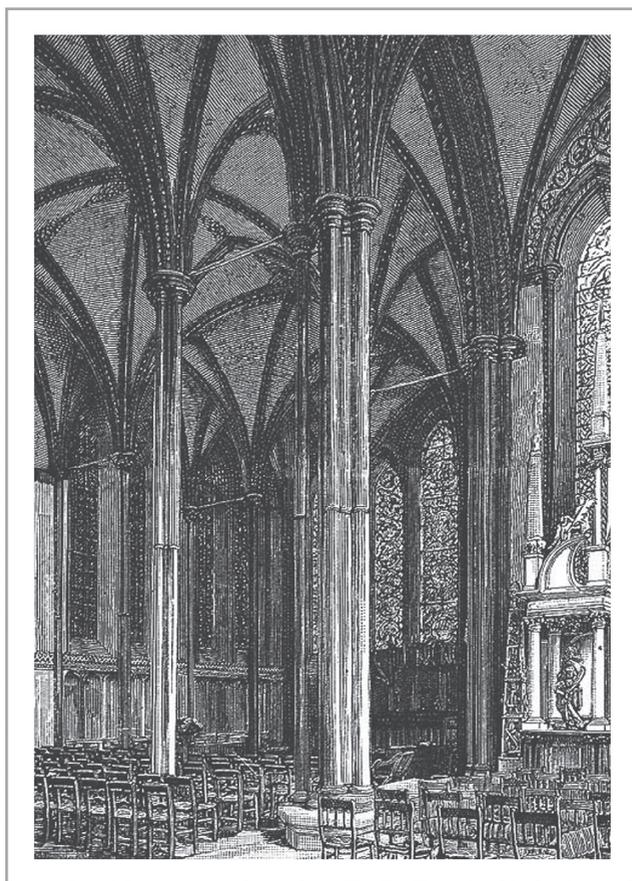


fides reformata

Volume XIX • Número 1 • 2014



EDIÇÃO ESPECIAL

IGREJA

INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE
Diretor-Presidente Mauricio Melo de Meneses

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER
Diretor Mauro Fernando Meister

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
Augustus Nicodemus Lopes
Alderi Souza de Matos

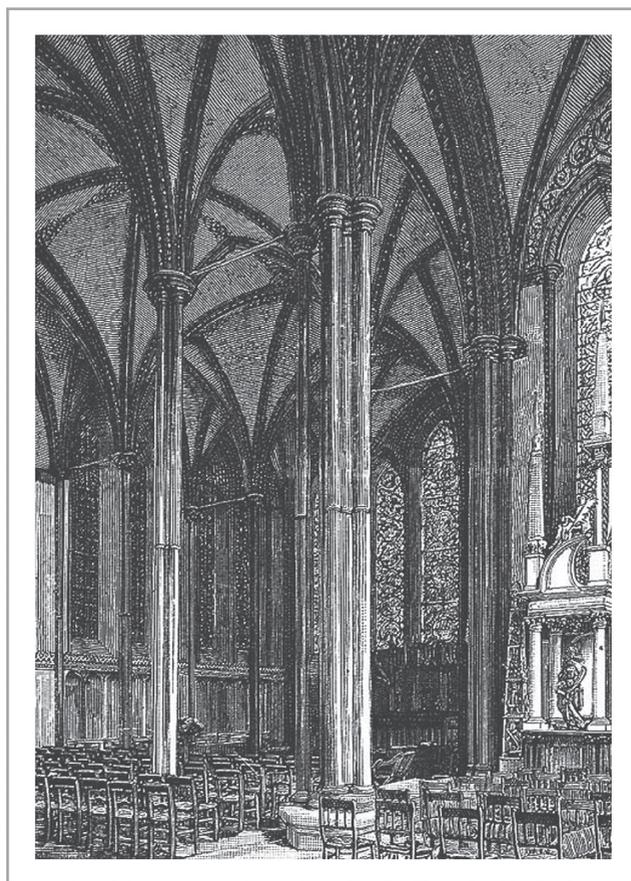
Revisão
Alderi Souza de Matos

Editoração
Libro Comunicação

Capa
Rubens Lima

fides reformata

Volume XIX • Número 1 • 2014



EDIÇÃO ESPECIAL

IGREJA

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, 40/44 – Vila Buarque
São Paulo – SP – 01221-040
Tel.: (11) 2114-8644
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

Um dos temas de maior relevância no cenário evangélico brasileiro atual é a eclesiologia. Como o nome já indica, tem a ver com a igreja cristã, sua definição, ministérios, finalidades e sua missão. Este número da revista *Fides Reformata* traz artigos voltados para a igreja e aspectos a ela relacionados. Esse tema também foi escolhido em vista da ocasião especial que enseja o lançamento deste número, que é a reunião do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil. Todos os artigos e resenhas foram escritos por professores residentes e visitantes do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

A revista abre com uma palavra do diretor do CPAJ sobre “A Matriz da Educação Cristã e a Missão”. Aqui, Mauro Meister defende que toda a educação cristã realizada pela igreja deve se fundamentar nas Escrituras, desde a educação escolar até a educação teológica, apontando para a missão como um alvo de toda educação.

Um grande desafio enfrentado pelas igrejas históricas no presente, que é a evasão de membros, é tratado por Alderi Matos no artigo “Não Deixemos de Congregar-nos: Enfrentando o Problema da Evasão de Membros”, onde ele se propõe a discutir essa questão dos pontos de vista histórico e bíblico, sugerindo, ao mesmo tempo, medidas que podem ser tomadas para atenuar essa dificuldade.

Da minha parte, apresento um artigo tratando do crescente movimento apostólico no mundo e no Brasil, que defende um modelo de governo da igreja baseado na restauração do ofício apostólico. O artigo, intitulado “Os Precursores do Moderno Movimento de Restauração Apostólica”, procura mostrar que a busca de um modelo de governo eclesiástico centralizado na figura de um apóstolo é bastante antiga e tem raízes no movimento gnóstico do século 2º. O artigo também oferece uma crítica bíblica às pretensões desse movimento.

A polêmica sempre recorrente em torno da continuidade entre a igreja do Antigo Testamento e a do Novo é retomada por Daniel Santos no artigo “A Plantação da Igreja no Éden”, que procura demonstrar que é possível pensar numa igreja no sentido mais pleno da palavra ainda no período do Antigo Testamento, já mesmo a partir do Éden.

Filipe Fontes enfrenta a questão da Teologia da Missão Integral ou TMI. No seu artigo, “Missão Integral ou Neocalvinismo: Em Busca de uma Visão mais Ampla da Missão da Igreja”, Fontes oferece uma crítica bíblica e teológica ao movimento da TMI e sugere, como melhor alternativa, a visão do neocalvinismo holandês, movimento originado nos séculos 19 e 20, sob a liderança maior de Abraham Kuyper.

Heber Carlos de Campos escreve sobre “A Presença Real de Cristo na Ceia no Pensamento de Calvino”, tratando, assim, da nossa participação na Ceia,

aspecto crucial da vida da igreja cristã. Nesse artigo, Campos descreve o pensamento dos três grandes reformadores sobre o tema, Lutero, Zuínglio e Calvino, com ênfase no pensamento deste último. Ele lembra que “a presença real de Cristo na Ceia foi o ponto nevrálgico da grande controvérsia eucarística entre luteranos e reformados no tempo da Reforma do século 16”.

Uma das questões cruciais relacionadas com a igreja cristã é o correto entendimento da sua essência e natureza. Heber Carlos de Campos Júnior nos oferece uma resposta no artigo “Em Busca de uma Eclesiologia Reformada: A Natureza da Igreja conforme as Confissões”, no qual, conforme o próprio título já indica, apresenta o que ele chama de “a essência da eclesiologia reformada”, que se encontra encapsulada na expressão “comunhão dos santos”. Em seguida, ele descreve os quatro atributos da igreja (una, santa, católica e apostólica) à luz de distinções importantes (organismo x organização, visível x invisível). O artigo se impõe contra visões e conceitos eclesiológicos modernos que perdem de vista a riqueza da eclesiologia reformada.

Em “A Igreja e sua Confessionalidade”, João Alves dos Santos retoma a discussão em torno da máxima “Igreja reformada sempre se reformando”. Como compatibilizar esse conceito reformado com a ideia de uma confessionalidade estável? Neste artigo, Alves oferece uma resposta a essas perguntas à luz das Escrituras e da própria experiência da igreja ao longo de sua história. O autor defende a necessidade da manutenção da confessionalidade bíblica como fundamento da vida e missão da igreja de Cristo neste mundo.

Outra questão bastante atual relacionada com a igreja é a necessidade de sua organização e institucionalização. Movimentos às vezes chamados de “emergentes” ou “desigrejados” contestam a necessidade das igrejas organizadas. No artigo “Identidade e Organização da Igreja na Teologia de Paulo”, Leandro Antonio de Lima aborda a questão da organização da igreja na teologia do apóstolo Paulo, numa comparação com diversos pressupostos organizacionais vistos nas igrejas modernas. Em suas próprias palavras, “a hiperorganização de muitas igrejas modernas se afasta do padrão do Novo Testamento, assim como o padrão desorganizado das igrejas emergentes”.

Já nas questões mais práticas que afetam diretamente a vida das igrejas locais e seus membros, João Paulo Thomaz de Aquino escreve sobre o divórcio. Seu artigo, “1 Coríntios 7.10-11: Divórcio entre Cristãos?”, é uma análise da conhecida passagem bíblica e das diferentes interpretações da mesma, concluindo que o cristão peca em caso de divórcio por motivo outro que não o adultério e aprofunda o pecado caso se case com outra pessoa.

Valdeci Santos responde às perguntas “Sua Igreja Necessita de Revitalização? Como Saber?” num artigo em que aborda o assunto a partir de referenciais bíblicos, visando minimizar a confusão existente sobre esse assunto.

Dois livros sobre a igreja são resenhados de maneira detalhada. Emilio Garofalo Neto examina *Igreja diária: comunidades do evangelho em missão*,

de Steve Timmis e Tim Chester, e Hermisten Maia Pereira da Costa analisa *O imperativo confessional*, de Carl Trueman.

Nosso desejo é que esta edição de *Fides Reformata* contribua para uma melhor compreensão da natureza da igreja de Cristo, sua missão e seus desafios atuais.

Dr. Augustus Nicodemus Lopes
Editor

SUMÁRIO

PALAVRA DO DIRETOR

A MATRIZ DA EDUCAÇÃO CRISTÃ E A MISSÃO

Mauro Meister..... 11

ARTIGOS

“NÃO DEIXEMOS DE CONGREGAR-NOS”: ENFRENTANDO O PROBLEMA DA EVASÃO DE MEMBROS

Alderí Souza de Matos 21

OS PRECURSORES DO MODERNO MOVIMENTO DE RESTAURAÇÃO APOSTÓLICA

Augustus Nicodemus Lopes..... 35

A PLANTAÇÃO DA IGREJA NO ÉDEN

Daniel Santos 49

MISSÃO INTEGRAL OU NEOCALVINISMO: EM BUSCA DE UMA VISÃO MAIS AMPLA DA MISSÃO DA IGREJA

Filipe Costa Fontes..... 61

A PRESENÇA REAL DE CRISTO NA CEIA NO PENSAMENTO DE CALVINO

Heber Carlos de Campos..... 73

EM BUSCA DE UMA ECLESIOLOGIA REFORMADA: A NATUREZA DA IGREJA CONFORME AS CONFISSÕES

Heber Carlos de Campos Júnior 81

A IGREJA E SUA CONFESSIONALIDADE

João Alves dos Santos..... 95

1 CORÍNTIOS 7.10-11: DIVÓRCIO ENTRE CRISTÃOS?

João Paulo Thomaz de Aquino 111

IDENTIDADE E ORGANIZAÇÃO DA IGREJA NA TEOLOGIA DE PAULO

Leandro Antonio de Lima..... 123

SUA IGREJA NECESSITA DE REVITALIZAÇÃO? COMO SABER?

Valdeci Santos 135

RESENHAS

IGREJA DIÁRIA: COMUNIDADES DO EVANGELHO EM MISSÃO (STEVE TIMMIS E TIM CHESTER)

Emílio Garofalo Neto..... 149

O IMPERATIVO CONFESSIONAL (CARL R. TRUEMAN)

Hermisten Maia Pereira da Costa..... 157

PALAVRA DO DIRETOR

A MATRIZ DA EDUCAÇÃO CRISTÃ E A MISSÃO

*Mauro Meister**

INTRODUÇÃO

Uma reflexão a ser constantemente levantada por aqueles que trabalham com educação teológica é a respeito de sua função e de sua relação com a missão da igreja. A preocupação em fazê-lo se dá pelo constante risco de que a educação teológica se torne um fim em si mesma. Esse é, portanto, o tema deste ensaio.¹ Dezenas de artigos acadêmicos e livros já foram escritos a respeito do tema educação e missões. Meu propósito nesta reflexão resume-se em avaliar um ponto bem específico, que denomino a matriz da educação cristã, e sua aplicação no ensino da teologia propriamente dita a partir de uma perspectiva teológica reformada clássica. A necessidade pontual que torna a reflexão necessária é que nos encontramos em uma situação de muitas polarizações no contexto brasileiro de educação e missões.

Por um lado, existe a teologia da Missão Integral, proponente de um trabalho de ação evangelizadora que associa conceitos não cristãos à pregação do evangelho, principalmente a associação com ideais marxistas.² De outro lado, a herança da velha Teologia da Libertação, agora denominada Teologia Pública, traz toda a sua bagagem de pressupostos liberais quanto à interpretação

* O autor é doutor em Literatura Semítica (D.Litt.) pela Universidade de Stellenbosch, na África do Sul, e ocupa a direção do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. É pastor presbiteriano há 24 anos e atua como plantador de uma igreja na região da Barra Funda, em São Paulo.

¹ A base dos conceitos aqui apresentados foi fruto de estudos para a apresentação de uma palestra no encontro da Fraternidade Reformada Mundial (World Reformed Fellowship), que ocorreu entre os dias 15 e 19 de outubro de 2013, em Potchefstroom, na África do Sul.

² Ver neste volume o artigo: FONTES, Filipe Costa. Missão integral ou neocalvinismo: em busca de uma visão mais ampla da missão da igreja.

da Escritura e propõe que a missão aconteça na busca do “bem comum”.³ Entre os mais conservadores vemos duas posições principais. De um lado a visão de que a educação teológica em si é um mal e um desperdício de recursos, pois produz pensadores que nada fazem no campo missionário ou das missões. Muitas vezes é o caso, devemos admitir. Porém, a consequência desse tipo de visão é que muitos há que saem de maneira pragmática a “fazer missões”, sem a necessária reflexão teológica que deve servir como fundamento para o avanço da missão.⁴ Do lado oposto estão aqueles que se conformam com uma educação teológica que não ensina e não inspira o trabalho missionário, acomodando-se a um status no qual a educação teológica torna-se um fim em si mesma.

Afinal, para que serve a educação teológica e qual a sua relação com a missão? Segundo Martin Kähler, a “missão é a mãe da teologia”.⁵ Isto implica que o foco de toda a educação teológica deve estar na missão.⁶ E a relação deve ser

³ Para uma breve discussão da relação entre Teologia da Libertação e Teologia Pública, ver GONÇALVES, Alonso. Teologia Pública: entre a construção e a possibilidade prática de um discurso. *Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura*, Ano VIII, n. 38, p. 63-73. Diz o autor em nota de rodapé: “É uma discussão levantada hoje sobre as novas, ou não, possibilidades da Teologia da Libertação. Nessa discussão acredito que a Teologia Pública seria mais uma ferramenta mediadora para a Teologia da Libertação, mas tal diálogo poderia ser feito em outro momento. Cf. RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *A Teologia da Libertação morreu? Reino de Deus e espiritualidade hoje*. São Paulo, Aparecida: Fonte Editorial/Santuário, 2010.”

⁴ O tema já era uma preocupação do Conselho Mundial de Igrejas, que promoveu uma conferência em 1967, Northwood Consultation, relatada por: SMOLIK, Josef. *Study Encounter* 3, no. 4, 1967, p. 174-175, com o título “Theological education and ‘missio Dei’”. Outros artigos específicos são: GUDER, D. Missio Dei: Integrating Theological Formation for Apostolic Vocation. *Missiology: An International Review*, Vol. XXXVII, no. 1, Jan 2009, p. 64-74 (o autor argumenta em favor de uma reestruturação das disciplinas teológicas em favor de uma formação “missional” de líderes eclesiais); PENNER, P. (ed.). *Theological Education as Mission*. Schwarzenfeld, Alemanha: Neufeld Verlag, 2005. Entre os artigos desse livro está: KIRK, J. A. Re-envisioning the Theological Curriculum as if Missio Dei Mattered, p. 15-38. Conforme usado nesta nota, o termo missional seguirá a proposta de Chris Wright: “Estritamente falando, a palavra ‘missional’ significa ‘pertencente a, ou caracterizado pela missão’, da mesma forma que ‘pactual’ se refere a ‘pacto’ ou ‘tribal’ a ‘tribo’. A questão é sobre que missão estamos falando quando nos referimos a uma atividade, comunidade ou estratégia como ‘missional’? ... Nossa tendência tem sido a de pensar primariamente em “missões” – ou seja, as coisas que nós fazemos, atividades que planejamos e executamos “para Deus”, para ajudá-lo a chegar aos lugares que ele parece ter dificuldade em alcançar. Eu gostaria que reconsiderássemos essa definição... Em meu livro *The Mission of God* eu argumento que nós devemos mudar a nossa perspectiva para ver que, como a salvação, a missão pertence a Deus. Repito: *a missão não é nossa; a missão é de Deus*. Não é que Deus tenha uma missão para a sua igreja no mundo, mas sim que Ele tem uma igreja para a sua missão no mundo. A missão não foi feita para a igreja, a igreja foi feita para a missão – a missão de Deus.” WRIGHT, Christopher. What do we mean by missional. In: LOGAN, JR., Sam (ed.). *Reformed Means Missional: Following Jesus into the World*. Greensboro, NC: New Growth, 2013, p. ix-x.

⁵ KÄHLER, Martin. *Schriften zur Christologie und Mission*. Munique, Alemanha: Kaiser, 1971, p. 190 (trad. David Bosch).

⁶ Ver a discussão em: LOPES, Augustus Nicodemus G. Paulo, plantador de igrejas: repensando fundamentos bíblicos da obra missionária. *Fides Reformata* II-2 (1997), p. 5-21.

mútua, a saber, não se deve caminhar no empreendimento missionário sem que tenhamos uma visão teológica clara a respeito da base para prosseguir. Assim, a pergunta que nos cabe responder é onde encontramos uma base comum para que o desenvolvimento de todo o empreendimento teológico tenha aplicação missionária. Se conseguirmos responder essa questão, teremos, pelo menos, a semente da resposta que buscamos. Afinal, aqueles que primariamente saem a campo para ensinar sobre a missão e os que vão aos campos missionários, desde “Jerusalém” até os “confins da terra”, são os que, regularmente, passam por um processo educacional dentro de instituições de ensino teológico. Que base teológica é usada nessas instituições para ensinar missão? O que os futuros missionários aprendem nessas instituições como base para a sua futura prática? Existe uma prioridade quanto ao ensino da missão? Não é exatamente em meio aos estudos da teologia que a visão de mundo de pastores, líderes e missionários é, se não formada, pelo menos aguçada quanto ao que pensam e vão realizar dentro da missão? Parece-me não ser um exagero dizer que as instituições de ensino teológico têm sido responsáveis por moldar a visão da missão durante os últimos séculos, na direção correta ou na direção errada.

Logo, passemos ao objetivo deste ensaio, que é a busca de uma base para refletir sobre a natureza da relação entre educação teológica e missões.

1. A ESCRITURA COMO MATRIZ PARA TODA A EDUCAÇÃO CRISTÃ

Nesta altura, cabe-me demonstrar que a educação teológica é parte de um conceito maior, o de educação cristã. Assim, parece ser sensato buscar a resposta em uma reflexão bíblica que nos instrua a respeito da essência da educação cristã. É obvio que a Escritura traz muitas e variadas instruções a respeito de educação, partindo de textos fundamentais como Deuteronômio 6. Esse texto fala ao povo de Deus a respeito do ensino da Lei do Senhor, que deveria ser transmitida nas mais diversas situações da vida dos israelitas, começando pelo lar. Porém, um dos textos fundamentais a respeito do tema é comumente deixado de lado ao refletirmos sobre educação cristã, que é 2 Timóteo 3.14-17:

Tu, porém, permanece naquilo que aprendeste e de que foste inteirado, sabendo de quem o aprendeste e que, desde a infância, sabes as sagradas letras, que podem tornar-te sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus. Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra.

Em geral, ao lermos essa passagem concentramos a nossa atenção na valiosa doutrina da inspiração das Escrituras. E, de alguma forma, esse é o assunto dela. Mas seria esse o ponto central da passagem? Em que pese o fato de que sempre houve aqueles que duvidaram da origem, veracidade e autoridade

da Escritura, Paulo não viveu nos séculos 19 ou 20 da era cristã e não teve por preocupação fundamental defender os escritos do Antigo Testamento dos ataques de ideias como o liberalismo teológico ou a neo-ortodoxia. Bastou ao apóstolo afirmar que as Escrituras foram inspiradas por Deus (θεόπνευστος – “sopradas de Deus”) e isto foi suficiente para que Timóteo e os leitores posteriores compreendessem a questão de que toda a Bíblia é verdadeira.

Assim, embora possamos afirmar, com base nesse versículo e outros, que “as Escrituras são inspiradas por Deus” (Antigo e Novo Testamentos) e “não contêm erros em tudo que afirmam”,⁷ essa não era a única questão para Paulo quando escreveu a Timóteo. Observando todo o contexto da epístola na qual o texto nos foi dado, o fulcro do interesse do apóstolo parece ser quanto ao propósito final para o qual as Escrituras foram inspiradas, ou seja, os resultados que esperamos do processo de ensiná-las: “que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra” (v. 17). Assim, propomos que o alvo de Paulo nessa sequência do texto não é, fundamentalmente, falar-nos da doutrina da inspiração, mas, principalmente da *doutrina da educação*.

Para compreendermos bem a questão é importante entender a educação teológica dentro do quadro maior da educação bíblica ou da educação cristã. Enfrentamos aqui a dificuldade comum de departamentalizar conceitos bíblicos que deveriam ser analisados por nós a partir de um conceito mais geral e abrangente. Ainda que a educação aconteça em diferentes níveis e fases, o fundamento para a educação cristã é um só, e deve ser tomado da própria Escritura, única regra de fé e prática para o cristão. Biblicamente, podemos citar a bem documentada educação no lar, segundo a instrução clara do Antigo Testamento, e a educação eclesiástica, também claramente orientada no Novo Testamento. Na sociedade contemporânea, porém, existe a instituição da escola, que se desenvolve por diferentes níveis até alcançar os estudos de pós-doutoramento, e as escolas de instrução teológica. A orientação destas últimas não se encontra nas Escrituras de maneira direta, senão na extensão do mandato cultural. Mas nem por isto cremos que a educação escolar é antibíblica ou deixa de encontrar firmes fundamentos na teologia.⁸

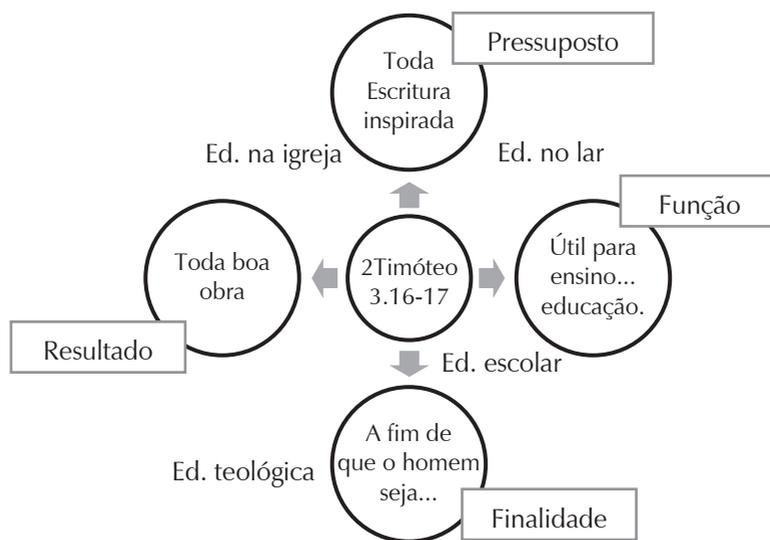
Assim, toda a educação ligada ao cristianismo, seja ela em casa, na igreja ou na universidade, lidando com a Escritura ou com as mais diversas disciplinas do mundo acadêmico, deve encontrar fundamentos em uma sólida visão de mundo alicerçada na revelação de Deus registrada nas Escrituras. É necessário evitar a ideia de que a educação que acontece fora das “portas da igreja”

⁷ Fraternidade Mundial de Igrejas Reformadas – Declaração de Fé. In: FERREIRA, Franklin (ed.). *A glória da graça de Deus*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2010.

⁸ Para uma defesa clara e ampla da educação escolar cristã, ver: PORTELA NETO, F. Solano. *O que estão ensinando aos nossos filhos? Uma avaliação crítica da pedagogia contemporânea apresentando a resposta da educação escolar cristã*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2012.

seja uma educação secular por natureza. Nossa crença é que toda a educação que envolve uma cosmovisão cristã, não importa o assunto ou nível, deve ser chamada e reconhecida como educação cristã.

Propomos, assim, que 2 Timóteo 3.14-17 funcione como matriz para toda a educação cristã, em todas as suas modalidades e níveis educacionais, conforme o gráfico abaixo:



A revelação inspirada de Deus é a base sobre a qual toda a educação deverá ser desenvolvida. Segundo Paulo, a função da revelação (Escritura) é o ensino e a educação. A finalidade é a formação do caráter do homem de Deus com a expectativa do resultado das boas obras.⁹ Logo, propomos abaixo a seguinte visão para entendermos a relação entre o ensino e a missão.

2. UMA VISÃO CORRETA DA ORIGEM DAS ESCRITURAS

Toda a Escritura é inspirada...

Existe em nossos dias uma crença generalizada de que a educação é por si só redentiva, salvadora do indivíduo (autonomia) e da sociedade (liberdade, igualdade e fraternidade). As diferentes pedagogias seriam o caminho para um mundo redimido, no qual esses valores estariam presentes. Porém, ao longo da história isto não tem acontecido. Há um problema fundamental nessa crença

⁹ Augustus Nicodemus Lopes afirma: “Estamos conscientes das limitações de um estudo dessa natureza, a começar pelo fato de que Paulo, ao escrever sobre educação, não tinha em mente o ambiente formal de educação que caracteriza as escolas modernas e nem o fato de que hoje esse ambiente é regulado por normas elaboradas por um estado laico. Todavia, há princípios que regem todo esse processo que têm natureza universal e permanente, princípios esses que transparecem das Escrituras, e que podem, com as devidas contextualizações, servir de norte para os educadores cristãos hoje”. Ensinar e aprender em Paulo. *Fides Reformata* XIII-2 (2008), p. 113-114.

pedagógica. No cerne do problema das múltiplas pedagogias disponíveis hoje em dia está a sua epistemologia e a incapacidade de responder com integridade o que é conhecimento e como se dá o processo de conhecer. Fundamentalmente, acredita-se que é possível uma solução sem trabalhar com os pressupostos que estabelecem o campo de discussão.¹⁰ Particularmente, acredito que a “educação” que não é qualificada como “bíblica” torna-se apenas mais um ídolo, incapaz de oferecer ao ser humano as respostas que ele precisa para produzir uma transformação efetiva em sua experiência da realidade.

Neste ensaio adotamos o pressuposto de que o conhecimento objetivo é possível por ter alicerces e fundamentos “em âncoras metafísicas estáticas, no sentido de que representam realidades objetivas que nos foram reveladas pelo próprio Deus, que é imutável”.¹¹ Tais realidades objetivas estão descritas nessas Escrituras inspiradas das quais Paulo nos fala. Assim, a educação que pretende chamar-se cristã, em qualquer instância, e seus desdobramentos (no lar, na igreja, na escola, no seminário) deve adotar como premissa a inspiração da Escritura, como base epistemológica, sendo, dessa maneira, uma educação, por princípio, bíblica. Cremos que ela é a verdadeira Palavra de Deus, registrada em sua providência, para que tivéssemos um fiel testemunho da sua revelação ao longo da história, a fim de que pudéssemos crer nele e ensinar fundamentados no princípio de que o Deus Criador é o Deus que se revela e nos ensina pela sua palavra.

Quando falamos de educação teológica e missões só podemos começar com a Palavra inspirada de Deus como a base sobre a qual conhecemos a verdade, através da iluminação do seu Espírito Santo. Não há educação cristã e não há educação teológica cristã verdadeira sem a Escritura como base e fonte.

3. UMA VISÃO CORRETA DA FINALIDADE DAS ESCRITURAS

...e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça...

O fato de que a Escritura é útil para o ensino não é um subproduto. O argumento de Paulo não é que a Escritura é inspirada por Deus e, portanto, pode ser útil. O argumento é que ela foi inspirada para ser útil para um propósito específico. Deus nos deu a Bíblia a fim de que a usemos para ensinar!

É importante perceber que não há restrições quanto ao uso do termo *διδασκαλία*,¹² ou seja, é um uso amplo, que não limita o ensino somente ao

¹⁰ Para uma discussão detalhada sobre a questão dos pressupostos e a teoria do conhecimento, ver GOMES, Davi Charles. Como sabemos? O professor e as teorias do conhecimento. *Fides Reformata* XIII-2 (2008), p. 65-96.

¹¹ PORTELA NETO, 2012, p. 60.

¹² Sobre o uso do termo pelo apóstolo Paulo, ver LOPES, 2008, p. 116.

campo da teologia ou eclesiástico. Na verdade, Paulo afirma que a Escritura é útil para o ensino, mormente, mas não somente, quanto à formação do indivíduo na doutrina, correção, treinamento e instrução para a prática da justiça. Logo, além do ensino da salvação propriamente dita, conforme já mencionado pelo apóstolo no versículo 14, devemos ter a Escritura como fundamento para o ensino em todas as áreas da vida, envolvendo toda a nossa cosmovisão e abrangendo tudo o que fazemos.

E quão importante é o ensino para o cristianismo? Se tomarmos o ministério de Jesus como exemplo e padrão, veremos que ele gastou a maior parte do tempo, não fazendo sinais e milagres, nem expulsando demônios ou curando. A maior parte do tempo foi gasta com ensino e discipulado. Todas as outras coisas eram apenas consequências do ensino correto. Jesus sabia muito bem que não conhecer a Palavra do Pai era algo muito perigoso. Todas as suas respostas, sendo ele a Palavra encarnada, foram dadas com a sabedoria das Escrituras aplicadas a questões práticas do seu próprio tempo (Mt 4.23; 9.35; 21.23; 26.55; Lc 13.22).

Paulo não se cansa de enfatizar esse ponto e repete a importância do ensino e da aprendizagem várias vezes neste capítulo de 2 Timóteo. Inicialmente, ele fala sobre o problema dos que não aprendem a verdade: “Pois entre estes se encontram os que penetram sorrateiramente nas casas e conseguem cativar mulherinhas sobrecarregadas de pecados, conduzidas de várias paixões, que aprendem (μανθάνω) sempre e jamais podem chegar ao conhecimento da verdade” (3.6-7). Alguns versos adiante, Paulo lembra a Timóteo o fato de que ele havia aprendido com o apóstolo ao longo de sua caminhada, sendo repetida a palavra “ensino”: “Tu, porém, tens seguido, de perto, o meu ensino (διδασκαλία)...” (3.10). A passagem específica que estamos analisando começa com o mesmo conceito: “Tu, porém, permanece naquilo que aprendeste (μανθάνω) e de que foste inteirado, sabendo de quem o aprendeste” (3.14).

Um detalhe importante é que a palavra traduzida aqui como *aprender* vem da mesma raiz da palavra *discípulo*.¹³ Isso significa que ensino tem a ver com discipulado, com a relação entre aluno e tutor. Essa relação fica clara quando Paulo apresenta Timóteo como seu seguidor: “Tu, porém, tens seguido, de perto, o meu ensino, procedimento, propósito, fé, longanimidade, amor, perseverança, as minhas perseguições e os meus sofrimentos” (3.10-11), e ainda: “Tu, porém, permanece naquilo que aprendeste e de que foste inteirado, sabendo de quem o aprendeste e que, desde a infância, sabes as sagradas letras, que podem tornar-te sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus” (3.14-15).

¹³ LOUW, J. P.; NINDA, E. A. *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. 2 vols. Nova York: United Bible Societies, 1988. Verbete 27.16. μαθητής, οὗ *m*: (derivativo de μανθάνω “aprender, ser instruído”, 27.12), uma pessoa que aprende de outra mediante instrução, quer formal, quer informal – discípulo, aluno.

Essa é também a lição que aprendemos em Deuteronômio 6, que nos ensina que a verdade sobre quem é Deus deve ser ensinada tanto formalmente, quanto informalmente (“tu as inculcarás a teus filhos, e delas falarás assentado em tua casa, e andando pelo caminho, e ao deitar-te, e ao levantar-te” – Dt 6.7).

Todo tipo de educação deve manter juntos ensino e discipulado. Sendo assim, a educação teológica que não é discipuladora está laborando em erro, na direção contrária de todos os modelos que vêm da própria Escritura.

4. UMA VISÃO CORRETA DO FIM (PROPÓSITO) DA EDUCAÇÃO

...a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra.

Quem é que Paulo tem em mente ao usar a expressão “homem de Deus”? A resposta é que essa expressão define aquele que está em completo contraste com o homem do início do capítulo:

...pois os homens serão egoístas, avarentos, jactanciosos, arrogantes, blasfemadores, desobedientes aos pais, ingratos, irreverentes, desafeiçoados, implacáveis, caluniadores, sem domínio de si, cruéis, inimigos do bem, traidores, atrevidos, enfatuados, mais amigos dos prazeres que amigos de Deus, tendo forma de piedade, negando-lhe, entretanto, o poder... (3.2-5).

Em síntese, Paulo define o homem do início do capítulo como alguém que ama a todas as coisas, exceto Deus. Ele ama o dinheiro, o prazer e tudo o que lhe faça bem, porque no fim das contas, no caminho oposto ao dos mandamentos de amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo, ele ama a si mesmo mais do que a Deus e ao próximo.

O homem de Deus é aquele que procede de modo contrário: ama a Deus e ao seu próximo, demonstra verdadeira piedade no seu viver, da maneira como Paulo mesmo havia demonstrado a Timóteo ao longo de sua caminhada juntos e manifestado nos versos anteriores. Mas, para isso, ele precisa ser moldado, e essa é a tarefa da educação. A educação, inclusive a educação teológica, existe para a formação espiritual, para a construção do caráter, bem como da integridade intelectual e acadêmica (para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça) de todo homem de Deus.

5. UMA VISÃO CORRETA DO QUE É SER MISSIONÁRIO

... seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra

O que se espera do homem de Deus são boas obras. Não poucas vezes, nossa compreensão de boas obras está reduzida a atividades que envolvem questões de justiça social e trabalhos de caridade. No entanto, boas obras são todas as coisas que estão dentro de nossa vocação, relacionadas diretamente

com a justiça social ou não, e que são realizadas de acordo com o padrão excelente de Deus. Desde ser uma dona de casa e mãe, até ser o presidente de uma nação, qualquer coisa que o homem ou a mulher de Deus faça, e esteja de acordo com a vontade divina revelada pelo ensino das Escrituras, pode ser chamada de boas obras.

Precisamos ver o objetivo da educação teológica nessa perspectiva abrangente. Ela visa preparar o homem e a mulher de Deus para que eles se envolvam em todos os tipos de boas obras, com o fim último de glorificar a Jesus Cristo. Neste sentido, uma educação é missionária se considera o alcance de todo ensino verdadeiramente bíblico.

CONCLUSÃO

Se, como propomos, 2 Timóteo 3.16-17 serve como uma matriz para o conceito de uma educação cristã, as consequências mais imediatas podem ser descritas da seguinte maneira:

1. *Toda a educação teológica deve derivar do ensino da Escritura como sua base e orientação fundamentais.* A implicação disto deve ser vista nos currículos teológicos que buscam a ampla compreensão da vida e do mundo no fundamento da Escritura. Todos os campos da enciclopédia teológica devem ser fundamentalmente orientados por princípios que possam ser comprovadamente derivados da Escritura, inclusive aqueles que são parte dos departamentos das humanidades. Antropologia, sociologia, psicologia e filosofia devem ser servas da teologia bíblica e suas conclusões sistemáticas, e nunca independentes dela. Esse ponto é importante em função do que se vê como prática em muitas instituições de ensino de teologia, nas quais os departamentos de estudo tornam-se estanques e mal orientados pela teologia.

2. *Toda educação teológica deve orientar o homem todo.* Como dito anteriormente, o ensino não é um subproduto da Escritura, mas a Escritura foi dada por Deus para o ensino abrangente e integral do homem, lidando não só com o conhecimento como matéria estanque, porém, com a sabedoria aliada ao conhecimento. É a partir da Escritura que o homem, uma vez tendo conhecido a verdade, tornando-se homem de Deus, será também corrigido, repreendido e educado na execução da justiça, não só ao recebê-la da parte de Deus, mas ao aplicá-la no mundo em que vive.

