceber que a vida é repleta de testes difíceis. Os testes escolares são diminutos comparados aos testes amorosos, financeiros, de persistência, confiança, amizade, fidelidade, paternidade e fé. Aliás, a escola, com seus diferentes tipos de testes, em geral preparam as pessoas para um emprego, para servirem em alguma profissão. Contudo, a ocupação de alguém é apenas um aspecto de sua vida. Em meio a ela e além dela há um universo de questões: E se não der certo? E se não for aprovado? E se não nascer? E se nascer? Como será o amanhã? Visto isto ou aquilo? Vingo ou deixo passar? Reclamo ou engulo? Ligo ou ignoro? Compro ou alugo?

O texto de Genesis 22.1-19 deixa bem claro que Abraão seria duramente testado. Com cerca de 75 anos iniciou sua carreira como crente em Deus. Agora, com mais de 100 anos, ainda passa uma experiência que o testa profundamente. Pode-se afirmar, sem medo de errar, que este foi o teste mais difícil de sua vida.

Neste texto há uma atitude que é fonte para enfrentar o universo de questões vivenciais e que dá apoio para que alguém consiga se sair bem nos testes, em qualquer um! E esta atitude não é aprendida nas artes matemáticas, nas artes linguísticas, nas artes sociais, nas artes econômicas, nas artes jurídicas ou nas artes éticas. Esta atitude fundamental, por definição, antecede todas as esferas da vida e a todas influencia. Genesis 22.1-19 pode ser a chave para descobrir que atitude é esta.

4.2.1 Gênesis 22 no plano do "ciclo de Abraão"

Este teste ao qual Abraão foi submetido não pode ser visto de maneira isolada. O narrador explicitamente inicia esta história revelando que é um teste dado por Deus. Por que ele faz isso?[37] Abraão já não passara por muitos testes, por outros momentos difíceis?[38]

Um personagem como Abraão, com um plano mais complexo de incidentes, requer que se tenha em mente todo o ciclo (aqui chamado de "ciclo de Abraão"), tendo assim uma boa noção do que ele já passou na história da redenção.

Assim, para melhor compreender Gênesis 22 é preciso ter uma percepção, ainda que panorâmica, de sua caminhada com Deus. O texto sob estudo registra um pesado teste dado por Deus, mas Abraão já vinha sendo trabalhado por Deus há várias décadas. Considere as situações anteriores pelas quais passou. Observe a diversidade de esferas (áreas da vida) pelas quais transitou. Ele não tirou nota máxima em todos os testes, mas a sua média foi muito boa!

Observe como este ciclo de Abraão é mais complexo, pois perceber o plano maior esclarece muito acerca do personagem, seu caráter e o modo como responde a Deus. Seguem abaixo panoramicamente as situações anteriores nas quais Abraão já fora testado:

- *Teste 1 – O teste familiar* (Gn 12.1-4): deixar a família e ir para onde não sabia, em obediência ao chamado de Deus. Abrão atendeu prontamente, mas não plenamente. Em lugar de deixar toda a grande família levou seu sobrinho Ló.
- *Teste 2 – O teste da fome* (Gn 12.10–13.1): expor-se e à sua família a uma situação de carência por ter obedecido a Deus. Abrão tomou uma decisão sábia, a de buscar uma solução para a fome, e outra tola, a de mentir quanto ao fato de sua esposa ser, de fato, sua mulher, por causa do medo das pessoas.
- *Teste 3 – O teste de relacionamento* (Gn 13.2-13): deixar um parente escolher a melhor parte em nome do bom relacionamento não parece ser uma atitude comum. Observe que a cada vez que Abrão obedecia a Deus de modo mais completo, as promessas eram renovadas e ampliadas (Gn 13.14-18).
- *Teste 4 – O teste da coragem* (14.1-17): Abrão era homem capaz de guerrear quando isto fosse preciso.

---

37 Este panorama não tem em vista tratar de aspectos como estes mais pormenorizadamente. Pessoalmente creio que a cena, no caso o pedido de Deus para que Abraão sacrifique Isaque, é tão extraordinária que, a despeito de Abraão ter sido testado inúmeras vezes, neste caso, em virtude do pedido peculiar, era necessário garantir que era Deus mesmo quem o estava testando.

38 NEUSNER, Jacob. *The Babylonian Talmud*: A translation and commentary. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2011, vol. 16, p. 471 (b. Sanh. 10:5, III.7.M).

- *Teste 5 – O teste do dinheiro fácil* (Gn 14.18-24): Abrão sempre acreditou que Deus era, de fato, seu provedor. Assim, não aceitou o dinheiro do rei de Sodoma e reconheceu Melquisedeque como sacerdote do Deus altíssimo; em lugar de receber, de tudo deu a décima parte em oferta.
- *Teste 6 – O teste da paternidade* (Gn 15): neste teste inicial ele detecta o problema, não ter filhos, e o apresenta a Deus. Deus uma vez mais reafirma sua promessa e a amplia. Os anos estão passando. Abraão e Sara já estão bem idosos. Silenciosamente esperam pela promessa.
- *Teste 7 – O teste da perseverança* (Gn 16): o silêncio é quebrado depois de 10 anos de espera! Sarai conclui que Deus mesmo a impediu de ter filhos. Assim, passa a ouvir sua própria voz e se esquece da voz de Deus que prometeu dar um filho a ela de seu esposo Abrão. Abrão tem um filho da escrava, mas a julgar pelos problemas em casa, parece não ter sido uma boa ideia esquecer-se das promessas de Deus mesmo depois de 10 anos de demora!
- *Teste 8 – O teste da confiança* (Gn 17): treze anos mais e nada ainda. Já são 23 anos esperando a promessa de Deus, que é renovada aqui. Novamente tem-se reafirmação e ampliação da promessa. A mudança de nome de Abrão para Abraão e de Sarai para Sara testa a confiança em Deus. Afinal, somente confiando em Deus para que uma mulher conceba aos 90 anos! A atitude de Abraão mostrou sua confiança.
- *Teste 9 – O teste dos ofícios profético, sacerdotal e real* (Gn 18): Deus sempre informa seus servos profetas acerca do que pretende fazer (Am 3.7). Ao saber das ações de Deus, Abraão intercede, e recebe dele a incumbência real de ser exemplo e ensinar o caminho da justiça e do juízo (Gn 18.19).
- *Teste 10 – O teste de reflexão* (Gn 19): Abraão observou que o que Deus fala, Deus faz. O julgamento anunciado veio sobre algumas cidades. Já se passaram mais de 20 anos sem o filho da promessa, mas ele aprende que o que Deus fala, ele faz.
- *Teste 11 – O teste da confiança* (Gn 20): Abraão confiou em Deus, mas presenciar uma cena de destruição não é fácil. Deus sabe o que está fazendo, mas sua família correu muitos riscos. Abraão se afasta da região de Sodoma e vai em direção ao Mar Mediterrâneo. Como lidar com tribos que habitam por ali? Expôs-se e à sua família a uma situação de risco enquanto tentava discernir a ação de Deus. Tomou uma decisão nada sábia e novamente mentiu quanto à sua esposa ser, de fato, sua mulher. Assumiu sua mentira e intercedeu pela casa à qual trouxe problemas.
- *Teste 12 – O teste da paternidade renovado* (Gn 21.1-21): quase 25 anos e a promessa chegou! Nasce Isaque de um senhor de 100 anos

e de uma senhora com 90 anos. Depois de ser desmamado, Isaque deveria ter entre um e três anos. Isto significa que Ismael, seu filho com a escrava, tinha entre 15 e 17 anos. A promessa seria dada a Isaque. Assim, Abraão manda embora seu filho Ismael e a serva Hagar, a pedido de sua mulher. Deus é o Deus que vê. Ele vê a situação de todos e de cada um. Ele ouve os clamores, ele faz justiça em meio à injustiça humana. Agora a família é somente pai, mãe e um filho.

- *Teste 13 – O teste da água* (Gn 21.22-34): água na região de Canaã significa vida e morte. Esta temática do poço sempre volta. Sempre resulta em briga. A família de Abraão está prestes a saber o que realmente concede vida. Abraão resolve o problema do "Poço 7", Berseba (por causa das sete cordeiras do acordo), e invoca o nome de Deus, reconhecendo assim sua soberania.
- *Teste 14 – O teste de vida e morte* (Gn 22): depois de resolver um assunto vital, o gerenciamento de recursos hídricos, Abraão se depara com algo realmente capital. Por ser um teste muito difícil, o narrador antecipa que é um teste, para que não se pense que Deus não sabe o que está fazendo! Deus prometera a Abraão que lhe daria um filho. Ele cumpre a promessa depois de cerca de 25 anos. Decorridos outros prováveis 10 anos, Deus pede a Abraão que sacrifique Isaque! Abraão atende e se dispõe a fazer o que foi ordenado.