3. *Toda educação teológica deve educar para a missão.* Educar para a missão não significa incluir no currículo teológico disciplinas que tratem de missões. Essas disciplinas são importantes e têm o seu papel dentro do ensino da enciclopédia teológica, principalmente no que diz respeito à metodologia. Porém, o ensino fundamental da missão deve ser impregnado em todo o currículo de teologia. Toda teologia deve levar à adoração e toda adoração deve levar à missão. Todo o ensino é estruturado com características

de discipulado, edificando o homem de Deus para toda boa obra, a começar da pregação pura e simples do evangelho, pessoa a pessoa, até as grandes estruturas de envio missionário até os confins da terra. Educação teológica que não prepara para a missão torna-se estéril e incompatível com o conceito de educação cristã propriamente dita.

“NÃO DEIXEMOS DE CONGREGAR-NOS”: ENFRENTANDO O PROBLEMA DA EVASÃO DE MEMBROS

*Alderí Souza de Matos**

RESUMO

Um das situações que mais afetam as igrejas evangélicas e afligem os seus líderes é o afastamento de membros. Tal fenômeno não é recente, mas tem se agravado nos últimos anos, constituindo-se num grande desafio no âmbito pastoral. São variadas as causas que levam as pessoas a abandonarem suas igrejas e tais causas precisam ser conhecidas, analisadas e enfrentadas. Este artigo se propõe a discutir essa questão dos pontos de vista histórico e bíblico, propondo, ao mesmo tempo, medidas que podem ser tomadas para atenuar essa dificuldade.

PALAVRAS-CHAVE

Eclesiologia; Evasão de membros; Liderança da igreja; Ministério pastoral; Pós-modernidade.

INTRODUÇÃO

Um neologismo tem se tornado comum nos últimos anos – “fidelização”. Trata-se de um termo da área de publicidade e marketing que traduz um desejo de empresas em diferentes ramos de atividade: o de que seus clientes ou consumidores se mantenham fiéis a elas e a seus produtos. Especialmente em setores nos quais existe forte concorrência, trata-se de um alvo buscado com crescente intensidade. Evidentemente, a fidelidade das pessoas a um determinado fornecedor ou prestador de serviços pode não ter quaisquer implicações éticas. Se alguém é cliente da pizzaria “a” ou “b” e utiliza os serviços dessa ou

* O autor tem o grau de Doutor em Teologia (Th.D.) pela Escola de Teologia da Universidade de Boston. É professor de teologia histórica no CPAJ e historiador da Igreja Presbiteriana do Brasil.

daquela companhia de telefonia celular, isso não tem maiores consequências fora da área mercadológica. Em outras esferas, todavia, a fidelidade adquire uma importância muito maior, como é o caso da política partidária. No Brasil, há muito tempo um bom número de políticos tem se envolvido com uma prática condenável: a troca frequente de partidos, geralmente por motivos pouco elogiáveis. Eles se filiam a uma legenda, elegem-se por ela e depois, movidos por interesses muitas vezes questionáveis, simplesmente se transferem para outra. Em anos recentes têm sido aprovadas leis visando coibir a chamada "infidelidade partidária".

Pois bem, esse é um tema que também interessa de perto às igrejas evangélicas. É um fato conhecido que muitas delas, se não todas, experimentam um considerável êxodo de membros. Muitas vezes é feito um grande esforço no sentido de atrair novos adeptos, para depois perder parte deles pelos mais diferentes motivos. Muitos líderes parecem não estar preparados para lidar com essa realidade e são escassos os materiais publicados que tratam do assunto desde uma perspectiva pastoral. O objetivo deste artigo é analisar essa questão dos pontos de vista histórico e bíblico, bem como propor estratégias a serem tomadas para amenizar esse problema.

1. DIMENSÃO HISTÓRICA

O problema da evasão de seguidores já pode ser visto no Novo Testamento, desde a época do ministério de Jesus. É bem conhecido o episódio em que, depois de um discurso contundente do Mestre, muitos de seus discípulos deixaram de segui-lo (Jo 6.66). Na igreja primitiva, o abandono da comunhão cristã geralmente estava associado à apostasia, à deserção da fé, sendo condenado vigorosamente. É essa a atitude do autor da 1ª Epístola de João, que se refere aos desertores como "anticristos" e acrescenta: "Eles saíram do nosso meio; entretanto não eram dos nossos; porque, se tivessem sido dos nossos, teriam permanecido conosco; todavia, eles se foram para que ficasse manifesto que nenhum deles é dos nossos" (1Jo 2.19). Na 1ª Epístola a Timóteo, Paulo afirma que, nos últimos tempos, alguns apostatariam da fé (1Tm 4.1). É importante lembrar que os primeiros cristãos entendiam estar vivendo nos últimos dias. Assim, a realidade da apostasia era algo contemporâneo, e não somente futuro. A epístola aos Hebreus lida muito diretamente com a problemática do abandono da fé, exortando os crentes a perseverarem no evangelho (2.1-3; 3.12-13; 6.11-12). A certa altura, o autor deixa claro que a deserção da comunidade cristã era uma realidade naqueles dias, mas apela aos seus leitores para que resistam contra isso: "Não deixemos de congregar-nos, como é costume de alguns; antes, façamos admoestações e tanto mais quanto vedes que o Dia se aproxima" (10.25).

Essa problemática continuou existindo nos três primeiros séculos da era cristã, o período em que o cristianismo era considerado uma religião ilegal

(*religio illicita*). As duas principais causas de afastamento da igreja eram o fascínio das heresias ou das religiões alternativas e o temor das perseguições. Muitos cristãos deixavam a “igreja católica”, a corrente principal do cristianismo, considerada ortodoxa, fiel ao legado de Cristo e dos apóstolos, para se unir a manifestações heterodoxas como o gnosticismo, o montanismo, o marcionismo e outros movimentos. A literatura cristã antiga está repleta de alusões a esses grupos e aos males que causavam à igreja e seus fiéis.

No contexto das perseguições, muitas delas restritas e localizadas, e outras amplas e gerais, um grande número de pessoas abandonava a comunidade cristã. Elas o faziam justamente para não serem submetidas aos sofrimentos resultantes da ação repressora do estado. Porém, cessada a perseguição, surgia um difícil problema pastoral a ser enfrentado pelos bispos, os líderes da igreja. Muitos desses indivíduos que haviam negado a Cristo e se entregue à idolatria e outras práticas, arrependiam-se e manifestavam o desejo de retornar à igreja. As atitudes dos bispos variavam em relação a tais pessoas: alguns deles, adotando uma postura tolerante, reintegravam-nas com relativa facilidade; outros, conhecidos como “rigoristas”, submetiam-nas a um longo e árduo processo de reinserção na comunidade cristã. Em alguns casos, esse processo podia durar a vida inteira e o indivíduo somente era readmitido à comunhão no seu leito de morte, caso tivesse se mantido fiel até então. Essa situação viria a resultar no desenvolvimento do sacramento da penitência, que visava lidar com a realidade do pecado na vida dos batizados.¹

Com o advento da era constantiniana, no início do quarto século, marcada pela aliança da igreja com o estado e pelo surgimento do cristianismo como religião oficial do Império Romano, o problema da deserção tomou novos contornos. Agora, sendo a igreja majoritária e aliada ao poder civil, era altamente desejável permanecer nela, e muito arriscado deixá-la. Surgiu assim uma inversão de situações: enquanto nos três primeiros séculos muitos abandonavam a igreja para não serem perseguidos, agora essa deserção é que se tornou passível de castigo, principalmente no caso dos heterodoxos. Um bispo espanhol, Prisciliano, e alguns de seus seguidores, foram os primeiros indivíduos a serem executados por heresia na história do cristianismo, em 385.²

Tal situação perdurou ao longo de toda a Idade Média. No contexto da “cristandade”, ou seja, a sociedade europeia fortemente influenciada pela Igreja Romana, o problema do abandono da igreja ou da fé ficou relativamente minimizado. Todas as pessoas eram batizadas na infância e se tornavam

¹ Ver: WALKER, Williston. *História da igreja cristã*. 2 vols. São Paulo: Aste, 1967, vol. 1, p. 136-39; KELLY, J. N. D. *Doutrinas centrais da fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 149-51, 163-66.

² DOUGLAS, J. D. (ed. geral). *The New International Dictionary of the Christian Church*. 2ª ed. Grand Rapids: Zondervan, 1978, p. 804.

nominalmente cristãs. Os súditos de um estado eram ao mesmo tempo membros da única igreja. Cidadania e fé se equivaliam. Nesse contexto, não havia nenhuma tentação ou oportunidade para abandonar a comunidade eclesial. Essa realidade se alterou profundamente com o surgimento da Reforma Protestante. Esse movimento rompeu a cristandade e introduziu o princípio da diversidade religiosa no contexto do cristianismo europeu. Tal fato incentivou o trânsito das pessoas de uma confissão religiosa para outra. Além disso, o advento de uma mentalidade secularizante, associada com o Renascimento e o Humanismo, levou muitas pessoas a simplesmente rejeitarem qualquer religiosidade institucional.

Curiosamente, por um bom tempo as novas igrejas protestantes mantiveram a mentalidade hegemônica do catolicismo medieval. Em todas as nações ou regiões protestantes havia uma igreja oficial, fosse ela luterana, reformada ou anglicana, e os adeptos de outros grupos eram submetidos a diversas restrições. A única exceção eram os anabatistas, que rejeitavam qualquer associação entre a igreja e o estado. Esse sistema se transferiu para as colônias inglesas da América do Norte, onde cada colônia tinha a sua própria igreja oficial e os dissidentes sofriam sérias limitações e até mesmo rigorosas punições, como foi o caso dos quacres em Massachusetts. Finalmente, com a independência americana e a consagração da norma constitucional de separação entre igreja e estado, surgiu o fenômeno conhecido como denominacionalismo, ou seja, uma situação em que as mais diversas confissões religiosas têm exatamente o mesmo status e plena igualdade diante da lei, ninguém podendo ser punido por pertencer a este ou aquele grupo confessional, ou a nenhum deles.³

Evidentemente essa situação estimulou ainda mais a “infidelidade eclesíastica”. Como as pessoas tinham muitas opções religiosas, e não sofriam nenhuma sanção se transitassem de uma para outra, esse fato passou a ocorrer com frequência. Outras pessoas, por diferentes razões, simplesmente deixavam suas comunidades de origem e não se filiavam a nenhuma outra, optando por uma vida irreligiosa.

2. NO BRASIL

Como é sobejamente conhecido, dois tipos de igrejas protestantes foram implantadas no Brasil no século 19: aquelas constituídas de imigrantes europeus, como a anglicana e a luterana, e aquelas surgidas como resultado da atividade missionária europeia e norte-americana (congregacionais, presbiterianos, metodistas, batistas, episcopais e outros). Embora imperasse no país a união entre igreja e estado, sendo a Igreja Romana a religião oficial do império, entre as igrejas protestantes, principalmente as de origem missionária,

³ Ver: ELWELL, Walter A. (ed.). *Enciclopédia histórico-teológica da Igreja cristã*. Em 1 volume. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 409-412.

ocorria na prática o fenômeno do denominacionalismo, que se consagrou definitivamente com o advento da República.

Por muito tempo houve considerável trânsito de membros entre as denominações tradicionais, o que era visto com certa naturalidade. Ninguém se espantava ou se afligia se um presbiteriano passava a frequentar uma igreja batista, ou um congregacional se tornava metodista. Por causas das afinidades entre essas igrejas, tais transferências não chegavam a chocar. Isso ocorria inclusive com pastores: no início do século 20, dois ministros metodistas de igual sobrenome, Manoel de Arruda Camargo e Jovelino Moraes de Camargo, serviram a igreja presbiteriana por alguns anos, sem que isso causasse qualquer estremeamento entre as duas denominações.⁴ Muito diferente era a situação em que o afastamento de membros ocorria num contexto conflitivo, quer como resultado de cismas, adesão a grupos considerados heterodoxos ou quebra de padrões doutrinários e éticos. A seguir, são examinados alguns desses casos em conexão com a igreja presbiteriana brasileira.

2.1 *Cisões ou cismas*

Historicamente, a ocorrência de divisões nas igrejas tem sido uma causa importante para o afastamento de membros. O primeiro cisma ocorrido no incipiente presbiterianismo nacional foi aquele associado ao Dr. Miguel Vieira Ferreira (1837-1885), engenheiro pertencente a uma família aristocrática do Maranhão. Em abril de 1874, ele foi recebido por profissão de fé e batismo pelo Rev. Alexander Blackford, na Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. Poucos meses depois foi eleito presbítero e acompanhou o missionário em algumas viagens evangelísticas. O pastor seguinte daquela igreja, Rev. Dillwin M. Hazlett, estando envolvido com outras atividades, entregou-lhe o púlpito com frequência. Dotado de um temperamento místico, que anteriormente o havia levado a envolver-se com o espiritismo, o Dr. Miguel começou a fundamentar seu ensino em sonhos e visões, pretendendo ter revelações diretas de Deus. Em fevereiro de 1879, ele foi suspenso do presbiterato. Em setembro daquele ano retirou-se da igreja com 27 pessoas, muitas delas de sua família, criando a Igreja Evangélica Brasileira, uma pequena denominação que existe até os dias de hoje.⁵ Esse episódio foi objeto de várias análises do professor Émile Léonard, que o considerou um caso de “iluminismo” protestante.⁶ Do ponto de vista pastoral,

⁴ LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo (1863-1903)*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 224, 322s, 559; FERREIRA, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. 2 vols. 2ª ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992, p. 76.

⁵ Ver: LESSA, 2010, p. 144-47; MATOS, Alderi S. *Os pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19*. São Paulo: Cultura Cristã, p. 461-63.

⁶ Ver: LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 3ª ed. São Paulo: Aste, 2002, p. 76-79; idem, *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Paulo: Ciências da Religião, 1988. Iluminismo aqui significa o apelo a revelações diretas de Deus.

vale destacar a temeridade dos missionários em ordenar ao presbiterato esse indivíduo recém-convertido e posteriormente confiar-lhe o púlpito.

Posteriormente, com o cisma de 1903, que resultou no surgimento da Igreja Presbiteriana Independente, um número muito maior de membros deixou a igreja presbiteriana “sinodal”, gerando incontáveis amarguras por anos a fio. A partir da década de 1960, o movimento de renovação espiritual e posteriormente as influências neopentecostais continuaram a produzir divisões e afastamento de membros. Por sua natureza e por seu caráter coletivo, esse tipo de evasão dificilmente pode ser sanado, embora ocorram casos em que as pessoas acabam se decepcionando com o grupo separatista e fazem o caminho de volta.

2.2 Adesão a outros grupos religiosos

Outro motivo para a evasão de membros tem sido o retorno à confissão religiosa original ou a filiação a outros grupos, evangélicos ou não. São um tanto comuns nos anais da história presbiteriana os casos em que membros vindos do catolicismo retornavam à velha igreja ou ingressavam nas fileiras espíritas. Porém, com mais frequência os líderes lamentam a adesão de fiéis a “seitas” protestantes, como sabatistas, pentecostais e outros movimentos.⁷ Um exemplo interessante pode ser visto no primeiro livro de atas do conselho da Igreja Presbiteriana de Guarapuava, no interior do Paraná, organizada em 1889. Em maio de 1921, o conselho dessa igreja excluiu do seu rol 12 pessoas por terem se filiado à Igreja Presbiteriana Independente, 14 à Igreja Luterana, 23 aos sabatistas e duas aos espíritas.⁸ É importante lembrar que muitos desses indivíduos residiam fora da sede e recebiam escassa assistência pastoral, um problema comum na época. Além disso, tais deserções provavelmente ocorreram ao longo de vários anos. No caso das adesões à Igreja Luterana, todos os envolvidos eram de origem alemã.

Em sua história do presbiterianismo brasileiro, Júlio Andrade Ferreira se refere ao “duro golpe” sofrido pela Igreja Presbiteriana do Brás, em São Paulo, quando foi implantada no mesmo bairro a Congregação Cristã no Brasil.⁹ Em outro lugar ele fala das visitas do Rev. Roberto Frederico Lenington a Ponta Grossa, no Paraná, “onde os adventistas andavam dizimando o rebanho”.¹⁰ Obviamente, essas incursões proselitistas acabavam por afastar membros individuais e famílias inteiras de muitas igrejas presbiterianas.

⁷ Diversos pastores escreveram livros ou opúsculos combatendo esses grupos. Por exemplo: Jerônimo Gueiros, “A heresia pentecostal”; Alcides Nogueira, “Heresias sabatistas”.

⁸ Atas da Sessão da Igreja Presbiteriana de Guarapuava (1889-1927), 07.05.1921, fl. 168s.

⁹ FERREIRA, Júlio A. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. 2 vols. 2ª ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992, vol. 2, p. 202.

¹⁰ FERREIRA, 1992, vol. 2, p. 130. Na mesma página, ele afirma que o Rev. George Landes visitava todo o litoral de Santa Catarina, “já atacado por adventistas”.

2.3 *Abandono da fé*

Um terceiro fator motivador de abandono das fileiras das igrejas era a renúncia à fé, por diferentes motivos. Particularmente lamentadas eram as deserções resultantes da quebra dos padrões éticos das igrejas evangélicas, em especial na forma de vícios e adultério. Um caso ilustrativo é o do Dr. Antônio Teixeira da Silva (1863-1917), advogado natural de Tietê e irmão de D. Alexandrina Braga, mãe do Rev. Erasmo Braga. Ele era formado pela Faculdade de Direito de São Paulo, foi diretor do Liceu de Artes e Ofícios e lecionou por vários anos no Curso Comercial Superior do Mackenzie College. Em 1900, foi recebido por profissão de fé por seu sobrinho na Igreja Presbiteriana de Niterói e se tornou um dos primeiros membros da Igreja Presbiteriana Unida de São Paulo. Por alguns anos, revelou-se vigoroso propagandista da fé evangélica, pregando em praças públicas e escrevendo folhetos e livros. Sua principal obra foi *O catolicismo romano e o cristianismo puro* (1902), que teve grande circulação. Foi um dos organizadores da Aliança Evangélica da capital paulista e um dos líderes iniciais do Esforço Cristão.¹¹

No início de 1906, o Dr. Teixeira da Silva comunicou ao conselho da sua igreja que “tinha descrido do evangelho e vivia na transgressão do sétimo mandamento”, pedindo o seu desligamento do rol de comungantes.¹² Por vários anos esteve afastado da fé. Porém, segundo os registros da época, durante a enfermidade que o levou à morte, mostrou-se contrito e arrependido.¹³ Os livros de atas das primeiras igrejas presbiterianas estão repletos de registros de demissão de membros por motivos semelhantes. Por outro lado, alguns se afastavam simplesmente por terem deixado de crer, sem terem cometido alguma transgressão moral. Em sua obra clássica sobre o presbiterianismo nacional, o historiador Vicente Themudo Lessa se refere a vários indivíduos que ingressaram na igreja, mas “não perseveraram na fé”. Entre outros, ele menciona o médico e cientista Vital Brasil Mineiro da Campanha; o jornalista e poeta Teófilo Barbosa; o candidato ao ministério e mais tarde advogado Randolpho Campos; Ricardo Figueiredo, diretor de *O Estado de São Paulo*, e Agnelo Costa, advogado, político e jornalista no Maranhão.¹⁴

3. O CENÁRIO ATUAL

Como se percebe, a evasão de membros é um fenômeno antigo no protestantismo brasileiro, porém nos últimos anos adquiriu proporções alarmantes. O censo de 2010 realizado pelo IBGE revelou um contingente de quatro

¹¹ MATOS, 2004, p. 483.

¹² 1º Livro de Atas da Sessão, Igreja Presbiteriana Unida de São Paulo, 04.01.1906, fl. 175s.

¹³ LESSA, 2010, p. 537; *O Estandarte*, 01.02.1917, p. 11.

¹⁴ LESSA, 2010, p. 183, 359, 433, 533, 563.

milhões de evangélicos que declararam não estar filiados a nenhuma igreja. Não se trata de pessoas que deixaram de abraçar a fé cristã e evangélica. Elas continuam a se considerar cristãs ou evangélicas, mas não julgam necessária uma vinculação eclesial. Para designar esses indivíduos, foi criado no Brasil há alguns anos o neologismo “desigrejados”, correspondente ao inglês “unchurched”. Um estudo recente sobre o assunto foi feito por Idauro Campos, pastor congregacional em Niterói e professor em diversos seminários da região. Sua dissertação de mestrado em Ciências da Religião no Seminário Teológico Congregacional do Estado do Rio de Janeiro foi publicada com o título *Desigrejados: teoria, história e contradições do niilismo eclesial*.¹⁵ As referências bibliográficas arroladas por esse autor revelam o vasto número de estudos que têm se voltado para o tema nos últimos anos.¹⁶

Sua pesquisa revela duas causas principais para o fenômeno dos sem-igreja. Muitos membros deixam as igrejas evangélicas, principalmente neopentecostais, por se decepcionarem com líderes autoritários, controladores, ávidos por dinheiro, prestígio e poder.¹⁷ Essas pessoas se ressentem da exploração espiritual, emocional e financeira a que foram submetidas por pastores

¹⁵ CAMPOS, Idauro. *Desigrejados: teoria, história e contradições do niilismo eclesial*. São Gonçalo, RJ: Editora Contextualizar, 2013. Prefácio de Augustus Nicodemus Lopes.

¹⁶ Por exemplo: AGRESTE, Ricardo. *Igreja? Tô fora*. Santa Bárbara D’Oeste, SP: Socep, 2009; AZEVEDO, Israel Belo de. *Gente cansada de igreja*. São Paulo: Hagnos, 2010; BARNA, George. *Revolução*. São Paulo: Abba Press, 2007; BITUN, Ricardo. *Mochileiros da fé*. São Paulo: Editora Reflexão, 2011; BOMILCAR, Nelson. *Os sem-igreja*. São Paulo: Mundo Cristão, 2012; BRABO, Paulo. *Bacia das almas: confissões de um ex-dependente de igreja*. São Paulo: Mundo Cristão, 2009; CÉSAR, Marília de Camargo. *Feridos em nome de Deus*. São Paulo: Mundo Cristão, 2009; D’ARAÚJO FILHO, Caio Fábio. *Aos desigrejados e aos que não sofrem de amnésia e outros textos*. Disponível em: www.caiofabio.net; FERNANDES, Carlos. *Desigrejados: fenômeno que cresce*. *Cristianismo Hoje*, edição 37, ano 7, 2013, p. 18-25; FERNANDES, Danilo. *Série: Desigrejados*. Disponível em: www.genizahvirtual.com.br; GOIS, Antônio e SCHWARTSMAN, Hélio. *Cresce o número de evangélicos sem ligação com igrejas*. *Folha de São Paulo*, 15 ago. 2011. Disponível em: www1.folha.uol.com.br; JACOBSEN, Wayne e COLEMAN, Dave. *Por que você não quer ir à igreja*. Rio de Janeiro: Sextante, 2009; KIMBALL, Dan. *Eles gostam de Jesus, mas não da igreja*. São Paulo: Vida, 2011; KIVITZ, Ed René. *Outra espiritualidade: fé, graça e resistência*. São Paulo: Mundo Cristão, 2006; LOPES, Augustus Nicodemus. *Os desigrejados*. Disponível em: <http://tempora-mores.blogspot.com.br>; LOPES, Augustus Nicodemus. *O que estão fazendo com a igreja: ascensão e queda do movimento evangélico brasileiro*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008; RODRIGUES, Denise dos Santos. *Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise de pertencimento institucional*. Belo Horizonte: *Horizonte*, v. 10, n. 20, out.-dez. 2012, p. 1130-1153; ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005; VIOLA, Frank e BARNA, George. *Cristianismo pagão*. São Paulo: Abba Press, 2008; idem, *Reimaginando a igreja*. Brasília: Editora Palavra, 2009; WAGNER, Glenn. *Igreja S/A: dando adeus à igreja-empresa e recuperando o sentido da igreja-rebanho*. São Paulo: Vida, 2003; YANCEY, Philip. *Alma sobrevivente*. São Paulo: Mundo Cristão, 2004; idem, *Igreja: por que me importar?* São Paulo: Vida Nova, 2008; ZÁGARI, Maurício. *Decepcionados com a igreja*. *Cristianismo Hoje*, 2010. Disponível em: www.cristianismohoje.com.br.

¹⁷ CAMPOS, 2013, p. 33-50.

inescrupulosos. Todavia, muitas delas acabam procurando outras igrejas nas quais a liderança é exercida dentro de moldes mais bíblicos. O segundo grupo é constituído daqueles que renunciam às suas congregações por não mais acreditarem na igreja institucional. Os porta-vozes desse movimento argumentam que o uso de templos, a existência de ministros ordenados e o ensino por meio de prédicas, entre outros fatores, são exemplos da paganização da igreja, do seu afastamento da simplicidade do cristianismo original.¹⁸ Tais líderes propõem uma espiritualidade centrada em pequenos grupos, reuniões em contextos informais e um mínimo de aparato institucional. Entre eles estão Frank Vila e George Barna, nos Estados Unidos, e Caio Fábio e Paulo Brabo, no Brasil.

Embora tenha simpatia pelo primeiro grupo, aqueles que deixaram suas igrejas por terem sido “feridos em nome de Deus”, Campos discorda firmemente dos proponentes de uma “terceira reforma”. Enquanto que a primeira, a dos reformadores do século 16, teria sido doutrinária, e a segunda, a dos pietistas, teria ocorrido no âmbito da espiritualidade, a terceira seria eclesiológica, implicando numa profunda reformulação da igreja institucional. Conquanto reconheça, como é correto, os erros da igreja enquanto instituição, inclusive no âmbito protestante, o referido autor apresenta vários argumentos em sua defesa: o questionamento da igreja visível não é novo na história do cristianismo, tendo ocorrido muitas vezes no passado¹⁹; embora a igreja neotestamentária tivesse uma organização bastante singela, já se percebem os sinais de uma institucionalização incipiente, como as instruções a respeito dos oficiais; nenhuma organização pode prescindir de alguma estruturação formal – isso é próprio de todo grupamento humano. Mesmo que um movimento denomine suas unidades de “estações do caminho” (Caio Fábio), mais cedo ou mais tarde elas irão ter características de igrejas.

Uma das críticas mais pertinentes feitas por Campos aos proponentes da desvinculação com a igreja tem a ver com a “crise de pertencimento” da sociedade pós-moderna.²⁰ A mentalidade contemporânea caracteriza-se por elementos como o relativismo, o pluralismo e o individualismo exacerbados. Nesse contexto, são desfeitos os vínculos de lealdade com as instituições. Esse autor conclui: “Mesmo que não percebam ou que não admitam, muito da energia dos desigrejados vem da pós-modernidade. Antes de ser uma revolução (como acreditam) é tão somente um reflexo do momento pelo qual a sociedade passa”.²¹

¹⁸ CAMPOS, 2013, p. 51-87.

¹⁹ Campos aborda em capítulos separados os seguintes exemplos: o montanismo, os pais do deserto, o donatismo, Pedro de Bruys e Henrique de Lausanne, Hugo Speroni, Joaquim de Fiore, os anabatistas, os quakers, os darbistas e o cristianismo arreligioso de Dietrich Bonhoeffer.

²⁰ CAMPOS, 2013, p. 177-189.

²¹ CAMPOS, 2013, p. 189.

Uma ressalva que se pode fazer a esse valioso estudo é o fato de deixar de considerar outros fatores igualmente importantes no processo de desigrejação, como aqueles que foram considerados acima na história do presbiterianismo brasileiro. Além da decepção com líderes abusivos e com doutrinas e práticas heterodoxas, e além do questionamento ideológico da igreja como instituição, a realidade é que muitas pessoas continuam deixando as suas congregações por participarem de movimentos cismáticos, se sentirem atraídas por igrejas mais empolgantes, não se submeterem à disciplina quando envolvidas com práticas conflitantes com a fé cristã ou simplesmente por passarem a nutrir dúvidas acerca do evangelho.

4. PERSPECTIVAS PASTORAIS

Este artigo não tem em vista simplesmente apresentar uma perspectiva histórica do problema da evasão de membros e fazer um breve diagnóstico desse mal que acomete muitas igrejas, mas propor ações preventivas e corretivas que podem ser empreendidas pelos líderes cristãos. A evasão de membros é um fenômeno complexo e multifacetado, decorrente de uma grande multiplicidade de fatores. Existem participantes ou frequentadores que irão deixar a congregação não importa o que se faça em relação a eles, mas é certo que muitos deixarão de fazê-lo se forem tomadas atitudes adequadas em relação aos problemas que enfrentam ou aos questionamentos que nutrem com relação à igreja. A seguir, são apontados alguns elementos a serem considerados por aqueles que se preocupam com esse desafio.

4.1 Autocrítica

Em primeiro lugar, pastores e presbíteros precisam admitir que suas igrejas não são perfeitas e podem ter características que tenderão a afastar alguns de seus integrantes. O tradicionalismo, as formas rígidas de culto e organização, a incapacidade de se adaptar a novas realidades, a falta de abertura para o diálogo e outros fatores correlatos estão presentes em muitas igrejas e acabam por gerar insatisfação e finalmente evasão. Alguém disse que muitas vezes a igreja fica eternamente respondendo perguntas que as pessoas não estão fazendo e, por outro lado, deixa de responder as que elas estão levantando. Isso dá aos fiéis a percepção de que suas necessidades, dúvidas e carências não estão sendo supridas. Se é bem verdade, desde uma perspectiva reformada, que o alvo precípua da igreja é a glória de Deus e não a satisfação de necessidades, por outro lado a igreja tem o dever de ministrar aos seus participantes em suas carências espirituais, emocionais, relacionais e outras.

Outro aspecto crucial diz respeito às oportunidades que as pessoas, todas as pessoas, devem ter na igreja de exercer os ministérios e dons confiados por Deus. Aqui, dois erros extremos podem ocorrer, um de falta e outro de excesso. Existem membros que se frustram porque raramente têm espaço para

fazer alguma coisa, para dar a sua contribuição. Por exemplo, aquela pessoa que nunca tem a oportunidade de fazer uma oração no culto público ou de ter qualquer outra participação na liturgia. Ou então quem nunca recebe um convite para exercer algum cargo, emitir uma opinião ou colaborar em alguma área na qual tem conhecimento ou experiência. Todavia, também existe o perigo oposto, que é sobrecarregar as pessoas com atividades, deixando-as exaustas e sem tempo para outros interesses, sejam eles familiares ou comunitários. O Rev. Erasmo Braga era crítico dessa tendência das igrejas de sua época, tendo se referido a esse problema em vários de seus escritos.²²

Os dirigentes precisam ser sensíveis e receptivos em relação às reivindicações e solicitações legítimas de seus fiéis, evitando assim uma evasão desnecessária. Para isso, é preciso ouvi-los com frequência, exercer o diálogo constante e, assim, realizar as correções nas normas e práticas que se façam necessárias, tendo em vista o bem-estar e a continuidade da participação dos membros.

4.2 Discipulado

Em muitas igrejas locais se verifica uma grande ironia, um grande paradoxo. Essas igrejas fazem um enorme e apreciável investimento na área da evangelização, da atração de novas pessoas e famílias para o evangelho de Cristo. O pastor prega e ensina com frequência a respeito do assunto, são oferecidos cursos sobre como evangelizar, utilizam-se publicações ricas e estimulantes sobre o tema, incentiva-se o evangelismo pessoal e em grupos. Enfim, faz-se um vigoroso esforço para alcançar os não-crentes. Porém, tão logo essas pessoas se convertem e são recebidas na igreja, elas são, por assim dizer, esquecidas e caem na rotina da vida da comunidade. Como elas já estão do lado de dentro, entende-se que não mais precisam de tanta atenção. É assim que muitos novos membros depois de algum tempo acabam se decepcionando, perdendo o seu entusiasmo inicial e abandonando a igreja.

Isso mostra a absoluta necessidade de um elemento complementar ao evangelismo, que é o discipulado ou a integração dos novos convertidos. A igreja precisa criar mecanismos pelos quais aqueles que ingressaram na comunidade possam receber um acompanhamento adequado nos primeiros meses e anos de sua vida cristã. Em sua autobiografia recentemente publicada, o Rev. Eber Lenz César, que teve vasta experiência ministerial em vários estados do Brasil e na África do Sul, mostra como as atividades de integração foram importantes nesse sentido.²³

²² Ver, por exemplo: BRAGA, Erasmo. *The Republic of Brazil: A Survey of the Religious Situation*. Londres: World Dominion Press, 1932, p. 96.

²³ CÉSAR, Éber Lenz. *Vida de pastor: lembranças de uma jornada*. Rio de Janeiro: Imprimindo Conhecimento, 2014, p. 156. Ver: MOORE, Waylon B. *Integração segundo o Novo Testamento*. Rio de Janeiro: Juerp, 1990.

4.3 Pastoreio

Tanto membros novos quanto antigos também precisam de uma assistência constante e cuidadosa por parte dos pastores e dos presbíteros regentes. Isso faz lembrar a valiosa exortação de Paulo aos líderes da igreja de Éfeso: “Atendei por vós e por todo o rebanho sobre o qual o Espírito Santo vos constitui bispos, para pastoreardes a igreja de Deus, a qual ele comprou com o seu próprio sangue” (At 20.28). Esse cuidado inclui uma vigilância constante que permita identificar os problemas ainda no seu início, a tempo de serem adequadamente diagnosticados e tratados pastoralmente. Um caso clássico é a repentina ausência dos cultos por uma pessoa ou família. Tal circunstância muitas vezes sinaliza alguma dificuldade que deve ser objeto de uma intervenção rápida por parte dos líderes cristãos. Porém, não somente estas, mas todas as pessoas devem ser objeto de uma constante preocupação e zelo pastoral.

É bem conhecido o exemplo do notável pastor puritano Richard Baxter (1615-1691). No fiel desempenho do seu encargo, esse ministro procurava se encontrar uma vez por ano com cada uma das 800 famílias que compunham a sua congregação na cidade de Kidderminster, a fim de instruí-las e aconselhá-las. Em seu famoso clássico *The Reformed Pastor*, ele insistiu que os pastores precisam se dedicar à instrução pessoal e particular do rebanho. Disse ele: “É dever inquestionável dos ministros em geral que se disponham à tarefa de instruir e orientar individualmente a todos aqueles que são entregues ao seu cuidado”.²⁴

CONCLUSÃO

Os líderes cristãos, aí incluídos pastores, presbíteros, diáconos, professores de escola dominical e outros, nunca devem se esquecer de uma importante distinção no que diz respeito à igreja. Por um lado, ela é uma instituição, uma estrutura (organização). Por outro lado, é o conjunto dos fiéis, o corpo de Cristo (organismo). O primeiro aspecto deve servir o segundo, não o contrário. A igreja institucional tem como um de seus propósitos ministrar às necessidades dos fiéis, contribuir para que vivam vidas plenas em Cristo, sem afastar-se da comunidade da fé, mas estando plenamente integrados nela.

Em alguns casos, a evasão de membros pode ser algo sem maiores consequências, como quando alguém deixa uma igreja para filiar-se a outra igualmente bíblica e sólida. Em outras situações, representa uma grande perda para a igreja e para as pessoas envolvidas. Esse tema negligenciado precisa receber maior atenção dos ministros de Deus à medida que desempenham os diferentes deveres do seu encargo. O afastamento de pessoas ou a ameaça de

²⁴ BAXTER, Richard. *Manual pastoral do discipulado*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 27. Ver também ELLIFF, Jim. A cura de almas. In: ARMSTRONG, John (Org.). *O ministério pastoral segundo a Bíblia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 151-171.

afastamento pode indicar problemas que elas estão enfrentando pessoalmente ou problemas da igreja como um todo. Ambos precisam ser tratados zelosamente, sob a direção do Espírito Santo e o ensino das Escrituras.

ABSTRACT

One of the problems that affect evangelical churches and frustrate their leaders is membership withdrawal. Although this phenomenon is not recent, it has become more acute in recent years and as such poses a serious challenge in the pastoral area. There are many causes that lead people to drop out of their churches and such causes must be known, understood and confronted. This article has in view to discuss the issue from historical and biblical perspectives. At the same time it proposes measures that can be taken in order to allay this difficulty.

KEYWORDS

Ecclesiology; Membership withdrawal; Church leadership; Pastoral ministry; Post-modernity.

OS PRECURSORES DO MODERNO MOVIMENTO DE RESTAURAÇÃO APOSTÓLICA

*Augustus Nicodemus Lopes**

RESUMO

Este artigo trata das origens históricas e teológicas do moderno movimento de reforma apostólica surgido em anos recentes dentro do neopentecostalismo. Aborda primeiramente as reivindicações ao apostolado de Cristo feita por líderes gnósticos nos primeiros séculos da igreja cristã e em seguida os ensinamentos oriundos de Edward Irving sobre a necessidade da restauração apostólica antes da segunda vinda de Cristo. O artigo termina com uma comparação entre a Reforma Protestante e esses movimentos restauracionistas, indicando a principal diferença entre eles, a saber, que os reformadores queriam uma reforma baseada no retorno ao ensino dos apóstolos, em contraste com a busca do ofício dos apóstolos feita pelos movimentos restauracionistas.

PALAVRAS-CHAVE

Apóstolos; Sucessão apostólica, Edward Irving; Presbíteros; Mani; Maniqueu; Marcião; Irvingitas; Pais da Igreja; Reforma protestante; Eclesiologia; Governo da igreja.

INTRODUÇÃO

Em anos recentes vem surgindo em todo o mundo um sem-número de apóstolos, redes apostólicas e ministérios apostólicos como resultado do que tem sido chamado de “reforma apostólica”. Os adeptos desse movimento

* O autor é ministro presbiteriano, mestre e doutor em interpretação bíblica do Novo Testamento, professor titular de Novo Testamento e vice-diretor do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, e pastor auxiliar da Igreja Presbiteriana de Santo Amaro.

acreditam que ele seja um complemento necessário, ainda que tardio, à Reforma do século XVI, a qual teria deixado inacabado o restabelecimento, na igreja, dos dons espirituais mencionados na Bíblia.

No Brasil o movimento apostólico vem crescendo a olhos vistos. Diferentes redes apostólicas vêm sendo criadas, com centenas de apóstolos afiliados. Por sua vez, boa parte dessas redes está associada à Coalizão Internacional de Apóstolos, liderada mundialmente pelo “apóstolo” Peter Wagner, bem conhecido no Brasil por seus livros sobre batalha espiritual e, mais recentemente, sobre a restauração do ministério apostólico.¹ Essa coalizão é representada no Brasil pelo “apóstolo” Renê de Araújo Terra Nova. Em 2005 foi criado o Conselho Apostólico Brasileiro, que conta nas suas fileiras com apóstolos brasileiros como Neuza Itioka, Valnice Milhomens, César Augusto, Dr. J. Moura Rocha, Josimar Salum, Estevam Hernandes, Marco Antônio Peixoto, Márcio Valadão, Jeshar Cardoso, Arles Marques, Francisco Nicolau, Sinomar Fernandes, Paulo Tércio, Alexandre Nunes, Paulo de Tarso, Ebenézer Nunes, Mike Shea, Dawidh Alves, Luiz Scultori Júnior, Hudson Medeiros, etc. O propósito do Conselho é comandar e dirigir os ministérios apostólicos existentes no Brasil, oferecendo “cobertura apostólica” aos mesmos.

O anseio pelo ofício de apóstolo não é novidade. Muito antes do surgimento dos apóstolos neopentecostais, alguns movimentos dentro da cristandade já haviam reivindicado o título para os seus dias. Nosso objetivo neste artigo é analisar essa reivindicação que foi feita logo depois da morte dos doze apóstolos de Cristo e do apóstolo Paulo, e em outros períodos da igreja cristã.

1. DEPOIS DOS APÓSTOLOS

É transparente no Novo Testamento, especialmente no livro de Atos dos Apóstolos, que a estratégia dos apóstolos para a continuidade da igreja de Cristo foi instalar presbíteros que a edificassem sobre o fundamento que eles haviam lançado, que era o próprio Cristo. Além do pastoreio do rebanho que lhes foi confiado, o trabalho desses presbíteros seria preservar e ensinar a doutrina apostólica registrada nos escritos que os apóstolos, e pessoas associadas a eles, haviam produzido, e que viriam mais tarde a compor o Novo Testamento. Esses escritos funcionavam como mediadores da presença dos apóstolos para os crentes de todos os lugares e de todas as épocas.

¹ C. Peter Wagner é provavelmente o representante mais conhecido desse movimento em termos mundiais. Considerado o patrono do movimento de restauração apostólica, publicou dezenas de livros sobre o assunto, entre os quais WAGNER, C. Peter (ed.). *The New Apostolic Churches*. Ventura, CA: Regal Books, 1998; *Churchquake: How the New Apostolic Reformation is Shaking the Church as We Know It*. Ventura, CA: Regal, 1999; *Apostles and Prophets, the Foundation of the Church*. Ventura, CA: Regal, 2000; *Spiritual Warfare*. Ventura, CA: Regal, 2006.

Todavia, logo depois da morte dos doze apóstolos de Cristo e da de Paulo apareceram dois tipos de movimentos na igreja cristã reivindicando uma associação particular e exclusiva com eles. O primeiro foi o surgimento de mestres heréticos dentro do cristianismo defendendo a “restauração” do ofício de apóstolo ou reivindicando sua legítima representação para conferir autoridade aos seus falsos ensinos. O outro movimento, que surgiu em parte como uma reação a este, defendeu o conceito de “sucessão apostólica” por meio de bispos.²

Não iremos nos deter no exame detalhado deste último movimento, pois cremos que os modernos apóstolos neopentecostais não se classificam nele. Vamos nos concentrar no primeiro tipo de movimento, geralmente encabeçado por heréticos, que consideravam o ofício de apóstolo essencial para a restauração da igreja cristã às suas origens. É aqui que iremos encontrar os precursores do movimento da “nova reforma apostólica”.

2. OS APÓSTOLOS GNÓSTICOS

O gnosticismo foi a mais perigosa das heresias que ameaçaram o cristianismo nascente. Ele estava no ar durante os primeiros três séculos da era cristã, influenciando até o judaísmo e grupos de judeus-cristãos. Representou uma ameaça para a igreja maior do que as perseguições do Império Romano.³

“Gnosticismo” vem de γνῶσις (*gnosis*), palavra grega que significa conhecimento em geral. Entretanto, na história antiga era uma palavra carregada de conteúdo religioso, pois apontava para um conhecimento secreto sobre a salvação da alma. Ensinava que o homem é um espírito encarcerado na matéria. Ele precisava de conhecimento para saber como chegou a essa situação e como poderia escapar dela. Bem cedo a igreja se encontrou com representantes dessas ideias: Simão Mago em Samaria (At 8.10,21), a “heresia de Colossos” (Cl 2.8,18-23), Cerinto e aqueles que negavam a encarnação (1Jo 1.1-3; 2.22; 4.2,3; 1Tm 6.10), para mencionar os casos mais claros. Todos os grandes teólogos cristãos dos primeiros séculos combateram essa tentativa de tecer um sincretismo entre o evangelho e esse pensamento pagão. O que mais nos interessa, no momento, é que alguns dos líderes gnósticos se apre-

² Os episcopais declaram que o conceito episcopal de sucessão por meio de bispos é diferente do conceito católico romano de sucessão apostólica por meio dos papas. Cf. ROBINSON, Donald W. B. Apostleship and apostolic succession. *Reformed Theological Review* 13/2 (1954), p. 33-42.

³ Esta seção sobre o gnosticismo se baseia no *excursus* de Frans Leonard Schalkwijk sobre o tema no meu livro *Comentário em 1 João*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005. Para maiores informações sobre o gnosticismo, ver: ELWELL, Walter A.; COMFORT, Philip Wesley (eds.). *Tyndale Bible Dictionary*. Tyndale Reference Library. Wheaton, IL: Tyndale House, 2001, p. 535-536; J.W.D., Gnosticism. In: WOOD, D. R. W. (ed.). *New Bible Dictionary*. Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996, p. 415-417.

sentavam como apóstolos de Jesus Cristo. Considerando que o gnosticismo, em sua forma mais elaborada, pertence ao século II e seguintes, é natural que tenha tirado esse título do cristianismo, que o antecedeu.⁴ A atitude dos gnósticos para com os apóstolos de Jesus Cristo era geralmente de crítica por não terem entendido os ensinamentos do Mestre. Na “Carta de Pedro a Filipe”, documento gnóstico do final do século II ou início do século III, os doze apóstolos são representados como ignorantes do verdadeiro sentido dos ensinamentos de Jesus.⁵

De acordo com Schmithals, o termo “apóstolo” ocorre constantemente nos escritos gnósticos existentes.⁶ Simão Mago, que aparece nos textos gnósticos como um emissário de Deus, é chamado em termos similares ao de um apóstolo.⁷ De acordo com Eusébio, Menandro, outro líder gnóstico, declarava ter sido “enviado” dos *eons* invisíveis para trazer salvação aos homens. Os apóstolos de Cristo, supostamente falando nas *Constituições Apostólicas* (documento falsamente atribuído a eles), dizem que, depois que os apóstolos de Cristo saíram pregando o evangelho aos gentios, “o diabo operou no meio do povo para levantar falsos apóstolos, para corromper a Palavra; e enviaram, então, um tal Cleobius, que se juntou a Simão, o Mago”.⁸ Evidentemente, Simão, o Mago e Cleobius eram considerados apóstolos gnósticos. Schmithals menciona ainda que Cerinto também foi chamado de “falso apóstolo” na *História Eclesiástica* de Eusébio.⁹

É evidente que os gnósticos muito cedo estavam reivindicando para si e seus líderes o mesmo título dos doze apóstolos de Cristo e do apóstolo Paulo, para dar autoridade e credibilidade aos seus ensinamentos falsos. O título de apóstolo era o preferido porque era o ofício mais elevado da igreja cristã e porque os apóstolos tinham estado em contato direto com Jesus Cristo. Dentre os mestres gnósticos, destaquemos especialmente Marcião e Mani.

⁴ Ao contrário do que afirma SCHMITHALS, Walter. *The Office of Apostle in the Early Church*. New York: Abingdon Press, 1969, que defende a primazia do gnosticismo e que a igreja cristã obteve dos gnósticos seu conceito de pluralidade de apóstolos. Schmithals é representante da escola de Rudolph Bultmann, que entendia que o Novo Testamento era basicamente um documento nascido no gnosticismo e foi por ele profundamente influenciado.

⁵ Cf. LUTTIKHUIZEN, Gerard P. Witnesses and Mediators of Christ’s Gnostic Teachings. In: HILHORST, A. (ed.). *The Apostolic Age in Patristic Thought*. Boston: Brill, 2004, p. 104-114.

⁶ SCHMITHALS, 1969, p. 147.

⁷ SCHMITHALS, 1969, p. 159.

⁸ *Constituições Apostólicas*, VI.8. Sobre esse documento, ver: Apostolic Canons. In: CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, Elizabeth A. (eds.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005, p. 90.

⁹ EUSÉBIO, *História eclesiástica*, III.28.2.

2.1 Marcião

Começamos com Marcião. Ele apareceu no século II como mestre cristão, defendendo o docetismo, ensino que negava a encarnação real de Cristo.¹⁰ Foi excomungado da igreja cristã em 144 d.C., por heresia, mas seu movimento ainda continuou até meados do século IV, especialmente no Oriente. O ponto central de Marcião era que somente o apóstolo Paulo havia entendido quem era realmente o Deus de Jesus Cristo, um Deus de amor, em contraste com o Deus do Antigo Testamento, que era irascível, cruel e vingativo. Os doze apóstolos de Cristo, por causa dos resquícios de seu judaísmo, não conseguiram perceber que o Deus de Jesus Cristo era o oposto do Deus do Antigo Testamento e que esse Deus de amor tinha como alvo derrubar o “demiurgo”, nome que Marcião atribuiu ao Deus das escrituras judaicas.¹¹

Tertuliano (160-225), um hábil teólogo e mestre cristão, escreveu uma extensa refutação das ideias de Marcião e reagiu da seguinte maneira ao ensino dele de que os apóstolos de Cristo não haviam compreendido corretamente a mensagem do Mestre:

Eles [Marcião e seus seguidores] geralmente nos dizem que os apóstolos não sabiam de todas as coisas: mas, aqui, eles são impelidos pela mesma loucura, pois se voltam exatamente para o ponto contrário, e declaram que os apóstolos certamente sabiam de todas as coisas, mas que eles não passaram todas elas a todas as pessoas. Em ambos os casos, eles expõem Cristo à vergonha por enviar apóstolos que eram ou ignorantes demais ou ingênuos demais.¹²

Marcião compôs um cânon de escritos que ele julgava inspirados, composto de dez cartas de Paulo (menos as pastorais) e uma versão mutilada de Lucas, que tinha sido companheiro de Paulo.¹³ Desta forma, ele se colocou como o único intérprete verdadeiro de Paulo, e mesmo que não tenha reivindicado ser seu sucessor, certamente se apresentava como aquele que havia chegado para restaurar a verdade dos apóstolos. Irineu, em sua obra *Contra as Heresias*,

¹⁰ Cf. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, iii.8. Os escritos de Marcião se perderam, restando apenas partes reproduzidas nas obras de seus adversários, dos quais o que mais o cita é Tertuliano. Para um resumo sobre Marcião, ver: WEBBER, R. E. Marcion. In: DOUGLAS, J. D.; COMFORT, Philip W. (eds.). *Who's Who in Christian History*. Wheaton, IL: Tyndale House, 1992, p. 453. Ver ainda: SCHAFF, Philip; SCHAFF, David Schley. *History of the Christian Church*. New York: Charles Scribner's Sons, 1910, vol. 2, p. 486ss; CROSS, LIVINGSTONE, 2005, p. 1040. Esta última obra traz uma extensa bibliografia de estudos acadêmicos sobre Marcião.

¹¹ Ver especialmente TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, iv.3.

¹² TERTULIANO, The Prescription Against Heretics. In: ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James; COXE, A. Cleveland (eds.). *The Ante-Nicene Fathers: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*. Trad. Peter Holmes. Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1885, vol. 3, p. 253.

¹³ Cf. IRINEU, *Contra as heresias*, 1.17.2.

curiosamente menciona um herético de Roma, de nome Cerdo, o qual, segundo ele, “ocupou o nono lugar na sucessão episcopal a partir dos apóstolos”. Em seguida diz que Marcião “o sucedeu e desenvolveu sua doutrina”.¹⁴

Tudo isto, especialmente a associação exclusiva com o ensino verdadeiro do apóstolo Paulo, obrigou os teólogos cristãos da época a reagir. Além de responderem com um cânon mais completo das Escrituras do Novo Testamento (como Irineu, por exemplo) e com a elaboração das chamadas “regras de fé”, sumários da sã doutrina que tinha origem nos apóstolos (a mais conhecida é o *Credo Apostólico*), apelaram para a tradição apostólica e a sucessão apostólica mediante os bispos como o meio pelo qual a verdade teria sido entregue, preservada e transmitida na igreja.¹⁵

2.2 *Mani ou Maniqueu*

Semelhante a Marcião em suas pretensões, o filósofo, astrônomo e pintor Mani ou Maniqueu (216-277) fundou o “maniqueísmo”, um tipo de gnosticismo dualista e sincrético, com elementos do cristianismo, zoroastrismo, judaísmo, budismo e hinduísmo. Para ele, havia duas forças opostas em Deus, luz e matéria, o bem e o mal, em constante conflito no presente mundo, aprisionando a humanidade num esforço para vencer as trevas e o mal pelo conhecimento desse dualismo e pela preservação da chama de luz que havia em todo ser humano. No juízo final, luz e trevas serão finalmente separados, para sempre. As ideias de Mani se espalharam rapidamente pelo mundo da sua época e chegaram a influenciar pessoas como Agostinho, que antes de sua conversão seguiu o maniqueísmo por cerca de nove anos.¹⁶

Mani se apresentava como o “paracletos” (Consolador) que Jesus havia prometido enviar a seus discípulos (Jo 14.16,26; 15.26; 16.1,7). Não somente isto, mas também como o mediador último da revelação prometida a Jesus, Abraão, Zoroastro e Buda. De acordo com as fontes sobre ele, aos dezenove anos e mais tarde outra vez aos vinte e quatro, uma nova religião foi revelada a ele da parte de Deus. Ele se proclamou como o último e mais elevado profeta de Deus e o próprio “paracletos” prometido por Cristo.¹⁷ As obras de Mani foram preservadas parcialmente.¹⁸ Sua principal obra, *Epistola Fundamenti*, começa com as seguintes palavras: “Mani, o apóstolo de Jesus Cristo, pela

¹⁴ IRINEU, *Contra as heresias*, 1.26.1-2.

¹⁵ Irineu foi o primeiro a desenvolver este último ponto. Ver: *Contra as heresias*, 3.3.1.

¹⁶ Sobre Mani, ver: MYERS, Allen C. *The Eerdmans Bible Dictionary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987, p. 686; também CROSS, LIVINGSTONE, 2005, p. 1033, e a extensa bibliografia sobre Mani ao final do verbete.

¹⁷ Cf. SCHAFF, SCHAFF, 1910, vol. 2, p. 501.

¹⁸ Cf. CROSS, LIVINGSTONE, 2005, p. 1033.

providência de Deus Pai. Estas são as palavras da salvação provindas da fonte eterna e viva”. Ele também prefacia uma carta a seu discípulo Marcelo em termos similares: “Maniqueu, um *apóstolo* de Jesus Cristo, e todos os santos que estão comigo, e as virgens, a Marcelo, meu amado filho: graça, misericórdia e paz sejam contigo, da parte de Deus Pai e de nosso Senhor Jesus Cristo”.¹⁹ Seus discípulos o consideravam como Deus vindo à terra: “Um *apóstolo* veio do Paraíso da luz, com um nome digno, o Ilustre, Deus, Mari Mani”.²⁰ Numa suposta autobiografia de Mani temos a narrativa de sua chamada:

Naquele ano do reinado do rei Ardaschir, o “paracletos” vivente veio sobre mim e me falou. Ele me revelou o mistério que havia sido ocultado dos mundos e das gerações... ele me ensinou o mistério da árvore do conhecimento da qual Adão comeu, pelo qual seus olhos foram abertos, e o mistério dos *apóstolos* que foram enviados ao mundo.²¹

À semelhança de Marcião, Mani também ensinava que os apóstolos originais de Cristo haviam pervertido os ensinamentos dele sob influência do judaísmo. Mani, como o paracletos prometido, tinha vindo para restaurar esses ensinamentos.²² É claro, portanto, que Mani se via não somente como mais um apóstolo de Jesus Cristo, mas como o verdadeiro e último deles. A maneira como ele se apresenta, “apóstolo de Jesus Cristo”, sugere que ele imita o apóstolo Paulo na introdução de suas cartas.

Mani organizou sua religião numa hierarquia estrita. A igreja maniqueísta era liderada por doze apóstolos, dos quais Mani e seus sucessores (como Pedro e os papas, alegavam eles) eram a cabeça. Depois vinham 72 bispos e debaixo deles presbíteros, diáconos e evangelistas.²³ Eusébio, o historiador, se refere a ele desta forma: “Ele buscou se passar por Cristo e, estando inchado de orgulho em sua loucura, proclamou-se o paracletos, o próprio Espírito Santo; e mais tarde, como Cristo, escolheu doze discípulos como parceiros de sua nova doutrina”.²⁴

¹⁹ Cf. NEWMAN, Albert H. Introductory Essay on the Manichæan Heresy. In: SCHAFF, Philip (ed.). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, First Series: St. Augustin: The Writings Against the Manichæans and Against the Donatists*. Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1887, vol. 4, p. 24.

²⁰ Cf. SCHMITHALS, 1969, p. 138.

²¹ SCHMITHALS, 1969, p. 149.

²² SCHAFF, SCHAFF, 1910, vol. 2, p. 505.

²³ SCHAFF, SCHAFF, 1910, vol. 2, p. 507.

²⁴ EUSEBIUS OF CAESAREA, The Church History of Eusebius. In: SCHAFF, Philip; WACE, Henry (eds.). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series: Eusebius: Church History, Life of Constantine the Great, and Oration in Praise of Constantine*. Trad. Arthur Cushman McGiffert. New York: Christian Literature Company, 1890, vol. 1, p. 317.

Em resumo, na literatura maniqueísta o advento de Mani é visto como o fim da era apostólica, pois ele era o apóstolo da última geração. Como Jesus Cristo, ele designou doze apóstolos e 72 bispos itinerantes. Mani se considerava o apóstolo de Jesus Cristo *par excellence*, sendo ao mesmo tempo o paracletos prometido.²⁵

Apesar de as ideias de Marcião e Mani terem sido rejeitadas e consideradas heréticas, elas sobreviveram por muito tempo em alguns grupos. Entre esses grupos destacamos os “paulicianos”, no século VII.²⁶ Eles floresceram especialmente na igreja oriental, no Império Bizantino, alcançando o ápice no século XII, em plena Idade Média. Existe dúvida quanto à origem de seu nome. A posição mais aceita é que se deriva do apóstolo Paulo, o apóstolo predileto deles, à semelhança de Marcião. O fundador da seita foi Constantino, um seguidor das ideias de Marcião que morava na Síria e era, aparentemente, um maniqueísta. Apesar de ter sido perseguida e martirizada, a seita se espalhou, cresceu e envolveu-se em conflitos sangrentos, até desaparecer em meados do século XII. O grupo pregava a necessidade de reforma da igreja e organizou-se originalmente em quatro níveis de apóstolos, profetas, itinerantes e copistas, dos quais somente os dois últimos permaneceram. A honra de “apóstolos” ficou para os fundadores.

Dos exemplos de Marcião, de Mani e de alguns grupos que se inspiraram neles, percebe-se que era essencial para os movimentos heréticos reivindicar autoridade apostólica, quer sob a forma de linhagem histórica, quer como representantes exclusivos dos apóstolos ou da sua doutrina, ou ainda como aqueles que receberam revelações exclusivas e que iam além daquelas dadas aos apóstolos de Cristo e a Paulo. E não somente isto, era crucial para eles organizar seus movimentos no formato de organizações apostólicas. É impossível não perceber a semelhança do movimento da Nova Reforma Apostólica com estes movimentos heréticos antigos.

3. EDWARD IRVING

As pretensões de grupos heterodoxos de restaurarem a verdadeira doutrina apostólica ou de se alinharem com o verdadeiro ensino apostólico, em busca de reconhecimento e legitimação, continuou através da história da igreja. O islamismo, por exemplo, é talvez o mais importante de todos esses grupos na Idade Média, com seu fundador, Maomé, reivindicando ser o profeta ou apóstolo de Deus (Alá).²⁷

²⁵ Ver o elucidativo artigo de VAN OORT, Johannes. The paraclete Mani as the Apostle of Jesus Christ and the Origins of a new Church. In: HILHORST, A. (ed.). *The Apostolic Age in Patristic Thought*. Boston: Brill, 2004, p. 139-157.

²⁶ Sobre os “paulicianos”, ver: SCHAFF, SCHAFF, 1910, vol. 4, p. 573-578; CROSS, LIVINGSTONE, 2005, p. 1251-1252.

²⁷ Cf. SCHAFF, SCHAFF, 1910, vol. 4, p. 183-188. No Alcorão, Maomé é constantemente chamado de *rasul Allah*, “apóstolo de Deus”. Cf. SCHMITHALS, 1969, p. 194-197.

Todavia, queremos avançar para mais perto de nossa própria época, para o século XIX, quando Edward Irving (1792–1834) iniciou o seu ministério.²⁸ Irving era um ministro da igreja presbiteriana da Escócia que veio a pastorear uma igreja escocesa em Londres. Eloquentemente pregador, não demorou a se tornar popular e conhecido, atraindo multidões com suas pregações veementes contra o pecado e os males sociais da sua época. Sua popularidade era tão grande que tiveram de abrir uma igreja maior para acomodar os ouvintes, a Igreja Nacional Escocesa.

Infelizmente, Irving começou a adotar ideias estranhas e doutrinas polêmicas que o colocaram no centro de diversas controvérsias com os ministros das demais igrejas reformadas de Londres. Na área da escatologia, ele estava convencido de que o fim do mundo estava próximo e chegou a marcar o retorno de Cristo para 1868. Acreditava que antes disto haveria de acontecer um avivamento espiritual de grandes proporções entre os judeus, com a restauração de Israel e o retorno pessoal de Cristo, seguido do milênio literal na terra. Na área da cristologia, Irving passou a defender que Cristo tinha assumido uma natureza humana pecaminosa e que havia sido preservado de pecar pelo poder do Espírito Santo.

Sob a influência de A. J. Scott, um de seus assistentes, Irving passou a acreditar que os dons espirituais mencionados no Novo Testamento – línguas, profecia e curas –, bem como o ofício de apóstolo e de profeta, estavam para ser restaurados antes da vinda de Cristo. De acordo com D. Martyn Lloyd-Jones,

Irving declarava que a Igreja ainda era apostólica, que apóstolos e profetas não haviam cessado no período inicial, mas que era necessário que ainda houvesse apóstolos e profetas que tivessem revelações, declarações proféticas e que falassem em línguas.²⁹

Em outubro de 1831, alguns membros da igreja de Irving começaram a falar em línguas, profetizar e a exercitar dons de cura nos cultos, dando início a uma grande controvérsia. O conselho de sua igreja se colocou contra ele e exigiu que proibisse essas manifestações durante os cultos. Irving se recusou e o conselho, então, apelou para o Presbitério de Londres, que determinou que Irving deixasse o pastorado da igreja. Ele saiu acompanhado de 800 membros

²⁸ Para a biografia de Edward Irving, ver: GRASS, T. G. Irving, Edward. In: LARSEN, Timothy et al. (eds.). *Biographical Dictionary of Evangelicals*. Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003, p. 326-328. Ver também: MATOS, Alderi Souza de. Edward Irving: precursor do movimento carismático na igreja reformada. *Fides Reformata* 1/2 (1996), p. 5-12. Cf. especialmente DALLIMORE, Arnold. *Forerunner of the Charismatic Movement: The Life of Edward Irving*. Chicago: Moody, 1983.

²⁹ LLOYD-JONES, David Martyn. *The Church and the Last Things*. Wheaton, IL: Crossway Books, 1998, p. 138.

e fundou uma igreja independente em Newman Street, noutra parte de Londres. Na nova igreja, Irving continuou a esperar a restauração do ministério apostólico e a permitir que os profetas e as línguas se manifestassem durante os cultos, inclusive interrompendo a sua pregação. Irving adoeceu e morreu de tuberculose em 1834, com 42 anos de idade. Conforme Alderi Matos, “nos seus últimos seis meses de vida, Irving estava convencido de que seria curado da enfermidade que o acometera; porém, a cura não veio e ele deixou de tomar precauções que talvez tivessem evitado sua morte trágica e prematura”.³⁰ No ano anterior, o Presbitério de Londres o havia julgado por heresia e deposto do ministério presbiteriano.

Apesar das grandes diferenças teológicas entre Irving e os heréticos Marcião e Maniqueu, não podemos deixar de observar o mesmo desejo de restauração do ministério apostólico como o caminho para purificar e restaurar a igreja naquilo que entendiam ser a verdade. Irving não assumiu nenhuma prerrogativa apostólica para si mesmo, mas seus ensinamentos sobre a restauração desse ofício acabaram influenciando a sua igreja, que veio a adotar o ofício de apóstolo. Ele pode ser considerado não somente o precursor do movimento pentecostal, que só viria a ocorrer cerca de 70 anos mais tarde, mas também foi um dos que contribuíram para a popularidade da ideia da necessidade da restauração do ministério apostólico como forma de reavivar e revitalizar a igreja de Cristo antes de sua vinda.

3.1 Irvingitas: a Igreja Católica Apostólica

Em 1849 a igreja de Irving adotou o nome de Igreja Católica Apostólica. Seguiu basicamente a visão dele quanto à restauração do ministério dos apóstolos, embora rejeitasse os elementos carismáticos de seu trabalho, como línguas e profecias. Essa igreja, também conhecida como os irvingitas, reivindicava que Deus estava restaurando em seu povo os ministérios de apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres (Ef 4.11), para purificar, unir e preparar a igreja para a vinda de Cristo.³¹ Estabeleceram doze apóstolos, que saíram pelo mundo a pregar as doutrinas da igreja em vários países. O ponto central da mensagem deles, à semelhança de Marcião, Mani e Irving, era que a igreja cristã havia se desviado das suas origens e que a restauração dela ao seu estado original era a condição para que Cristo voltasse. A restauração do ministério dos apóstolos era essencial para que a restauração da igreja acontecesse.

Abraham Kuyper viveu na época em que esses apóstolos estavam em plena atividade, e dedicou uma seção de seu famoso livro sobre o Espírito Santo, intitulada “Apóstolos hoje?”, a examinar as pretensões dos apóstolos

³⁰ MATOS, 1996, p. 11.

³¹ Sobre a Igreja Católica Apostólica, ver: CROSS, LIVINGSTONE, 2005, p. 308-309.

irvingitas. Ele declara que se os irvingitas tivessem usado o nome de apóstolo no sentido de homens levantados por Deus para levar avante sua obra, como os reformadores, por exemplo, não haveria problema. Mas o fato é que eles se julgavam apóstolos como os Doze e Paulo, tendo a mesma relação especial que eles tinham para com a igreja de Cristo. Kuyper conclui que os tais são falsos apóstolos, passando-se por ministros de Cristo.³²

Além de movimentos marginais dentro da cristandade, seitas como a Igreja dos Santos dos Últimos Dias – mórmons – também perceberam a necessidade de apelar para a restauração do apostolado para legitimar seus ensinamentos. Joseph Smith, o fundador do mormonismo, organizou em 1835 o quórum de doze apóstolos para governar a igreja mórmon, liderados por um apóstolo sênior, sistema que existe entre eles até o dia de hoje.³³

O movimento da “nova reforma apostólica” nada mais é, em nosso parecer, que mais um desses movimentos de restauração apostólica que aqui e acolá aparecem na longa história da igreja cristã, denunciando a apostasia da igreja (por vezes, estando corretos em suas críticas) e se apresentando como os legítimos intérpretes dos apóstolos de Cristo e mesmo seus fiéis representantes.

4. RESTAURANDO A IGREJA SEM NOVOS APÓSTOLOS

Marcião, Mani, Maomé, Irving, a Igreja Católica Apostólica, os mórmons e outros grupos que não foram aqui mencionados, todos eles justificaram suas reivindicações alegando a corrupção da mensagem original de Jesus Cristo, quer pelos próprios apóstolos, quer pelos seguidores dos apóstolos e pela igreja cristã posteriormente. Todos eles clamaram por um retorno ao ensino verdadeiro de Cristo e todos se apresentaram como aqueles através de quem essa verdade, que estava oculta ou que fora corrompida, se manifestaria de maneira final e plena. Para tal, era necessário o ressurgimento de apóstolos, semelhantes aos de Cristo, através dos quais Deus traria essa verdade e a restauração da sua igreja.

Obviamente, discordamos veementemente de Marcião, de Mani e de tantos quantos acusarem os apóstolos de Cristo de terem distorcido ou não entendido a mensagem do Senhor. Todavia, isto não quer dizer que a igreja cristã, depois dos apóstolos, não possa ter caído em erros, erros graves e sérios, a ponto de obscurecer e distorcer a mensagem simples do evangelho. Na verdade, cremos que isto aconteceu e tem acontecido.

A própria Reforma do século XVI, como o nome já indica, foi um movimento que surgiu em busca da reforma espiritual, doutrinária, litúrgica e eclesiástica da igreja cristã, que durante a Idade Média havia se corrompido

³² KUYPER, Abraham. *The Work of the Holy Spirit*. New York: Funk & Wagnalls, 1900, p. 160.

³³ Ver Mormonism. In: REID, Daniel G. et al. *Dictionary of Christianity in America*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990; CROSS, LIVINGSTONE, 2005, p. 1122-1123.

e apostatado da mensagem de Cristo e dos apóstolos. Uma das grandes diferenças entre a Reforma e esses movimentos mencionados acima é que os reformadores do século XVI queriam uma reforma com base no retorno ao ensino dos apóstolos de Cristo conforme estão nas Escrituras. Em que pese a importância histórica e teológica que Calvino, Lutero, Zuínglio, Melancton e os demais tiveram, jamais pretenderam ser sucessores dos apóstolos e nem mesmo ter um *status* similar a eles. A restauração e reforma da igreja aconteceriam, não mediante a autoridade de novos apóstolos, mas pelo retorno ao ensino dos apóstolos originais. E foi essa Reforma que de fato levou a igreja cristã de volta às suas origens. Nenhum outro movimento de restauração ou reforma produziu resultados tão abençoadores e permanentes para a igreja cristã até os dias de hoje.

CONCLUSÃO

A história da igreja traz vários exemplos de homens que se levantaram denunciando os erros dos apóstolos de Cristo e de seus seguidores, reivindicando possuir a verdade e arrogando-se como apóstolos de Cristo ou possuidores de um *status* similar. Dentre eles, mencionamos Marcião, Maniqueu, os irvingitas, os mórmons e outros.

O que eles têm em comum, além de ensinamentos estranhos ao cristianismo histórico, é a ideia de que a restauração e a reforma da igreja cristã deve ser levada a efeito por apóstolos, tais quais os Doze e Paulo. No meu entender, a busca desse título, embora justificada por um aparente fim nobre, que é o restabelecimento da verdade do evangelho, sempre esteve contaminada por motivações próprias do coração humano corrompido. Creio que Wayne Grudem resumiu muito bem esse ponto em sua obra *Systematic Theology*:

Nenhum dos principais líderes da história da Igreja – nem Atanásio ou Agostinho, nem Lutero ou Calvino, nem Wesley ou Whitefield – assumiu para si o título de “apóstolo” ou se deixou chamar de apóstolo. Se alguém nos tempos modernos deseja tomar o título “apóstolo” para si mesmo, imediatamente surgem suspeitas de que pode estar sendo motivado por um orgulho inapropriado e desejos de autoexaltação, junto com uma ambição excessiva e um desejo por mais autoridade na igreja do que qualquer outra pessoa poderia ter de direito.³⁴

Alguns desses movimentos, como os irvingitas, declararam que a restauração do ofício de apóstolo na igreja seria feita pelo Senhor para preparar a sua vinda, uma reivindicação muito parecida com a dos defensores da “nova reforma apostólica”. Contudo, como bem observa Kuyper,

³⁴ GRUDEM, Wayne. *Systematic Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1994, p. 911.

[...] o Novo Testamento frequentemente menciona os eventos e sinais que precederão o retorno do Senhor. Eles são registrados em tais detalhes que muitos acham possível predizer a data em que isto acontecerá. Ainda assim, entre todas estas profecias, não encontramos o menor sinal de um apostolado posterior.³⁵

A esta altura, cremos que já tenha ficado claro que o movimento neopentecostal de restauração do apostolado é apenas mais um entre vários grupos que se levantaram ao longo da história da igreja buscando, para servir aos seus propósitos, o poder e a autoridade que foram próprios somente dos Doze e de Paulo.

ABSTRACT

This article deals with the historical and theological roots of the so-called “new apostolic reformation”, a movement that has appeared in recent years within neopentecostal circles. The author examines, first, the claims to the apostolate of Christ made by gnostic leaders in the first centuries of the Christian church. Then, the apostolic movement initiated by Edward Irving, claiming the need for apostolic restoration in preparation for Christ’s second coming. The article closes with a comparison of the main difference between the Reformation and these apostolic movements, that is, that the reformers attempted to reform the Church by going back to the apostles’ teachings, while these movements want to reform the Church by restoring their office.

KEYWORDS

Apostles; Apostolic succession; Edward Irving; Elders; Mani; Marcion; Irvingites; Church fathers; Protestant Reformation; Ecclesiology; Church government.

³⁵ KUYPER, 1900, p. 158.

A PLANTAÇÃO DA IGREJA NO ÉDEN

*Daniel Santos**

RESUMO

O propósito deste artigo é avaliar algumas características distintivas daquilo que o autor acredita ser a *igreja* no Antigo Testamento. Por razões de espaço, o foco da pesquisa está restrito aos eventos e narrativas relacionados ao Éden, ainda que algumas implicações de suas conclusões sejam verificadas à luz de outros eventos anteriores ao Dilúvio. Para o autor, é possível pensar numa igreja no sentido mais pleno da palavra, ainda no período do Antigo Testamento. As marcas dessa igreja, inicialmente expostas no contexto do Éden, permaneceram delineando a adoração do povo de Deus por toda a história do Antigo Testamento.

PALAVRAS-CHAVE

Igreja; Jardim do Éden; Árvore da vida; Árvore do conhecimento do bem e do mal; Eclesiologia.

INTRODUÇÃO

É correto pensarmos na existência de uma igreja no Antigo Testamento no sentido mais pleno da palavra? As características distintivas da comunidade que perseverava na doutrina dos apóstolos, conforme lemos no livro de Atos, deixaram um ponto de referência marcante no cristianismo pelos séculos afora. Segundo o texto, a igreja é uma comunidade marcada pela evangelização, pelo poder do Espírito Santo, pela vida comunitária generosa e comprometida com as necessidades do próximo, pela observância da doutrina dos apóstolos e pela

* O autor é doutor em Estudos Teológicos no Antigo Testamento pela Trinity Evangelical Divinity School (Ph.D., 2006) e professor de Antigo Testamento no CPAJ desde 2007. Está no quarto ano de estudos pós-doutorais no Wycliffe Hall, Oxford, como bolsista da Langham Partnership International, sob a orientação de Kevin J. Vanhoozer, pesquisando a literatura sapiencial do Antigo Testamento.

confissão de que Jesus Cristo é Senhor. No Concílio de Niceia (325 d.C.), foram propostas quatro marcas da igreja: uma igreja una, santa, católica e apostólica.¹ Os teólogos reformados não concordaram entre si quanto ao número nem a natureza das marcas de uma igreja verdadeira. Berkhof nos proporciona um rápido diagnóstico da situação:

...alguns falavam em termos de apenas uma [marca], a pregação da doutrina pura do evangelho (Beza, Alsted, Amesius, Heidanus, Maresius); outros falavam de duas, a pregação pura do evangelho e a correta administração dos sacramentos (Calvino, Bullinger, Zanchius, Junius, Gomarus, Mastricht); e ainda havia aqueles que acrescentavam às duas marcas acima uma terceira, a saber, o fiel exercício da disciplina (Hyperius, Martyr, Ursinus, Trelcatius, Heidegger, Wendelinus).²

Se adotarmos, por exemplo, o modelo proposto pelas nove marcas de uma igreja saudável, podemos dizer que a igreja no período do Antigo Testamento, se ela existiu, não foi uma igreja saudável, pois não encontramos, por exemplo, ocorrências da pregação do evangelho, da conversão, do evangelismo e do discipulado.³

Diante disso, não é raro encontrarmos aqueles que questionam a existência de uma igreja no período do Antigo Testamento no sentido pleno da palavra, já que, segundo estes, não temos exemplos concretos de evangelização, nem do derramamento e presença permanente do Espírito Santo, nem da vida comunitária exemplificada pelos cristãos da igreja primitiva e nem da confissão característica de que Jesus Cristo é o Senhor. O máximo que poderíamos dizer, segundo eles, é que o Antigo Testamento contém apenas aspectos e sombras daquilo que viria a se concretizar posteriormente.