4.2.2 O personagem Abraão

Pode-se perceber que Abraão é retratado como homem de poucas palavras, somente tendo se excedido ao cumprir seu papel sacerdotal para com duas cidades, Sodoma e Gomorra. Em geral ele responde assertivamente à fala de Deus. O foco de Abraão está sempre em sua promessa por ter sido ele quem prometeu.[39] O foco dado pelo narrador, portanto, destaca o caráter obediente de Abraão e sua firme convicção sobre a promessa de Deus, e não em explicações para os testes. Abraão acreditou na promessa de Deus quando não sabia aonde ia, quando não sabia quando e quanto tempo moraria em determinado lugar, quando não sabia como seria pai e quando não sabia o porquê de entregar seu filho em sacrifício.

Dois textos do Novo Testamento são de muita ajuda para imergir ainda mais na compreensão do personagem Abraão – Hebreus 11 e João 8.58. Neles, devido ao *principium cognoscendi internum,* sabe-se mais acerca da confiança que Abraão possuía. O texto de Hebreus propicia aquela perspectiva de co-

[39] Há estudos que apontam uma relação interessante entre Jó e Abraão com respeito a ambos serem tementes a Deus, ou seja, a fazerem o que fizeram por amor a ele. Ver BÜCHLER, Adolf. *Studies in sin and atonement in the rabbinic literature of the first century*. Jersey City, NJ: Ktav Publishing House, 1967, p. 130-50.

nhecimento privilegiado, como a de um narrador onisciente: saber o que se passava no íntimo de Abraão:

> Pela fé, Abraão, quando posto à prova, ofereceu Isaque; estava mesmo para sacrificar o seu unigênito aquele que acolheu alegremente as promessas,[18] a quem se tinha dito: Em Isaque será chamada a tua descendência; *porque considerou que Deus era poderoso até para ressuscitá-lo dentre os mortos*, de onde também, figuradamente, o recobrou (Hb 11.17-19).

Somente o Espírito Santo de Deus poderia saber disso e oferecer milênios depois a razão sedimentada no coração de Abraão. Aliás, a mesma razão é dada por Jesus no Evangelho de João ao esclarecer aos judeus que Abraão viu o seu dia e se alegrou sobremaneira (Jo 8.56). Abraão viu a ressurreição. Ele testificou que Deus vê e que providencia substituição para que haja vida.

4.2.3 O estilo

O "ciclo de Abraão" é muito interessante! Em termos de estilo, é preciso estar atento quando ocorre de se ter um personagem ocupando muitas páginas. É preciso acompanhar sua trajetória para perceber o que Deus está fazendo ali. Sempre há um "e então Deus", pois ele nunca desperdiça o resultado de um teste.

Ler a trajetória de Abraão auxilia a perceber um dos elementos que caracterizam o estilo – termos chave. Em Gênesis 12.1 tem-se o termo chave "Sai... e vai", e em Gênesis 22.2 ele ocorre novamente apenas como "Sai" na língua portuguesa. Em ambos os casos é utilizada a rara expressão *lek l^{e}ka*, que serve "de ponte entre as duas narrativas sobre Abraão".[40] Assim, o texto sob estudo mostra que Abraão recebeu aprovação de Deus e ainda novas garantias da aliança prometida. Certamente ele voltou de seu teste com um amor muito mais profundo por Deus, além de ter aprendido de forma mais densa que "Deus vai ver".

4.2.4 Conclusão

Pode-se concluir que em meio a todo este aprendizado está a atitude que é fonte para enfrentar o universo de questões vivenciais, e que dá apoio para que alguém consiga ir bem nos testes, em qualquer um! Esta atitude, aprendida nesta história, antecede a todas as esferas da vida e a todas influencia. Ela se chama adoração. Sacrificar aquilo que a pessoa mais ama por causa de um amor muito maior, esta é a essência da adoração. Jesus não ensinou isto em João 12.25? Adaptando suas palavras, se Abraão amasse apenas seu filho, ficaria só; se amasse a Deus acima de tudo veria a vida aqui e a vida eterna.

---

40 BAR-EFRAT, op. cit., p. 212-13.

Assim, a atitude mais contundente aprendida aqui, e que deve permear todas as outras ações e esferas, é que o melhor que alguém pode fazer é adorar a Deus.

Lembre-se que essa história foi contada por Moisés ao povo que saíra do Egito e que se dirigia à terra prometida. Lá, cercados por muitos atrativos, seria muito tentador deixar de adorar a Deus acima de tudo e amar as coisas, as pessoas, os lugares e as tradições. Para citar um comportamento trivial contemporâneo como uma aplicação despojada do significado do texto estudado, perguntaria: Não há muitos por aí entendendo que o colchão propicia mais descanso no domingo do que ir adorar a Deus publicamente? O melhor que alguém pode fazer é adorar o Criador do céu e da terra.

CONCLUSÃO

A revelação de Deus por escrito, a Bíblia, certamente é o livro mais impresso no mundo, embora esta afirmação seja difícil de ser comprovada. Parte desta dificuldade relaciona-se à ausência de relatórios de venda confiáveis, e ao fato de que muitas Bíblias são distribuídas gratuitamente, sendo publicadas por centenas de editoras diferentes.

Apesar disto, como observou J. P. Fokkelman, "o livro mais lido no mundo não é necessariamente o livro melhor lido".[41] Ler melhor significa ler com o espírito aberto ao que o texto diz, especialmente tratando-se da revelação de Deus. Isto significa ler com o intuito de comparar, verificar, acompanhar eventos ou personagens, e até mesmo parar de ler a fim de localizar-se geograficamente ou para esclarecer-se quanto a algum vocábulo desconhecido.

Os elementos aprendidos aqui: narrador, personagens, plano, tempo e espaço, e estilo, não produzirão certezas absolutas. No entanto, produzirão uma aproximação mais contígua ao significado do discurso. Há uma frase atribuída a Aristóteles,[42] que diz: "O todo é mais do que a soma de suas partes". Esta máxima assiste o leitor a perceber que a busca do significado, da mensagem não é meramente a soma de narrador, personagens, plano, tempo e espaço, e estilo. O significado ou mensagem não é um produtor maior ou menor, mas é algo maior que dá sentido às partes. Esta máxima também auxilia o leitor a perceber as partes de uma história, e a lembrar-se que a história da redenção não é simplesmente uma coleção de histórias. Neste caso, quanto a ser a história da redenção, certamente há mais do que as partes que foram registradas por escrito.

Neste final cito as dez perguntas que Fokkelman faz em seu livro (de forma adaptada), no intuito de guiar o leitor em uma leitura produtiva:[43]

---

41 FOKKELMAN, op. cit., p. 8.

42 Alguns autores simplesmente afirmam que estes dizeres estão na *Metafísica* de Aristóteles. Entretanto, esta máxima não se encontra em tal obra.

43 Ibid., p. 25.

1. Quem é o herói (o personagem principal)? Em que você se baseia para a sua conclusão?
2. Qual é o desafio? Qual o incidente? O que se procura?
3. Quem são os antagonistas, os opositores? O que eles ressaltam na trama principal da história?
4. A presença do narrador é detectável no texto? Este aspecto auxilia o leitor a separar informação de comentário, explicações de valores expressos?
5. A cronologia dos eventos é clara? Se não for, onde ocorre o desvio, e por que ele teria ocorrido?
6. Onde estão os "espaços em branco" na história? O que foi acelerado ou retardado? Houve informação recuperada do passado ou alguma situação que é antecipada do futuro? Como isto se relaciona com o contexto?
7. Há um plano claro, ou a parte lida é parte de um plano ainda maior? Qual é o macroplano, então?
8. Há muitos diálogos? Há alguma parte do diálogo que parece estar ausente? Sobre o que e quem fala?
9. Há alguma escolha de palavras que chama a sua atenção, algo no estilo ou na estrutura?
10. Que dispositivos parecem ser os que demarcam a unidade de seu discurso? Considere os dados com respeito a tempo, espaço, início ou fim de uma ação, ou a entrada e saída de personagens.

Este artigo teve em vista leitores que não possuem o domínio da língua hebraica. Em um próximo artigo serão explorados estes mesmos aspectos literários, mas a verificação se dará explorando as últimas propostas de estudo do sistema verbal hebraico.

ABSTRACT

This article intends to explain some basic aspects of the literary traits of narratives found in the Bible, equipping the reader with tools that will reveal new angles of well-known biblical stories. Since more than one-third of Scripture consists of narratives, it will be interesting and important to take ownership of some tools that will guide the work of reading.

KEYWORDS

Narrative; Literary analysis; Interpretation; Hebrew verbal system; Bible; Redemptive history.

Resenha

*Gladston Cunha**

REEDER III, Harry L.; SWAVELY, David. **A revitalização da sua igreja segundo Deus**. São Paulo: Editora Cultura Cristã. 2011. 144 p. Original: *From embers to a flame: How can God revitalize your church* (P&R Publishing, 2004).