A proposta deste artigo é mostrar que há muitos elementos que não têm sido comumente levados em consideração quando o conceito de igreja é definido. Conquanto este estudo não vise redefinir o conceito de igreja, o interesse em redefinir os limites históricos a partir de quando podemos pensar de forma concreta sobre esse conceito é, sem dúvida, uma preocupação que permeia todo o argumento.

1. O ÉDEN COMO A PRIMEIRA IGREJA

Embora não precisemos depreciar a beleza e requinte do projeto paisagístico de um jardim idealizado por Deus para receber o primeiro casal, também não podemos ignorar o fato de que, para apreciar suas características de maneira plena, precisamos entendê-lo como um local de adoração e culto. O Éden era

¹ CROSS, F. L. e LIVINGSTONE, E. A. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005, p. 1170.

² BERKHOF, L. *Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964, p. 576.

³ DEVER, M. E. *Nine Marks of a Healthy Church*. Wheaton: Crossway Books, 2004.

um lugar especial porque nele Deus se encontrava com o ser humano para ter comunhão com ele, no dia que foi devidamente santificado para esse fim. Alternativamente, poderíamos dizer que o Éden não foi idealizado para ser o habitat do ser humano, mas sim o local de encontro onde criatura e Criador desfrutariam de um interminável relacionamento de amor e conhecimento que seria a fonte inspiradora para o domínio esperado. O habitat do ser humano extrapolava os limites do jardim, indo eventualmente até os confins da terra. O mesmo pode ser dito da relação que temos hoje com o espaço físico de nossa igreja local; aquele não é nosso habitat, mas o local de encontro público de adoração. Conforme as palavras de consagração do ser humano no dia de sua criação, sua missão envolvia o desenvolvimento e manutenção de um domínio sobre toda a terra (Gn 1.28) e não apenas sobre os animais e plantas dentro do perímetro daquele jardim.

Na perspectiva dos povos do antigo Oriente Próximo, desde os tempos mais remotos da civilização o conceito de *jardim* está bastante associado com local de culto e não com local de habitação.⁴ Na cosmovisão pagã dos povos ao redor de Israel, era nos jardins que suas divindades eram retratadas encontrando reis e pessoas de renome. Era nos jardins que as grandes cenas do panteão pagão eram descritas.⁵

Há vários elementos que apontam para o Éden com uma conotação que vai além de um mero jardim. Na discussão a seguir tratarei de alguns deles: a) o Éden era um local no qual a obediência e o amor podiam ser verificados, b) o Éden era um local em que Deus se encontrava com o ser humano, c) o Éden era o local onde se encontrava a árvore da vida, d) o Éden era o local onde se encontrava a árvore do conhecimento.

1.1 Local onde obediência e amor podiam ser verificados

O propósito de criar o homem e a mulher e em seguida colocá-los no jardim do Éden tinha como finalidade maior a demonstração da obediência e amor da criatura para com o Criador. A obediência seria evidenciada no cumprimento das obrigações como ser humano criado à imagem de Deus e colocado dentro deste jardim com a responsabilidade de o “cultivar” e “guardar”. Alguns comentaristas têm observado corretamente o fato de Deus ter “tomado” o homem (לָקַח) e, na sequência, o ter “colocado” (וַיִּשָּׁן, lit. *fê-lo repousar, fê-lo*

⁴ CORNELIUS, Izak. Paradise motifs in the eschatology of the minor prophets and the iconography of the ancient near east. *Journal of Northwest Semitic Languages* 14, 1988, p. 41-83; KOOIJ, A. V. The story of paradise in the light of Mesopotamian culture and literature. In: *Genesis, Isaiah, and Psalms*. Leiden: Brill, 2010, p. 3-22; BREMMER, J. N. Paradise: from Persia, via Greece, into the Septuagint. In: *Paradise Interpreted*. Leiden: Brill, 1999, p. 1-20; GOODMAN, M. Paradise, gardens, and the afterlife in the first century CE. In: *Paradise in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 57-63.

⁵ ALEXANDER, T. D. e BAKER, D. W. *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003, p. 203.

permanecer) dentro do perímetro daquele jardim.⁶ Considerando que o ser humano não foi criado para viver apenas *no jardim*, mas deveria exercer seu domínio pactual sobre toda a criação, não é difícil imaginar que a sua rotina diária incluiria uma peregrinação sem limites por toda a face da terra. Assim, aquilo que vinculou o primeiro casal àquele local chamado Éden, apesar de terem sido criados para dominar sobre toda a terra, foi essa responsabilidade de cultivá-lo e guardá-lo.

Ambas as expressões pressupõem continuidade com o plano original. Cultivar abre espaço para desenvolvimento e descoberta de aspectos outrora ocultos ou não explorados, enquanto que guardar reforça a necessidade de manter, perpetuar e preservar estruturas do arquétipo inicial. O amor seria evidenciado no espírito e motivação com o qual eles exerceriam tal papel. Esse conjunto de obediência e amor é uma das características fundamentais dos primeiros adoradores na igreja do Antigo Testamento. Aqueles que porventura comparecessem diante de Deus para mais uma caminhada com ele na viração do dia, deveriam fazê-lo, antes de qualquer outro motivo, por amor àquele que os havia criado com capacidades espirituais, morais e intelectuais de ter comunhão com ele. No contexto pré-queda, Adão e Eva eram convocados diariamente a comparecer na presença de Deus na viração do dia e, de maneira especial, no sábado, convocação esta oriunda da aliança de Deus com a humanidade no ato da criação. O local escolhido por Deus para que eles comparecessem é, portanto, um elemento verificador dessa obediência em amor. O primeiro casal poderia escolher *não vir*, o que eventualmente acabou acontecendo. O Senhor teve que emitir uma segunda convocação já que Adão e Eva simplesmente deixaram o Senhor esperando: “Quando ouviram a voz do Senhor Deus, que andava no jardim pela viração do dia, esconderam-se da presença do Senhor Deus” (Gn 3.8, ARA). A decisão de *se esconder* do Senhor, estando no local que havia sido originalmente designado para *se encontrar* com ele, é um exemplo da natureza da rebeldia praticada pelo primeiro casal. Assim, o ato de apresentar-se diante de Deus caracterizou o perfil inicial da igreja plantada no Éden, e fazê-lo com alegria e voluntariamente representava de maneira concreta um ato de amor.

O que vincula o cristão atual ao local que Deus estabeleceu para encontrá-lo? Qual o senso de responsabilidade que o associa ao mandato de cultivar e guardar o construto devocional idealizado por Deus? De que maneira o ajuntamento dos santos em adoração cria uma experiência na qual a obediência e o amor podem ser verificados? Essas perguntas não são comumente associadas às discussões de práticas litúrgicas e modelos eclesiais em nossos dias.

⁶ HESS, R. S.; TSUMURA, D. T. *I Studied Inscriptions before the Flood: ancient near eastern, literary, and linguistic approaches to Genesis 1-11*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1994, p. 399.

1.2 Local onde Deus se encontrava com o ser humano

A presença do Senhor no jardim era real.⁷ Ele é descrito como: a) *andando* מִתְּהַלֵּךְ (hitpa'el: enfatizando o modo recíproco ou reflexivo) pelo jardim, b) num *momento específico*, a saber, “na viração do dia” (lit. “no espírito do dia” ou “no vento do dia”, לְרוּחַ הַיּוֹם, de onde a LXX traduziu τὸ δειλινόν, tarde), e c) fazendo uso de meios que podiam ser identificados pelos órgãos sensoriais do ser humano, ou seja, eles ouviram a *voz do Senhor* enquanto este passava pelo jardim.⁸ A expressão utilizada para descrever a caminhada de Deus no jardim é a mesma forma verbal que descreve a caminha de Deus com Enoque (cf. Gn 5.24: “e *andou* Enoque com Deus”, ARA), além de muitos outros homens e mulheres de Deus que são chamados a *andar na presença de Deus*. Exemplos que utilizam a mesma forma verbal incluem: Noé (Gn 6.9: “Noé andava com Deus”), Abraão (Gn 17.1: “anda na minha presença e sê perfeito”), Samuel (1Sm 2.35: “e andaré ele diante do meu ungido para sempre”) e tantos outros casos de reis de Israel e Judá que foram descritos como tendo andado ou não na presença do Senhor. Todas essas citações apontam para o paradigma que teve início na igreja (local de adoração) estabelecida no Éden, o qual ressaltava o modo concreto e real de perceber e proceder na presença de Deus. Longe de ser um mero detalhe, essa proposta iniciada na igreja plantada no Éden reflete um desejo contínuo da parte de Deus em querer andar com o seu povo. Quando o rei Davi tentou construir um templo (local de adoração) em Jerusalém, o Senhor reagiu àquela proposta afirmando que, desde o dia em que fez os filhos de Israel subir do Egito até os dias de Davi, em casa nenhuma ele tinha habitado, mas sim *andado* em tenda e em tabernáculo (2Sm 7.6). Neste caso em particular, andar com Deus ou andar na presença de Deus é oficialmente associado com o modelo do tabernáculo, do qual se diz alternativamente: “o Senhor *tabernaculou* no meio do seu povo”. De fato, no desfecho da história da redenção, o próprio Senhor, o Deus todo-poderoso, será o nosso tabernáculo (Ap 21.22).

Assim, podemos afirmar que este primeiro elemento que caracteriza o encontro de Deus com sua criatura no local de adoração chamado Éden continuou definindo o centro de interesse do modelo de igreja em toda a Bíblia. É precisamente esse vínculo entre a presença de Deus e o jardim que faz do local um terreno santo. Dumbrell teve aparentemente a mesma percepção quando disse: “Já que a presença de Deus era localizada e experimentada ali,

⁷ LANGE, J. P. *A Commentary on the Holy Scriptures: Genesis*. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008, p. 231; BLENKINSOPP, J. *Creation, Un-Creation, Re-Creation: A Discursive Commentary on Genesis 1-11*. London; New York: T & T Clark, 2011, p. 46; WALTON, J. H. *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate*. Downers Grove: IVP Academic, 2010, p. 82.

⁸ JAMIESON, R., et al. *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997, p. 78.

o jardim é terreno sagrado, como também posteriormente o templo em Israel ilustrava o modo como eles deviam aproximar-se de Deus”.⁹ Veja que, para Dumbrell, o projeto do Éden se torna um protótipo para o tabernáculo e o templo, especialmente no item relacionado à presença de Deus.

Qual a percepção que a igreja atual tem de *andar com Deus* enquanto caminha como igreja local? A vida cristã, antes de ser uma vida comunitária com os santos, é vida com Deus, caminhando com ele e por causa dele. Aqueles que têm a consciência de estar andando com Deus antes de estar andando com o próximo enriquecerão sobremaneira o nível de comunhão e relacionamento com esse próximo.

1.3 Local onde se encontrava a árvore da vida

Dentre todos os aspectos relacionados ao jardim do Éden como um protótipo da igreja, a presença da árvore da vida é o mais importante.¹⁰ A árvore da vida estava localizada no meio do jardim (cf. 2.8-9), embora o texto bíblico não nos informe que o Senhor tenha indicado formalmente o seu local para o primeiro casal. Alguns comentaristas concluem da leitura paralela de Gênesis 2.9 e 3.3 que as duas árvores estavam uma do lado da outra, ambas no meio do jardim.¹¹ Mais importante que a relação entre as duas árvores, Gênesis 4.24 relata que, após o Senhor ter expulso Adão e Eva do jardim, ele tomou a precaução de guardar *o caminho da árvore da vida* (heb. אֶת־הַדֶּרֶךְ עֵץ). Dentro do contexto do jardim do Éden havia, então, um *caminho* que conduzia ao contato ou à experiência com a árvore da vida. Não há como saber se Deus caminhou com o primeiro casal neste caminho, apresentando e explicando o conceito por detrás daquela árvore, da mesma maneira que ele os havia instruído em relação à árvore do conhecimento do bem e do mal.

Será que a preocupação de Deus em fechar o caminho até a árvore da vida é um indicativo de que Adão e Eva já conheciam a árvore e poderiam querer continuar usufruindo daquele privilégio após a queda? Com base no restante do relato de Gênesis 3, é muito pouco provável que este tenha sido o caso. Calvino abordou esse assunto com base nas palavras de Deus em Gênesis 3.22: “...para que não estenda a mão, e tome também da árvore da vida, e coma, e viva eternamente”.

Qual é o centro da preocupação de Deus neste comentário? Será que o fruto dessa árvore poderia restaurar a condição de Adão ao seu estado original?

⁹ DUMBRELL, William J. *Covenant and Creation: an Old Testament Covenant Theology*. Crownhill: Paternoster, 2013, p. 158.

¹⁰ ROSIK, Mariusz. Discovering the secrets of God’s gardens: resurrection as new creation (Gen 2:4b-3:24; Jn 20:1-18). *Liber Annuus* 58, January 1, 2008: 81-98.

¹¹ MATHEWS, K. A. *Genesis 1-11:26*. Vol. 1A. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1996, p. 202.

Para Calvino este não é ao centro da preocupação aqui. Antes, a preocupação é exatamente com o caráter sacramental da árvore da vida, que não mais corresponde à realidade alterada pela presença do pecado. “É como se Deus estivesse dizendo: para que ele não alimente uma falsa confiança apegando-se ao símbolo da minha promessa, retiremos dele aquilo que poderia lhe dar uma esperança de imortalidade”.¹² De igual modo, Vos também interpreta a árvore da vida como um sacramento, ao dizer que ela “estava associada com a exaltada, imutável vida eterna a ser assegurada mediante a obediência durante o período de provação”.¹³ Para Vos, a árvore da vida tinha um valor sacramental que servia o propósito de ensinar ao ser humano o significado e o valor da vida, mais especificamente, a vida com Deus. “A exatidão disso”, diz Vos,

...é verificada pela recorrência dessa peça de simbolismo em forma escatológica ao fim da história, no qual não é possível haver nenhuma dúvida com relação ao princípio do paraíso ser a habitação de Deus, onde ele mora a fim de fazer que o homem more com ele.¹⁴

De fato, a recorrência deste símbolo sacramental pode ser verificada não apenas em passagens nas quais aparece a expressão “árvore da vida”, mas também onde o conceito está indubitavelmente presente. Por exemplo, a presença do candelabro no santo lugar no tabernáculo é a primeira evidência importante desse elemento no contexto do local de adoração no Antigo Testamento. O candelabro não era apenas um castiçal em forma de um garfo de seis pontas, mas uma réplica de um arbusto, uma amendoeira, para ser mais preciso. A presença da árvore da vida no paraíso descrito em Apocalipse confirma ainda mais o papel desse símbolo para a ideia da igreja no Antigo Testamento a partir do jardim do Éden (cf. Ap 2.7; 22.2,14,19). Assim, a árvore da vida era o sacramento presente na igreja plantada no Éden.

1.4 O local onde se encontrava a árvore do conhecimento

O Éden foi o local em que Deus decidiu colocar também a árvore do conhecimento do bem e do mal, cujo fruto foi vetado ao ser humano como meio de testar a obediência devida a Deus. Os motivos dessa proibição têm sido discutidos em termos da capacidade de discernir *entre o bem e o mal*¹⁵ e

¹² CALVIN, J. *Institutes of the Christian Religion*. Ed. John T. McNeill; trans. Ford Lewis Battles. The Library of Christian Classics; Louisville, KY: Westminster John Knox, 2011, vol. 1, p. 1287.

¹³ VOS, Geerhardus. *Teologia Bíblica do Antigo e Novo Testamentos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 45.

¹⁴ VOS, 2011, p. 44.

¹⁵ ELWELL, W. A.; BEITZEL, B. J. *Baker Encyclopedia of the Bible*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988, p. 2104. Ver também: KRAŠOVEC, J. Punishment and mercy in the primeval history (Gen 1-11). *Éphemerides Theologicae Lovanienses* 70, no. 1 (Jan. 1, 1994): p. 5-33; RICHELLE, M. La

alguns teólogos apontam o conhecimento da própria sexualidade como o centro da proibição,¹⁶ mas o fator da *obediência* ainda parece ser o elemento mais importante em questão. Estar no jardim do Éden e não lançar mão do fruto dessa árvore representava um exemplo concreto do interesse do ser humano em ter comunhão com Deus, mais do que aventurar-se em uma experiência que lhes custaria esse privilégio. Mais especificamente, a obediência associada com a árvore do conhecimento do bem e do mal *condicionava* a permanência no local em que a experiência de andar com Deus (ou de Deus andar com o ser humano) era concretizada todos os dias. Ora, por que Deus teria o interesse em colocar no meio do jardim dedicado ao momento sagrado de caminhada da criatura com seu Criador um elemento dissonante e sedutor como este? Quando o primeiro casal aproximou-se dessa árvore, suas características foram descritas nos seguintes termos: 1) boa para se comer, 2) agradável aos olhos, e 3) desejável (da mesma raiz do verbo גרמר, “cobiçar”, em Ex 20.17)¹⁷ para dar entendimento (Gn 3.6). Em acréscimo a tudo isso, o fato ainda de Deus ter chamado a atenção do casal para a presença dessa árvore no meio do jardim. Dentre todas as possíveis implicações deste cenário, aquela que mais se relaciona com nosso tópico é o elemento da escolha, ou seja, o ser humano precisava *querer* andar com Deus.¹⁸

2. A IGREJA NOS DIAS DE CAIM, ABEL E SETE

Após a queda do homem, o acesso ao jardim, e conseqüentemente àquela experiência de caminhada com Deus, foi bloqueado pelos querubins que seguravam espadas de fogo (Gn 3.24). A situação resultante dessa decisão divina forçou uma prática que veio a constituir mais um elemento característico da igreja no Antigo Testamento, a saber, o ato de *invocar* a Deus, o qual representa a legítima iniciativa humana de retomar aquela caminhada iniciada no Éden. Quando Adão e Eva caíram em pecado, o Senhor apareceu no jardim chamando (cf. Gn 2.9; o termo hebraico é o mesmo para “invocar”) por Adão e Eva, mas agora é o ser humano que precisa invocar o Senhor a fim de adorá-lo. Vejamos alguns exemplos disso na prática.

structure littéraire de l’histoire primitive (Genèse 1,1-11,26) en son état final. *Biblische Notizen* (Jan. 1, 2011): p. 3-22; ROSIK, M. Discovering the Secrets of God’s Gardens: Resurrection as New Creation (Gen 2:4B-3:24; Jn 20:1-18). *Liber Annuus* 58 (2008): p. 81-98; DUMBRELL, W. J. Genesis 2:1-17: A Foreshadowing of the New Creation. *Biblical theology*. Downers Grove, Ill: InterVarsity, 2002, p. 53-65.

¹⁶ ELWELL, W. A. e COMFORT, P. W. *Tyndale Bible Dictionary*. Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 2001, p. 1273.

¹⁷ WENHAM, G. J. *Genesis 1–15*. Vol. 1. Word Biblical Commentary. Dallas: Word, 1998, p. 75-76.

¹⁸ Sobre esse assunto, ver: KEIL, C. F. e DELITZSCH, F. *Commentary on the Old Testament*. Peabody, MA: Hendrickson, 1996, vol. 1, p. 48; GARRETT, D. A. *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*. Vol. 14. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1993, p. 318; TATE, M. E. *Psalms 51–100*. Vol. 20. Word Biblical Commentary. Dallas: Word, 1998, p. 330.

Embora não esteja dito de maneira explícita, a finalidade do sacrifício apresentado por Caim e Abel era para que fossem aceitos na presença de Deus (cf. Gn 4.7). Ao que tudo indica, ambos compareceram diante de Deus com a finalidade de trazer seus sacrifícios e ofertas. Essa atitude simboliza os traços de uma prática cuidadosamente instituída que posteriormente veio a ser concretizada na forma de um tabernáculo no qual o povo vinha para trazer suas ofertas a Deus. Há muita ênfase dada na palavra “agradar-se de” quando analisando os motivos da oferta de Caim ter sido rejeitada. Mas o termo hebraico significa apenas “atentar para”, dando a ideia de que o Senhor não deu atenção àquilo que Caim trouxe. O segredo para entender o que está acontecendo aqui é observar a sequência em que a apreciação do Senhor acontece: primeiro ele se agrada ou não do ofertante, para depois considerar a sua oferta. Nos dois casos, se diz que o Senhor se agradou/não se agradou de Abel/Caim e de sua oferta.¹⁹

A palavra de Deus para Caim manifesta claramente um contexto litúrgico e de adoração que tinha sido orientado de alguma forma segundo preceitos estabelecidos. Dentre os preceitos estabelecidos, aparentemente o fato de comparecer diante de Deus com a oferta não era tudo; era preciso fazê-lo com alegria, contentamento e de bom coração e trazer o que foi pedido (Gn 4:7). É curioso observar que novamente o Senhor segue a mesma sequência na apreciação do caso: “Se TU procederes corretamente, não é certo que TU serás aceito?” Antes de olhar para a oferta o Senhor olha para o ofertante e o coração do mesmo.²⁰

Assim, esse famoso evento do primeiro assassinato na Bíblia acontece por causa do que havia se passado num contexto de adoração, quando ambos compareceram diante do Senhor para trazer suas ofertas. Deixando a questão do assassinato de lado por um momento, é importante observamos aqui a necessidade básica do ser humano de buscar a presença de Deus e ser aceito por ele.

3. A IGREJA NOS DIAS DE ENOS

Mais adiante, somos informados que nos dias em que Sete gerou Enos *começou-se a invocar o nome do Senhor* (4.26). A atitude de invocar a presença de Deus caracterizará a reunião que posteriormente virá a ser denominada “congregação”. Esse fenômeno descrito aqui como “buscar a Deus”, o qual tinha se tornado nos dias de Enos uma prática comum, não deve ser visto de maneira simplória. O texto está apontando para uma era muito especial

¹⁹ THATCHER, Tom. Cain and Abel in Early Christian Memory: A Case Study in the Use of the Old Testament in the New. *Catholic Biblical Quarterly* 72.4 (2010): p. 732-751; MOSTER, J. B. Cain: Why Is He Featured so Prominently in the Bible? *Jewish Bible Quarterly* 24, no. 4 (Oct. 1, 1996): p. 233-240.

²⁰ VAN WOLDE, E. J. The story of Cain and Abel: a narrative study. *Journal for the Study of the Old Testament* no. 52 (1991): 25-41; WALTKE, B. K. Cain and his offering. *Westminster Theological Journal* 48, no. 2 (Sept. 1, 1986): 363-372; ZWILLING, Anne-Laure. Cain versus Abel (Gn 4,1-16). In: *Analyse Narrative et Bible*. Leuven: Leuven University Press, 2005, p. 507-516.

em que os descendentes de Sete começaram a levar a sério sua devoção ao Deus verdadeiro.

A maior prova da seriedade daquilo que o texto de Gênesis 4.26 está referindo é a conclusão de que 387 anos depois de Enos, um tataraneto seu, Enoque, ainda continuava andando fervorosamente com o Senhor ao ponto de ser levado por Deus (Gn 5.24). Depois que Enos gerou seu primeiro filho, ele viveu ainda 815 anos (Gn 8.10), ou seja, ele ainda era vivo nos dias em que o seu tataraneto foi levado. Ainda que não tenhamos nenhuma informação quanto ao modo e as características básicas da reunião do povo de Deus para invocá-lo, sabemos que era algo especial e verdadeiro a julgar pelo que aconteceu a Enoque. Nos dias de Enos e Enoque, a igreja redescobriu o privilégio e o fascínio de andar com Deus.

Infelizmente essa era terminou, mas felizmente restou um remanescente do período de Enos que ainda gozava do favor do Senhor – Noé. Nos dias de Noé a situação era completamente outra. Noé, todavia, preservou sua comunhão com Deus ao ponto de ser escolhido para entrar na arca com sua família. O nível de degradação moral naqueles dias é definido nos seguintes termos: maldade multiplicada e desígnio do homem continuamente mau (Gn 6.5). Isto representa um contraste extremo com os dias de Enos, quando o que prevalecia era o desejo de buscar a Deus. Agora, o que prevalece é o desígnio continuamente mau no coração do ser humano.

Depois do Dilúvio, após ter descido da arca com sua família, a primeira coisa que Noé faz é levantar um altar ao Senhor e oferecer holocausto (Gn 8.20-21). Agora, a igreja será reiniciada com um único remanescente dos dias de Enos – Noé. O fato de Noé ter tido a iniciativa de buscar a presença de Deus imediatamente após ter saído da arca demonstra sua fidelidade e responsabilidade para com uma das características mais fundamentais da igreja no Antigo Testamento.

CONCLUSÃO

O propósito deste artigo foi investigar algumas das características da igreja no período do Antigo Testamento, começando no período em que Deus colocou o primeiro casal no jardim do Éden. Conforme vimos, o jardim de Deus no Éden era um local com características claras de um local de adoração e culto; ali era o local em que a obediência e amor a Deus podiam ser verificados, ali era o local em que Deus se encontrava com o ser humano, ali era o local em que estava a árvore da vida e, finalmente, ali era o local em que se encontrava a árvore do conhecimento do bem e do mal. Isto significa dizer que a igreja constituída no contexto do Éden dispunha de um *estatuto*, instruções específicas a serem seguidas para expressar amor e obediência a Deus; dispunha de *sacramentos*, a árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal; dispunha de *pregação*, a voz de Deus ouvida na viração do dia; dispunha

de *discipulado*, a caminhada mútua do Criador com sua criatura, e dispunha de um único caminho que conduzia à vida eterna – o caminho da árvore da vida. Conforme discutido brevemente, alguns destes elementos foram preservados nas gerações que vieram após os dias de Adão e Eva, fundamentando assim o conceito de igreja. Havia a consciência formalizada de uma comunidade que se reúne em local e horário determinados para invocar a presença de Deus e ouvir sua voz em obediência e amor.

ABSTRACT

The purpose of this article is to evaluate some of the distinctive features of what the author believes to be a *church* in the Old Testament. The focus of research is restricted to the events and narratives related to Eden (in keeping with the size constraints of this issue), although a few comments are made on the church during the times of Cain and Abel, as well as Enoch and Enosh. According to the author, it is possible to think in terms of a church in the fullest sense of the word during the times of the Old Testament. The marks of this church, which were initially observed in the context of the Garden of Eden, continued on delineating the contours of church life and practice throughout redemptive history.

KEYWORDS

Church; Garden of Eden; Tree of life; Tree of the knowledge of good and evil; Ecclesiology.

MISSÃO INTEGRAL OU NEOCALVINISMO: EM BUSCA DE UMA VISÃO MAIS AMPLA DA MISSÃO DA IGREJA

*Filipe Costa Fontes**

RESUMO

Este artigo participa do debate sobre a missão da igreja. Concordando com a necessidade de uma compreensão mais ampla de nossa concepção de missão, o autor questiona a eficiência da “Missão Integral” na promoção desta ampliação e sugere que melhores condições para tanto podem ser encontradas no neocalvinismo holandês, movimento originado nos séculos 19 e 20, sob a liderança maior de Abraham Kuyper.

PALAVRAS-CHAVE

Igreja; Missão Integral; Calvinismo; Neocalvinismo holandês; Abraham Kuyper.

INTRODUÇÃO

Há algum tempo a Missão Integral (MI) tem sido objeto de controvérsia nos círculos conservadores do evangelicalismo brasileiro. De um lado estão aqueles que a rejeitam e a criticam, alegando que ela seria uma versão protestante da Teologia da Libertação. Isto é, para eles a MI seria uma tentativa de compreensão da missão da igreja por um viés filosófico-sociológico marxista, razão pela qual, na prática, desviaria o foco da missão da igreja para o engajamento político-social. De outro lado, existem aqueles que a defendem e aderem a ela, principalmente sob a alegação de que a igreja teria passado por

* O autor é ministro presbiteriano formado pelo Seminário Teológico Rev. José Manoel da Conceição. É licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção, mestre em Teologia Filosófica pelo CPAJ e em Educação, Arte e História da Cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Atua como professor assistente na área de teologia filosófica no CPAJ e professor do departamento de cultura geral do Seminário JMC.

uma espécie de achatamento em sua concepção de missão, reduzindo o alcance da missão da igreja ao aspecto espiritual da vida humana, e a MI permitiria uma ampliação necessária. Ou seja, ela possibilitaria uma visão da missão da igreja como um movimento em direção à integralidade da vida humana.

Devemos considerar a legitimidade da preocupação que tem levado algumas pessoas a aderirem à MI. De fato, não são poucas as igrejas que nutrem uma perspectiva dualista da realidade, sobretudo da pessoa humana. E, por consequência, vivenciam sua missão de modo reducionista, negligenciando oportunidades de aplicação do evangelho a outras esferas de nossa existência, que não a relativa à fé. Parece mesmo faltar a muitos pastores e igrejas uma compreensão da abrangência do impacto da missão da igreja. Contudo, o que tem acontecido recentemente com a MI no Brasil não é muito diferente e parece fortalecer o argumento daqueles que a tem rejeitado. Muitos pastores e igrejas que aderiram à MI parecem também estar sofrendo de uma prática reducionista. Eles ficam tão fascinados com o engajamento político-social que acabam por atribuir a essa tarefa um caráter de centralidade, para não dizer de exclusividade. A percepção desse reducionismo tem sido compartilhada até mesmo por alguns dos proponentes da MI, como é possível verificar no texto a seguir:

O paradigma da missão integral, movimento da missão integral, ou teologia da missão integral, popularizado após o Congresso Internacional de Evangelização Mundial realizado em Lausanne, Suíça, em 1974, ganhou as ruas no Brasil somente depois que o Pacto de Lausanne foi publicado em português, dez anos após sua elaboração. Desde então a expressão missão integral ficou restrita ao debate a respeito da relação entre evangelização e responsabilidade social, e chegou aos nossos dias tão reduzido que qualquer igreja que tem uma creche acredita estar “fazendo missão integral”. (...) Observe que alguém facilmente diria que um projeto social está relacionado com missão integral, mas dificilmente consideraria um encontro de casais realizado num hotel 5 estrelas como um projeto de missão integral. A organização de um centro comunitário é imediatamente percebida como ação de missão integral, mas um sarau com muita música e leituras de Fernando Pessoa e Adélia Prado exigiria muita explicação para que fosse associado à missão integral. O senso comum diria que o médico que dedica um final de semana para trabalho voluntário numa comunidade da periferia da cidade está fazendo missão integral, mas diria que o mesmo médico, cobrando R\$ 700,00 por uma consulta em seu consultório, está realizando seu trabalho secular (não religioso), ou, no máximo, ganhando dinheiro para financiar projetos de missão integral. É urgente ampliarmos o horizonte de reflexão. Extrapolar os limites definidos pelo debate evangelização/responsabilidade social e mergulharmos nas implicações das relações sagrado/profano e religioso/não religioso para a vivência da espiritualidade cristã pessoal e comunitária.¹

¹ KIVITZ, E. R. O evangelho integral. Disponível em: <http://edrenekivitz.com/blog/tag/missao-integral/>. Acesso em: 18 fev. 2014.

É curioso perceber, no entanto, que esse reconhecimento não acontece sem que a suposta integralidade original da MI seja defendida. Geralmente, ele vem acompanhado do argumento de que esse reducionismo seria, para usar as palavras do autor acima, “uma distorção do conceito em seus termos originais”.² Mas, afinal, o reducionismo verificado na prática de igrejas brasileiras que têm aderido à MI seria de fato um desvio da proposta original ou um desdobramento natural originalmente gestado? Essa é a pergunta que pretendemos responder na parte inicial deste artigo, e que possui uma importante implicação para o debate inicialmente mencionado. Caso a segunda alternativa seja verificada, nossa hipótese é a de que teremos razões para questionar a contribuição da MI para a efetiva ampliação de nossa concepção de missão. O propósito do artigo, contudo, não se limita a esse movimento reativo. Além de levantar este questionamento queremos sugerir que a tradição calvinista, mais especificamente tal qual expressa no neocalvinismo holandês, oferece melhores condições para a compreensão da missão da igreja. Apresentar as razões desta sugestão é o que pretendemos fazer na segunda parte do texto.

1. MISSÃO INTEGRAL?

A expressão Missão Integral foi cunhada por volta da década de 1970 por membros da Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL, na sigla em espanhol), para descrever uma compreensão da missão cristã que abrange tanto a proclamação quanto a demonstração do evangelho por meio da ação social.³ Geralmente a MI é apresentada como um chamado à integralidade; uma defesa da missão da igreja como um movimento em direção à “pessoa toda, com todo o evangelho, em todo o seu contexto social e cultural”.⁴ É este chamado que tem atraído muitos evangélicos conservadores, mesmo no círculo reformado. É também ele que pretende ser, de alguma forma, assegurado pelo argumento de que o reducionismo prático da MI seria um desvio do propósito original.

Contudo, há razões para questionar este chamado à integralidade. Isso, por que a apropriação do adjetivo “integral” pela perspectiva que estamos analisando não parece estar relacionada ao significado semântico do termo – todo, inteiro, completo – mas à tentativa de superação de um dualismo específico, que se refere ao exercício da missão da igreja enquanto instituição: o dualismo *evangelização/ação social*. Oliva, citando Nóbrega, afirma que o uso do qualificativo *integral* tem como objetivo “lembrar as igrejas de que elas não devem optar por um dos polos opostos – salvação pessoal/espiritual ou responsabilidade

² KIVITZ, 2014.

³ REIS, G. J. B. dos. C. *René Padilla: introdução à sua vida, obra e teologia*. São Paulo: Arte Editorial, 2011, p. 85-86.

⁴ GONDIM, R. *Missão Integral: Em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, p. 20.

social”.⁵ Para Carvalho, esse dualismo teria sido o ponto central de discussão do Congresso de Lausanne, importante marco da MI, e também o responsável pela elaboração do conceito.

Entre as questões que o congresso de Lausanne procurou responder, talvez a mais importante seja a que focalizou a relação entre evangelização e responsabilidade social. O debate sobre essa relação levou à formulação de um conceito mais amplo de missão cristã, expresso no conceito de missão integral, englobando tanto a evangelização quanto a responsabilidade social, sendo ambas inter-relacionadas e essencialmente distintas. A partir daí, todas as discussões em torno da missão integral passaram a focalizar sua fundamentação e aplicação à luz da prática pastoral e missionária.⁶

Como é possível verificar, embora se utilize de um adjetivo cujo significado semântico aponta para a abrangência, a discussão da MI gira em torno de uma questão específica: o engajamento da igreja com a ação social e a relação entre este engajamento e a evangelização. A interpretação e referência ao engajamento social como um movimento voltado à integralidade revela sua semente reducionista.

É provável que esse reducionismo seja fruto da construção dialética da MI, o que a teria conduzido, pelo menos em parte, a uma síntese⁷ com um paradigma filosófico-sociológico reducionista: o materialismo histórico – que reduz a dinâmica da realidade ao aspecto socioeconômico.⁸ Descrevendo o ambiente intelectual que teria forjado a MI, Gondim afirma claramente seu caráter dialético, argumentando que ela teria se originado do desejo dos evangélicos de “fazer nascer uma teologia que se aventurasse em dialogar com as ciências e a filosofia”.⁹ E sugere seu caráter sintético ao relacioná-la à Teologia da Libertação e ao apontar as Fraternidades Teológicas Latino-Americanas como fermentadoras do pensamento que lhe deu origem.¹⁰ Mais que uma simples sugestão pode ser encontrada na argumentação de Sanches, que relaciona as

⁵ NÓBREGA, E. R. *Missão Integral: Fundamentos teológicos e implicações práticas*. João Pessoa: Betel Publicações & Ministério Mais que Palavras, 2011, p. 21-22.

⁶ CARVALHO, G. V. R. de. A missão integral na encruzilhada: Reconsiderando a tensão no pensamento teológico de Lausanne. In: RAMOS, L.; CAMARGO, M.; AMORIM, R. *Fé cristã e cultura contemporânea*. Viçosa: Ultimato, 2009, p. 17.

⁷ Um pensamento “sintético” é um sistema teórico construído na interação entre elementos original e estruturalmente cristãos e elementos de sistemas teóricos apóstatas, cujo ponto de partida é imanente.

⁸ O erro básico do marxismo seria “assumir que é possível explicar as concepções estéticas, jurídicas, morais e písticas em termos de uma reflexão ideológica de um sistema econômico de produção”. DOOYEWEERD. *A New Critique of Theoretical Thought*. 3ª ed. Paideia: Ontario, 1984, v. 2, p. 293. Minha tradução.

⁹ GONDIM, 2010, p. 20.

¹⁰ Cf. GONDIM, 2010, p. 20.

origens da MI a um movimento denominado ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina), fundado na década de 60, e que, em suas próprias palavras, “elaborou uma síntese entre o protestantismo e o marxismo, por meio de um fecundo diálogo entre a Teologia e as Ciências Sociais, a fim de interpretar o contexto de crise política vivida pelo povo latino-americano”.¹¹

Se, por um lado, esses apontamentos não são suficientes para afirmar um compromisso original generalizado da MI com o projeto ideológico marxista, por outro, eles nos oferecem fortes indícios da influência do materialismo histórico na atmosfera intelectual que forjou tal pensamento. É ilustrativa dessa influência certa ênfase exclusivista nos impactos socioeconômicos do evangelho. Em palestra ministrada no Fórum Jovem de Missão Integral, Ramos sustenta:

Então o que foi que mudou com a chegada do reino? Mudou a economia. Agora, a proposta é a solidariedade e o alvo é a igualdade. Mudou a relação de trabalho. Porque agora, o trabalhador tem de ser o primeiro a desfrutar do resultado do seu trabalho. Mudou a relação política. Agora, o “sujeito” não é eleito para assumir o poder, o “sujeito” é eleito para assumir o serviço. Se a Igreja ganha essa consciência, a Igreja se torna profeta dos profetas, se torna o grande arauto da justiça.¹²

É também ilustrativa desta relação a apropriação e aplicação de conceitos próprios do materialismo histórico à obra de Cristo. Na palestra anteriormente citada, por exemplo, a vinda do reino de Cristo por ocasião de sua primeira vinda é descrita em termos de “ruptura” e “revolução”.¹³ Finalmente, esta relação e influência podem ser percebidas pela constante crítica da MI à tradição teológica de pensamento e sua conseqüente defesa de “uma teologia legitimamente continental”,¹⁴ o que se assemelha ao caráter antitradicionalista do materialismo histórico.¹⁵

¹¹ SANCHES, S. de M. A teologia da missão integral como teologia evangélica contextual latino-americana. *Revista Caminhando* v. 15, n. 1, p. 65-85, jan./jun. 2010, p. 76.