Ainda pouco conhecidos no Brasil, Harry Reeder e David Swavely têm contribuído com a igreja americana em várias frentes. Harry Reeder é pastor da Igreja Presbiteriana Briarwood, em Birmingham, no Alabama, uma congregação da Igreja Presbiteriana da America (PCA). Obteve seu M.Div. no Seminário Teológico Westminster e o D.Div. no Seminário Teológico Reformado. A partir de sua experiência na revitalização de igrejas, Reeder fundou a conferência *Embers to a Flame* ("Das brasas para a chama"), que tem como objetivo promover a discussão e o treinamento de líderes para o efetivo trabalho de revitalizar igrejas ao redor do mundo. Por sua vez, David Swavely foi pastor assistente da Grace Community Church ao lado de John MacArthur, Jr., até se transferir para a Igreja Presbiteriana da América. Plantou igrejas no seu país e atualmente é pastor da Faith Presbyterian Church, em Sonoma, na Califórnia. Obteve seu M.Div. no The Master's Seminary. Recentemente, Reeder esteve no Brasil como preletor de uma conferência sobre revitalização de igrejas na cidade de Belo Horizonte, quando houve o lançamento do livro *A Revitalização da Sua Igreja Segundo Deus*, publicado pela Editora Cultura Cristã.

O objetivo do livro é tratar acerca da revitalização como um processo de aplicação de princípios bíblicos, com vistas à recuperação da saúde da igreja

* Graduado pelo Seminário Presbiteriano Rev. Denoel Nicodemos Eller (BH) e pela Escola Superior de Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Mestre em Teologia Pastoral (Th.M.) pelo CPAJ e aluno do curso de Doutorado em Ministério. Pastor efetivo da 1ª Igreja Presbiteriana de Guarapari (ES).

(p. 39). Os autores argumentam que o crescimento da igreja é o resultado de sua saúde e não o contrário. Além disso, eles defendem que não há uma relação direta entre o tamanho da igreja e a sua saúde e que o crescimento deve ser visto como algo que pertence ao cuidado exclusivo de Deus (p. 38).

O livro está dividido em oito capítulos. No primeiro capítulo, os autores estabelecem a necessidade da revitalização da igreja, tomando por base a realidade americana. Eles enumeram sete sintomas de uma igreja doente, apontando o último como o pior de todos, que é o desvio do evangelho (p. 18). Então, apresentam a revitalização como uma atitude que reflete tanto a intenção do coração de Deus para seu povo como a atitude do apóstolo Paulo para com a igreja (p. 19-20). Por esta razão, advogam no final do capítulo a revitalização como "uma catalisador para o reavivamento em alta escala" (p. 22).

No segundo capítulo, eles abordam os princípios bíblicos para a revitalização da igreja, partindo de uma reflexão acerca da igreja de Éfeso e enfocando a declaração de Cristo sobre a condição daquela comunidade no livro do Apocalipse (2.1-5). Eles admitem ser necessário para a revitalização que a igreja tome as seguintes atitudes: "lembrar-se, arrepender-se e recuperar" (p. 26-40). Com base nestes três princípios, desenvolvem todo o argumento do capítulo, que tem tanto aspectos que devem ser aplicados na vida do ministro quanto na vida da igreja.

Do capítulo terceiro ao quinto são abordadas as aplicações práticas do princípio da recuperação, cujo objetivo é o recuperar as "primeiras obras". Estas "primeiras obras" são, respectivamente: (1) o evangelho, (2) a oração e (3) o ministério da palavra. O argumento do capítulo terceiro é que o evangelho deve ocupar o lugar central que ele possui na vida da igreja (p. 45), sendo ensinado e aplicado às necessidades das pessoas de maneira prática (p. 47-50). Este tipo de perspectiva, afirmam, ajudará a igreja a evitar erros como o ativismo, o passivismo e o moralismo, entre outros. Isso porque as pessoas encontrarão em Jesus o modelo de suas ações, pois ele passará a ser o foco da vida da igreja. Já o argumento do quarto capítulo é que a oração é "o elemento espiritual que corresponde ao oxigênio para acender um fogo" (p. 57). Por isso, uma igreja em revitalização precisa orar (p. 58). No desenvolvimento do capítulo, os autores avaliam duas orações como modelos para a oração da igreja: a oração de Jabez (1Cr 4.9-10) e a oração da igreja primitiva (At 4.23-31), aplicando princípios encontrados nas orações ao processo revitalizador. A conclusão desse capítulo é que "Deus age por meio da oração", pois todo poder pertence a ele (p. 70).

No capítulo cinco, Reeder e Swavely discutem sobre a relevância do ministério da palavra como o elemento a partir do qual todas as atividades da igreja encontram sua base (p. 71). Fundamentando-se em 2 Timóteo 3.14-17, eles demonstram o conteúdo da mensagem que revitaliza a igreja, descrevendo-a de sete maneiras diferentes (p. 73-79). Também tratam do papel do pregador

no desenvolvimento deste ministério (p. 79-82) e da necessidade de o mesmo não estar só, tendo o apoio do ministério de diáconos e presbitérios, para que possa dedicar seu tempo à preparação e à exposição das Escrituras.

A proposta do capítulo seis é desafiar os pastores quanto à formação de liderança para a igreja local. A ideia central é que líderes bem treinados tornam-se multiplicadores em seu contexto. O entendimento acerca da liderança é identificado com a capacidade de influenciar pessoas (p. 85). Logo, uma boa liderança "conduz pessoas do modo correto" (p. 84). Para isso, os autores propõem algumas atitudes que ajudarão os líderes a influenciar pessoas, a saber: (1) instrução, (2) personificação, (3) estímulo e (4) avaliação. Apenas assim, com a formação de líderes, todo o trabalho desenvolvido na revitalização terá continuidade e a liderança dos pastores pode ser autenticada (p. 90). Reeder e Swavely também argumentam que a multiplicação da liderança tende a eliminar possíveis divisões na igreja, geralmente causadas por personalidades fortes que atuam com líderes (p. 91).

No sétimo capítulo, os autores denunciam a atitude displicente de líderes que se propõem a realizar a revitalização de uma comunidade sem estabelecer alvos e metas (p. 103). Eles desenvolvem este capítulo com o propósito de auxiliar os líderes na construção da missão e da visão de igrejas locais. Para isso, é descrito um modelo para o desenvolvimento de uma declaração de missão da igreja, baseado em questões chaves (p. 106-107). A ideia é que ao elaborar tal declaração a igreja seja capaz de desenvolver sua missão no seu contexto e tempo (p. 104). O capítulo também estimula o desenvolvimento de uma visão que tenha alvos a curto, médio e longo prazo, como uma demonstração de cuidado com a igreja e o seu futuro.

O oitavo capítulo enfoca a grande comissão, pois, segundo os autores, o exercício dela é o resultado visível da revitalização e o padrão para avaliação do processo (p. 118). A temática deste capítulo gravita em torno de quatro aspectos: (1) culto, (2) evangelismo, (3) discipulado e pequenos grupos e (4) disciplina. Merece destaque a abordagem feita acerca do evangelismo e do discipulado em pequenos grupos, pois ambos são apresentados como elementos que devem possuir uma intencionalidade. Tal aspecto é constantemente desprezado por algumas lideranças como algo que deve fazer parte do planejamento de todos os processos da igreja.

A obra em questão preenche uma lacuna na reflexão da igreja brasileira acerca da revitalização e há algumas razões para isso. (1) Aponta para uma solução bíblica e simples e não para um conjunto de ferramentas pragmáticas e complexas baseadas em estratégias administrativas. (2) Resgata a visão da igreja como um organismo vivo e espiritualmente conduzido pelo Espírito Santo, que habilita as pessoas a aplicarem os princípios por ele determinados para a manutenção e para a recuperação da saúde da igreja. (3) Aponta para

vários erros cometidos pela igreja, inclusive a brasileira, quanto à contextualização de suas estruturas, sem o comprometimento da mensagem e da missão. Alia-se a isso, uma leitura fácil e agradável marcada pela maneira objetiva e simples como os autores apresentam suas opiniões e exemplificam a aplicação das mesmas, o que dá ao livro um caráter prático e desafiador para aqueles que desejam que suas igrejas locais saiam das brasas para as chamas.

FIDES REFORMATA XVI, Nº 1 (2011): 133-137

Resenha

José Carlos Piacente Júnior[*]

VAN TIL, Cornelius. **O pastor reformado e o pensamento moderno**: o evangelho apresentado como um desafio à descrença atual. Trad. Wadislau Martins Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. 215p. Original: *The reformed pastor and modern thought*. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1971.

Cornelius Van Til (1895-1987) foi um dos fundadores do Seminário Teológico Westminster, onde lecionou apologética e teologia sistemática por 42 anos. Também lecionou no Seminário de Princeton e foi editor adjunto do periódico de filosofia calvinista *Philosophia Reformata*. Van Til dedicou-se aos estudos de teologia, filosofia e apologética sob a orientação da cosmovisão calvinista. Sua filosofia inclui as matrizes do neocalvinismo holandês, sobretudo a ênfase de Abraham Kuyper no senhorio de Cristo sobre todas as áreas da existência humana. Com efeito, Van Til é um pensador cristão que admite a Escritura como a revelação de Deus que dá suporte para todo empreendimento humano. Sendo assim, para a realidade ser interpretada de modo coerente e pleno, o saber humano necessita sujeitar-se à autoridade de Cristo,

O livro *O Pastor Reformado e o Pensamento Moderno* traz a lume os desafios com que a fé cristã se depara no ambiente acadêmico anticristão e propõe um critério para que a cosmovisão cristã seja disseminada e, ao mesmo tempo, defendida. Van Til almeja que o pastor reformado seja capaz de separar a verdade do erro e, assim, conduzir adequadamente a igreja de Cristo. Sua principal tese é que o cristianismo histórico difundido na fé reformada é capaz de propagar o evangelho de Cristo com eficiência e intrepidez diante dos inúmeros desafios impostos pela descrença. Assim, é mister defender e difundir a visão cristã biblicamente orientada ainda que diante dos mais ferrenhos ou

[*] O autor é graduado em Filosofia e Teologia, e Mestre em Filosofia pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. É pastor auxiliar da Igreja Presbiteriana do Bairro Constantino, em Patrocínio-MG, e professor do Instituto Bíblico Eduardo Lane (IBEL).

dissimulados ataques incrédulos. Para tanto, Van Til antevê a tarefa pastoral ao lidar com a responsabilidade de guiar o rebanho diante de um mundo que inúmeras vezes ridiculariza o cristianismo, de maneira especial entre acadêmicos e cientistas modernos.

O autor propõe um texto construtivo, e não meramente polêmico, que se apresenta como um manual para o pastor reformado. Van Til reconhece que o pastor possui muitas atividades e que dificilmente terá tempo e condições para alcançar o mesmo nível de um perito em ciência moderna. Por conseguinte, seu empenho visa descortinar um critério de avaliação adequado para distinguir a mentira da verdade. Com esse critério, o pastor pode identificar o erro elementar que anima a atividade teórica anticristã. Tal critério considera as razões que subjazem ao pensamento moderno, contrapondo-as ao cristianismo histórico, segundo a teologia reformada. A revelação das Escrituras é admitida como autoridade última para interpretar a realidade e alcançar conhecimento verdadeiro e coerente das experiências da realidade.

No capítulo primeiro, Van Til discute os embates entre o cristianismo e o pensamento moderno, que trazem a chave para a compreensão do critério reformado acerca do conhecimento humano, principalmente a formação de uma epistemologia biblicamente orientada. Van Til apresenta a teoria do conhecimento segundo Calvino e a contrapõe à epistemologia tomista e às formas de conhecimento de pretensão autônoma. Observa-se que o projeto epistêmico de Calvino, necessariamente, requer a Escritura como padrão último de verdade para julgar e interpretar os fatos da realidade, conforme a ação interna do Espírito Santo. Por conseguinte, não existe "fato bruto". Nota-se a oposição diametral entre Calvino e Aquino no que tange à epistemologia e à teologia natural. Van Til assevera que a filosofia aristotélica, pautada na "analogia do ser" e dotada de pressupostos não cristãos sobre a realidade, não pode originar conceitos essencialmente sadios. Desse modo, o autor elenca os efeitos da cosmovisão calvinista na interpretação da realidade, da epistemologia, dos fatos, da lógica e do mal. No calvinismo, todas as coisas existem numa relação ético-pactual sob a dependência de Deus. O conhecimento de Deus é tomando como eixo central da atividade teórico-reflexiva. Van Til, por fim, pondera sobre a apologética arminiana e conjetura um diálogo entre um cristão reformando, um arminiano e um não cristão. Conclui que os arminianos e católicos romanos mantêm profundas limitações apologéticas e que a denominada "apologética tradicional" possui um lastro de catolicismo romano e arminianismo. Em contrapartida, a apologética reformada é fiel à Escritura e eficiente na tarefa de mostrar ao incrédulo o evangelho como realmente é.

No segundo capítulo, o seu propósito é alargar o entendimento do leitor acerca da fé reformada e, desse modo, equipar o pastor a patentemente distinguir a fé reformada da teologia romanista. Van Til discute o catolicismo romano tradicional e sua relação com a filosofia tomista. Aliás, seu fundamento está

na teologia filosófica tomista. Contra essa filosofia foi que os reformadores do século 16 reagiram, devido ao seu afastamento da pureza do evangelho. O autor evidencia a inabilidade do romanismo para apresentar o evangelho ao incrédulo; por outro lado, destaca como a fé reformada realiza a empreitada de enfrentar o pensamento moderno com fidelidade à revelação. Em seguida, o autor discorre sobre epistemologia, metafísica e ética para comprovar que o fundamento teórico do papado romanista difere da fé reformada com respeito à "autoridade infalível". Nada obstante, Van Til introduz a relevância da "analogia", ou seja, a questão da prioridade da relação de Deus com o homem. Os fatos da natureza são compreendidos a partir de uma analogia com as perfeições do ser de Deus. Van Til rejeita a filosofia tomista e seu apego à analogia do ser (*analogia entis*); antes, reconhece a analogia da fé (*analogia fidei*).

No terceiro capítulo, Van Til apresenta o protestantismo moderno como outro oponente do pastor reformado. Tanto a ciência como a filosofia moderna fomentam a rejeição que o protestantismo atual impõe ao cristianismo histórico. A partir da filosofia kantiana, qualquer pressuposição de caráter metafísico ou dogmático é peremptoriamente recusada. Sendo assim, o kantismo tem ocupado um *status* de destaque na apologética. Van Til expõe pormenorizadamente a filosofia kantiana, incluindo epistemologia, dualismo, liberdade, ética e moral, empirismo e racionalismo, criticismo moderno, a relação entre ciência e religião, desmitologização e protestantismo histórico. Observa-se que o pressuposto filosófico kantiano integra as teologias que destoam e até mesmo se contrapõem ao calvinismo. A filosofia kantiana, muito longe de salvar a religião, afastou-se radicalmente do pensamento reformado. Na verdade, Kant desmitologiza e em seguida remitologiza a religião, comprometendo a temática bíblica criação-queda-redenção. Kant recriou uma religião apóstata e a reduzida à moral, na qual a liberdade humana assume total autonomia.

No quarto capítulo, Van Til discute a relação entre o protestantismo moderno e a filosofia contemporânea, a partir da compreensão do sentido de interioridade enfatizado no kantismo. Na verdade, o princípio de interioridade tem início em Sócrates e alcança seu age em Kant. A tradição de pensamento kantiana desemboca na conclusão de que todos os fatos da realidade não passam de "total e exclusivamente uma projeção na pura contingência do ser". Para ratificar que o pressuposto kantiano se faz presente no protestantismo moderno, Van Til discorre sobre o pensamento de Richard Kroner e Paul Tillich. Kroner sugere que a filosofia grega com seu caráter especulativo e o kantismo abriram caminho para a chegada do evangelho. Como um pós-kantiano, ele fomenta uma filosofia que adota o mesmo ponto de partida do pensamento moderno, a saber, o homem autônomo. Tillich, à semelhança de Kroner, procura agregar sistematicamente, ou sintetizar, filosofia, teologia e ciência moderna pós-kantiana; nada obstante, busca compreender a condição e os limites do "princípio protestante" na interpretação da história. O foco de

Tillich é a história sendo observada sem a presença real de Deus e percebida através de "símbolos cristãos". Ele enaltece a autonomia do homem sob o mesmo estigma do kantismo; assim, a mente humana é autossuficiente para interpretar o mundo, o próprio homem e decidir o seu destino. Entrementes, Tillich desconsidera a literalidade dos relatos bíblicos. No seu sistema, a criação, a queda e a redenção não implicam fatos históricos. Destarte, Kroner e Tillich censuram a autoridade das Escrituras, bem como a condição essencial de dependência a que toda a criação está sujeita. As teologias filosóficas de Tillich e Kroner são cabalmente opostas à teologia reformada, pois fomentam um cristianismo "modernizado" engendrado em pressupostos apóstatas.

No quinto capítulo, Van Til discorre sobre o catolicismo romano e seus desdobramentos na atualidade. O autor discute a aproximação da teologia católica ao barthianismo por meio da obra de Hans Küng e, também, a influência barthiana na criação da *Confissão de 1967*, adotada pela United Presbyterian Church (UPC). Nos dois casos, nota-se a marcante presença da filosofia de Kant. O autor ainda pondera sobre a proposta de Jacques Maritain e Etienne Gilson, o apoio de ambos à filosofia tomista e seu realismo moderado, como solução para superar o pensamento modernista. Por outro lado, Van Til destaca a incansável busca da teologia reformada para compreender a realidade e seus fatos a partir de Jesus Cristo. Para o ser humano vencer o antropocentrismo neoprotestante, bem como o subjetivismo moderno, é preciso admitir que o ato de conhecer requer submissão à verdade objetiva, conforme a mediação de Cristo e a ação do Espírito Santo; afinal, a história somente pode ser interpretada partindo da revelação de Cristo.