¹² RAMOS, A. Palestra no Fórum Jovem de Missão Integral. Disponível em: <http://www.irmaos.com/artigos/?id=2432>. Acesso em: 3 abr. 2014.

¹³ Cf. RAMOS, 2014.

¹⁴ GONDIM, 2010, p. 20.

¹⁵ Samuel Escobar, sobre a origem da Fraternidade Teológica Latino-Americana: “Existia o convencimento de que fazia falta um ponto de encontro que permitisse aos evangélicos pensantes entender melhor o Evangelho e sua pertinência ante a crítica situação de nossos países. Havia um desejo de unir-se e ajudar-se mutuamente a escutar com clareza a voz do Espírito Santo para seu povo na América Latina. Não nos sentíamos representados pela teologia elaborada na América do Norte e imposta através de seminários e institutos bíblicos dos evangélicos conservadores, cujos programas e literatura eram tradução servil e repetitiva, forjada em uma situação totalmente estranha à nossa. Tampouco nos sentíamos representados pela teologia elitista dos protestantes ecumênicos, geralmente calcada em

O resultado dessa relação é não apenas a falta de um conceito de integralidade, mas de lastro histórico-teológico para localizar a questão da missão da igreja dentro de um escopo maior de pensamento,¹⁶ o que culmina na impossibilidade de superação do dualismo inicialmente verificado: o dualismo *evangelização/ação social* na missão institucional da igreja. Carlos Antônio Barro sustenta que a partir de Lausanne é possível verificar três posições mais definidas dentro da MI sobre a relação entre os polos desse dualismo: uma mais conservadora, que enfatiza a evangelização como tarefa principal; uma mais moderada, que começa a pensar em integrar a busca pela justiça social à missão da igreja, e uma terceira que elimina prioridades e vê evangelização e ação social como tarefas complementares.¹⁷ Esta última é a posição mais comumente defendida pela MI na atualidade, e mesmo ela não promove a superação do dualismo *evangelização/ação social*. Pois a defesa de que a igreja deve fazer uma coisa e outra, embora promova uma aproximação dos dois polos, os mantém separados, o que significa, no fim das contas, a manutenção da dualidade.

Nossa suspeita inicial, portanto, é que o reducionismo observado na prática da MI, ao invés de desvio, seria a consequência natural de sua construção dialética e aproximação sintética de um paradigma reducionista. Consequentemente, seria possível questionar a contribuição da MI para a ampliação de nossa visão missiológica e promoção de uma concepção efetivamente integral de missão.

moldes europeus e distante do espírito evangelizador e das convicções fundamentais das igrejas evangélicas majoritárias do continente americano”. ESCOBAR, S. La fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: Breve ensayo histórico. In: PADILLA, C. R. (org). *25 Años de Teología Evangelica Latino Americana*. Buenos Aires: FTL, 1995, p. 16. Mario Vieira de Mello, sobre o antitradicionalismo marxista: “...o que mais impressiona em tal doutrina é a petulância, é a arrogância com que cinco mil anos de existência histórica são assim descartados e reduzidos a uma crônica de acontecimentos sem idoneidade ou transparência. Nenhum outro pensamento do mundo ocidental, seja ele o de Descartes, o criador da dúvida metódica, o de Rousseau, o denegridor da sociedade, ou mesmo o do grande rebelde que foi Friedrich Nietzsche, ousou repudiar a tradição cultural da maneira por que o fez o marxismo. (...) É como se tivéssemos subitamente encontrado um marciano que se risse ou se compadecesse dos nossos pobres esforços intelectuais no sentido de verificar hipóteses por meio de experiências, de conceber a verdade das relações matemáticas, ou mesmo de articular ideias. A ruptura com o passado é, no marxismo, total”. MELLO, M. V. de. *Desenvolvimento e cultura: O problema do estetismo no Brasil*. 3ª ed. Brasília: Funag, 2009, p. 55.

¹⁶ Carvalho sustenta que a falta desse lastro teológico conduziria a uma teologia genérica, definida como: “uma teologia de baixo custo, acessível a todos, adaptável aos cristãos de todas as tradições, com apelo suficiente para mobilizá-los à ação”, e localiza sua fonte na “possibilidade de criar soluções teológicas originais, contextualizadas, independentes do debate entre as grandes tradições europeias”. Cf. CARVALHO, 2009, p. 44.

¹⁷ Cf. BARRO, A. C. Revisão do marco da missão integral. In: *Congresso Brasileiro de Evangelização*, 2. Missão Integral: proclamar o reino de Deus vivendo o evangelho de Cristo. Viçosa: Ultimato, 2004, p. 75-76.

2. INTEGRALIDADE E MISSÃO NO NEOCALVINISMO HOLANDÊS

Neocalvinismo é o nome comumente usado para se referir ao movimento originado na Holanda, nos séculos 19 e 20, sob a liderança de Abraham Kuyper, cuja proposta básica era aplicar os princípios do calvinismo ao relacionamento do cristão e da igreja com a sociedade e a cultura de sua época.¹⁸ A partir dessa proposta “projetaram-se, no século 20, várias iniciativas de ação cristã transformadora em setores diversos, como filosofia e teologia, política e ação social, artes e ciências, educação e comunicações”.¹⁹

O neocalvinismo holandês é uma tentativa de contextualização que mantém o compromisso com a tradição teológica de pensamento. Nas palavras de Carvalho, o que Kuyper fez foi refundar o calvinismo, “seguindo de perto os princípios reformados da soberania de Deus e da unidade entre natureza e graça, articulando-os, porém, a um contexto definitivamente moderno (ou até mesmo pós-moderno)”.²⁰ Por um lado, portanto, o neocalvinismo é uma tentativa de aplicação relativamente recente. Por outro, ele se apresenta revestido de um lastro histórico-teológico que permite a reflexão sobre a missão da igreja dentro de um escopo amplo de discussão que considera os grandes temas da teologia. Esta é a primeira razão pela qual o consideramos uma proposta mais apropriada para a nossa reflexão missiológica. O neocalvinismo se propõe a pensar a missão da igreja em relação à cultura contemporânea sem a necessidade de promover uma revolução paradigmática messiânica, uma vez que ele pensa para além de uma teologia localizada restrita a determinados contextos socioculturais, como é o caso da MI.

Em segundo lugar, é importante destacar que o calvinismo, tradição teológica em que se fundamenta a perspectiva apresentada, é um esforço por construir um edifício teológico a partir da aplicação radical da Escritura Sagrada. Nas palavras do próprio Calvino:

Eis aqui o princípio que distingue nossa religião de todas as demais, ou seja: sabemos que Deus nos falou e estamos plenamente convencidos de que os profetas não falaram de si próprios, mas que, como órgãos do Espírito Santo, pronunciaram somente aquilo para o qual foram do céu comissionados a declarar. Todos quantos desejam beneficiar-se das Escrituras devem antes aceitar isto como um princípio estabelecido, a saber: que a lei e os profetas não são ensinamentos passados adiante ao bel-prazer dos homens ou produzidos pelas mentes humanas como uma fonte, senão que foram ditados pelo Espírito Santo.²¹

¹⁸ Cf. LIMA, Leandro A. de. *O futuro do calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 71-72.

¹⁹ CARVALHO, 2009, p. 53-54.

²⁰ CARVALHO, 2009, p. 53.

²¹ CALVINO, João. *As Pastorais*. São Paulo: Paracletos, 1998, p. 262.

Ao fazer essa afirmação não defendemos a perenidade do calvinismo enquanto paradigma teológico. Mas desejamos sugerir que existem vantagens em lidar com um edifício teológico que sustente como princípio fundamental a exclusividade de seu compromisso com a Escritura Sagrada, ao invés do diálogo sintético com qualquer pensamento imanente.²² Foi esse compromisso radical com a Escritura que permitiu ao calvinismo e, conseqüentemente, ao neocalvinismo holandês, a apropriação da ideia de integralidade no sentido semântico pleno do termo. A posse desse conceito é a terceira razão de nossa sugestão.

O conceito de integralidade é fundamental à teologia reformada. Uso o termo ‘fundamental’ em seu sentido radical, com a intenção de afirmar que o conceito é, de fato, um dos pilares do que Kuyper denominou “sistema de vida calvinista”.²³ De certa forma, esse conceito também surge no calvinismo como a superação de um dualismo. No entanto, enquanto na MI o conceito de integralidade visa a superação de um dualismo específico, que diz respeito à missão institucional da igreja, no calvinismo ele visa a superação de um dualismo abrangente, que envolve a realidade como um todo. Trata-se do dualismo *natureza/grança*, construído a partir de uma tentativa de síntese entre elementos do pensamento cristão com a filosofia grega, e impulsionado pelo catolicismo romano.²⁴ Assumindo o risco de imprecisões, poderíamos defini-lo como uma mentalidade que separava toda a realidade em dois polos distintos, concebendo parte dela em relação a Deus e parte como dotada de autonomia, sem qualquer relação com Deus.²⁵ Essa pode parecer uma discussão meramente filosófica, mas sua abrangência é ampla:

A relação entre natureza e graça é mais do que um problema teórico. De fato, trata-se de um problema religioso fundamental, pois procura responder como a reconciliação com Deus por meio de sua obra redentora se relaciona com as estruturas espaço-temporais, antropológicas e racionais da vida.²⁶

A Reforma Protestante, com maior profundidade João Calvino e a tradição calvinista, encontraram na doutrina da soberania de Deus um caminho para a superação dessa polarização. A tradição calvinista fez isso ao assumir o senhorio absoluto de Cristo sobre a realidade, conforme ilustram as tão conhecidas palavras proferidas por Abraham Kuyper em 20 de outubro de 1880,

²² Pensamento imanente é todo pensamento que procura explicar a realidade ignorando a relação dela com Deus.

²³ Cf. KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

²⁴ Cf. SCHAEFFER, Francis. *A morte da razão*. 8ª ed. São Paulo: ABU, 2001, p. 9-10.

²⁵ Cf. SCHAEFFER, 2001, p. 7.

²⁶ CARVALHO, 2009, p. 48.

na Nieuwe Kerk, em Amsterdã: “Não há um único centímetro quadrado em todos os domínios da existência humana sobre o qual Cristo, que é o Soberano sobre tudo, não clame: é meu!”²⁷

Primeiramente, o neocalvinismo fundamenta o conceito da soberania de Deus na doutrina bíblica da criação. Um exemplo de como essa doutrina foi radicalmente considerada no pensamento neocalvinista pode ser encontrado na filosofia da ideia cosmonômica de Herman Dooyeweerd, filósofo e discípulo de Kuyper. Sua ontologia, por exemplo, descreve uma diversidade de aspectos nos quais a realidade se manifesta temporalmente, cada um deles sujeito a uma estrutura de lei divinamente ordenada. De acordo com Dooyeweerd, a lei de Deus seria a condição de possibilidade e o que estabelece os limites de absolutamente toda a realidade, normatizando o funcionamento dela em sua integralidade, desde os aspectos mais básicos como o numérico ou o espacial, passando pelos intermediários como o analítico e o linguístico até aos mais complexos como o estético, o ético e o pístico (relativo à fé).²⁸ Em segundo lugar, a doutrina da soberania de Deus encontra fundamento também na compreensão radical da doutrina da redenção. As palavras de Kuyper nos remetem a essa doutrina ao se referirem a Cristo. Para o sistema de vida calvinista, a salvação de Deus em Cristo possui uma extensão cósmica, e não diz respeito apenas a parte do homem, mas ao homem todo; e não apenas ao homem, mas a partir dele se estende a toda a realidade.²⁹

A partir dessa compreensão radical das doutrinas da criação e da redenção, o neocalvinismo pode empregar o termo “integralidade” em seu sentido semântico – todo, inteiro, completo – e “missão” como o esforço humano de “fazer convergir para Deus toda a criação e toda vida que se desenvolve nela”.³⁰ Essa superação do dualismo básico *natureza/grça* permitirá, por fim, a superação do dualismo específico *evangelização x ação social* na missão da igreja, razão final pela qual sugerimos o neocalvinismo como perspectiva mais apropriada para a promoção da ampliação de nossa visão missiológica.

²⁷ BRATT, James D. *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 488.

²⁸ Cf. KALSBECK, L. *Contours of a Christian Philosophy: An Introduction to Herman Dooyeweerd's Thought: a supplement to the collected works of Herman Dooyeweerd*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2002, p. 100.

²⁹ Cf. CARVALHO, G. V. R. de. O senhorio de Cristo e a missão da igreja na cultura. In: RAMOS, L.; CAMARGO, M.; AMORIM, R. *Fé cristã e cultura contemporânea*. Viçosa: Ultimato, 2009, p. 64.

³⁰ KUYPER, 2002. p.62. É importante esclarecer que o neocalvinismo não sustenta uma visão otimista ingênua do impacto do evangelho sobre a realidade nesta atual conjuntura. Kuyper sustenta que uma vida completamente redimida não se manifestará “antes do segundo advento” (KUYPER, 2002, p. 69). Por consequência, o incentivo do neocalvinismo ao esforço para sujeitar a realidade ao senhorio de Cristo não se dá na esperança de que uma transformação completa da realidade aconteça no atual momento, mas de que a conformidade da realidade ao projeto criacional e a antecipação do reino vindouro, promovem a glória de Deus e o bem comum (Cf. KUYPER, 2002, p. 80-81).

Filha da concepção neocalvinista de soberania é a ideia de “esferas de soberania” ou “soberania das esferas”.³¹ Essa expressão foi cunhada e utilizada por Kuyper para, desafiando o absolutismo do estado moderno, afirmar o entendimento de que a soberania de Deus se manifesta socialmente no estabelecimento de um campo de atuação e de limites para as diversas instituições.

Num sentido calvinista nós entendemos que a família, os negócios, a ciência, a arte e assim por diante, todas são esferas sociais que não devem sua existência ao Estado, e que não derivam a lei de sua vida da superioridade do Estado, mas obedecem a uma alta autoridade dentro de seu próprio seio; uma autoridade que governa pela graça de Deus, do mesmo modo como faz a soberania do Estado. (...) Nesse caráter independente está necessariamente envolvida uma autoridade superior especial, a que intencionalmente chamamos de soberania das esferas sociais individuais, a fim de que possa estar claro e expresso que estes diferentes desenvolvimentos da vida social nada têm acima deles, exceto Deus, e que o Estado não pode intrometer-se aqui e nada tem a ordenar em seu campo.³²

A partir dessa proposta do neocalvinismo holandês, a missão de sujeitar a realidade ao senhorio de Cristo é vista como uma missão coletiva. Em termos institucionais, ela não seria apenas a missão da igreja, mas a missão de cada instituição, dentro de sua esfera de atuação. Não apenas a igreja, mas “o casamento, a família, as instituições educacionais, o Estado e a sociedade como um todo devem ser organizados de acordo com os princípios cristãos”.³³ Por consequência, seria correto dizer que a igreja possui um núcleo principal de ação que deve normatizar sua participação nesse esforço de sujeitar a realidade ao senhorio de Cristo. Segundo Kuyper esse núcleo seria promover a fé em Cristo pela pregação da Palavra, congregar os salvos e realizar serviço filantrópico ou diaconal.³⁴

Ao definir a missão da igreja Kuyper enfatizou o elemento de proclamação do evangelho. Segundo ele, “para a glória de nosso Deus é necessário haver a regeneração seguida pela conversão, e a Igreja deve contribuir para esta conversão através da pregação da Palavra”.³⁵ Por isso, os outros dois elementos que compõem a missão da igreja são vistos em subordinação a esta tarefa de proclamação. O propósito da comunhão seria fortalecer esse testemunho. Nas palavras de Kuyper, “atiçar esta chama e fazê-la brilhar”.³⁶ E o serviço filantrópico ou diaconal teria como propósito manifestar o alcance da proclamação.

³¹ Cf. KUYPER, 2002, p. 86.

³² KUYPER, 2002, p. 98.

³³ VAN TIL, H. R. *O conceito calvinista de cultura*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 155.

³⁴ Cf. KUYPER, 2002, p. 74-76.

³⁵ KUYPER, 2002, p. 74.

³⁶ KUYPER, 2002, p. 75.

Isto é, revelar que “para o homem integral e para todos os aspectos da vida ele é o *Christus Consolator*”.³⁷

Alguém pode afirmar que enfatizar a missão proclamatória da igreja seria uma visão limitadora do impacto da igreja na sociedade e na cultura. Contudo, tal afirmação revelaria ou uma visão imanente das causas da desordem social, ou uma visão limitada do poder e alcance redentor do evangelho. Pois, se partirmos da radicalidade da concepção calvinista da queda como causa de toda a desordem social, e de seu consequente apreço pelo evangelho como o poder de Deus para a transformação do homem em toda a sua relação com a realidade, a proclamação da igreja, compreendida em seu sentido amplo de aplicar o evangelho de Cristo a todas as esferas da vida, passa a ser vista como a mais fundamental necessidade para uma efetiva reforma da sociedade e da cultura, e a mais real contribuição da igreja para isso. Neste sentido, a perspectiva neocalvinista permite a superação do dualismo *evangelização/ação social* na missão da igreja, ao eliminar a polarização entre as duas coisas, apontando uma como efeito da outra. Ele sugere que ao invés de falar em uma coisa ou outra, ou numa coisa e outra, deveríamos falar em uma coisa pela outra.

Na prática, essa perspectiva desloca e aprofunda a questão do debate. Ao invés de nos perguntar: Deve a igreja abrir uma instituição de ensino escolar? Ela deve criar um grupo de artes? Deveríamos nos perguntar: Como uma igreja pode proclamar o evangelho de Cristo de tal modo aplicado à educação e aos relacionamentos que as instituições de ensino sejam levadas a imprimir os valores do Reino de Deus em seu exercício diário? Ou, como uma igreja proclama o evangelho de Cristo de tal modo aplicado à estética que a maneira de se fazer arte seja generalizadamente impactada? Talvez, ao fazer isso, igrejas locais pudessem descobrir vocações específicas e decidir proclamar as implicações do evangelho para determinada área da realidade, de modo especial e prático. Isso seria não apenas legítimo, mas desejável! Contudo o envolvimento da igreja neste caso deveria se dar, ainda, em subordinação à sua missão de proclamação do evangelho. Seu foco deveria ser não apenas a realização de determinadas atividades sociais ou culturais, mas a utilização delas como exemplo de como, pelo evangelho, pessoas e instituições podem trabalhar para “fazer convergir para Deus toda a criação e toda vida que se desenvolve nela”.³⁸ Neste caso, ela não estaria fazendo apenas evangelização e ação social/cultural, mas transformação social/cultural pela evangelização, aplicando o evangelho a todas as esferas da vida.

³⁷ KUYPER, 2002, p. 75.

³⁸ KUYPER, 2002. p. 62.

ABSTRACT

This article participates in the debate on the mission of the church. While the author agrees with the need for a broader understanding of our concept of missions, he questions the effectiveness of “Missão Integral” (Holistic Mission) in the promotion of this broadening and suggests that this is better achieved by Dutch Neo-Calvinism, a movement started in the nineteenth and early twentieth century under the leadership of Abraham Kuyper.

KEYWORDS

Church; “Missão Integral” (Holistic Mission); Calvinism; Dutch Neo-Calvinism; Abraham Kuyper.

A PRESENÇA REAL DE CRISTO NA CEIA NO PENSAMENTO DE CALVINO

*Heber Carlos de Campos**

RESUMO

O autor aborda o principal tema de controvérsia e desacordo entre os protestantes no século 16 – o entendimento da Ceia do Senhor. São apresentadas sucintamente as três diferentes posições que surgiram sobre essa ordenança: presença física (luteranos), presença simbólica (zinglianos) e presença espiritual (calvinistas). Após considerar algumas das principais ênfases do pensamento de Lutero e de Zuínglio, Campos se detém numa análise mais detalhada da reflexão de Calvino, apresentando os principais traços do seu pensamento eucarístico e os principais perigos que o reformador de Genebra quis evitar no tratamento dessa doutrina.

PALAVRAS-CHAVE

Ceia do Senhor; Presença real; Luteranos; Reformados; Martinho Lutero; Ulrico Zuínglio; João Calvino.

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como propósito mostrar alguns vislumbres dos três pensamentos mais importantes sobre a presença real de Cristo na ceia: Lutero, Zuínglio e Calvino, com ênfase no pensamento deste último. Por causa do espaço, a argumentação é bem reduzida e sujeita a críticas. No entanto, é importante que esse assunto seja trazido à baila para que os leitores sejam introduzidos nesse fascinante mundo das controvérsias eucarísticas do século 16, resultando em

* O autor obteve o grau de doutor (Th.D.) em Teologia Sistemática no Concordia Theological Seminary, em St. Louis, Missouri. É professor residente do CPAJ e integra a equipe pastoral da Igreja Presbiteriana Paulistana.

procedimentos litúrgicos opostos que perduram até hoje. A presença real de Cristo na ceia foi o ponto nevrálgico da grande controvérsia eucarística entre luteranos e reformados no tempo da Reforma do século 16.¹

1. O PENSAMENTO DE LUTERO

Lutero teve dois estágios no desenvolvimento da sua teologia sobre a presença real de Cristo. O desenvolvimento final da doutrina vem com o segundo estágio, porque nele o reformador se defende dos que atacam esse entendimento. Por volta de 1526, o próprio Lutero já consegue ver a mudança de ênfase na sua doutrina da presença real. Enquanto que no primeiro estágio Lutero dá mais ênfase ao *sinai*, ao que se vê (pão e vinho), no segundo estágio, ele dá mais ênfase ao ouvir das palavras da instituição. Por causa disso, Lutero, agora, na luta contra os entusiastas suíços, põe mais ênfase ainda *no comer do corpo e no beber do sangue*, antes que a ênfase no comer do pão e no beber do vinho, como no primeiro estágio, na luta contra Roma.

Posteriormente, a teologia luterana desenvolveu esse pensamento de Lutero nos documentos oficiais da igreja. Os signatários da *Fórmula de Concórdia* disseram com respeito aos sacramentarianos, os seguidores de Zuínglio e de Calvino, os quais eles colocavam no mesmo “pacote”:

Nós rejeitamos todas as opiniões sacramentárias... igualmente rejeitamos a negação de um comer oral do corpo e do sangue de Cristo na Ceia, e o ensino contrário de que na Ceia o corpo de Cristo é tomado somente de forma espiritual, através da fé, e que na ceia nossa boca recebe somente pão e vinho.²

De modo positivo, contudo, afirmando a sua crença no comer fisicamente do corpo e do sangue, os signatários da *Fórmula de Concórdia* afirmam que na análise de 1Coríntios 10.16 o apóstolo Paulo

diz que o pão é a participação do corpo de Cristo, o que significa que todos os que recebem o pão abençoado também participam do corpo de Cristo. Portanto, ele certamente não pode estar falando de um comer espiritual, mas de um comer sacramental e oral do corpo de Cristo do qual ambos, o piedoso e o ímpio, participam.³

O pensamento luterano é que o pão permanece com suas propriedades, mas o corpo de Cristo está presente *em, com e sob* o pão. Isso é o que alguns costumam chamar de consubstanciação, no que são contestados pelos luteranos radicais.

¹ Ao tempo da controvérsia, tanto Zuínglio como Calvino estavam no campo conhecido como reformado, em oposição a Lutero.

² *Fórmula de Concórdia*, Declaração Sólida, Art. VII. *Livro de Concórdia*, 589:113, 114.

³ *Fórmula de Concórdia*, Declaração Sólida, Art. VII. *Livro de Concórdia*, 579:56.

2. O PENSAMENTO DE ZUÍNGLIO

Zuínglio demonstra grande repulsa à ideia de Lutero, que ele considera inconsistente, mesmo quando o enfrenta face a face no colóquio de Marburg, em 1529. Contrariando o pensamento de Lutero a respeito da ubiquidade do corpo de Cristo, ele diz que o corpo de Cristo não pode estar em todo lugar ao mesmo tempo. Há uma boa base bíblica que serve de suporte para Zuínglio.

Se a afirmação “Eis que estou para sempre convosco, até a consumação dos séculos” se refere ao corpo de Cristo, segue-se que ele está conosco no corpo, mas não com divina graça e poder, porque ele disse: “Vós não me tereis para sempre convosco”. Mas esse dito é inacreditável e enganoso se o relacionarmos com a sua natureza divina. Portanto, temos uma prova conclusiva de que os dois ditos, “Novamente, eu deixo o mundo” e “vós não me tereis mais”, se referem à partida e ausência da sua natureza humana. Mas se ele está indo embora, se ele estava para deixar o mundo, se ele não mais estaria conosco, então ou o Credo é infiel às palavras de Cristo, o que é impossível, ou o corpo e o sangue de Cristo não podem estar presentes no sacramento... Ele senta-se à direita do Pai, ele deixou o mundo, ele não mais está presente conosco. E se estas palavras são verdadeiras, é impossível manter que sua carne e seu sangue estão presentes no sacramento.⁴

Segundo o argumento de Zuínglio a ubiquidade, ou seja, a presença de Cristo em todos os lugares, restringe-se apenas à sua natureza divina, porque não é possível que sua natureza humana esteja, ao mesmo tempo, em todos os lugares. Se sua natureza humana tem o poder da ubiquidade, não se pode nunca dizer que ele subiu ao céu corporalmente.⁵ Zuínglio ainda diz: “...mas se Cristo está sentado agora à mão direita de Deus, e ficará lá até que venha no último dia, como pode ele ser literalmente comido no sacramento?”⁶

3. O PENSAMENTO DE CALVINO

Calvino ficou numa posição intermediária entre o zuinglianismo e o luteranismo no que respeita à presença real de Cristo na ceia.

3.1 *Uma presença do Cristo total*

A presença real de Cristo é enfatizada como sendo a comunhão com o Cristo total, não apenas com uma porção dele. Calvino assevera de maneira inequívoca a totalidade do Cristo na ceia, com o qual temos comunhão:

⁴ ZWINGLI, On the Lord's Supper. In: BROMILEY, G. A. (ed.). *Zwingli and Bullinger*. London: SCM Press, 1958, p. 214-215.

⁵ BROMILEY, 1958, p. 219.

⁶ BROMILEY, 1958, p. 214.

Eu digo que, embora Cristo esteja ausente da terra com respeito à carne, todavia na Ceia nós somos verdadeiramente alimentados de seu corpo e sangue, e possuindo a secreta virtude do Espírito, desfrutamos da presença de ambos. E digo que a distância de lugar não é obstáculo para apresentar a carne, que uma vez foi crucificada, que é dada a nós como comida. Heshusius supõe o que está longe de ser um fato, isto é, que eu imagino uma presença da divindade somente. Mas, a disputa é a respeito de lugar somente: porque eu não permitirei que Cristo esteja encerrado debaixo do pão, engolido e passado para o estômago, ele alega que eu envolvo minha doutrina em expressões ambíguas.⁷

E Calvino vai mais adiante, ao tratar do Cristo total com o qual temos comunhão, ao criticar o pensamento luterano da ubiquidade:

A união hipostática das duas naturezas não é equivalente à comunicação da imensidão da divindade à carne, visto que as propriedades de ambas as naturezas são perfeitamente cômguas com a unidade de pessoa.⁸

Para Calvino, “foi precisamente a comunhão com a ‘fiscalidade substancial’ na doutrina luterana da ceia do Senhor que ameaçou a *praesentia Christi realis* na Ceia”.⁹

3.2 Uma presença de relacionamento

A presença real de Cristo na ceia não é uma presença corporal, mas uma presença de relacionamento. Ele disse que “nós não mantemos nenhuma outra presença além da de uma relação”.¹⁰

A presença de Cristo na ceia é um fenômeno bem diferente para Calvino. Na participação dos elementos da ceia há uma comunhão de relacionamento com Cristo. Não existe a conversão dos elementos no corpo de Cristo, nem o corpo de Cristo está *com, em e sob* os elementos, mas na participação dos elementos há uma comunhão relacional, onde somos elevados à presença de Cristo.

Calvino evita a teoria luterana de Cristo ser trazido a nós na ceia, mas enfatiza o fato de sermos levados a ele por obra secreta do Espírito.

De fato, quando Cristo nos convida a comer do seu corpo e beber do seu sangue, ele não necessita ser descido do céu, nem é requerido colocar-se em diversas localidades a fim de colocar seu corpo e seu sangue dentro de nossos

⁷ CALVIN, John. The Clear Explanation of Sound Doctrine Concerning the True Partaking of the Flesh and Blood of Christ in the Holy Supper. *Library of Christian Classics*, vol. XXII, *Calvin: Theological Treatises*. London: SCM Press, 1954, p. 309.

⁸ CALVIN, 1954, p. 312-13.

⁹ CALVIN, 1954, p. 228.

¹⁰ *Institutas*, IV, 17, 13.

lábios. O laço sagrado de nossa união com ele é amplamente suficiente para este propósito pela virtude secreta do Espírito ao qual estamos unidos em um só corpo com ele.¹¹

3.3 Uma presença relacional em razão do *sursum corda*

As bênçãos do sacramento são comunicadas pelo Espírito de Cristo, sem o qual a participação do pão e do vinho não têm sentido algum. Novamente, voltamos à questão do *extra-calvinisticum*. Cristo está no céu, permanece no céu e, contudo, sua carne e seu sangue nos são oferecidos no sacramento, sendo a substância dele. Como isso é possível? Pela obra do Espírito Santo.

A presença real em Calvino está vinculada à doutrina do *sursum corda*, na qual os corações dos homens são elevados a Cristo, não Cristo que desce sobre eles.

Cristo sempre mostra sua presença em poder e força, está sempre entre o seu próprio povo, e sopra sua vida sobre eles, e vive neles, sustentando-os, fortalecendo-os, despertando-os, guardando-os sem qualquer dano, como se estivesse presente em corpo. Em resumo, ele alimenta seu povo com seu próprio corpo, a comunhão que ele lhes outorga pelo poder de seu Espírito. Deste modo, o corpo e sangue de Cristo nos são mostrados no Sacramento.¹²

Esse relacionamento (ou comunhão) é estabelecido quando nossas mentes e corações são elevados à presença de Cristo.

Mas se somos elevados ao céu com nossos olhos e mentes, para procurar Cristo lá na glória do seu reino, como os símbolos nos convidam para ele em sua inteireza, assim debaixo do símbolo do pão, nós seremos alimentados pelo seu corpo, e debaixo do símbolo do vinho, separadamente beberemos do seu sangue, para desfrutar dele em toda a sua plenitude.¹³

4. PERIGOS QUE CALVINO QUIS EVITAR

Calvino combate o pensamento católico e luterano da presença corporal de Cristo na ceia com base em três pontos:

4.1 O perigo da idolatria supersticiosa do pão

A idolatria da hóstia era algo tremendamente condenável no catolicismo que Lutero tanto combatera, mas havia entre os luteranos alguns que praticavam uma espécie de adoração à hóstia, quando a levantavam na ministração do sacramento, algo parecido com o que se fazia no catolicismo.

¹¹ CALVIN, 1954, p. 276.

¹² *Institutas*, IV, 17, 18.

¹³ *Institutas*, IV, 17, 18.

Embora os luteranos não adorassem o pão, havia certos costumes na celebração da ceia que levavam outros a pensar na possibilidade da adoração do pão. Calvino percebeu esses costumes na liturgia luterana e isso o levou a advertir os luteranos sobre a possibilidade dessa terrível adoração, uma repetição dos costumes católicos. Portanto, os luteranos também não escaparam da crítica de Calvino. Aos luteranos ele escreveu:

Nós não somente negamos a presença corporal pelo propósito de desfavorecimento da idolatria; mas o melhor modo de fazê-lo é manifestar quão detestável é a ficção de uma presença corpórea, e mostramos que ela necessariamente carrega uma idolatria ímpia consigo.¹⁴

Calvino havia acusado os seus opositores luteranos de “adoradores do pão” e condenava algumas práticas como a da elevação do pão (que os luteranos retiveram por algum tempo) ou o ajoelhar-se diante do sacramento, que eram consideradas por Calvino como uma superstição ignorante e como idolatria.¹⁵

4.2 O problema de o físico ocupar todos os espaços

Esse tema foi central para a cristologia de Calvino. O reformador não difere muito da argumentação usada por Cornelius Hoen e Zuínglio sobre o problema do espaço que um corpo deve normalmente ocupar. Como é fácil de verificar no seu pensamento, a ubiquidade é totalmente rejeitada. Eis sua explicação:

Porque nós não duvidamos que o corpo de Cristo seja limitado pelas características comuns a todos os corpos humanos, e está contido no céu (onde ele foi uma vez por todas recebido) até seu retorno no julgamento (At 3.21). Assim, supomos ou imaginamos ser impossível estar ele presente em toda parte. E não há necessidade nenhuma para nós de desfrutar uma participação nele, visto que o Senhor concede este benefício sobre nós através do seu Espírito, de tal forma que podemos ser tornados um em corpo, espírito e alma com ele. O laço desta conexão é, portanto, o Espírito de Cristo, com quem somos reunidos em unidade, e é igual a um canal através do qual tudo o que o próprio Cristo é e tem nós é comunicado.¹⁶

O corpo de Cristo havia sido glorificado, estava presente localmente no céu e possuía uma presença circunscritiva. Para Calvino a presença corporal na ceia ofende ambas as coisas: ofende a sua glória celestial, por sujeitá-la a estar sob um elemento, e também ofende a sua natureza humana, por torná-la um *fantasma* ou apenas uma *aparição*.¹⁷

¹⁴ *Corpus Reformatorum* 37:231; *Última admoestação*, p. 468.

¹⁵ *Corpus Reformatorum* 43:303 e 488ss.

¹⁶ *Institutas*, IV, 17, 12.

¹⁷ *Institutas* IV, 17,17 e 32; Short Treatise on the Lord's Supper, *Library of Christian Classics*, vol. XXII, p. 158. Grifos meus.

A ênfase de Calvino neste ponto é a preservação da verdadeira natureza divina e da verdadeira natureza humana. Seguindo a crença de Calcedônia, mesmo depois de sua glorificação Cristo ainda era *vere homo e vere Deus*. As propriedades da sua natureza divina não poderiam pertencer à natureza humana, porque esta já não mais seria plenamente humana. Portanto, era um absurdo para Calvino a ideia da ubiquidade, isto é, a natureza física de Jesus estar presente em toda parte.

Um argumento interessante usado por Calvino é o de que os crentes, na glória, haverão de ter os seus corpos semelhantes “ao corpo de Jesus Cristo em sua glória”, conforme o texto de Paulo aos filipenses. Ora, se os crentes serão iguais a Cristo, poderíamos raciocinar que eles também terão os seus corpos presentes em toda parte? Com base na doutrina da ubiquidade, poderemos negar ubiquidade aos corpos dos glorificados? Mas Calvino diz:

A Escritura declara que nossos corpos serão conformados ao glorioso corpo de Cristo; mas nossos corpos não estarão então em toda parte; *portanto, o corpo de Jesus Cristo não está em toda parte*.¹⁸

Para os reformados em geral, é de grande importância preservar a plena humanidade de Jesus Cristo com todas as suas propriedades, e os atributos da sua natureza divina nunca passam a pertencer à natureza humana. A comunicação de atributos, que posteriormente veio a ser designada como *genus majestaticum* entre os luteranos, não pode ser propriedade do corpo de Jesus Cristo, pois isso seria basicamente um eutiquianismo, quando o divino foi confundido com o humano. O corpo de Cristo tem que permanecer localmente presente no céu, espacialmente definido, porque

é da natureza de um corpo estar contido no espaço, ter as suas próprias dimensões e sua própria forma. Longe, então, com essa estúpida ficção que prende ambos, as mentes dos homens e Cristo, ao pão.¹⁹

4.3 Uma ofensa ao Espírito Santo

A ideia de uma presença corporal de Cristo na ceia envolve uma ofensa ao Espírito, e essa ofensa toma duas formas:

a) Calvino dá muita ênfase ao papel do Espírito em unir os crentes a Cristo Jesus. Se isto é verdadeiro, a doutrina da presença corporal de Cristo na ceia torna a obra do Espírito desnecessária, o que o ofende. Tendo os luteranos em mente, Calvino diz: “Todavia, um erro sério é cometido contra o Espírito Santo,

¹⁸ *Corpus Reformatorum*, 37:324. Grifos meus.

¹⁹ *Institutas*, IV, 17, 29.

a menos que creiamos que é através de seu poder incompreensível que vimos a partilhar do corpo e do sangue de Cristo”.²⁰

b) Se o corpo de Cristo está local e presente em todos os lugares, os incrédulos podem participar de Cristo sem a obra simultânea do Espírito. Calvino não tolera esse pensamento porque a sua cristologia está intimamente ligada à pneumatologia. Ninguém recebe os benefícios de Cristo à parte da obra do Espírito, que gera fé nos corações dos homens, os quais, por sua vez, se apossam dos benefícios de Cristo. Os incrédulos não podem desfrutar dos benefícios de Cristo sem fé.