No capítulo final, Van Til introduz uma discussão sobre o ecumenismo, visto que não há como o pastor reformado fugir do confronto com o moderno movimento ecumênico. Van Til conclui que existe um ecumenismo bíblico, a saber, uma história que começou com Abraão, seu chamado e terminará na multidão inumerável de adoradores referida no livro do Apocalipse; enfim, pressupõe o ajuntamento do povo escolhido, de propriedade exclusiva de Deus, a santa semente, os guardadores do pacto presentes em todos os lugares do mundo. Em contrapartida, o ecumenismo não-bíblico não se apóia na salvação exclusivamente pela graça.

O cristianismo histórico possui a resposta ideal para os fatos da realidade; todavia, o pastor reformado necessita de um critério para descortinar e refutar as mentiras e erros modernistas. Como o pastor pode se desvencilhar dos ataques dos peritos da ciência moderna anticristã? O critério de Van Til implica em admitir que a autoridade última para o conhecimento da realidade é Cristo Jesus. Igualmente, pressupõe adotar um método especificamente reformado de raciocínio: os fatos da realidade não existem independentes de Deus. A autoridade das Escrituras inspiradas por Deus é a fundação indispensável para o conhecimento humano: é a voz de Deus assumida como pressuposição

para toda atividade do pensamento. O pastor, tendo esse critério capital, não precisa ser um *perito* em ciência moderna; antes, faz uso desse critério toda vez que a fé cristã é confrontada. A verdade e o erro podem ser racionalmente identificados, uma vez que passam pelo critério de "origem e dependência". Tudo foi originado e depende de Deus. Tudo foi pré-interpretado na revelação das Escrituras, pois os fatos não podem se compreendidos sem a direção e interpretação das Escrituras. Cabe ao cristão reconhecer que o descrente, ainda que seja capaz de produzir momentos de verdade dados pela graça comum, não se aproxima da verdade sem distorções e supressões. De fato, todo pensamento apóstata traz em seu bojo uma combinação de irracionalismo e racionalismo; assim, em certos momentos tende para um extremo ou outro. Finalmente, a inteligibilidade das coisas criadas deve surgir da pressuposição de que Deus existe e se revela. Uma vez que a ciência e o conhecimento humano se submetem à interpretação de Deus, a verdade é descortinada.

A publicação em língua portuguesa desse texto é de grande valia para equipar o pastor reformado na defesa e propagação do cristianismo histórico e evitar a alienação. É patente a preocupação de Van Til com a dicotomia entre cristianismo, ciência, filosofia, enfim as demais áreas do saber humano. Considerando que o senhorio de Cristo sobre a realidade não permite dicotomias, Van Til afirma que o cristianismo reformado não está em desacordo com a reflexão racional, pois não fere os cânones da racionalidade e nem mesmo é contraditório com fatos da realidade e a lógica. Todavia, a racionalidade e a lógica são parte da realidade criada e não estão acima de Deus; muito menos são capazes de controlá-lo. A razão, além de afetada pela queda, não pode desempenhar suas funções plenas sem a sujeição a Cristo e sua Palavra. Na verdade, cabe ao cristão começar sua tarefa reflexiva tomando como pedra de toque a autoridade absoluta do Cristo revelado nas Escrituras.

Portanto, o texto notabiliza que o protestantismo moderno, que é diametralmente oposto ao protestantismo reformado, tem o seu fundamento na filosofia moderna, a qual se contrapõe à realidade histórica presente na temática criação-queda-redenção. Verdadeiramente, Van Til professa a autoridade absoluta das Escrituras e a eficiência da teologia reformada e sua cosmovisão na exposição impactante e apologética do evangelho, sem prescindir de quaisquer de suas proposições autorizadamente dadas para a interpretação da realidade temporal. Toda a realidade é submetida à estrutura de significado pré-interpretada na revelação, ou seja: fatos são interpretados cristologicamente. Afinal, o homem mantém um relacionamento ético-pactual com Deus, seja em uma atitude de submissão ou de rebeldia.

Resenha

*Valdeci Santos**

TRIPP, Paul D. **O que você esperava? Expectativas fictícias e a realidade do casamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

O casamento é uma instituição divina e de grande valor aos olhos do Senhor. A Bíblia ensina que Deus estabeleceu o casamento como uma solução para a solidão humana, para a propagação da raça humana e para que o lar operasse como o primeiro centro de adoração e serviço a Deus. Todavia, muitas vezes o casamento se torna uma fonte de tensões e estresse para os casais. Sempre que isso ocorre, o resultado é angustiante, pois nada nos afeta mais do que o fato de um dos nossos relacionamentos centrais se tornar uma fonte de sofrimento em nossa vida. Conhecedor desta realidade, o conselheiro bíblico Paul D. Tripp escreveu o livro *O Que Você Esperava?* com o propósito de oferecer aos cônjuges desanimados e decepcionados com sua realidade matrimonial mais uma razão para perseverarem no casamento.

Paul D. Tripp é um autor conhecido do público brasileiro, pois suas obras *Instrumentos nas Mãos do Redentor* e *Adolescência: Idade de Oportunidades* têm ajudado a muitos. O primeiro se tornou livro-texto em vários cursos de aconselhamento bíblico no Brasil. Tripp também tem feito visitas ao Brasil, atuando como preletor em diversas conferências de aconselhamento bíblico. Mais recentemente, a Editora Cultura Cristã publicou outras obras de Paul D. Tripp escritas em parceria com Tim Lane, o atual diretor da Christian Counseling Educational Foundation (CCEF), em Filadélfia, Estados Unidos. Dentre essas obras temos *Relacionamentos, uma Confusão Que Vale a Pena* e *Como*

* Formado em Missões Urbanas pelo Seminário Teológico Reformado (RTS), em Jackson, Mississipi, e em Aconselhamento Bíblico pela Fundação Educacional de Aconselhamento Cristão (CCEF), em Filadélfia. Professor de Missões e Aconselhamento Bíblico no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper e no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição. Pastor titular da Igreja Cristã Reformada de Campo Belo, em São Paulo.

as Pessoas Mudam. Em cada um desses livros o leitor encontra o estilo claro, bíblico e pastoral que caracteriza o trabalho desse autor.

Quanto ao livro *O Que Você Esperava?*, é inquestionável que a experiência de Tripp como pastor e conselheiro bíblico lhe outorga a habilidade necessária para discorrer adequadamente sobre as dificuldades relacionadas ao matrimônio. Porém, a autoridade de sua abordagem procede de seu zelo e compromisso com as Escrituras Sagradas. Aliás, esse parece ser o fator determinante para que seu livro difira de uma mera integração entre aconselhamento cristão e psicologia secular. Como um bom observador e alguém preocupado em ajudar o próximo, Tripp aborda questões sobre o relacionamento conjugal com grande perspicácia. Seu diagnóstico dos problemas conjugais comuns parece preciso, assim como qualquer bom psicólogo seria capaz de fazer. No entanto, a proposta apresentada por Tripp é essencialmente bíblica e fundamentada na perspectiva divina sobre o relacionamento conjugal, e isso nenhum psicólogo secular poderia realizar. Dessa forma, se Tripp compartilha com os psicólogos o cuidado no diagnóstico em relação aos problemas conjugais, o mesmo não acontece na apresentação da prescrição para a solução deles, pois suas respostas encontram-se fundamentadas nas Escrituras.

Uma observação cuidadosa do livro *O Que Você Esperava?* irá dividi-lo em duas partes. Na primeira, o autor faz uma análise das principais razões dos conflitos e crises conjugais. Segundo ele, as expectativas irreais são grandes responsáveis pela frustração, decepção e desistências nos casamentos atuais. O problema é que essas expectativas são implantadas e cultivadas nas pessoas pelo meio em que elas vivem, tanto a sociedade secular como a própria igreja. Quando um casal está namorando ou se preparando para casar é comum que ambos, e a própria sociedade ao redor, espere que o relacionamento se reduza a um "delírio romântico". Além de essa expectativa não corresponder à realidade diária da vida conjugal, ela nem é bíblica, e isso pode ser frustrante. Como o autor insiste, "expectativas irreais sempre conduzem ao desapontamento" (p. 16). O fato é que o relacionamento conjugal ocorre no contexto de um mundo marcado pelo pecado e que não opera de acordo com o plano original estabelecido pelo próprio Deus. Além do mais, os cônjuges não são apenas expectadores nesse contexto, mas participantes ativos. Ou seja, o casal não é apenas afetado pelo pecado ao redor, mas tanto marido como esposa são pecadores e geralmente rebelados contra a vontade santa de Deus. Por essa razão, as propostas de soluções superficiais não são duradouras. A grande bênção a ser lembrada é que o Deus gracioso e fiel atende ao clamor de pecadores e lhes restaura a alma! (cf. Capítulo 1).