Novamente, com os luteranos em mente, ele ataca:

Com que direito eles permitem-se a si mesmos separar Cristo do seu Espírito? Isso nós consideramos uma sacrilégio abominável. Eles insistem que Cristo é recebido pelo ímpio, a quem eles não concedem uma partícula do Espírito de Cristo.²¹

Segundo a teologia reformada nunca ninguém recebe qualquer benefício de Cristo sem a obra do Espírito. Nada de bênção existe na vida pessoal de alguém sem que seja pela instrumentalidade do Santo Espírito. Segundo o pensamento luterano, os ímpios realmente recebem o corpo e o sangue de Cristo (*manducatio indignorum*), e este foi, e continua sendo, um dos grandes pontos de tensão entre as duas grandes tradições da Reforma.

ABSTRACT

The author addresses the main topic of controversy and disagreement among Protestants in the sixteenth century – the understanding of the Lord’s Supper. He presents briefly the three different positions that arose about this ordinance: physical presence (Lutherans), symbolic presence (Zwinglians), and spiritual presence (Calvinists). After considering some of the chief emphases of Luther’s and Zwingli’s thought on the matter, Campos lingers on a more detailed analysis of Calvin’s reflection as he presents the main features of his Eucharistic thought and the main dangers he sought to avoid in the treatment of this subject.

KEYWORDS

Lord’s Supper; Real Presence; Lutherans; Reformed; Martin Luther; Ulrich Zwingli; John Calvin.

²⁰ *Institutas*, IV, 17, 33.

²¹ Esta citação vem da primeira *Defensio do Consensus Tigurinus*, *Corpus Reformatorum*, 37:27.

EM BUSCA DE UMA ECLESIOLOGIA REFORMADA: A NATUREZA DA IGREJA CONFORME AS CONFISSÕES

*Heber Carlos de Campos Júnior**

RESUMO

Ao levantar a pergunta sobre o que é uma eclesiologia reformada, o autor demonstra um problema de identidade quando reformados levantam assuntos que não representam o âmago da eclesiologia ou fundamentam suas respostas em experiência própria ou algum grande teólogo. Como caminho mais fiel à tradição em debate, o autor propõe analisar a natureza da igreja à luz de confissões reformadas. Ao apresentar a essência da eclesiologia reformada encapsulada na expressão “comunhão dos santos” e descrever os quatro atributos da igreja (una, santa, católica e apostólica) à luz de distinções importantes (organismo x organização, visível x invisível), o autor conclui que uma eclesiologia reformada não é algo simples de definir, mas que um melhor entendimento do conceito reformado da igreja inspira amor pelo que Deus já fez na igreja, além de esperança e fé quanto ao que Deus há de fazer nela.

PALAVRAS-CHAVE

Eclesiologia; Igreja reformada; Credos; Confissões; *Mater fidelium*; *Communio sanctorum*; Atributos da igreja; Marcas da igreja.

1. PROBLEMA DE IDENTIDADE

O que seria uma eclesiologia reformada? Observe bem a pergunta. Ela não busca uma resposta que apresenta doutrinas características de igrejas reformadas. Por exemplo, costumeiramente ouvimos dizer que as igrejas reformadas

* O autor obteve o grau de doutor em Teologia Histórica (Ph.D.) no Calvin Theological Seminary, em Grand Rapids, Michigan. É professor dessa área no CPAJ, no Seminário Teológico Rev. José Manoel da Conceição e pastor da Igreja Presbiteriana Aliança em Limeira (SP).

ensinam a soberania de Deus na salvação (os cinco pontos do calvinismo). Mas a pergunta não é acerca do que constitui uma soteriologia reformada. Não! A pergunta trata da eclesiologia, o estudo da igreja. Vamos colocar a pergunta de outra forma. Qual o conceito de igreja característico do pensamento reformado?

Uma segunda tentativa de resposta à pergunta chave poderia tratar da questão do governo presbiteriano. De fato, a forma de governo presbiteriano tem marcado as igrejas reformadas. Elas realmente têm sido, na sua maioria, regidas por presbíteros eleitos pela igreja para exercerem um governo representativo que cuida da administração, do ensino e do pastoreio. Ainda assim, historicamente isso não é o que melhor define uma igreja reformada, pois uma parcela razoável de teólogos reformados aderiu a outras formas de governo. Puritanos renomados como John Owen e Thomas Goodwin nunca têm sua identidade reformada questionada e, no entanto, foram defensores do sistema congregacional de governo.¹ Outros reformados antigos como William Perkins e recentes como J. I. Packer desenvolveram sua fé reformada no contexto episcopal da Igreja Anglicana. A própria Assembleia de Westminster tinha reformados de pontos de vista diferentes quanto ao sistema de governo que melhor representava o ensinamento bíblico (presbiterianos, congregacionais, episcopais, erastianos). Além disso, a história do movimento reformado atesta diferentes concepções sobre os oficiais. Nas *Ordenanças Eclesiásticas* (1541), que regeram a igreja genebrina durante o período de João Calvino, se estabelecem quatro tipos de ofício (pastores, doutores, presbíteros e diáconos – sendo que este último tinha duas modalidades),² um modelo que já não vigora nas igrejas reformadas atuais. Portanto, sistema de governo não é a resposta mais satisfatória à pergunta inicial.

Uma terceira tentativa em respondê-la poderia estar no elemento cúlítico. É comum nós falarmos de alguns estilos litúrgicos como sendo reformados e outros não. Temos a percepção de que certos cultos são pentecostais enquanto outros são reformados. Mas o que faria parte de um culto reformado que não faria parte de um culto em uma igreja batista mais tradicional? Essa é uma pergunta importante porque nos chama a atenção para o quanto atentamos para a forma, mais até do que para o conteúdo. Acontece que os documentos reformados de culto³ falam de princípios e elementos, mas pouco de forma.

¹ Ambos escreveram a *Declaração de Savoia* (1655) que é quase idêntica à *Confissão de Fé de Westminster*, mas que modifica a questão do sistema de governo.

² Cf. Draft Ecclesiastical Ordinances. In: REID, J. K. S. *Calvin: Theological Treatises*. The Library of Christian Classics. Philadelphia: Westminster Press, s.d., vol. 22, p. 58-66.

³ Refiro-me aos catecismos e confissões comumente adotados por reformados como exposição fiel de nossa fé. Não estou considerando documentos como o *Livro de Oração Comum* (1552) ou o *Diretório de Culto de Westminster* (1645), que foram documentos produzidos sobre o culto, mas não são frequentemente subscritos por igrejas reformadas.

Pregação da palavra, orações, cânticos e sacramentos são elementos do culto presentes em quase todas as confissões reformadas.⁴ Entretanto, não há nada próximo de uma unanimidade entre os reformados sobre qual é o estilo ou a forma de culto realmente reformados.

Somado à dificuldade de apontar os elementos chave de uma eclesiologia reformada, temos por costume mostrar dificuldades em embasar nossas opiniões sobre a identidade reformada. Nós, que nos julgamos reformados, interpretamos a palavra “reformado” muito baseados em nossa própria experiência. A nossa igreja local, ou o pastor que nos discipulou, ou o professor do seminário onde estudamos, essas são referências subjetivas do que significa reformado. Quando apelamos para bases tão subjetivas é comum termos conflitos de opiniões quanto ao que seja reformado.

Outros já têm o cuidado de citar algum escritor renomado em nossa tradição para embasar uma alegação de que algo é reformado: João Calvino, Charles Hodge, Louis Berkhof. Por mais que esses escritores sejam luminas importantes e até certo ponto representativos do pensamento reformado, cada um deles é apenas um indivíduo que fez parte de uma tradição. Para respondermos a pergunta acerca da eclesiologia reformada precisamos pensar de modo mais abrangente, englobar mais pessoas, a fim de dar um retrato fiel de toda a tradição.

Por isso, precisamos voltar aos documentos históricos, aos credos que primeiro tentaram definir de forma concisa o que é a igreja. Os símbolos de fé são importantes não só por serem sintéticos, mas por serem representativos de uma tradição. Embora alguns deles tenham sido escritos por uma pessoa, enquanto outros por várias mãos, a verdade é que todos eles eram endossados por comunidades inteiras. Tantos os credos ecumênicos (*Credo Apostólico*, *Credo Niceno*, *Definição de Calcedônia*) quanto as confissões foram representativos da fé de muitos que os subscreviam. Os credos mencionados são aceitos por toda a cristandade e as confissões dos séculos 16 e 17 tinham caráter nacional.⁵ Portanto, a igreja de cada nação (aquele era um período em que não havia separação entre igreja e estado) era regida por uma confissão.

Sendo assim, iniciaremos afirmando que uma eclesiologia “reformada” precisa ser extraída das confissões reformadas. Este ensaio visa delinear os fundamentos da eclesiologia reformada a partir de confissões reformadas,

⁴ *Confissão de Fé de Westminster* (1647), 21.3, 5; *Artigos Irlandeses* (1615), 71-72; *Segunda Confissão Helvética* (1566), 19.1, 23.3.

⁵ Entre os reformados, a produção de confissões e catecismos estava ligada ao surgimento de igrejas estatais ou municipais. À medida que as nações se viam livres do jugo centralizador do Sacro Império Romano, elas procuravam particularizar uma série de fatores, inclusive suas igrejas. Sendo assim, cada jurisdição política escrevia uma confissão distinta: *Primeira e Segunda Confissões Helvéticas* (1536 e 1566), *Confissão Galicana* (1559), *Confissão Escocesa* (1560), *Confissão Belga* (1561), *Os Trinta e Nove Artigos* da Inglaterra (1571), *Os Artigos Irlandeses* (1615) e assim por diante.

dando um pouco mais de atenção para a *Confissão de Fé de Westminster* (1647), inclusive por seu caráter mais abrangente, já que foi o resultado de maturação teológica. Ela foi escrita cerca de um século depois dos documentos produzidos por Ulrico Zuínglio, João Calvino, Henrique Bullinger e outros reformados.

Esse panorama confessional dos fundamentos da eclesiologia irá examinar apenas a natureza da igreja. Não entrará em desdobramentos dessa natureza sobre questões como governo eclesiástico, meios de graça, sacramentos, relação com o estado, etc. Três subtópicos da natureza da igreja estarão em foco: a essência da igreja, seus atributos e algumas distinções. Aplicações sucintas serão levantadas no decorrer do artigo. Ao final veremos, a partir das confissões, quanto é possível concluir acerca do que é uma eclesiologia genuinamente reformada.

2. VOLTANDO À ESSÊNCIA

Louis Berkhof chama a atenção para uma diferença muito presente na história entre o conceito católico romano de igreja e a concepção protestante de igreja. A concepção católica romana remonta à ênfase na organização hierárquica que culminou no pontificado (“pontífice” vem do latim “pontifex”, que significa “mediador”) e enfocou a eclesiologia na organização visível composta pelo colégio de bispos. Os romanistas fazem distinção entre a *ecclesia docens* (igreja docente, i.e., o clero) e a *ecclesia audiens* (igreja ouvinte, i.e., os leigos), mas no sentido estrito a igreja é só o primeiro grupo.⁶ Por isso um dos títulos favoritos para a igreja é *mater fidelium* (mãe dos fiéis). “Não é Cristo que nos leva à igreja, mas a igreja que nos leva a Cristo.”⁷

Berkhof indica que essa eclesiologia tem uma raiz antiga, que remonta às heresias e perseguições do 2º e 3º séculos.⁸ Essa tendência organizacional foi uma resposta aos movimentos cismáticos (montanismo, novacianismo e donatismo, no 2º, 3º e 4º séculos, respectivamente), que, alegando mundanismo e corrupção na igreja, fizeram da santidade dos membros o verdadeiro sinal da igreja autêntica. Os novacianistas afirmavam que a igreja não poderia

⁶ Observe como o Primeiro Concílio Vaticano explicita isso: “A Igreja de Cristo não é uma comunidade de iguais, na qual todos os fiéis tenham o mesmo direito. Ela é uma sociedade de desiguais, não apenas porque entre os fiéis alguns sejam do clero e outros sejam leigos, mas também porque existe na igreja o poder que vem de Deus, o qual é dado a alguns para que santifiquem, ensinem e governem, ao passo que a outros, não”. Apud MCGRATH, Alister E. *Teologia sistemática, histórica e filosófica*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p. 559.

⁷ BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. Campinas: Luz Para o Caminho, 1994, p. 557.

⁸ “O surgimento de heresias tornou imperativa a enumeração de algumas características pelas quais se conhecesse a verdadeira igreja católica. Isso teve a tendência de fixar a atenção na manifestação externa da igreja. Começou-se a conceber a igreja como uma instituição externa, governada por um bispo como sucessor direto dos apóstolos e possuidor da tradição verdadeira. A catolicidade da igreja recebeu forte ênfase.” BERKHOF, 1994, p. 562.

perdoar os que negaram a fé durante a perseguição de Décio (249-251 A.D.) e depois quiseram ser readmitidos na igreja. Em resposta à frouxidão de bispos quanto à disciplina ao readmitir tais membros, os novacianistas rebatizavam seus adeptos.

Os donatistas demonstraram igual tendência durante a perseguição de Diocleciano. Insistiam numa rigorosa disciplina eclesiástica e uma comunidade pura, rejeitavam ministros indignos e protestavam contra a interferência do Estado nas questões religiosas.⁹

Embora o conceito de igreja como “mãe dos fiéis” já esteja presente em Tertuliano (c. 160-225),¹⁰ foi Cipriano (200-258), bispo de Cartago, o maior articulador dessa eclesiologia episcopal. O conceito de que “não há salvação fora da igreja” (*extra ecclesiam nulla salus* ou *salus extra ecclesiam non est*) sacralizou a instituição. “O bispo era considerado absoluto governante da igreja. A ele competia decidir quem podia pertencer à igreja e quem podia ser restaurado à comunhão.”¹¹ O especialista em patrística J. N. D. Kelly afirma que em Cipriano o critério de filiação na igreja mudou de “ensino assegurado como apostólico pelo episcopado” (posição de Irineu) para “submissão ao próprio bispo”. Para Cipriano, doutrina correta ou vida virtuosa não diminuía a gravidade de ser um cismático. Tanto é que Cipriano fala do próprio Novaciano: “Não estamos interessados no que ele ensina, visto que o faz fora da igreja. Independentemente do tipo de homem que é, não é cristão quem não está na igreja de Cristo”.¹² A validade dos batismos administrados por hereges foi negada por Cipriano. Começou a nascer o conceito sacramental denominado *ex opere operato* (a realização correta e eclesiástica do rito concede graça ao recipiente), o qual foi rejeitado pelos reformadores, que defendiam a necessidade da fé para que os sacramentos funcionassem como meios de graça.¹³

Na sua obra *Da Unidade da Igreja*, Cipriano enfatiza tanto a primazia de Pedro quanto a unidade dos bispos.¹⁴ Há controvérsias quanto à interpretação

⁹ BERKHOF, Louis. *A história das doutrinas cristãs*. São Paulo: PES, 1992, p. 206.

¹⁰ KELLY, J. N. D. *Doutrinas centrais da fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 150-151. Tertuliano, no final de sua vida, tornou-se montanista e adotou o sacerdócio dos leigos.

¹¹ BERKHOF, 1992, p. 206.

¹² Apud KELLY, 1994, p. 155.

¹³ MULLER, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*. Grand Rapids: Baker, 1985, p. 108.

¹⁴ “O Senhor disse a Pedro: ‘Eu te digo que tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha igreja’ (Mt 16.18). Edificou a sua Igreja sobre um homem; e, ainda que tenha dado a todos os apóstolos um igual poder ao lhes dizer: ‘Assim como meu Pai me enviou, eu também vos envio’ (Jo 20.21-23), ele tem ordenado mediante sua autoridade a fonte de unidade a partir de um só homem... É a esta Igreja una que o Espírito Santo se refere no Cântico dos Cânticos, dizendo-lhe na pessoa do Senhor: ‘Uma é a minha pomba, uma só a minha perfeita, a única de sua mãe, a predileta daquela que deu à luz’

dessa obra.¹⁵ Ela contém frases famosas como “Não pode ter a Deus por Pai quem não tem a Igreja por mãe” e analogias como a da túnica de Cristo que foi conservada intacta: “Quem rasga e divide a Igreja de Cristo não partilhará da túnica de Cristo”.¹⁶ Em uma carta ele assevera que, embora “a multidão dos rebeldes possa separar-se da Igreja, a Igreja nunca se separou de Cristo. A Igreja é formada pelo povo unido a seus sacerdotes e pelo rebanho reunido a seu pastor” (Epístola LXVI.7).¹⁷

Agostinho, em sua obra *De unitate ecclesiae*, perpetuou essa ideia cipriânica da igreja como mãe dos fiéis.¹⁸ Foi em seus embates com os donatistas que ele desenvolveu sua eclesiologia. Agostinho entendia que a igreja do presente era mista e não pura como a do futuro. Porém, em resposta às críticas donatistas desse conceito, “ele afirmou que a pureza da única Igreja Católica também se verifica no presente, porém que a contemplava mais particularmente na instituição externa, com seus ofícios, sacramentos e ministrações”.¹⁹

Em contrapartida ao conceito católico romano de igreja que se desenvolveu a partir de Cipriano e Agostinho, o conceito protestante de igreja rompeu com a força do bispado. A Reforma foi uma reação contra a concepção externa da eclesiologia de Roma. Ela centralizou a atenção na igreja como organismo espiritual. A quebra da distinção entre o clero e o laicato (sacerdócio universal dos crentes) deu ênfase à igreja como *communio sanctorum* (comunhão dos santos). Essa expressão tirada do *Credo Apostólico* é utilizada, junto com expressões sinônimas, pela *Primeira Confissão Helvética* (“a comunhão e congregação de todos os santos”, art. 14), pela *Confissão Galicana* (“companhia dos fiéis”, art. 27), pela *Confissão Escocesa* (“comunhão não de pessoas profanas, mas de santos”, cap. 16), pela *Confissão Belga* (“santa congregação e assembleia de verdadeiros crentes cristãos”, art. 27), pela *Segunda Confissão Helvética* (“a comunhão de todos os santos”, 17.1) e o *Catecismo de Heidelberg* explica o sentido vertical e o sentido horizontal dessa expressão:

Primeiro, que todos os fiéis, como participantes do Senhor Cristo e todos seus tesouros e dádivas, deverão partilhar de uma comunhão. Segundo, que cada um deve saber que está obrigado a usar seus dons livre e alegremente para o benefício e bem-estar de outros membros (perg. 55).

(Ct 6.9)... Esta unidade a devemos professar e preservar, particularmente nós que presidimos na Igreja na qualidade de bispos, para poder provar que o próprio episcopado é uno e indiviso.” BETTENSON, Henry. *Documentos da igreja cristã*. 3a. ed. São Paulo: ASTE/Simpósio, 1998, p. 131.

¹⁵ Ver a discussão de manuscritos e interpretações em KELLY, 1994, p. 154-155.

¹⁶ BETTENSON, 1998, p. 133.

¹⁷ BETTENSON, 1998, p. 133.

¹⁸ Cf. VAN BAVEL, Tarcisius J. “Church”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 174-175.

¹⁹ BERKHOF, 1992, p. 207.

O conceito de “comunhão dos santos” é tão importante para o conceito protestante de igreja que a *Confissão de Fé de Westminster* tem um capítulo inteiro com esse título (cap. 26).

Isso não significa que os reformadores não pudessem usar terminologia e analogias eclesiológicas outrora usadas na cristandade. João Calvino, por exemplo, chama a igreja de “mãe” no sentido de gerar, nutrir e proteger os fiéis (*Inst.* IV.i.4). Timothy George afirma que o caráter maternal da igreja em Calvino “é visto especialmente em sua dispensação dos sacramentos do batismo e da ceia do Senhor”.²⁰ Nunca, porém, ela é distinta dos fiéis, formada apenas pelos pastores. Tanto luteranos como reformados trabalharam bem a distinção entre igreja visível e invisível, em contraponto à externalização romana da igreja e, por outro lado, a espiritualização anabatista da igreja.

Outro exemplo seria a expressão cipriânica usada pela *Confissão de Fé de Westminster* de que fora da igreja “não há possibilidade ordinária de salvação” (25.2). A ideia não é apontar uma única igreja verdadeira, como fazem os católicos romanos, mas afirmar que fora dos meios de graça não é comum Deus salvar – os textos-prova apontam para pregação, batismo e ceia. Deus pode até ocasionalmente salvar alguém através da leitura da Bíblia, sozinho em lugar longínquo, porém isso é exceção.²¹ O meio ordinário de salvação é pela pregação da palavra, ministração dos sacramentos e oração. É quando a igreja chega às pessoas que elas normalmente são salvas.²²

O que essa definição protestante da essência da igreja nos ensina acerca de uma eclesiologia reformada? Primeiro, que o que une os crentes a Deus e uns aos outros não é externo (membrosia na igreja), mas o elemento orgânico da unidade, a própria vida, que ganha o nome de “comunhão”. Fomos chamados à “comunhão” (*koinonia*) com o Pai (1 Jo 1.3,6), com o Filho (1 Co 1.9; 10.16) e com o Espírito (2 Co 13.13; Fp 2.1). Não há um texto em todo o Novo Testamento que diga que perdemos a *koinonia* com Deus, pois ela não depende de nosso desempenho. Essa é a comunhão que nos une uns aos outros. É próprio

²⁰ GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 237.

²¹ A. A. Hodge também apresenta o caso dos que morrem na infância, mas são salvos, como sendo uma excepcionalidade. HODGE, A. A. *Confissão de Fé de Westminster comentada por A. A. Hodge*. São Paulo: Os Puritanos, 1999, p. 426.

²² Clowney entende que o sentido é que não há salvação fora de Cristo: “Já que a salvação está somente em Cristo, há um sentido no qual não há salvação fora da igreja de Cristo, pois aqueles que o Espírito une a Cristo são unidos a todos os outros que estão em Cristo... Todos os que conhecem a salvação de Deus conhecem-na como membros do corpo de Cristo.” CLOWNEY, Edmund. *A Igreja*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 52. Esse também é o sentido retratado pela *Confissão Escocesa* (cap. 16) e pela *Confissão Belga* (art. 28). Porém, a afirmação de que não há salvação fora dos salvos (i.e., a igreja) parece pouco proveitosa e não é o sentido apresentado pela CFW. O parágrafo em questão deixa claro que ela está tratando da igreja visível. Esse também é o sentido da expressão na *Segunda Confissão Helvética* (17.11-12).

dos crentes perseverarem nessa comunhão vertical e preservarem a comunhão horizontal (At 2.42; 1 Jo 1.7). Uma igreja que valoriza essa vida procedente do cabeça que nos une mais do que elementos externos de união (ministérios, reuniões) está focada na essência da igreja. A vida da igreja não está em nossas atividades, mas em Cristo.

Em segundo lugar, os crentes e seus mestres devem ser tratados como iguais. Todos são chamados de “santos”, separados por Deus para a sua gloriosa redenção. Se todos são iguais, isso significa por exemplo que não devemos achar que os pastores não possam ser servidos por seus irmãos da mesma maneira que eles os servem. Os pastores também deveriam ser ensinados, aconselhados e dirigidos por outros membros da igreja (oficiais ou não) com os dons para tal serviço. O sacerdócio universal dos crentes precisa ganhar aplicações mais práticas do que tem acontecido.

3. AS PRIMEIRAS CARACTERÍSTICAS

Após detectar o que constitui a essência da igreja na perspectiva protestante, é importante ressaltar as suas características básicas conforme traçadas no decorrer da história. Na patrística, o *Credo Niceno* (nome do credo estabelecido no Concílio Ecumênico de Constantinopla, em 381 A.D.) reúne quatro características que vieram a ser denominadas “atributos da igreja”: unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade.²³ Esses atributos visavam apresentar as características fundamentais mediante as quais se poderia discernir a igreja verdadeira em meio às muitas heresias e facções.²⁴ Os atributos são tanto dádivas divinas como o ideal de igreja pelo qual batalhamos. Há mandamentos bíblicos para que participemos da transformação da igreja: preservar sua unidade, zelar por sua pureza, manter sua apostolicidade e expandir sua catolicidade. Deus é quem assegura a existência permanente desses atributos na sua igreja, mas ele nos conclama a participar dessa obra.

Embora não haja discordância entre os diversos ramos da cristandade quanto à existência dos atributos, o sentido que eles ganham para diferentes eclesiologias depende de algumas distinções importantes da história da igreja.

²³ A expressão latina *et unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam*, por vezes, tem sido erroneamente traduzida por “[creio] em uma igreja, santa, católica e apostólica”, quando na verdade a palavra “*unam*” funciona como adjunto adnominal e deveria ser traduzida assim: “[creio] na igreja uma, santa, católica e apostólica”.

²⁴ A mesma preocupação, na época da Reforma, suscitou a discussão sobre as marcas da igreja: a fiel pregação da Palavra, a correta ministração dos sacramentos e o fiel exercício da disciplina eclesiástica (esta última foi endossada por vários símbolos de fé embora não por todos os escritores reformados). As marcas apontam para o elemento coletivo da igreja. Uma pessoa não é igreja pois não há pregação, nem sacramento, nem disciplina. Somos convocados à *communio sanctorum*, onde essas práticas acontecem. As comunidades paraeclesiásticas devem apoiar a igreja (por exemplo, ministérios com jovens universitários), nunca substituí-la.

A primeira distinção importante é a de organismo e organização (ou instituição). Enquanto católicos romanos tendem a enfatizar a organização, evangélicos em geral vão ao outro extremo de organização minimalista para não tirar a vida do organismo. A eclesiologia reformada sempre foi equilibrada em não superestimar nem subestimar a instituição. O organismo é vivo e permanece mesmo quando a instituição é corrompida. Porém, o organismo precisa se manifestar como instituição.²⁵ É a instituição que proporciona a situação de edificação do povo. Quanto a isso a *Confissão de Fé de Westminster* afirma que foi à igreja organizada que os “oráculos e as ordenanças” (Palavra e sacramentos) foram dados como meios de graça para o aperfeiçoamento dos santos; mas a eficácia de tais meios de graça só acontece “pelo seu Espírito... segundo a sua promessa” (25.3). Esta última frase em um parágrafo sobre a igreja organizada, visível, demonstra que é o organismo que permeia a organização.

Em complemento à primeira distinção, outra distinção eclesiológica importante é a de igreja visível e invisível. A distinção entre a igreja invisível (como Deus a vê) e a visível (como os crentes a veem) foi inicialmente formulada por Agostinho a partir de seu conceito de “igreja mista”,²⁶ posteriormente trabalhado por Calvino (*Inst.* IV.i.7), e aparece nas confissões da Reforma (*Primeira Confissão Helvética* – art. 14, *Confissão Escocesa* – cap. 16, *Segunda Confissão Helvética* – 17.13). A igreja é chamada “invisível” porque para nós seus contornos são muito incertos. Muitos que parecem ser parte dela, na verdade, não lhe pertencem, e é possível que muitos lhe pertençam realmente, cuja união com ela não se manifesta (por exemplo, gente alcançada no leito de morte ou em campos missionários). A igreja se torna visível pela profissão de fé e obediência externa de seus membros.

Essa distinção não pode ser abusada, como se só a igreja invisível importasse. A distinção ajuda a direcionarmos tanto o nosso compromisso com a igreja quanto a missão dela no mundo. Nosso compromisso com a igreja é de amor. Alguns evangélicos parecem amar a igreja invisível (ideal) e detestar a visível (real). Isso é impossível!! O apóstolo João nos ensinou que ninguém pode declarar amor pelo Deus invisível se não tiver amor pelo irmão que se vê (1Jo 4.20). Como bem disse Calvino, embora creiamos na igreja invisível, somos ordenados a honrar e manter comunhão com a visível (*Inst.* IV.i.7). A distinção também ajuda a entendermos a missão da igreja no mundo. A igreja

²⁵ Deus nunca foi contra a organização do seu povo. No Antigo Testamento, Deus primeiramente forma uma *raça* (descendentes de Abraão), depois uma *nação* (êxodo por intermédio de Moisés), para enfim entrar na terra e estabelecer-se nela como um *povo* (nos dias de Josué): “raça eleita... nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus” (1 Pe 2.9). O fato de esse desenvolvimento veterotestamentário ser a história da igreja a quem Pedro escreve confirma que Deus não faz objeção nenhuma a institucionalizarmos o funcionamento da igreja. O apóstolo Paulo deu várias instruções sobre o governo da igreja.

²⁶ HORTON, Michael. *A Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way*. Grand Rapids: Zondervan, 2011, p. 738.

verdadeira (invisível) precisa se preocupar com a sua visibilidade “para que o mundo creia que tu me enviaste” (Jo 17.21). Isto é, o testemunho da igreja está obviamente relacionado à sua visibilidade. Clowney é muito perspicaz quando afirma: “Se somente a igreja invisível importa, há pouca necessidade de nos preocuparmos com a unidade, santidade e até mesmo com a apostolicidade da igreja”.²⁷ O que ele está dizendo é que só podemos reconhecer atributos se eles se tornam visíveis. Contra eclesiologias evangélicas que minimizam o caráter organizacional e visível da igreja, a eclesiologia reformada enfatiza a necessidade de os atributos se tornarem visíveis na organização da igreja.

Em contrapartida, a eclesiologia reformada também se opõe à ênfase institucional dos atributos no catolicismo romano.²⁸ De acordo com o *Catecismo da Igreja Católica*, a única igreja de Cristo é aquela “governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele” e, por isso, a unidade da igreja é assegurada por tais “laços visíveis” como a sucessão apostólica. A catolicidade está “verdadeiramente presente” nas comunidades em união “com o seu bispo, ordenado na sucessão apostólica”, e a apostolicidade é fundamentada no “colégio dos bispos”.²⁹ Os reformados, porém, atentam para o caráter orgânico e invisível da igreja o qual ensina como os atributos são primariamente apropriados pela fé, antes que por vista. “É preciso fé para confessar esses atributos da igreja porque nós não conseguimos ver muitos deles”, escreve Joel Beeke.

Quando olhamos para a aparência externa da igreja, suas vestimentas parecem sujas e rasgadas. Nós vemos falta de unidade onde deveria existir unidade, impureza em vez de santidade, sectarismo no lugar de catolicidade, apostasia e não apostolicidade.³⁰

Beeke está consciente de que a igreja nem sempre é caracterizada de modo evidente por seus atributos. É por isso que a existência dessa igreja, nos credos antigos, é objeto de fé (“creio... na igreja”).

A catolicidade da igreja, por exemplo, foi alvo de entendimentos distintos na época da Reforma Protestante por causa das distinções. No século 16, a falta de amplitude geográfica do movimento reformador foi alvo da acusação

²⁷ CLOWNEY, 2007, p. 105.

²⁸ Robert Reymond afirma que os atributos passaram a ser interpretados de forma institucional no romanismo: a unidade em termos de submissão ao papa; a santidade aplicada tanto aos sacramentos, especialmente a missa, quanto à soteriologia semipelagiana; a catolicidade não só na Europa, mas onde as bandeiras da Espanha e Portugal colonizavam; e a apostolicidade vista na autoridade do papa em virtude da sucessão apostólica direta. REYMOND, Robert L. *A New Systematic Theology of the Christian Faith*. 2. ed. Nashville: Thomas Nelson, 1998, p. 847-848.

²⁹ *Catecismo da Igreja Católica*, par. 815- 816, 832-833, 857.

³⁰ BEEKE, Joel. Coisas gloriosas são ditas sobre ti. In: MACARTHUR, John et al. *Avante, soldados de Cristo: uma reafirmação bíblica da igreja*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 42.

romana de que não eram católicos. Em resposta, os reformadores tomaram emprestado o conceito cronológico de catolicidade de Tomás de Aquino e falaram de sua universalidade na história.³¹ A *Confissão de Fé de Westminster* expressa essa catolicidade cronológica quando afirma: “A Igreja Católica ou Universal, que é invisível, consiste do número total dos eleitos que já foram, dos que agora são e dos que ainda serão reunidos em um só corpo, sob Cristo, seu cabeça” (25.1).³² Tal confissão, contudo, não ficou sem equilíbrio pois também reconheceu o aspecto antropológico e geográfico da catolicidade:

A Igreja Visível, que também é católica ou universal sob o Evangelho (não sendo restrita a uma nação, como antes sob a Lei) consiste de todos aqueles que pelo mundo inteiro professam a verdadeira religião, juntamente com seus filhos (25.2).

Observa-se que, por causa de uma catolicidade ainda imperfeita, a Confissão afirma que a “Igreja Católica tem sido ora mais, ora menos visível” (25.4).

A *Confissão de Fé de Westminster* ainda reconheceu a força do caráter invisível da apostolicidade e da santidade da igreja quando rejeitou uma apostolicidade ligada a uma pessoa (25.6) e afirmou que a apostolicidade verdadeira é medida conforme a pureza da igreja na Palavra, nos sacramentos e no culto (25.4). A sobrevivência da igreja, mesmo após períodos de apostasia (25.5), é prova de sua catolicidade.³³

Aplicando a debates modernos, como é que as distinções nos ajudam a entender quais devem ser as características da igreja? David F. Wells faz-nos atentar para o fato de que o evangelicalismo moderno, em nome da “relevância” (termo que disfarça a busca do sucesso), tem oscilado entre a preocupação marqueteira em atrair os “clientes” para as megaigrejas repletas de atividades (ênfase exagerada na visibilidade da igreja) e a igreja sem contornos, de pequenos grupos ou virtual, mas sempre desvinculada de autoridade e exigências (ênfase exagerada na invisibilidade da igreja).³⁴ Contra os “marqueteiros” e “emergentes”, Wells propõe que atentemos para o que a igreja “já” é e o que ela “ainda não” é. Não cabe a nós “repensar a igreja visível” (confundindo a natureza da igreja com o seu desempenho), pois a igreja não é criação humana, mas repensarmos nossos pensamentos sobre a igreja.³⁵

³¹ MCGRATH, 2005, p. 569-570.

³² A *Segunda Confissão Helvética* afirma que essa catolicidade não é “limitada por tempo ou espaço” (17.2).

³³ Cf. *Confissão Belga*, art. 27.

³⁴ WELLS, David F. *Coragem para ser protestante*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 14-27.

³⁵ WELLS, 2010, p. 200-202.

4. O QUE SERIA UMA ECLESIOLOGIA CONFSSIONALMENTE REFORMADA?

O ponto inicial deste artigo foi estabelecer que se começa a entender uma eclesiologia reformada não pelos seus contornos (se o sistema de governo é presbiteriano, se a presença de Cristo na ceia é entendida conforme exposta por João Calvino, quantos meios de graça nós temos, etc.), mas pela natureza da igreja. E para descobrir o que é eminentemente reformado na natureza da igreja, nós nos voltamos não para a experiência ou para teólogos luminares da tradição reformada, mas para as confissões históricas.

Percebe-se nessa incursão inicial que uma eclesiologia reformada não é tão simples de ser definida. Os diferentes atributos vistos pelas diversas distinções permitem uma variedade de aplicações que extrapolam a capacidade deste ensaio. Por outro lado, o rápido panorama sobre a comunhão (catolicidade e unidade) dos santos (santidade e apostolicidade) permite reflexões profundas tanto sobre o que a igreja é no presente (razão de nosso amor e honra) quanto sobre o que ela há de ser no futuro (razão de nossa esperança e fé).

O estudo da natureza da igreja nos permite identificar onde Deus está trabalhando, não o que devemos amar. A igreja ainda é uma obra em construção – cheia de escombros, entulhos e sujeira – com pessoas inacabadas, repletas de imperfeições. “Nós ainda estamos sendo ajustados (Ef 2.21). A igreja ainda está sendo erguida (v. 22). Deus ainda não a terminou. As imperfeições e as marcas na igreja visível ainda estão sendo refinadas pelo Mestre de obras”, disse John MacArthur.³⁶ Mas isso não tira o amor que Cristo já teve e tem pela igreja. Cristo ama a igreja da maneira como ela é hoje, com vistas a torná-la o que ela deve ser amanhã. Cristo não se casa com uma virgem. Ele se casa com uma mulher suja e a faz virgem, pura (Ef 5.25-27). Esse é o único casamento que eu conheço em que com o passar dos anos a noiva fica mais jovem e bela. Porque Cristo a ama, nós devemos amá-la na expectativa do que ela há de ser. Na busca por uma eclesiologia reformada, a fé, a esperança e o amor pela igreja reformada devem crescer.

ABSTRACT

As he raises the question of what is a Reformed ecclesiology, the author demonstrates an identity problem when sympathizers of this tradition bring up issues that do not represent the core of ecclesiology or ground their answers on their own experience or on a key theologian. As a more faithful way for the tradition under discussion, the author proposes to analyze the nature of the church in light of some Reformed confessions. As he presents the essence of Reformed ecclesiology imbedded in the phrase “communion of the saints” and

³⁶ MACARTHUR, John F. Eu amo a tua igreja, ó Deus! In: MACARTHUR, 2010, p. 14.

describes the four attributes of the church (one, holy, catholic, and apostolic) in light of important distinctions (organism vs. organization, visible vs. invisible), the author concludes that a Reformed ecclesiology is not something easy to define, but also that a better understanding of the Reformed concept of the church instills love for what God has already done in the church, besides faith and hope regarding what he will do in it.

KEYWORDS

Ecclesiology; Reformed church; Creeds; Confessions; *Mater fidelium*; *Communio sanctorum*; Attributes of the church; Marks of the church.