A fim de ilustrar o seu argumento inicial, Tripp dá no capítulo 3 o exemplo de um casal em conflito. Segundo ele, os comentários agressivos, murmurações e ataques verbais geralmente têm o propósito de infligir culpa ou registrar alguma insatisfação. Nessas ocasiões, ambos os cônjuges têm muito a dizer,

mas ninguém parece realmente interessado em resolver os seus problemas relacionais. O que poucos percebem, segundo Tripp, é que esta "batalha conjugal" encontra-se enraizada em uma batalha mais profunda, ou seja, uma batalha interior. Tripp observa que "é muito difícil consertar alguma coisa que você não compreende, e é mais difícil ainda consertar um relacionamento com alguém quando se pensa que o problema realmente é a outra pessoa" (p. 45). Nesse ponto, o autor passa a descrever algumas características bíblicas do pecado que habita em nós a fim de ajudar seus leitores a compreenderem melhor suas atitudes e reações no contexto do relacionamento conjugal. Um dos problemas com o pecado é que ele é essencialmente antissocial e egocêntrico (2Co 5.14-15). Assim, nosso pecado nos leva a um distanciamento das pessoas e, ao mesmo tempo, a desejar que somente nossa vontade seja feita. Consequentemente, as pessoas ao nosso redor acabam sendo desumanizadas e passam a ser vistas apenas como objetos ou obstáculos, ou seja, elas são objeto da nossa alegria e satisfação ou obstáculos à nossa felicidade. De qualquer forma, essa é uma perspectiva pecaminosa, pois usar ou abusar de alguém não foi o propósito de Deus ao nos colocar em união conjugal. O resultado nesses casos sempre será um conflito com o plano de Deus, pois no mais íntimo do nosso ser não desejamos o que Deus deseja para nós (cf. capítulo 3).

Em resumo, na primeira parte do livro, o autor conclama os cônjuges a olharem para si mesmos sob a ótica divina revelada nas Escrituras. Essa proposta é completamente antagônica àquelas que motivam as pessoas a olhar para os seus cônjuges como se o problema começasse com eles. Somente quando essa exigência é cumprida o casal pode eliminar o processo de culpa e acusações mútuas a fim de se observarem como participantes e corresponsáveis pelas crises conjugais.

Após estabelecer o diagnóstico quanto às verdadeiras origens de conflitos conjugais, Paul D. Tripp passa a discorrer sobre o processo de restauração dos casamentos marcados por frustração e desânimo. A palavra "processo" corresponde à perspectiva do autor de que o caminho da restauração não ocorre "em um passe de mágica", mas mediante o comprometimento diário dos interessados. Nesse sentido, Tripp argumenta que a coisa principal a fazer é desenvolver um relacionamento pessoal e íntimo com Deus. O que mais necessita uma pessoa que não crê que conseguirá continuar amando o seu cônjuge é do próprio Deus em sua vida, pois a Bíblia ensina que "Deus é amor" (1Jo 4.8). O relacionamento com Deus sempre é o alicerce do relacionamento com o próximo. Somente quando estiver amando e servindo a Deus de forma correta alguém será capaz de expressar o amor de Deus de maneira apropriada ao seu cônjuge. Somente aquele que está seriamente comprometido com Deus poderá comprometer-se a um processo diário de reconciliação com o seu cônjuge. Em suma, essa é a proposta da segunda parte desse livro.

A tese de Tripp desenvolvida na segunda parte do seu livro é que um bom casamento é possível. No entanto, "deve ser entendido que um bom casamento não é um dom misterioso. Ao contrário, um bom casamento é um conjunto de comprometimentos que, de momento a momento, se torna um estilo de vida" (p. 60). À luz da aplicação de 2Coríntios 5.14-21 ao contexto do casamento, o autor defende: "Você não estaciona esperando, de alguma forma, conseguir evitar as coisas ruins. Não! Você deve viver com uma intencionalidade de reconciliação" (p. 61). Essa "intencionalidade de reconciliação" é desenvolvida por Tripp a partir do compromisso com seis práticas essenciais para um bom casamento. O primeiro desses seis compromissos é o estilo de vida de confissão e perdão. De acordo com o autor essa atitude é essencial para que haja purificação e o cancelamento de débitos entre os cônjuges. O resultado não é o esquecimento mútuo e nem mesmo a ignorância das falhas mútuas, mas a rejeição de uma vida de contínuas acusações e ataques verbais. O cancelamento de débito implica no fato de o credor abrir mão do seu direito de submeter diariamente o devedor a um tribunal relacional.

O segundo compromisso básico para um bom casamento é a determinação em buscar crescimento e mudança na agenda diária. Utilizando a metáfora do trabalho no jardim o autor defende que o casal deve se comprometer em identificar e extirpar as "ervas daninhas" que minam o relacionamento e plantar "novas sementes" a fim de colherem o fruto do trabalho árduo. A perspectiva desse princípio é que o casal deve viver sempre com uma mentalidade de colheita, pois a Escritura afirma que colheremos o que foi semeado. O terceiro compromisso a ser assumido pelo casal diz respeito à edificação de um forte elo de confiança. A fim de que isso seja possível, cada cônjuge deve sair da posição de "defensiva" ou de sua "zona de conforto" e se arriscar em determinadas ocasiões. Por exemplo, é necessário que os cônjuges se arrisquem a admitir o erro, a pedir perdão pelas falhas e se apresentarem como responsáveis pelo erro. Somente assim os cônjuges poderão olhar um para o outro como pessoas confiáveis. O quarto compromisso a ser estabelecido pelo casal diz respeito a se esforçarem em prol de um relacionamento de amor. No entanto, o autor já havia rejeitado o conceito secular de amor como um "delírio romântico". Sua ênfase consiste na determinação bíblica para praticar aquele amor que é paciente, voluntário e benigno (1Co 13.4). A natureza desse amor resulta em edificação mútua em vez da decepção e frustração individual.

Os últimos compromissos a serem assumidos por um casal que deseja experimentar um bom casamento são a atitude de lidar com as diferenças com graça e apreciação e, em último lugar, a determinação de conjuntamente proteger o seu matrimônio. Enquanto alguns casais preferem discutir as diferenças pessoais como "certas ou erradas", Tripp recomenda que elas sejam celebradas com graça, pois as Escrituras afirmam que os seres humanos são feitura do Supremo Artista que na criação conferiu as individualidades como expressão

da sua multiforme sabedoria. Assim, cada cônjuge pode se envolver em uma empolgante aventura de conhecer um ao outro de forma mais cuidadosa. Com respeito à defesa do casamento, o autor reconhece que há vários inimigos de um casamento sadio e harmonioso. O surpreendente, porém, é a insistência do autor em que o meio mais eficiente de defender a harmonia conjugal é a intimidade com o Senhor Deus. Somente quando o casal aprende a adorar a Deus em sua vida diária e no seu relacionamento interpessoal ele será equipado para lutar eficientemente em prol da proteção do casamento.

Finalmente, esse livro é útil não apenas aos casais que enfrentam crises ou dificuldades na área do relacionamento. Ele também pode ser usado como uma ferramenta crucial no ministério daqueles que procuram ajudar casais a desenvolverem harmonia em seus relacionamentos. Dessa forma, conselheiros bíblicos, pastores, presbíteros e outros líderes na igreja podem ser grandemente beneficiados com o estudo dessa obra. Além do mais, o estilo didático de Tripp contribui para que esse livro seja estudado em classes de Escola Dominical ou pequenos grupos existentes na igreja local. A publicação dessa obra foi mais uma atitude acertada da Editora Cultura Cristã.

Resenha

*Nelson G. Abreu Júnior**

WARFIELD, Benjamin B. **A inspiração e autoridade da Bíblia**. Trad. Maria Judith Prado Menga. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. 362 p. Título original: *The Inspiration and Authority of the Bible*.

A obra *A Inspiração e Autoridade da Bíblia* é considerada um clássico na abordagem do assunto sobre o qual se propõe a falar. Isto significa que é um livro de referência, que aborda em perspectiva profunda e bem delineada questões sobre a Bíblia como a verdadeira Palavra de Deus, inspirada pelo Espírito Santo e dada aos homens para que conheçam verdadeiramente a Deus e sejam fiéis intérpretes do seu Criador, Redentor e Rei.

O autor, Benjamin Warfield, que nasceu em 1851 e morreu em 1921, foi um dos grandes homens do seu tempo. Estudou na Universidade de Princeton e no Seminário de Princeton, onde, em 1876, formou-se com honras em virtude de sua grande capacidade intelectual. Tornou-se depois professor de Didática e Teologia Polêmica (1887-1921) nessa mesma instituição. Sua competência intelectual com certeza pode ser percebida nas páginas do livro sob consideração, que expressam com muita eloquência os pressupostos do famoso autor.

Em *A Inspiração e Autoridade da Bíblia* observamos, desde a apresentação feita por Cornelius Van Til, aquilo que será desenvolvido com detalhe e seriedade no conteúdo, esclarecedor e bem organizado como um todo. Van Til diz que "toda interpretação da parte do homem deve, para ser verdadeira, ser a reinterpretação da interpretação de Deus por quem os fatos são aquilo que são" (p. 15s). E nós só saberemos realmente o significado dos fatos e atos delineados e interpretados por Deus na medida em que tivermos informações do próprio Deus sobre o significado verdadeiro das coisas. O Dr. Warfield, portanto, mostrará as Escrituras

* Bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição (1999) e mestrando no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (M.Div., Teologia Sistemática). É pastor da Igreja Presbiteriana Betânia, em Cuiabá, e leciona no Instituto Bíblico Rev. Augusto Araújo.