A IGREJA E SUA CONFSSIONALIDADE

*João Alves dos Santos**

RESUMO

A igreja precisa de uma confissão de fé? Qual o conceito de confessionalidade à luz da Bíblia? Como entender a máxima “Igreja reformada sempre se reformando” como sendo compatível com a ideia de uma confessionalidade estável? Quais os usos que a igreja pode fazer de sua confessionalidade e quais os limites a que ela deve estar subordinada? Neste artigo o autor pretende oferecer uma resposta a essas perguntas à luz das Escrituras e da própria experiência da igreja ao longo de sua história. Pretende demonstrar que a confessionalidade não é apenas parte intrínseca da fé, mas também uma consequência natural dela. Argumenta que a igreja não pode abrir mão de uma confessionalidade fixa sem que também abra mão de sua identidade cristã e da salvaguarda da firmeza e pureza doutrinárias, em consonância com os postulados bíblicos. Argumenta que o slogan “Igreja reformada sempre se reformando” deve ser entendido à luz dos escritos e da prática dos reformadores, não como um incentivo a mudanças na confessionalidade da igreja, uma vez alinhada às Escrituras, mas como um alerta a manter essa confessionalidade sempre coerente com o ensino bíblico e a evitar e, se necessário, extirpar dela, qualquer mudança que se afaste desse ensino. Apresenta vários usos da confessionalidade para a Igreja, como a proclamação da fé, a instrução e identificação dos seus membros e até mesmo sua disciplina, quando necessário. Reconhece, todavia, que há limites que devem ser respeitados para que a confessionalidade não se torne apenas fator de divisionismo ou de restrição à liberdade de consciência e crença entre os que comungam da mesma fé, no

* O autor é mestre em Divindade e em Teologia do Antigo Testamento pelo Faith Theological Seminary e em Teologia do Novo Testamento pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição. É professor assistente de Novo Testamento e coordenador da Educação a Distância (EAD) do CPAJ. É também professor do Seminário JMC e ministro da Igreja Presbiteriana Conservadora do Brasil.

que diz respeito a questões secundárias não tratadas nas Escrituras ou sobre as quais elas não são tão claras ou evidentes.**

PALAVRAS-CHAVE

Igreja; Confessionalidade; *Ecclesia reformata et semper reformanda est*; Confissão; Fé.

INTRODUÇÃO

Muitos entendem que a ideia de confessionalidade, pelo menos de uma confessionalidade estável, está na contramão do desenvolvimento da igreja, impedindo-a de ser dinâmica e atualizada. Uma confessionalidade “engessada”, para usar o adjetivo da moda, não estaria seguindo o espírito da Reforma que, supostamente, estimula constantes mudanças. É como interpretam a máxima *Ecclesia reformata semper reformanda est* (igreja reformada sempre se reformando – ou sempre sendo reformada).

Numa época de relativismos de toda natureza, inclusive teológica, não é de se estranhar que a ideia de confessionalidade não seja tão bem-vista. Esta, todavia, não é uma crítica nova. Sempre houve na história da igreja aqueles que não se conformaram com o fato de ser ela identificada e regulada por credos e confissões. O historiador Philip Schaff lembra que a autoridade e o uso desses símbolos doutrinários têm sido questionados por socinianos, quacres, unitarianos e racionalistas, ao longo dos anos. A alegação é de que esses símbolos impedem a livre interpretação da Bíblia e o progresso da teologia; interferem na liberdade de consciência e no direito de juízo individual; geram hipocrisia, intolerância e fanatismo; produzem divisões e transtornos; perpetuam a animosidade religiosa e o sectarismo, além de causarem outros males.

Ao mesmo tempo em que lembra que essas objeções foram respondidas por estudiosos como William Dunlop, em seu prefácio à Coleção das Confissões Escocesas, e em outras obras posteriores, Schaff salienta que isso acontece quando os credos ou confissões são postos acima das Escrituras e não subordinados a elas. Salienta ainda que, se fossem válidas essas críticas, tais credos não seriam mais responsáveis por esses abusos do que as próprias Escrituras, das quais eles devem ser vistos como meros sumários ou exposição. Diz ainda que a experiência tem demonstrado que essas seitas que rejeitam todo e qualquer credo se mostram tão sujeitas à autoridade de um sistema tradicional, ou de alguns autores favoritos, e tão expostas a controvérsias, divisões e mudanças como estão as igrejas que possuem confissões e credos formais. Conclui que nem a presença dos credos e nem a ausência deles pode oferecer

** Este artigo é uma condensação e adaptação do texto “O caráter confessional da fé reformada”, do mesmo autor, que figura como o capítulo 2 do livro *A Glória da Graça de Deus*, editado por Franklin Ferreira (Editora Fiel, 2010). A condensação e publicação nesta revista foram autorizadas pela editora.

proteção absoluta à pureza da fé e prática cristãs. As melhores igrejas, diz ele, têm entrado em declínio e degeneração, assim como igrejas corrompidas podem ser reavivadas e regeneradas pelo Espírito e pela Palavra de Deus, que permanece para sempre.¹

Em vista desses fatos, é necessário que o assunto seja considerado, ainda que apenas nos seus elementos básicos, para que se verifique se a confessionalidade é ou não parte essencial da identidade de uma igreja verdadeira. Não é nossa pretensão esgotar esse tema, não só pela exiguidade de espaço neste artigo como pela própria complexidade do assunto. Nosso objetivo é apresentar, primeiro, o que entendemos ser o conceito bíblico de confessionalidade, examinando a ideia de fé como a aceitação de um conjunto de verdades bíblicas; em seguida, propor uma forma de entender o lema “Igreja reformada sempre se reformando” e, finalmente, discutir o uso e os limites da confessionalidade para a igreja em todos os tempos.

1. O CONCEITO BÍBLICO DE CONFESSIONALIDADE

Toda ideia de fé carrega um conteúdo proposicional. Toda fé exige um objeto e a identificação desse objeto materializa-se no conteúdo proposicional do que se crê. Não só “creio”, mas “creio em” é a exigência categórica de toda e qualquer declaração de fé. Todos creem (ou deixam de crer) em alguma coisa. Não é diferente no que respeita à fé cristã. Esta, com mais propriedade, sempre se apresenta com um conteúdo definido e a aceitação desse conteúdo equivale a uma “confissão de fé”. O verbo grego *homologeio*, do qual deriva o nosso “confessar”, significa literalmente “falar a mesma linguagem” e, portanto, “concordar com”. Por extensão de sentido, “admitir”, “reconhecer” ou “confessar”. Uma confissão é uma declaração de concordância. Portanto, uma confissão de fé, no sentido bíblico, é uma declaração de concordância com o conteúdo do que nos é afirmado nas Escrituras sobre Deus, sobre nós mesmos e sobre o mundo.

Porém, mais do que isso, o conceito bíblico de confissão vai além e inclui também uma ação que demonstra essa concordância. É a ação que, em várias passagens das Escrituras, é chamada de “confissão”. Ela é a demonstração prática e pública daquilo que se crê, de tal forma que a confissão se confunde com a própria fé, pelo menos em termos práticos. Jesus certamente estava se referindo a este sentido quando disse: “...portanto, todo aquele que me confessar diante dos homens, também eu o confessarei diante de meu Pai, que está nos céus; mas aquele que me negar diante dos homens, também eu o negarei diante de meu Pai, que está nos céus”(Mt 10.32-33). A fé não é a própria confissão verbal diante dos homens, embora esta seja uma parte importante do processo, mas aquilo que é produzido no coração pelo Espírito de Deus.

¹ Ver SCHAFF, Philip. *The Creeds of Christendom*. Grand Rapids: Baker, 1990, vol. 1, p. 9.

Mas é esta fé no coração que leva o indivíduo a confessar o que crê e a agir de acordo com o que confessa. É o processo que Paulo chama de “crer com o coração” e “confessar com a boca”, em Romanos 10.9-10. Pode-se alegar que esta fé da qual Jesus e Paulo tratam é a fé salvadora e não a fé doutrinária ou proposicional, mas a relação entre ambas pode ser feita. A fé salvadora leva necessariamente à fé confessional, de caráter prático. Os termos usados para ambas são os mesmos.² É também com o mesmo termo “confissão” (*homologia*) que Paulo se refere em 2Coríntios 9.13 à prática da generosidade dos coríntios, com respeito à assistência aos santos, como sendo uma glorificação a Deus em virtude da obediência da “confissão do evangelho de Cristo”.³ Neste conceito estão presentes não só o elemento teórico da confessionalidade do evangelho (seu conteúdo) como também a sua prática, a obediência. Esta confissão (*homologia*) é a que Timóteo também fez perante muitas testemunhas e que Paulo qualifica como “boa”, por ter como objeto o evangelho da fé (1Tm 6.12). É possível que Paulo estivesse se referindo a um momento da vida de Timóteo em que ele confessara a sua fé de forma pública, mas parece mais provável que estivesse apenas fazendo menção à maneira como ele, Timóteo, exercitava de forma prática a fé que havia abraçado e na qual Paulo o exortava a perseverar. É este o sentido que Calvino dá ao termo nesta passagem: “Entendo confissão, aqui, no sentido não de algo expresso verbalmente, mas de algo realizado de forma concreta, e não numa única ocasião, mas ao longo de todo o seu ministério”.⁴ A aceitação do evangelho e, no caso de Timóteo, da sua chamada para pregá-lo e batalhar por ele, implica não só a crença no seu conteúdo, mas o compromisso de viver conforme esse conteúdo. É o que Paulo chama de “boa confissão”.

Este aspecto prático da “boa confissão” é, nesta mesma passagem de 1Timóteo 6.12-13, ilustrado com o exemplo do próprio Senhor Jesus que, diante de Pilatos, “deu o testemunho da boa confissão” (v. 13). Foi com a sua vida e especialmente com a sua morte que Jesus fez essa “boa confissão” (*καλήν ὁμολογίαν* – *kalen homologian*). O conteúdo do evangelho fez-se evidente na morte do Senhor Jesus e a isso Paulo chama de “confissão”. Como disse Calvino, Cristo ratificou a sua doutrina, a qual Timóteo professava, não com palavras, mas com a sua morte.⁵

² *Homologeō* para o verbo “confessar” e *homologia* para o substantivo “confissão”.

³ A preposição ἐπί, usada com o genitivo em sentido figurado, tem o propósito de mostrar a base ou a evidência de alguma coisa, podendo ser traduzida como “por causa de”, “em razão de”, ou “devido a”. Neste texto de 2Coríntios 9.13, no contexto em que ela é usada (ἐπί τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ), traz a ideia de que a ministração daquela generosidade era feita em razão ou como prova da obediência (ou submissão) daqueles crentes à confissão do evangelho que haviam feito.

⁴ CALVINO, João. *As Pastorais*. São Paulo: Edições Paracletos, 1998, p. 173.

⁵ Ver CALVINO, 1998, p. 174-175.

O autor da epístola aos Hebreus exorta os seus leitores a conservarem firme a sua confissão (*homologia*), lembrando que Jesus é dela o Apóstolo e Sumo Sacerdote (4.14; 10.23; 3.1). Por confissão ele não está, ao que tudo indica, se referindo ao ato público de uma profissão de fé, mas à convicção que Jesus havia formado em seus corações a respeito de quem ele era. Ao dizer que Jesus é o “Apóstolo e Sumo Sacerdote da nossa confissão” (3.1) o autor usa, no grego, um genitivo de objeto (τῆς ὁμολογίας ἡμῶν) para assinalar que Jesus é o objeto dessa confissão.⁶ É nele que o autor e seus leitores haviam crido e era ele a pessoa que confessavam como apóstolo e sumo sacerdote. A confissão equivalia à fé que tinham depositado nele.

Esses textos servem para mostrar o verdadeiro caráter de uma confissão e, por conseguinte, da confessionalidade. Quando o conteúdo da fé é passado para um registro escrito na forma de um credo ou confissão, corre-se o risco de tal registro ser visto apenas como uma formulação teórica e não como uma confissão no sentido bíblico, que é algo que tem a ver não só com a crença ou sua mera profissão, mas com o modo de agir em relação a ela. Quando isto acontece, perde-se o sentido primário e essencial da confessionalidade em benefício apenas do seu aspecto formal ou ideológico. Por esta razão, infelizmente, a confessionalidade pode ser vista apenas como uma fórmula teórica a que alguém deve dar seu consentimento, mas com a qual não precisa se comprometer em termos de conduta cristã ou mesmo de coerência teológica. Ao tratar desse assunto, portanto, é necessário que se estabeleça, de início, o princípio de que não pode existir confissão verdadeira sem fé verdadeira. Essa confissão não precisa necessariamente ser verbalizada em palavras ou fórmulas escritas, mas precisa se externar em formas de pensamento e conduta que a manifestem, como vimos nos textos bíblicos acima considerados.

Por outro lado, a verbalização é quase que uma decorrência natural e inevitável da fé. É através dela que o conteúdo da fé se materializa e pode ser conhecido. “Cri, por isso falei” é o texto que Paulo cita do Salmo 116.10 (conforme a Septuaginta) em 2Coríntios 4.13 para também verbalizar a sua fé no cuidado providencial de Deus pelos seus, quando repete o salmista: “Também nós cremos; por isso, também falamos”. Na Bíblia, quase sempre crer é também falar. Os cânticos de personagens bíblicos, como os de Moisés (Ex 15.1-19), Davi (2 Sm 22), Maria (Lc 1.46-51), Zacarias (Lc 1.68-79) etc., assim como grande número dos salmos, podem ser considerados como verdadeiros credos ou confissões de fé ou a fala incontida que demonstra a fé que estava naqueles

⁶ O mesmo uso desse genitivo é encontrado em Hebreus 10.23, onde o autor se refere à “confissão da esperança”, ou seja, à “esperança que confessamos”, como traduz a NVI, e em 2Coríntios 9.13, onde Paulo fala sobre a “obediência da vossa confissão”, ou seja, a obediência que acompanhava a confissão que aqueles crentes faziam (ver nota 4). A NVI traduz essa expressão de Hebreus 3.1 como “...Jesus, apóstolo e sumo sacerdote que confessamos”.

corações. A ideia de confessionalidade, portanto, está intimamente ligada à da proclamação daquilo que se crê.

No que diz respeito aos credos e confissões, que são também proclamações de fé, seria de se esperar que tais proclamações fossem sempre unívocas, pois só há um ensino correto das Escrituras e cabe aos seus intérpretes defini-lo e expressá-lo com precisão. Todavia, esta é uma tarefa quase impossível, não só devido aos diferentes pressupostos e métodos de interpretação bíblica usados para obtê-lo, mas até mesmo pela falta de elementos suficientes em alguns dos pontos da revelação para se chegar a uma conclusão inequívoca sobre eles. Isto explica as pequenas divergências existentes entre algumas das expressões confessionais protestantes, mesmo entre as que podem ser legitimamente chamadas de reformadas, ainda que tais divergências, obviamente, não digam respeito às doutrinas essenciais da fé cristã. É a razão porque não temos uma confissão única que atenda igualmente ao modo de pensar de todos os ramos do cristianismo.

2. O CONCEITO BÍBLICO DE FÉ COMO UM CONJUNTO DE VERDADES QUE EQUIVALE AO QUE CHAMAMOS HOJE DE CONFSSIONALIDADE

Nas Escrituras o termo “fé” é usado também para exprimir aquele conjunto de ensinamentos ou doutrinas (*didake* ou *didaskalia*) encontrados tanto nas Escrituras do Antigo Testamento como nas do Novo, nas instruções que os apóstolos (ou os que estavam sob sua autoridade) outorgaram à igreja, autorizados por Jesus e por ele instruídos através do Espírito. É o que em Atos 2.42 é denominado “doutrina dos apóstolos”. Paulo se refere a ela como “meu evangelho e a pregação de Jesus Cristo” (Rm 16.25); “a fé evangélica” (Fp 1.27); “a doutrina” (1Tm 4.16; 6.1; 2Tm 3.10 e Tt 1.9 e 2.10); “a sã doutrina” (1Tm 1.10 e Tt 2.1) ou ainda “as sãs palavras de nosso Senhor Jesus Cristo” e “ensino segundo a piedade” (1Tm 6.3). Ensino e doutrina são para Paulo palavras sinônimas. Em Romanos 12.7, 1Timóteo 4.13 e Tito 2.7 ele usa o termo *didaskalia* para o ato de ensinar, enquanto em outras passagens usa o mesmo termo para denotar o conteúdo do ensino, como nos textos acima mencionados. João também usa o termo doutrina (*didaskalia*) para denotar todo o conjunto dos ensinamentos de Cristo (2Jo 1.9).

Esse ensino ou doutrina (*didaskalia*), no sentido do seu conteúdo, é apresentado por Paulo como sendo a medida ou o padrão pelo qual as Escrituras deviam ser interpretadas no exercício do “dom da profecia”, método que em Romanos 12.6 ele chama “analogia da fé” (τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως). Por fé, ao que tudo indica, ele se referia ao conjunto da revelação encontrada nas Escrituras Sagradas, tanto do Antigo Testamento quanto do ensino apostólico já existente. O termo “fé” é usado em Colossenses 2.7 para referir-se à instrução que os crentes daquela igreja tinham recebido e na qual deveriam andar, por

estarem nela confirmados. Paulo equipara a fé à boa doutrina que Timóteo havia recebido (1Tm 4.6) e a apostasia da fé ao seguimento do ensino de demônios (1Tm 4.1). É também nesse sentido que Judas usa o termo fé, em prol da qual exorta os seus leitores a batalhar (v. 3).

Deve-se notar, todavia, que mesmo nos dias apostólicos já houve a necessidade de se acrescentar, em alguns casos, um adjetivo para distinguir a fé verdadeira da falsa, ou seja, a doutrina sã da contaminada ou distorcida (1Tm 1.10; 4.3,6; Tt 2.1). Sempre houve necessidade de uma definição mais clara do que está compreendido no conteúdo da fé cristã e de como esta se distingue de outros modos de crer. Foi por essa razão e com esse propósito que surgiram os credos e, mais tarde, as confissões na igreja cristã.

Já nos dias apostólicos encontramos breves expressões confessionais, especialmente com relação a Jesus Cristo, tais como as de Pedro: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo” (Mt 16.16); “Senhor, para quem iremos? Tu tens as palavras da vida eterna; e nós temos crido e conhecido que tu és o Santo de Deus” (Jo 6.68-69); de Natanael: “Mestre, tu és o Filho de Deus, tu és o Rei de Israel” (Jo 1.49); de Tomé: “Senhor meu e Deus meu” (Jo 20.28); do carcereiro de Filipos: “Eu creio que Jesus Cristo é o Filho de Deus” (At 8.36-37) e de Paulo: “...e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai” (Fp 2.11) Tais expressões confessionais podem ser encontradas, em formas mais curtas, mesmo no Antigo Testamento, em passagens como Deuteronômio 6.4 e 1 Reis 6.18, em que Iavé é apresentado não só como Deus, mas como o único Deus. Proclamações de fé um pouco mais longas podem ser encontradas nas epístolas de Paulo, como em 1Coríntios 8.6; 12.3; 15.3-7 e 1Timóteo 3.16. João condiciona o conhecimento de que algo procede de Deus à confissão de que Jesus Cristo veio em carne (1Jo 4.2). Portanto, os credos e as confissões sempre estiveram presentes na experiência dos crentes, em todo o tempo, como expressão de sua fé.

3. EM MATÉRIA DE CONFSSIONALIDADE, A REFORMA DIZ RESPEITO À IGREJA, NÃO À FÉ

Uma importante questão a ser considerada quando se discute o tema da confessionalidade é se a fé precisa ser reformada. Na verdade, a pergunta é: Pode-se reformar a fé? Vê-se, de início, que a própria designação “fé reformada” pode não ser a mais adequada para denominar o modo de se entender as doutrinas bíblicas ensinadas e enfatizadas pelos reformadores e pelos que os seguiram. O próprio Calvino não parece ter usado essa designação.⁷

⁷ O uso dessa expressão, ao que tudo indica, não se encontra nos escritos dos reformadores. Embora ela ocorra na tradução inglesa da biografia de João Calvino, escrita por Teodoro Beza, onde se diz que Calvino passou a devotar-se ao estudo da Escritura e a aborrecer todo tipo de superstição, depois que se familiarizou com a “fé reformada”, por meio do seu parente Pierre Robert Olivet (ver “Life of

Há um sentido em que todos os grupos que aderiram à Reforma do século 16, formando os diferentes ramos dela oriundos, podem ser chamados de “reformados”. São, em maior ou menor medida, herdeiros do grande movimento que produziu a ruptura com a igreja medieval (católica). Eles ficaram caracterizados pela crença e defesa dos cinco “Sola”: *Sola Scriptura* (Somente a Escritura), *Solus Christus* (Somente Cristo), *Sola Gratia* (Somente a Graça), *Sola Fide* (Somente a Fé) e *Soli Deo Gloria* (Somente a Deus a glória). Estas são, sem dúvida, marcas da fé reformada desde os seus primórdios. O termo, porém, mais tarde, passou a ser usado de modo específico para designar os grupos ou igrejas que não apenas romperam com crenças e práticas não bíblicas da igreja medieval, como outros fizeram, mas também salientaram algumas doutrinas específicas como a soberania de Deus, a eficácia e invencibilidade da graça redentora, a relação entre a lei e o evangelho, uma eclesiologia que não distingue entre Israel e Igreja como objetos de uma mesma aliança (totalmente baseada na graça divina) e, dentre outras, a ênfase em uma soteriologia inteiramente teocêntrica e monergística (que começa e termina com Deus), enunciada nos chamados Cinco Pontos do Calvinismo. Estas não eram doutrinas novas, descobertas ou desenvolvidas no século 16, mas antigas doutrinas das Escrituras já ensinadas e enfatizadas desde o tempo dos apóstolos.

Mas voltemos à nossa pergunta: A fé precisa ou, mesmo, pode ser reformada? Era a fé ou a igreja que precisava de reforma? Quando designamos a fé como “reformada” não estamos dizendo que ela passou por uma reforma ou mudança. Não foram as doutrinas do cristianismo (esse depósito sagrado que chamamos de “fé”) que mudaram. Foi a igreja que mudou para voltar a afirmá-las. O qualificativo “reformada”, hoje acrescentado à palavra “fé”, apenas quer dizer que a igreja voltou a afirmar e subscrever as antigas doutrinas do evangelho. Nada mais do que isso. A reforma não se deu no campo da fé, mas na esfera da igreja.

Infelizmente, esse conceito histórico tem perdido o seu significado. Ele se tornou amplo e vago. Pássaros de diferentes plumagens podem confortavelmente se abrigar sob a proteção dessa árvore frondosa e acolhedora, hoje chamada de “fé reformada”. E, ao que tudo indica, isto se deve ao entendimento tão difundido em nossos dias de que a natureza da fé deve ser volátil, sujeita a mutações ao sabor das tendências e variações teológicas de cada época.

John Calvin”, in: TORRANCE, T. F., ed. *John Calvin’s Tracts and Treatises*. Grand Rapids: Eerdmans, vol. I, p. lx), essa não é a expressão usada no original em francês, o qual, em vez de “fé reformada” tem “religião pura” (ver: “L’histoire de la vie et mort de feu M. Jean Calvin”. Disponível em: [http://books.google.com.br/books?id=SCcAAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=%22L’histoire+de+la+vi+e+et+mort+de+feu+mr+Jean+Calvin,+fidele+serviteur+de+J%C3%A9sus%22&source=bl&ots=kfsRNN0G1K&sig=4egDI75VJt7shFUZZtvUgcVp7ZI&hl=ptBR&ei=8hcATOU0CobGlQfMmPX5CQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBgQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?id=SCcAAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=%22L%27histoire+de+la+vie+et+mort+de+feu+mr+Jean+Calvin,+fidele+serviteur+de+J%C3%A9sus%22&source=bl&ots=kfsRNN0G1K&sig=4egDI75VJt7shFUZZtvUgcVp7ZI&hl=ptBR&ei=8hcATOU0CobGlQfMmPX5CQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBgQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false). Acesso em: 28 maio 2010.

Associa-se a esse conceito o lema sempre citado como provindo da Reforma: *Ecclesia reformata semper reformanda est*.

Não se sabe ao certo a origem desse moto. Ele é geralmente atribuído ao teólogo holandês Gisbertus Voetius (1589-1676), calvinista de considerável expressão no século 17 e que participou do Sínodo de Dort (1618-1619) por ocasião da controvérsia arminiana, quando foram definidos os cinco pontos do calvinismo em resposta aos cinco pontos postulados pelos seguidores de Tiago Armínio (também conhecidos como os cinco pontos do arminianismo). Se Voetius foi o originador do moto, então a ideia que ele quis passar não era a de que a igreja deveria estar sempre aberta a mudanças em seu sistema doutrinário, ou buscando promovê-las, pois ele não seguiu o partido que queria mudanças na posição soteriológica das igrejas reformadas da época (arminianismo), mesmo tendo sido, ele próprio, aluno de Armínio. Pelo contrário, opôs-se a elas veementemente como se opunha a qualquer movimento filosófico ou teológico que, porventura, pudesse influenciar negativamente a ortodoxia, como fez com o catolicismo, o anabatismo, o judaísmo, o cartesianismo, o jansenismo e até mesmo com o seu companheiro de fé calvinista Johannes Coccejus, do qual discordava em alguns pontos teológicos.⁸ Voetius ficou conhecido como um calvinista rígido e intransigente e inimigo feroz do arminianismo, contra o qual já lutava mesmo antes do Sínodo de Dort (1618-1619).⁹ Ainda que a expressão tenha se iniciado com Voetius, é difícil imaginar que ele pudesse defender a ideia de uma fé mutante, sempre aberta a atualizações. Além disso, o ponto principal é que a expressão não se refere a uma mudança na fé, mas na igreja. O lema é *Ecclesia reformata semper reformanda est* e não *Fides reformata semper reformanda est*.

Os reformadores não pretenderam reformar a fé, entendida esta como a expressão das doutrinas exaradas nas Escrituras, mas trazer a igreja de volta a ela. Reformar é trazer à forma antiga, restaurar à situação original. Portanto, se a expressão for tomada no sentido de inovação, de adoção de uma nova teologia contrária ou diferente da fé bíblica, ela não se coaduna com o conceito dos primeiros reformadores e dos que os seguiram. Basta ler os escritos de Calvino para se ter plena certeza de qual era o espírito da Reforma. Na sua defesa da “Necessidade de Reforma da Igreja”, dirigida ao imperador Carlos V, aos príncipes e a outras autoridades reunidas na 4ª Dieta de Spira, em 1544, Calvino escreve:

⁸ Ver “Gisbertus Voetius” in: <http://www.vbru.net/src/theologiens/voetius.htm>; <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/631794/Gisbertus-Voetius>, e http://www.biblicaltheology.org/1894_6.pdf. Acesso em: 14 abr. 2010.

⁹ Ver “Gijsbert Voetius: Defender of Orthodoxy”, in <http://www.vbru.net/src/theologiens/voetius.htm>, e “Gisbertus Voetius”, in http://www.reformedfellowship.net/articles/vandam_gisbertus_voetius_mar06_v56_n03.htm. Acesso em: 14 abr. 2010.

Desejo, no entanto, que todo o proveito que a Igreja tenha recebido de nossos labores não tenha qualquer efeito para amenizar nossa culpa se, em qualquer ponto, lhe tivermos causado algum dano. Portanto, que seja examinada toda a nossa doutrina, nossa forma de administrar os sacramentos e nosso método de governar a igreja; e em nenhuma destas três coisas se achará qualquer mudança que tenhamos feito, em relação à forma antiga, que não tenha sido para restaurá-la ao padrão exato da Palavra de Deus.¹⁰

Na apresentação desse documento, que Calvino chamou de “uma humilde exortação”, ele deixa claro que o seu propósito ao escrevê-lo era pedir, “em nome de todos os que desejam que Cristo reine” que fosse “empreendida seriamente a tarefa de restaurar a igreja”. A reforma, no entendimento de Calvino (e o mesmo poderia ser dito com respeito aos demais reformadores) era a tarefa de restaurar a igreja ao que era antes, não a de atualizá-la. Na época dos reformadores era a igreja que precisava de reforma, não a fé. Esta é irreformável, pois é a norma pétrea na qual a igreja se firma. Judas diz que a fé foi entregue “de uma vez por todas aos santos” (Jd 3). A sã doutrina precisava apenas ser redescoberta, pois estava sepultada debaixo de uma nuvem de escuridão, como se expressou Calvino naquele mesmo documento.¹¹

A própria máxima acima referida tem mais de uma versão, qualquer que seja a sua fonte original. A versão mais completa é: *Ecclesia reformata semper reformanda est secundum verbum dei* (“A igreja reformada está sempre se reformando – ou sendo reformada – conforme a Palavra de Deus”). Essa nos parece a versão mais adequada ao espírito da Reforma do século 16. Mesmo a reforma da igreja, quando necessária, precisa ser feita segundo a Palavra de Deus. É ela o padrão pelo qual toda declaração de fé precisa ser averiguada e conferida. Uma mudança na fé não seria reforma, mas extravio ou deturpação. Ela só pode ter lugar quando tal fé for falsa e não expressar o ensino correto da Escritura. É como Paulo afirmou:

Mas, ainda que nós ou mesmo um anjo vindo do céu vos pregue evangelho que vá além do que vos temos pregado, seja anátema. Assim, como já dissemos, e agora repito, se alguém vos prega evangelho que vá além daquele que recebestes, seja anátema (Gl 1.8-9).

Também era deste modo que Calvino se referia às Escrituras:

Como, porém, não se outorguem oráculos dos céus quotidianamente, e só subsistem as Escrituras, na qual aprouve ao Senhor consagrar sua verdade e perpétua

¹⁰ CALVIN, John. *The Necessity of Reforming the Church*. Dallas: Protestant Heritage Press, 1995, p. 40-41. Minha tradução.

¹¹ Cf. CALVIN, 1995, p. 38-39.

lembrança, elas granjeiam entre os fiéis plena autoridade, não por outro direito senão aquele que emana do céu onde foram promulgadas, e, como sendo vivas, nelas se ouvem as próprias palavras de Deus.¹²

As mudanças que os reformadores defenderam foram as que serviram para trazer a igreja de volta à simplicidade do evangelho.

4. OS USOS DA CONFSSIONALIDADE

Nas palavras de Philip Schaff,

... as confissões, devidamente subordinadas à Bíblia, são de grande valor e uso. São sumários das doutrinas da Bíblia, auxílio para a sua sã compreensão, vínculo de união entre os seus mestres e padrões e salvaguardas públicos contra a falsa doutrina e a prática errônea.¹³

Ainda, segundo ele, o primeiro objetivo dos credos foi distinguir a igreja do mundo, dos judeus e dos pagãos; depois, distinguir a ortodoxia da heresia e, finalmente, distinguir as denominações entre si. Esses símbolos doutrinários servem para a igreja como as constituições e regulamentos servem para qualquer sociedade bem organizada.¹⁴ Dentre esses usos, podemos destacar pelo menos quatro: a confirmação ou proclamação, a identificação, a instrução e a correção.

4.1 Confissão e proclamação da fé

A confissão é ao mesmo tempo uma afirmação de fé e de compromisso. Confessar é reconhecer, é admitir, é concordar. Ao confessarmos a nossa fé estamos afirmando a nossa concordância com o que confessamos e isso traz implicações. Como já foi dito aqui, declarar concordância com uma confissão de fé não é apenas uma formalidade a ser preenchida para algum efeito eclesial, como a admissão ao rol de membros de uma igreja ou ao seu governo. É um ato de adoração ou que, pelo menos, o pressupõe como resultado. Um bom exemplo disso encontramos em João 9. 35-36, na resposta do cego de nascença que foi curado por Jesus. Quando Jesus lhe perguntou “crês tu no Filho do Homem?”, ele quis saber quem era este para que nele cresse. Ao identificar-se Jesus como o próprio, a resposta afirmativa veio acompanhada de uma ação. João narra que esse homem disse “creio, Senhor”, e acrescenta um importante detalhe: “e o adorou”. A mesma coisa pode ser vista em textos como Mateus 14.23; 28.9 e 17, em que confissão e adoração vão juntas. Também

¹² CALVINO, João. *As Institutas*: edição clássica. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, vol. 1, p. 73 (I, 7, 1).

¹³ SCHAFF, 1990, p. 8.

¹⁴ SCHAFF, 1990, p. 8-9.

em Apocalipse 5.9-14 encontramos o mesmo fato: o cântico dos quatro seres viventes e dos vinte e quatro anciãos é ao mesmo tempo confissão e adoração.

4.2 Identificação e distinção

A confessionalidade serve também para identificar e unir os que creem nas mesmas doutrinas, assim como para distingui-los dos que assim não o fazem. Como vimos nas palavras de Schaff, já citadas, desde os primórdios da igreja neotestamentária os credos e as confissões desempenharam um papel importante, tanto na identificação dos que têm a mesma crença como na dos que não a têm. Eles serviram tanto para unir como para separar. Talvez seja esse um dos motivos porque nem sempre são bem vistos e aceitos. São acusados de instrumentos de divisão e sectarismo. Naturalmente que a crítica pode ser verdadeira se a autoridade dos credos for colocada acima da autoridade das Escrituras e, principalmente, se aqueles não estiverem em concordância com estas. É possível que divisões denominacionalistas ocorram por mero espírito sectarista e não por convicções doutrinárias. Porém, mais uma vez, é preciso lembrar que toda sociedade bem organizada precisa de princípios e parâmetros pelos quais possa se conduzir, e a igreja não foge à regra. Há um sentido, então, em que o denominacionalismo não é necessariamente um mal em todos os seus aspectos. Como destacou Schaff, no início os credos serviram para distinguir a igreja do mundo pagão e dos judeus; depois, para distinguir a ortodoxia da heresia e, finalmente, para fazer distinção entre as próprias denominações entre si. Esse fenômeno passou a acontecer após a Reforma, com a multiplicação dos ramos protestantes oriundos desse movimento. As confissões, então, passaram a servir não só para afirmar a ortodoxia, mas também para dar expressão e reunir, em diferentes denominações, pessoas que diferiam de outras no seu modo de entender certas doutrinas secundárias sobre as quais a Escritura não é totalmente clara.

4.3 Instrução

Os credos, catecismos e confissões servem também para instruir os crentes nas doutrinas das Escrituras. O verbo grego *katecheo* (κατηχέω), do qual vem o termo “catecismo”, significa “ensinar de forma audível” ou “sistemática” e, no uso comum, instruir ou ensinar, como encontramos em Atos 18.25 e Gálatas 6.6. A Reforma se serviu desse recurso com grande proveito para instruir o povo, especialmente as crianças, nas doutrinas das Escrituras.

4.4 Correção

Um último uso das confissões pode ser o da correção. Foi através dos credos, em especial, que nos séculos 4º e 5º desvios históricos a respeito da doutrina bíblica, especialmente com relação à cristologia, foram corrigidos e heresias foram denunciadas. No século 16 os desvios do catolicismo foram

expostos e denunciados por meio das confissões, com suas formulações doutrinárias sobre doutrinas básicas como as da autoridade e suficiência das Escrituras, da justificação exclusivamente pela fé, do lugar das boas obras na salvação, da necessidade da santificação, da natureza e governo da igreja, do número e natureza dos sacramentos, etc. Da mesma forma, ainda hoje é através das suas confissões que as igrejas podem exigir de seus membros a lealdade aos princípios doutrinários que entendem ser bíblicos e convincentes, inclusive usando-os como padrão para a disciplina eclesiástica, no que diz respeito à ortodoxia.

5. OS LIMITES DA CONFSSIONALIDADE

Uma última palavra deve ser dita com respeito aos limites da confessionalidade. Até onde vai a autoridade da igreja para exigir de seus membros obediência ou lealdade aos seus símbolos confessionais?

Como já foi dito, é preciso reconhecer que as confissões não possuem a mesma autoridade intrínseca das Escrituras. Há uma diferença de natureza entre a revelação bíblica e a sua interpretação ou exposição encontrada nos credos e nas confissões. A primeira é revestida da autoridade divina outorgada pelo Espírito Santo no processo da inspiração. Em outras palavras, é inspirada, normativa e, por isso, infalível e inerrante na forma original em que foi dada (autógrafos). Este é um dos pressupostos da fé reformada. Já os credos e as confissões obviamente não têm esse caráter. São fruto do esforço sério e cuidadoso de pessoas que se dedicaram ao trabalho de interpretar e expor as doutrinas encontradas na revelação, mas sem a garantia da infalibilidade que foi dada pelo Espírito quando moveu ou “carregou” os homens que produziram as Escrituras. Aqueles foram homens que, como diz Pedro, “falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo” (1Pe 1.21). Esse processo naturalmente não ocorreu na produção dos credos e das confissões. Mas nem por isso deixam de ser importantes, úteis e necessários como afirmação, exposição e padronização do que a igreja tem entendido, ao longo dos anos, ser o ensino bíblico que ela deve aceitar e praticar. Os autores bíblicos foram os portadores da profecia (1Pe 1.21). Os autores dos credos e confissões foram os seus intérpretes, pessoas a quem o Espírito concedeu o “dom da profecia” para explicá-la e interpretá-la segundo a “analogia da fé”¹⁵ (Rm 12.6).

¹⁵ Essa é a maneira como Calvino entende a expressão grega *ἀναλογίαν τῆς πίστεως* – “o dom de interpretar as Escrituras e aplicá-las à igreja”. Essa interpretação é a que faz mais justiça ao sentido do termo “analogia”, que significa proporção, não no sentido de medida ou extensão, mas de igualdade, congruência ou conformidade. Assim, a proporção da fé é a coerência que um texto das Escrituras mantém com os demais e deve nortear a sua interpretação. Fé aqui, então, deve ser entendida como o conjunto da revelação bíblica, que é o seu objeto ou conteúdo. Ver nota do editor da versão em inglês do comentário de Romanos de Calvino, em *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*. Grand Rapids: Baker, p. 461, nota 1.