Sagradas como a grande revelação de Deus que causa impacto profundo na vida do homem, dando significado e razão à sua história, na medida em que o Senhor se dá a conhecer por meio de sua poderosa Palavra revelacional redentora.

No capítulo intitulado "A Idéia Bíblica de Revelação" – o primeiro de oito, sem contar os apêndices um e dois – Warfield faz ecoar o sentido e a direção da história milimetricamente conduzida por Deus, o soberano Senhor que vem até o homem para que este o conheça por meio das Escrituras Sagradas. Assim, a Palavra de Deus é o ponto de contato que apresenta ao homem a glória do Deus supremo e também mostra a necessidade de salvação e redenção a este mesmo homem, atingido pelo pecado e agora carente da revelação especial do Deus todo-poderoso. O autor então diz:

> Em outras palavras, a religião da Bíblia apresenta-se distintamente como revelada. Ou melhor, para falar mais exatamente, anuncia-se como a religião revelada, como a única religião revelada, e se define como tal diante de todas as outras religiões, que são representadas todas como produtos, no sentido em que ela mesma não é, da arte e do engenho humano (p. 59).

A Palavra de Deus, na ótica do grande teólogo de Princeton, constitui-se de atos do próprio Deus, usados para demonstrar seu poderoso e soberano poder na realização e na transformação da história e da vida humana. Vários são os subtítulos deste primeiro capítulo, o que o torna mais atrativo e belo em todas as suas explicações. Assim, quando Warfield fala da inspiração e da autoridade bíblica, ele subdivide este tema começando pela "Natureza da Revelação", em que faz distinção entre revelação geral e especial (p. 58-64). Depois, falando do "Processo da Revelação", traz luz à questão ao enfatizar que "por isso, não é raro dizer-se que a revelação, isto é, esta revelação especial redentora, foi comunicada em atos, não em palavras" (p. 65). A tese desse trecho é que "a revelação é, em poucas palavras, por si só um ato redentor de Deus e de modo nenhum o menos importante na série de atos da redenção de Deus" (p. 66), ficando evidente que a ênfase do assunto bíblico está fundamentada no objetivo principal de mostrar a glória soberana do Senhor na redenção de seu povo (p. 65-67). Na continuação, ele, como um teólogo organizado, não poderia se furtar a apresentar os "Modos de Revelação" (p. 67-78), dando, de maneira magistral, explicações sobre estes modos e destrinchando-os com muita propriedade no decorrer das páginas. O destaque encontra-se na página 74, em que, de maneira didática e profunda, o doutor de Princeton, com tanta simplicidade e percepção, sem perder a capacidade de navegar em águas profundas, analisa o texto de 2 Pedro 1.20-21. Neste ponto, ele trata da palavra "movido", mostrando que "ser movido" não é o mesmo que "ser levado", e muito menos "ser guiado ou dirigido". Antes, aquele que é *movido* "... em nada contribui para o movimento induzido, mas é o objeto a ser movido" (p. 74). De acordo com Warfield, os profetas queriam que seus leitores entendessem que em nenhum sentido eles eram coautores com Deus em suas mensagens.

> Suas mensagens lhes são dadas, totalmente dadas, dadas a eles exatamente como são dadas por eles. Deus fala por meio deles: eles não são apenas seus mensageiros, mas "a sua boca". Mas, ao mesmo tempo, sua inteligência é ativa na recepção, na retenção e no anúncio de suas mensagens, não contribuindo em nada com elas, mas apresentando-se como instrumentos adequados para a comunicação delas – instrumentos capazes de entender, responder e ser profundamente zelosos ao proclamá-las (p. 74).

Não pode ser desprezado o elemento humano na confecção das páginas da santa Palavra de Deus. Os traços da pessoalidade humana são detectáveis por toda a Bíblia. Porém, não devemos esquecer que no final o produto é, como disse Warfield, "... um dom divino" (p. 77).

A última subdivisão do capítulo I, após a análise dos modos de revelação, é "A Terminologia Bíblica", tratada rapidamente nas páginas 78-82, mas com capacidade magistral na abordagem e definição da palavra "revelação" e suas ocorrências nas Escrituras. Estas páginas contribuem muito na construção de um entendimento claro sobre o sentido real da "revelação", ou seja, o que ela é em toda a sua abrangência teológica. Trata-se de uma palavra que precisa ser apreciada com muita perspicácia, até mesmo por ser, vez por outra, tão confundida nos círculos evangélicos. A tese de Warfield a respeito da revelação e de seu objetivo é expressa, em sua grandeza, quando ele diz:

> O que é importante é reconhecer que as próprias Escrituras representam as Escrituras como não meramente contendo aqui e ali o registro das revelações – "palavras de Deus", *tōrōth* – dadas por Deus, mas como elas mesmas, em toda a sua extensão, uma revelação, um corpo autoritativo de instruções graciosas dadas por Deus, ou, como somente elas, de todas as revelações que Deus pode ter dado, ainda existem – como a Revelação, a única "Palavra de Deus" acessível aos homens, "lei" em todas as suas manifestações, isto é, instrução autoritativa de Deus (p. 82).

A partir do estabelecimento da ideia bíblica de revelação, temos no capítulo II uma demonstração inconfundível do pensamento da igreja e de seus grandes representantes acerca do que vem a ser a inspiração das Escrituras Sagradas. É um capítulo longo, mas dinâmico, em que homens reputados como colunas, pela seriedade com a qual trataram a Palavra de Deus, emitem opiniões sobre as Escrituras e sua inspiração. Warfield, mostrando mais uma vez sua envergadura e conhecimento, menciona grandes nomes da patrística e apresenta o pensamento de autores como Orígenes, Irineu, Policarpo e Agostinho acerca da inspiração das Escrituras. Logo em seguida, passa para reformadores como Lutero e Calvino e, mais à frente, para Charles Hodge, Rutherford, Baxter e outros (p. 86-87). Ele não se furta a apresentar o que os credos e as confissões falaram sobre o tema da inspiração das Escrituras, com muita propriedade chamando, para testemunhar de seu pensamento, homens e escritos teológicos alinhados com o próprio testemunho que a Bíblia dá de si mesma.

No capítulo III ele outra vez evidencia sua técnica e seu inconfundível conhecimento da exegese bíblica – além de um conhecimento teológico extraordinário – na análise tanto de textos em que o termo "inspiração" ocorre na Bíblia, quanto da ideia deste termo. São 28 páginas que tratam dessa questão, o que consiste num material excelente para todos aqueles que desejam se aprofundar nesse assunto tão pertinente.

Entre outras afirmações feitas por Warfield na construção de um argumento sólido sobre a inspiração das Escrituras, ele diz que

> Sua autoridade reside na sua divindade e sua divindade se expressa em sua confiabilidade, e os escritores do Novo Testamento, todas as vezes que a utilizaram, trataram-na como o que eles declaram ser – um documento inspirado por Deus, o qual, por ter sido dado por Deus, é completamente confiável em todas as suas afirmações, autoritativo em todas as suas declarações e até mesmo no menor de seus detalhes, a própria palavra de Deus, seus "oráculos" (p. 121).

Dito isto, o leitor pode preparar-se para encontrar uma defesa, sustentada nas páginas da própria Palavra de Deus, de que a Escritura é inconfundivelmente uma obra de Deus e, por isso, sua autoridade divina faz dela o que ela é, a despeito de crerem ou não em seu testemunho. No capítulo IV, Warfield mostra qual é "O Verdadeiro Problema da Inspiração", mencionando alguns pensamentos que tentam enfraquecer a credibilidade dos autores das Escrituras. Ele trabalha quatro conceitos que confrontaram a veracidade bíblica e questionaram a inspiração de Deus, com a finalidade de diminuir o significado e a extensão da inspiração. A primeira abordagem é proposta por Richard Rothe e intitulada "Cristo *versus* os Apóstolos"; a segunda é "Acomodação ou Ignorância?"; em seguida temos "Ensino *versus* Opinião", e, por último, "Fatos *versus* Doutrina". Apesar de não ser possível fazer uma descrição resumida de cada um, pela falta de espaço, todos estes conceitos visam à diminuição e banalização do real significado de "inspiração", tão bem construído nas páginas das Escrituras Sagradas e da mesma forma bem explicados no capítulo em questão.

Após a explicação dada pelo autor sobre cada um destes pontos confrontadores, ele, em subtítulos como "O Imenso Peso da Evidência da Doutrina Bíblica" e "Imensa Presunção Contra Supostos Fatos Contraditórios da Doutrina Bíblica", propõe-se a demonstrar de forma indefectível que a Bíblia como um todo é confiável e os autores bíblicos divinamente inspirados são confiáveis como mestres doutrinários. Ainda que a discussão tenha sido intensa em todo este capítulo, diz o Dr. Warfield que "a questão real, em poucas palavras, não é nova, mas a velha questão recorrente, a saber, se a base de nossa doutrina deve ser o que a Bíblia ensina ou o que os homens ensinam" (p. 181).

A ideia da inspiração bíblica é fundamental para que as Escrituras sejam vistas como autoridade de Deus para a vida de seu povo, mesmo que tal ideia não seja um pensamento doutrinário mais importante do que outros que temos na Bíblia. Ainda que as Escrituras não fossem inspiradas, elas não perderiam

sua autenticidade e valor, pois o seu conteúdo é divino e, em última instância, somente o próprio Deus faz a homologação de si mesmo. Os capítulos V a VIII muito dirão sobre os termos que são empregados no Novo Testamento a respeito da ideia de inspiração e suas várias interpretações. Especificamente nos capítulos VI e VII, vê-se mais uma vez o doutor de Princeton fazer uma defesa vigorosa da inspiração baseando-se na história e nos debates que nela ocorreram sobre a efetivação da Escritura como inspirada por Deus, tendo o próprio Deus como autor do seu conteúdo.

Nas páginas 240-280, Warfield trata de passagens que falam das Escrituras como se fossem o próprio Deus, e ele mescla, numa profundidade ímpar, as expressões "Ela diz", "A Escritura diz" e "Deus diz". Ele analisa este pensamento em Josefo, Filo e outros historiadores, e no próprio texto bíblico original, para depois concluir dizendo:

> Em nossa opinião, esta diferença não faz diferença real em sua implicação, pois, em nossa opinião, a essência do caso é que, sob a força de sua concepção das Escrituras como um livro oracular, era a mesma coisa para os escritores do Novo Testamento dizer "Deus diz" ou "as Escrituras dizem". Isto fica muito claro, como seu verdadeiro ponto de vista, por sua dupla identificação da Escritura com Deus e de Deus com a Escritura, a qual anunciamos no início deste artigo e pela qual Paulo, por exemplo, poderia dizer da mesma maneira "diz a Escritura a Faraó" (Rm 9.17) e "Deus... disse: para que jamais voltasse à corrupção" (At 13.34). Podemos nos contentar, tanto no Novo Testamento quanto em Filo, em traduzir a frase "ela diz", sempre que ocorra, com a implicação de que este "ela diz" é o mesmo que "a Escritura diz" e que este "a Escritura diz" é o mesmo que "Deus diz". É esta implicação que é realmente o fato fundamental no caso (p. 279s).

Warfield mostra isto com uma clareza magnífica, tirando qualquer nuvem que surja no pensamento daqueles que com fidelidade estudam a Palavra de Deus e tenham, porventura, refletido a este respeito. E para aqueles que nunca o fizeram, fica nessas páginas o registro indubitável da necessidade de se avaliar com profundidade o rico livro de Deus partindo do princípio de que quando a Bíblia diz, é o próprio Deus quem diz.

No capítulo VIII, buscando esclarecer o sentido e o significado de "oráculos de Deus*",* com o objetivo de provar, com uma exegese sustentada, que as Escrituras são de fato palavras de Deus, o autor esmera-se com determinação e demonstra cabalmente o que realmente quer dizer a palavra "oráculo*"* quando aparece em quatro passagens bíblicas: At 7.38; Rm 3.2; Hb 5.12 e 1Pe 4.11. Há várias explicações para ela, mencionadas pelo próprio Warfield na obra, mas nenhuma alcança a profundidade e técnica do doutor de Princeton. Sua análise é baseada numa exegese intensa, inclusive do sentido da palavra no grego clássico, no helenístico e no patrístico. Esta análise evidentemente acaba por fortalecer a ideia de autoridade contida na palavra "oráculo". Este capítulo deve ser lido por causa de seu conteúdo, citando autores consagrados

e seus pensamentos que corroboraram com tanta eficácia a conclusão a que chegou Warfield, de que

> Isto significa dizer que temos provas convincentes e oportunas de que as Escrituras do Antigo Testamento, como tais, foram consideradas, pelos escritores do Novo Testamento, como um livro oracular que não meramente contém, mas que é a "declaração", a própria Palavra de Deus, que deve ser considerada como tal e à qual devemos nos submeter, porque ela é nada menos que o discurso de Deus cristalizado (p. 328).

Nos apêndices I e II encontra-se um material consistente e robusto sobre a formação do cânon e do pensamento dos pais da igreja nos séculos II e III. Em seguida há uma abordagem muito interessante sobre a inspiração e a crítica, para mostrar a confessionalidade de uma igreja santa e verdadeira, que mesmo diante das pressões precisa manter-se criteriosa e ousada na afirmação de que a Bíblia é verdadeiramente a Palavra de Deus.

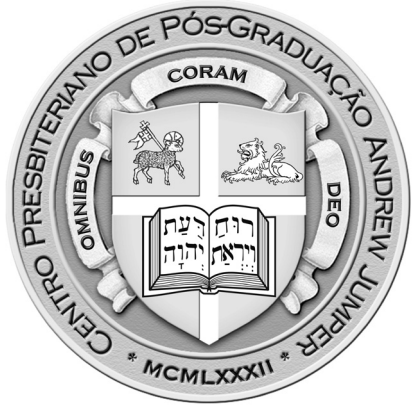
O livro em questão é uma leitura fundamental e de grande proveito para os ministros de Deus e para todos quantos amam a Escritura e desejam conhecer mais seus pressupostos teológicos. Ele traz às nossas mãos a eloquência de um homem profundo, que faz sentir, no desenvolvimento de seu livro, a piedade, o amor e a responsabilidade de informar seus leitores sobre a soberania de Deus na construção vigorosa e sublime de sua santa Palavra.

Algumas observações, porém, são necessárias quanto a certos problemas que podem ser apontados no livro, o que não significa que afetem a grandeza da obra. É importante observar que quando falamos sobre "inspiração e autoridade bíblica" também é preciso definir os conceitos de "infalibilidade e inerrância bíblica". O livro não apresenta uma abordagem desta questão, embora fosse de se esperar que numa obra tão profunda esses vocábulos e sua análise estivessem presentes. Outra observação deve ser feita quanto à transcrição de extensos textos latinos e gregos sem uma única nota de rodapé com sua tradução, principalmente nos capítulos V, VI, VII e VIII. Além disso, a partir do capítulo V o livro torna-se muito denso e muitíssimo técnico, podendo causar certo desânimo no leitor. Embora não se trate de um livro devocional, mas acadêmico, a intensidade da técnica utilizada pelo autor pode gerar espanto. Nada disso, porém, é capaz de anuviar o que os leitores têm a descobrir no transcorrer da leitura deste belo e apaixonante livro, tão bem escrito e profundo, como bem disse Cornelius Van Til em sua apresentação:

> Sem voltar a esta Bíblia, a ciência e a filosofia podem florescer com capital emprestado, como o filho pródigo floresceu com a riqueza de seu pai. Mas o pródigo não tinha o princípio da autossustentação. Nenhum homem a tem, até aceitar a Escritura que Warfied apresenta (p. 55).

Que bela apresentação. Que as Escrituras, tão bem defendidas nestas páginas, conduzam homens à presença de Deus. *Omnibus coram Deo*.

Excelência acadêmica e piedade a serviço do Reino de Deus



Venha estudar no Centro Presbiteriano de
Pós-Graduação Andrew Jumper, em São Paulo!
Cursos modulares
Corpo docente pós-graduado
Convênio com instituições internacionais
Biblioteca teológica com mais de 40.000 volumes
Acervo bibliográfico atualizado e informatizado

Mestrado em Teologia

Sacrae Theologiae Magister
(S.T.M. ou Mestre em Teologia)
é um mestrado *stricto sensu*
preparando o aluno para a docência.

Especialização em Estudos Teológicos e Especialização em Teologia Bíblica

Lato sensu no regime Educação a Distância (EAD).

Doutorado em Ministério

É um grau profissional avançado (D.Min.) oferecido em parceria com o Reformed Theological Seminary (RTS) com natureza *intracorpus* no Brasil, mas com validade internacional.

Mestrado em Divindade

Magister Divinitatis (Mestre em Divindade) é um mestrado *stricto sensu* de natureza *intracorpus*. Seu perfil acompanha o dos mestrados profissionais.

O Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper prepara líderes para ministérios, buscando desenvolver nestes uma profunda compreensão da Palavra de Deus e um desejo de aplicar esse conhecimento a serviço do Senhor.

Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper
Rua Maria Borba, 15 – Vila Buarque – São Paulo – SP – Brasil – CEP: 01221-040
Tel.: +55 (11) 2114-8644/8759 – Fax: +55 (11) 3256-6611
www.mackenzie.com.br/teologia
pos.teo@mackenzie.com.br

Editoração eletrônica
LIBRO Comunicação

Impressão e acabamento
Yangraf Gráfica e Editora