Outro ponto que precisa ser observado é que, nas confissões, nem todas as formulações apresentadas tratam de assuntos claramente definidos nas Escrituras. É neste particular que entram as diferenças de entendimento e interpretação e, por conseguinte, as divergências entre elas, mesmo entre as reformadas. Todavia, essas divergências não dizem respeito aos temas fundamentais da fé cristã, mas a pontos secundários. A própria *Confissão de Westminster* reconhece que “na Escritura não são todas as coisas igualmente claras em si, nem do mesmo modo evidentes a todos”.¹⁶

Devido a esse fato, há lugar para interpretações diferentes sobre vários assuntos (tais como governo da igreja, modo de batismo, modo do culto, escatologia especial, etc.) e estes são alguns dos pontos secundários que, juntamente com outros fatores de natureza circunstancial ou histórica, têm dividido os reformados em vários grupos denominacionais, o que apenas serve para testemunhar que há liberdade de pensamento e de consciência na sua confessionalidade. Ninguém é obrigado a subscrever doutrina ou pensamento que não esteja de acordo com a sua consciência ou modo de entender as Escrituras. Mas, também por questão de consciência, ninguém deve criar embaraços àqueles que assim pensam e creem, ao se associar a uma igreja com cujos princípios e crenças não concorda.

CONCLUSÃO

Concluindo, os seguintes pontos podem ser destacados como um sumário do que temos discutido neste artigo e que entendemos ser elementos essenciais do conceito de confessionalidade da igreja de Cristo:

1. A confessionalidade faz parte da própria natureza da fé e, por extensão, da igreja que professa a fé.
2. A confessionalidade implica compromissos. Não é possível crer sem se comprometer com aquilo em que se crê.
3. O conteúdo da fé tem sido demonstrado através de credos, confissões e declarações ao longo da história da igreja.
4. Esses credos e confissões da vertente reformada se caracterizam não só pela aceitação das doutrinas que são comuns aos demais ramos protestantes, mas por outras específicas, geralmente conhecidas como as doutrinas da graça, devido à forte ênfase na soberania de Deus em todos os aspectos de seu trato com a criação e especialmente com o homem.
5. Não é a fé que precisa ser reformada, mas a igreja, quando se desvia dela, ou seja, quando se afasta daquele depósito sagrado que nos foi legado pelos escritores bíblicos.

¹⁶ *A Confissão de Fé*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1991, I.9.

6. A confessionalidade serve para proclamar a crença de um determinado grupo denominacional, identificá-lo e caracterizá-lo em relação a outros grupos, instruir os seus membros e corrigir afastamentos e distorções, dentre outras funções.

7. A confessionalidade tem seus limites. Ela nunca deve ser colocada em pé de igualdade com as Sagradas Escrituras, pelas quais deve ser julgada e aferida. Se for necessário, ela deve ser revista para se ajustar ao ensino claro e insubstituível das Escrituras. É como se deve entender a expressão *Ecclesia reformata semper reformanda est secundum verbum dei* (“A igreja reformada está sempre se reformando segundo a Palavra de Deus”).

8. Devido ao fato de as Escrituras não serem claras em todos os pontos de que deve se ocupar a confessionalidade de uma igreja ou grupo denominacional, existem divergências em assuntos secundários entre alguns desses grupos, o que não prejudica a comunhão da fraternidade cristã.

9. Este fato, porém, não significa que a confessionalidade de uma igreja ou grupo denominacional deva ou possa ser mudada ao sabor das tendências teológicas de cada época. Na medida em que ela for uma exposição ou interpretação fiel das Escrituras, não precisa e não pode ser alterada. E é assim que as confissões protestantes, de uma forma geral e, em especial, as reformadas, têm atravessado os séculos sem sofrer mudanças fundamentais.

10. A confessionalidade tem sido uma salvaguarda para a fidelidade doutrinária da igreja de Cristo, na medida em que esta se submete à autoridade suprema das Escrituras Sagradas, que são a própria Palavra de Deus.

ABSTRACT

Does the church need a confession of faith? How does the Bible see the concept of confessionality? How to understand the slogan “The reformed church always reforming (or being reformed)” as being compatible with the idea of a stable confessionality? What uses can the church make of its confessionality and what are the limits to which it must be submitted? In this article the author intends to offer an answer to these questions in the light of Scripture and church experience along its history. He aims to demonstrate that confessionality is not only an intrinsic part of faith, but also a natural consequence of it. He argues that the church cannot give up a fixed confessionality without also renouncing its Christian identity and its safeguard to firmness and doctrinal purity, in line with biblical tenets. He argues that the slogan “The reformed church always reforming” should be understood in the light of the writings and practice of the reformers, not as an incentive to change its confessionality, once aligned to the Scriptures, but as a warning to keep this confessionality always consistent with the biblical teaching and to prevent and, if necessary, to remove from it any change that departs from that teaching. The author presents various uses with which confessionality serves the church, as the proclamation of its faith,

education and identification of its membership and even its discipline, when necessary. He recognizes, however, that there are limits that must be respected so that confessionality may not become a factor of division or a means of preventing freedom of conscience and belief among those who share the same faith as regards to secondary issues not addressed in Scripture or on which it is not as clear or obvious.

KEYWORDS

Church; Confessionality, *Ecclesia reformata et semper reformanda est*; Confession; Faith.

1 CORÍNTIOS 7.10-11: DIVÓRCIO ENTRE CRISTÃOS?

*João Paulo Thomaz de Aquino**

RESUMO

Este artigo apresenta diferentes posições sustentadas por cristãos com relação ao divórcio. O autor interpreta 1 Coríntios 7.10-11 e defende, com base nesse texto, a posição de que o cristão peca em caso de divórcio por motivo outro que não o adultério e aprofunda o pecado caso se case com outra pessoa.

PALAVRAS-CHAVE

1 Coríntios 7.10-11; Casamento; Divórcio; Novo casamento.

INTRODUÇÃO

O que um estudo sobre 1 Coríntios 7.10-11 faz em uma revista dedicada a estudos sobre a igreja? Se você é líder na igreja, já deve ter sofrido com o problema de um casal cristão que não consegue mais viver junto, mesmo sem ter havido adultério, e se separa. Depois um dos dois começa a namorar e às vezes até pede para o pastor celebrar o casamento e a igreja ceder o templo. O que devemos fazer nessas situações? Aquele divórcio foi lícito? E este novo casamento, é permitido pela Palavra de Deus ou é um ato pecaminoso?

O objetivo deste breve artigo é apresentar a opinião de alguns estudiosos contemporâneos sobre o assunto e propor uma resposta bíblica introdutória à luz de 1 Coríntios 7, visando refletir a justiça e a graça que há no evangelho de Cristo.¹

* O autor é mestre em Antigo Testamento pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (CPAJ, 2007), mestre em Novo Testamento pelo Calvin Theological Seminary (2009) e doutorando em ministério pelo CPAJ. É professor de Novo Testamento no CPAJ e no Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição. É ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil, atuando na plantação da Igreja Presbiteriana Estação Luz. É também editor do website <http://www.isssoegrego.com.br>.

¹ Para um tratamento introdutório de 1 Coríntios 7 escrito pelo mesmo autor, ver: AQUINO, João Paulo T. de. 1 Coríntios 7.1-40: Uma conversa sobre casamento, sexo, solteirice, divórcio e viuvez. Disponível em: <http://isssoegrego.com.br/2014/04/08/1-corintios-7-1-40-uma-conversa-sobre-casamento-sexo-solteirice-divorcio-e-viuvez>. Acesso em: 08 abr. 2014.

1. REVISÃO DE LITERATURA

Em 1990, Wayne House editou o livro *Divorce and Remarriage: Four Christians Views* em que quatro estudiosos defendem e debatem as seguintes posições: “Divórcio, não, novo casamento, não” (J. Carl Laney), “Divórcio, sim, novo casamento, não” (William A. Heth), “Divórcio e novo casamento por adultério ou deserção” (Thomas R. Edgar) e “Divórcio e novo casamento sob várias circunstâncias” (Larry Richards).²

O primeiro estudioso, J. Carl Laney, expõe brevemente Gn 2.24; Dt 24; Ed 9; Ml 2; os ditos de Jesus sobre o assunto (Mt 19.1-12; Mc 10.1-12; Mt 5.31-32; Lc 16.18) e o ensino de Paulo, especialmente como aparece em 1Co-ríntios 7, e chega à conclusão de que um novo casamento é sempre contrário à vontade de Deus.³ Essa mesma posição é defendida por John Piper, que a resume nos seguintes pontos:

1. Lc 16.18 chama todo casamento ocorrido depois de divórcio de adultério.
2. Mc 10:11-12 chama todo novo casamento depois de divórcio de adultério, não importa se foi o esposo ou a esposa que ocasionou o divórcio.
3. Mc 10.2-9 e Mt 19.3-8 ensinam que Jesus rejeitou a justificativa dos fariseus de divórcio a partir de Dt 24.1 e reafirmou o propósito de Deus na criação de que nenhum homem separasse o que Deus uniu.
4. Mt 5.32 não ensina que o novo casamento é legal em alguns casos. Em vez disso, reafirma que o casamento depois do divórcio é adultério, mesmo para aqueles que foram inocentes no divórcio, e que um homem que se divorcia de sua esposa é culpado de adultério pelo seu segundo casamento, a menos que ela tenha se tornado adúltera antes do divórcio.
5. 1Co 7.10-11 ensina que o divórcio é errado, mas que se for inevitável, a pessoa que se divorcia não deve se casar novamente.
6. 1Co 7.39 e Rm 7.1-3 ensinam que o novo casamento é legítimo somente em caso de morte de um cônjuge.
7. Mt 19.10-12 ensina que uma graça cristã especial é dada por Deus aos discípulos de Cristo que permanecem sozinhos ao renunciarem ao novo casamento de acordo com a lei de Cristo.
8. Dt 24.1-4 não legisla sobre bases para o divórcio, mas ensina que o relacionamento “uma-carne” estabelecido pelo casamento não é obliterado pelo divórcio ou mesmo pelo novo casamento.
9. 1Co 7.15 não significa que quando um cristão é abandonado por um cônjuge descrente ele está livre para se casar novamente. Significa que o cristão não é obrigado a lutar a fim de preservar a união. A separação é permitida se o cônjuge não cristão insistir nela.
10. 1Co 7.27-28 não ensina o direito da pessoa divorciada de se casar novamente. Ele ensina que virgens prometidas em casamento deveriam considerar seriamente viver uma vida como solteiras, mas não é pecado se se casarem.
11. A cláusula de exceção de Mt 19.9 não implica que divórcio por causa de adultério dá liberdade a uma pessoa para se casar novamente. Todo o peso da evidência do Novo Testamento nos dez pontos precedentes é contra

² HOUSE, H. Wayne (ed.). *Divorce and Remarriage: Four Christian Views*. Downers Grove: Intervarsity, 1990.

³ LANEY, J. Carl. Divórcio, não, novo casamento, não. In: HOUSE, 1990, p. 13-54.

essa visão, e há muitas formas de interpretar bem esse verso de modo a não criar um conflito entre ele e o ensino mais amplo do Novo Testamento sobre o fato de que o novo casamento depois de divórcio é proibido.⁴

O assunto é tão complicado que a igreja de Piper chegou a uma conclusão diferente. Em artigo publicado para servir como base de ensino e disciplina, a igreja afirma que reconhece a legitimidade do divórcio em casos de deserção, adultério e abuso danoso; também afirma a liberdade do cônjuge lesado de se casar novamente, não sendo esse o caso do cônjuge culpado.⁵ Essa é basicamente a mesma posição defendida por Thomas R. Edgar, John Murray, Jay Adams e pela *Confissão de Fé de Westminster*.⁶

Entre essas duas posições está aquela defendida por William A. Heth no livro de House e mais desenvolvida em livro escrito por ele junto com Gordon Wenham.⁷ Heth defende que o divórcio é permitido na Bíblia em casos de relações sexuais ilícitas e outras situações específicas, mas que um novo casamento não é permitido em nenhum caso. Ou seja, existe concessão bíblica a respeito do divórcio, mas não a respeito do novo casamento. O interessante, entretanto, é que Heth, em 2002, publicou artigo mudando para a posição mais comum que permite um novo casamento depois de um divórcio lícito.⁸

A última posição que o livro de House apresenta é defendida por Larry Richards.⁹ Ele dá atenção especial ao contexto literário e demonstra que a Bíblia mostra divórcios por outros motivos que não o adultério, como no caso relatado no livro de Esdras. Dessa forma, Richards chega aos seguintes princípios: (1) o casamento intencionado por Deus é para toda a vida; (2) por

⁴ PIPER, John. *Divorce & Remarriage: A Position Paper*. 1989. Disponível em: <http://www.desiringgod.org/articles/divorce-remarriage-a-position-paper>. Acesso em: 21 jan. 2014.

⁵ PIPER, John. *A Statement on Divorce & Remarriage in the Life of Bethlehem Baptist Church*. 1989. Disponível em: <http://www.desiringgod.org/articles/a-statement-on-divorce-remarriage-in-the-life-of-bethlehem-baptist-church>. Acesso em: 21 jan. 2014. Essa posição de Piper também é defendida por PLEKKER, Robert J. *Divórcio à luz da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2000.

⁶ EDGAR, Thomas R. *Divorce & Remarriage for Adultery or Desertion*. In: HOUSE, 1990, p. 149-196; MURRAY, John. *Divorce*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1974. ADAMS, Jay E. *Marriage, Divorce, and Remarriage in the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1980. HODGE, A. A. *Confissão de Fé de Westminster comentada por A. A. Hodge*. São Paulo: Os Puritanos, 1999, p. 415: “No caso de adultério depois do casamento, é lícito à parte inocente propor divórcio, e, depois de obter o divórcio, casar com outrem, como se a parte infiel estivesse morta”.

⁷ HETH, William. *Divórcio, sim, recasamento, não*. In: HOUSE, 1990, p. 71-129. Ver também: HETH, William; WENHAM, Gordon. *Jesus and Divorce: The Problem with the Evangelical Consensus*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1984.

⁸ HETH, William A. *Jesus on Divorce: How My Mind Has Changed*. *Southern Baptist Theological Journal* 06:1 (Spring 2002). Disponível em: http://www.sbps.edu/media/publications/sbjt/sbjt_2002_spring2.pdf. Acesso em: 21 jan. 2014.

⁹ RICHARDS, Larry. *Divórcio e novo casamento sob diversas circunstâncias*. In: HOUSE, 1990, p. 213-248.

causa da dureza do coração humano pecaminoso, às vezes o divórcio é a melhor coisa que um casal pode fazer; (3) essa dureza de coração pode apresentar-se de diferentes formas, como abuso físico e mental, abuso sexual, adultérios repetidos e abandono espiritual e emocional; (4) é responsabilidade exclusiva dos cônjuges determinar quando e se o casamento realmente acabou; (5) pessoas que se divorciam por qualquer razão têm o direito de se casar novamente e (6) pessoas que se divorciam e casam novamente têm o direito de ter pleno envolvimento na igreja.

Sendo esse um debate muito antigo na história da igreja, com diversos argumentos e muitas propostas de interpretação dos textos bíblicos, devemos antes mesmo de adentrar a discussão mais específica admitir que: (1) deve haver grande respeito entre os cristãos quanto à posição assumida pelo outro, especialmente no que concerne às posições mais defendidas na história da igreja; (2) nenhum estudo será suficientemente exaustivo e lidará de forma justa com todos os argumentos já levantados; (3) deve haver grande sensibilidade ao lidar com um assunto que impacta de forma tão profunda a vida de tantos cristãos; (4) as denominações devem chegar às suas próprias conclusões, após aprofundado estudo bíblico, a fim de lidarem com a vida das pessoas em aconselhamento, instrução e aplicação da disciplina e (5) não podemos anular a graça por causa da lei, nem vice-versa.¹⁰ Com isso em mente, aproximemo-nos do texto.

2. O TEXTO: 1 CORÍNTIOS 7.10-11

O que 1 Coríntios 7.10-11 ensina sobre divórcio? Quando Paulo diz: “Ora, aos casados, ordeno, não eu, mas o Senhor, que a mulher não se separe do marido (se, porém, ela vier a separar-se, que não se case ou que se reconcilie com seu marido); e que o marido não se aparte de sua mulher”, ele está dando uma concessão para o divórcio e fazendo uma proibição quando ao novo casamento? Em que circunstâncias se aplica o ensino desse trecho? Quanto a 1 Coríntios 7.15: “Mas, se o descrente quiser apartar-se, que se aparte; em tais casos, não fica sujeito à servidão nem o irmão, nem a irmã; Deus vos tem chamado à paz”, existe aqui uma concessão quanto ao novo casamento no caso de divórcio do cristão com o incrédulo? E essa questão da deserção, aplica-se também no caso de cristãos?

Defenderemos nesse artigo que 1 Coríntios 7.10-11 proíbe o divórcio aos cristãos por motivos outros que não o adultério e proíbe novo casamento em caso de divórcio que não aconteceu por esse motivo.¹¹

¹⁰ Quanto à posição dos pais da igreja sobre o assunto, ver: HETH; WENHAM, 1984, p. 19-44.

¹¹ Aqui, consideramos adultério como sendo relações sexuais consumadas com outra pessoa que não o cônjuge, bem como o espancamento, à luz de Malaquias 2.16, que equaliza divórcio com violência doméstica.

2.1 *Estudo contextual*

Os judeus e os gentios da época de Paulo tinham uma concepção semelhante a respeito do divórcio. Entretanto, antes da releitura da Torá proposta por Hilel, a tradição judaica admitia o divórcio apenas por três motivos: falha em fornecer alimento, falha em fornecer roupas e descumprimento dos deveres conjugais, baseando-se em Êxodo 21.10-11 e Deuteronômio 24.1-4. Essa foi a interpretação da lei durante anos. O rabino Hilel, no entanto, no primeiro século antes de Cristo, mudou a interpretação de Deuteronômio 24.1-4, afirmando que o homem poderia se separar de sua esposa por qualquer motivo ou por ter achado algo indecente nela, e tornou a lei no judaísmo semelhante à lei grega corrente.¹² Tanto o homem quanto a mulher poderiam pedir divórcio e havia nos contratos de casamento provisão para esse caso. Era comum os contratos fazerem referência ao tríplice dever (comida, roupas e amor) e indicarem a possibilidade de divórcio caso não fosse cumprido, embora os contratos aramaicos fizessem maior referência ao término do casamento em caso de morte do que em caso de divórcio.¹³ Era nesse contexto de grande facilidade quanto ao divórcio que os cristãos coríntios viviam.

Os coríntios enfrentavam diversos problemas quanto ao sexo. Na mesma igreja, coexistiam aquele que tinha relações sexuais com a mulher do próprio pai (1Co 5), aqueles que achavam normal ter uma vida sexualmente ativa à parte do casamento (1Co 6.12-20), bem como homens casados que, influenciados por uma concepção dualista (visível no capítulo 15) e ascética, chegaram à conclusão de que o sexo, mesmo no casamento, deveria ser evitado (1Co 7.1).¹⁴ Talvez essa fosse, inclusive, a razão de aparecerem propostas de divórcio na comunidade coríntia.

Assim, é nesse contexto que Paulo escreve esse capítulo abordando tanto o casamento quanto o não casamento, bem como o divórcio e a viuvez. A organização do capítulo é como segue:

7.1-7 – Aos casados: vocês tem o dever de praticar relações sexuais.

7.8-9 – Aos solteiros e viúvos: caso consigam viver celibatários, não se casem.

7.10-11 – *Aos cristãos casados: não se separem, mas se isso acontecer, fiquem sós ou se reconciliem.*

¹² INSTONE-BREWER, David. 1 Corinthians 7 in the Light of the Jewish Greek and Aramaic Marriage and Divorce Papyri. *Tyndale Bulletin* 52:2, 2001, p. 225-243.

¹³ INSTONE-BREWER, 2001, p. 225-243.

¹⁴ Pressupomos aqui a leitura de artigo anterior do mesmo autor, onde essas questões sexuais e o dualismo dos coríntios são explicados, incluindo referências bibliográficas para aprofundamento. AQUINO, João Paulo T. 1 Coríntios 6.12-20 e o estilo diatribico. *Fides Reformata*, v. 15, n. 1 (2010), p. 37-55. Disponível em: http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/1Corintios_EstiloDiatribico.pdf. Acesso em: 23 jan. 2014.

7.12-17 – Aos casados com incrédulos: se o incrédulo consentir, continue casado.

7.18-24 – Digressão: Exemplos de como servir ao Senhor continuando a ser o que era.

7.25-40 – Palavra às solteiras e aos solteiros: se possível, não casem e vivam em tempo integral para Deus.

O nosso foco neste artigo serão os versos 7.10-11.

2.2 *Uma palavra aos casais cristãos a respeito do divórcio (1Co 7.10-11)*

Paulo já havia advertido os casais sobre o dever de terem uma vida sexualmente ativa (1Co 7.1-7). O apóstolo também havia abordado o assunto que vai desenvolver no final do capítulo (7.8-9/7.25-40). Agora, Paulo lida com os casais cristãos e aborda o divórcio. Em uma tradução literal, o texto diz: “Àqueles que se casaram e estão casados, estou ordenando, não eu, mas o Senhor, a mulher do homem não estar sendo separada – se, porém, de fato for separada, esteja permanecendo sem casamento ou com o marido se reconcilie – e o homem a mulher não mande embora”.¹⁵ Como esses dois versículos são centrais ao nosso assunto, trataremos deles com mais vagar, analisando suas expressões e as implicações decorrentes delas.

τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν (àqueles que se casaram e estão casados) – na seção anterior (1Co 7.8-9), Paulo havia instruído os solteiros e as viúvas (τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις). Agora ele se volta aos casados. O apóstolo poderia ter usado um particípio presente (aqueles que estão casados), mas optou por um particípio perfeito (aqueles que se casaram e ainda estão casados). Entendo que ao escolher essa forma gramatical, Paulo aponta desde já para a estabilidade do casamento. O casamento deve ser sempre considerado no tempo verbal grego do “perfeito”, com começo e continuidade, sendo desfeito somente por meio da morte. É digno de nota que embora o apóstolo não especifique que está se dirigindo aos casais cristãos, ao começar 1 Coríntios 7.12-13 com “aos mais” e defini-los como “irmão que tem mulher incrédula” e “mulher que tem marido incrédulo”, fica claro que o texto de 1Coríntios 7.10-11 é dirigido especificamente aos cristãos.¹⁶

¹⁵ Tradução literal de 1Coríntios 7-10-11. Compare-a com a tradução da NVI: “Aos casados dou este mandamento, não eu, mas o Senhor: Que a esposa não se separe do seu marido. ¹¹ Mas, se o fizer, que permaneça sem se casar ou, então, reconcilie-se com o seu marido. E o marido não se divorcie da sua mulher”.

¹⁶ FEE, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1987, p. 291.

παραγγέλλω (estou ordenando) – Garland chama a atenção para o fato de Paulo ser mais contundente aqui do que em outras instruções do mesmo capítulo. O apóstolo não simplesmente “diz” (7.6, 8, 12), nem “deseja” (7.7), mas “ordena” (7.10).¹⁷ O tempo verbal presente (em vez de aoristo) aponta para a insistência dele quanto ao assunto.

οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος (não eu, mas o Senhor) – aqui, Paulo lança mão de um artifício retórico chamado *correctio*, a fim de trazer ainda mais peso para a ordem. Assim, não temos uma simples lembrança do apóstolo de que não foi ele quem disse, mas Jesus.¹⁸ É raro encontrar Paulo apelando às palavras de Jesus (1Co 9.14; 11.23; 1Ts 4.15; 1Tm 5.18), o que dá ainda mais peso à instrução que se segue. O curioso é que a instrução não é uma citação literal de palavras de Jesus, mas uma paráfrase dos seus ensinamentos a respeito de divórcio (Mt 5.31-32; 19.3-12; Mc 10.2-12; Lc 16.18).¹⁹ Paulo não deseja estabelecer uma distinção de autoridade entre aquilo que ele diz e o que Jesus Cristo diz. O foco é esclarecer que, sobre esse ponto, o próprio Jesus deixou instrução ao seu povo, enquanto sobre outros assuntos Paulo, como apóstolo de Jesus Cristo, é quem faz aplicação e desenvolvimento do ensino do Senhor (ver 1Co 7.12, 25, 40).

γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι (a mulher do homem não estar sendo separada) – é interessante que Paulo comece a sua instrução quanto ao divórcio dando prioridade às mulheres (esposas) e não aos maridos. Isso tem sido interpretado por alguns estudiosos como uma evidência de que eram principalmente as mulheres coríntias que estavam buscando divórcio.²⁰ De acordo com as palavras de Jesus, com o ensino da Bíblia em geral e refletindo o ensino paulino da permanência do casamento entre cristãos até a morte, Paulo ordena fortemente que não aconteça divórcio entre os cristãos. Por outro lado, vê-se parte da cultura hebraica de Paulo ao utilizar o passivo para referir-se ao divórcio solicitado pela esposa.

ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ (se, porém, de fato for separada) – essa é a cláusula mais problemática do texto. Paulo está citando um mandamento de Jesus e propõe uma situação aparentemente não contemplada pelo próprio Jesus. Em segundo lugar, a possibilidade levantada pelo apóstolo é exatamente aquela proibida no mandamento. Assim, a pergunta que surge é: É ou não lícito ao cristão divorciar-se, considerando que o próprio apóstolo Paulo levanta essa

¹⁷ GARLAND, David E. *1 Corinthians*. BECNT. Grand Rapids: Baker, 2003, p. 280. Cf. ELLINGWORTH, Paul; HATTON, Howard. *A Handbook on Paul's First Letter to the Corinthians*. New York: United Bible Societies, 1995, p. 150-151.

¹⁸ Contra FEE, 1987, p. 291.

¹⁹ Para uma exposição desses textos, ver MURRAY, 1974, p. 17-54.

²⁰ GARLAND, 2003, p. 280-281. FEE, 1987, p. 290, nota de rodapé 2.

possibilidade? Deve-se notar também do ponto de vista gramatical que “ἐὰν” mais subjuntivo podem apontar para uma situação presente ou provável.²¹ Assim, Conzelmann afirma que o texto não concede uma exceção, mas refere-se a uma situação existente.²² Garland, por sua vez, acertadamente afirma que Paulo não está tentando resolver uma situação do passado, mas instruindo-os contra o divórcio.²³

O fato de esse texto apontar a vontade de Deus (não ao divórcio) e legislar sobre algo que é contra a vontade de Deus (caso se divorciem não se casem), faz-nos ter que abordar o tema. As leis de Deus no Antigo Testamento são classificadas comumente como apodíticas e casuísticas.²⁴ Aquelas refletem questões categóricas e incondicionais; estas apontam para atitudes que dependem de situações específicas. Os teólogos sistemáticos, por sua vez, também fazem diversas distinções sobre a vontade de Deus. Por exemplo, vontade decretiva e preceptiva e vontade de prazer e de propósito.²⁵

Ainda vinculado à mesma problemática, Wright mostra que as respostas que Deus esperava de Israel com relação a aspectos da cultura poderiam ser de três tipos: rejeição total, tolerância qualificada e afirmação crítica.²⁶ Atitudes ligadas à idolatria, perversão, destruição de pessoas e opressão dos marginalizados encontram-se na primeira categoria. Quanto a questões ligadas ao casamento (e outros assuntos), embora houvesse clara vontade revelada de Deus, havia tolerância por parte de Deus (e até mesmo legislação) caso situações diferentes daquela refletida em sua vontade acontecessem na prática (exemplo: poligamia). Outras interações do povo de Deus com a sociedade

²¹ DANKER, Frederick William; BAUER, Walter; ARNDT, William; GINGRICH, F. Wilbur. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3ª ed. Chicago: University of Chicago, 2000, p. 268 (daqui em diante DBAG). WALLACE, Daniel B. *Gramática grega: Uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Batista Regular, 2009, p. 663.

²² CONZELMANN, Hans. *1 Corinthians*. Philadelphia: Fortress, 1975, p. 120.

²³ GARLAND, 2003, p. 283. Sobre essa cláusula, Murray comenta: “Qual é, então, a força da cláusula parentética [cláusula de exceção]? A resposta deveria estar clara. Paulo reconhece que a natureza humana é perversa, que mesmos os cristãos agem perversamente e, não obstante o erro da separação ou divórcio, as partes podem violar o que é certo e perpetrar o errado. É por essa contingência má que o parêntese indica o que fazer... O que ele está dizendo na verdade é: se a separação de fato aconteceu, então certas provisões deve ser adicionadas. Que a violação seja curada. Caso isto falhar, sob nenhuma circunstância pode acontecer outro casamento. Em outras palavras, o parêntese simplesmente regula o erro quando este aconteceu, mas em nenhuma hipótese legitima a separação em si”. MURRAY, 1974, p. 62.

²⁴ ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Downers Grove: InterVarsity, 2002, p. 339; HARRINGTON, Daniel J. *Interpreting the Old Testament: A Practical Guide*. Collegeville: Liturgical, 1981, p. 74 et seq.

²⁵ CAMPOS, Heber C. *O ser de Deus e seus atributos*. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 357-371.

²⁶ WRIGHT, Christopher J. H. *Old Testament Ethics for the People of God*. Downers Grove: InterVarsity, 2004, p. 348-352.

pagã poderiam ser experimentadas de maneira crítica, como é o caso das artes, festivais, língua e cultura em geral de outras nações.²⁷

Em suma, devemos entender que o fato de Deus legislar sobre uma situação não chancela tal situação como estando acorde com a vontade de Deus. Também devemos compreender que, ao nos envolvermos com uma situação contrária à lei de Deus, podemos em nossos atos subsequentes agir de acordo com essa lei ou piorar nossa situação diante de Deus, aprofundando o nosso pecado.

Aplicando esses conceitos de maneira específica ao nosso texto, temos que o casamento monogâmico que dura até a morte de um dos cônjuges reflete as vontades preceptiva e de prazer de Deus, seu mandamento desde a criação. O divórcio, entretanto, para Jesus, aparece como uma lei casuística (em caso de adultério e por causa da dureza do coração). Em nosso texto, entretanto, Paulo parece deixar a razão do divórcio em aberto. Assim, ele não chancela o divórcio, mas aponta o que fazer caso o pecado do divórcio tenha se consumado em um casamento entre cristãos, o que nos leva ao próximo trecho do texto.

μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγῆτω (*esteja permanecendo sem casamento ou com o marido se reconcilie*) – o apóstolo Paulo apresenta somente duas opções para a mulher cristã que se divorcia do esposo cristão: permanecer sozinha ou reatar os laços matrimoniais com o seu marido. Aqui, portanto, é claramente vedada a possibilidade de um novo casamento. Considerando que esse texto não se refira aos casos de adultério, o ensino que temos é que uma mulher que se separa de seu marido por outro motivo que não o adultério deve permanecer sozinha ou voltar para o seu marido. Como vimos na revisão de literatura, alguns estudiosos entendem que essa regra aplica-se mesmo no caso do adultério, pois interpretam o “caso, porém, se separe” como se referindo à única possibilidade de divórcio aventada pelo próprio Jesus citado por Paulo. Entretanto, estamos interpretando aqui, pela linguagem vaga de Paulo ao não citar o adultério, que a separação em voga tem outros motivos que não um adultério fisicamente consumado.²⁸

καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι (*e o homem a mulher não mande embora*) – antes de encerrar o texto, Paulo se mantém fiel ao padrão que ele mesmo estabeleceu neste capítulo: o de instruir homens e mulheres em cada situação abordada. A instrução do apóstolo aos homens coríntios foi mais econômica do que às mulheres. O apóstolo simplesmente proíbe o marido de divorciar-se

²⁷ WRIGHT, 2004, p. 348-352. Ver também FRAME, John M. *A doutrina da vida cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 205 et seq.

²⁸ Garland compreende que a instrução de Paulo de que o cônjuge deve ficar sozinho ou se reconciliar, em caso de divórcio por razões outras que não o adultério, revela o pressuposto de que os laços do casamento permanecem intactos nesse caso (GARLAND, 2003, p. 283). Murray (1974), por sua vez, defende uma posição a favor da dissolubilidade dos laços do casamento.

de sua esposa.²⁹ Ao contrário de uma instrução que poderia ser interpretada como machista por alguns, o que temos no texto é uma proibição absoluta aos homens cristãos no que concerne ao divórcio e uma proibição absoluta às mulheres, mas com uma provisão de conduta para o caso do divórcio. Fee e Hays afirmam que, embora não haja repetição do conteúdo da instrução, tudo o que é falado às mulheres é válido também para os homens.³⁰

CONCLUSÃO

A mensagem desse texto para a época em que foi escrito é que os cristãos coríntios, mulheres e homens, deveriam evitar o divórcio a todo custo, sob pena de estarem em pecado. Caso, a despeito disso, acontecesse o divórcio, o cônjuge que o buscou teria a obrigação de permanecer sozinho a partir de então.³¹ Portanto, a proibição de um novo casamento não é uma concessão ao divórcio, mas sim uma provisão para que a possibilidade de restaurar o casamento seja mantida. Os cristãos coríntios, entre os quais havia ascetas e libertinos, deveriam entender que tinham a obrigação de permanecer em seu casamento e, caso pecassem consumando um divórcio, deveriam permanecer sozinhos. Caso contrário haveria um aprofundamento de seu pecado contra Deus.

E para a nossa época, qual é o significado desse texto?

A mensagem do texto para a nossa época não é muito diferente. Deus não quer que os casais cristãos se divorciem por qualquer motivo. Fazê-lo é desafiar o mandamento de Jesus, quebrar o sétimo mandamento e estar em pecado diante de Deus. Ainda assim, a Bíblia é realista, de forma que, caso aconteça um divórcio entre cristãos (em caso de não ter havido adultério), há instrução de que a parte que buscou a separação deve permanecer só ou buscar reconciliação com seu cônjuge.

Assim, a partir do ensino desse texto e informados por outros textos das Escrituras, podemos esboçar alguns princípios que devem ser seguidos pelos cristãos e igrejas quanto ao divórcio:

1. “O divórcio sempre representa um fracasso em alcançar o ideal de Deus”.³² Mesmo em caso de adultério, o ideal seria a reconciliação (cf. Oséias),

²⁹ Concordo com os estudiosos que afirmam não haver distinção de significado pelo uso de diferentes verbos gregos para apontar o divórcio aqui: FEE, 1987, p. 293-294; HAYS, Richard B. *First Corinthians*. Luisville: John Knox, 1997, p. 120; CONZELMANN, 1975, p. 120. Ver pensamento contrário em: LUCK, William F. *Divorce and Remarriage: Recovering the Biblical View*. San Francisco: Harper & Row, 1987, p. 166.

³⁰ FEE, 1987, p. 296; HAYS, 1997, p. 120.

³¹ Gordon Fee (1987, p. 291) faz a importante observação de que esse texto, antes de ser aplicado a outros contextos, deve ser compreendido de acordo com seu objetivo original, que era a rejeição do casamento por motivos ascéticos.

³² FRAME, 2013, p. 732. A citação completa declara: “No entanto, o divórcio sempre representa um fracasso em alcançar o ideal de Deus. Nunca é algo para celebrar. As igrejas devem demonstrar

conforme o exemplo de Deus com seu povo. Assim, os cônjuges e a igreja deveriam sempre envidar todos os esforços para evitar o divórcio e buscar o perdão e restauração do casamento. Ainda assim, divórcio em caso de adultério não é pecado e não há restrição bíblica quanto a um novo casamento neste caso.³³

2. Divórcio entre cristãos sem que tenha havido imoralidade sexual por parte do cônjuge é pecado: o casal, os líderes e a igreja devem envidar todos os esforços possíveis para que haja reconciliação em caso de separação.³⁴

3. No caso deste texto de 1 Coríntios 7.10-11, a proibição de um novo casamento recai sobre a pessoa que procurou a separação e não sobre a outra pessoa.³⁵ Assim, poderíamos afirmar que um cônjuge que deserta de seu casamento de maneira contumaz, seja pelo abandono do lar, seja sexualmente com o conseqüente divórcio, não tem o direito de se casar de novo. O outro cônjuge tem. É evidente que nesses casos é necessário o acompanhamento pastoral, e devem ser analisados os motivos que levaram o cônjuge a querer separar-se. A reconciliação, como já dissemos, é sempre o mais desejável.

4. Os casais cristãos que se separaram injustificadamente devem confessar seu pecado a Deus e um ao outro e procurar reconciliação, caso ainda não tenham se casado novamente. Esses casais devem ser pastoreados nesse processo.

5. Os casais cristãos que se separaram por motivos não justificados nas Escrituras e se casaram novamente devem confessar o pecado de terem se separado injustamente, confessar o pecado de terem se casado novamente de maneira não permitida por Deus e, então, sinceramente arrependidos, devem seguir sua vida em seu novo casamento.

Como se pode comprovar nas notas de rodapé deste estudo, muito se escreveu até agora sobre esse assunto e um artigo como este não visa exaurir o tema, nem tem a pretensão de ser uma palavra final. Sempre que tratamos desses casos devemos ter a clareza de que se trata de um assunto delicado, que toca nas áreas mais sensíveis da vida das pessoas. Esse sentimento, entretanto, não pode ser maior do que o nosso temor e amor pelo Senhor, que é o único que tem direito à palavra final neste e em todos os assuntos. Assim, a graça e a justiça emanadas da Palavra devem acompanhar casais, pastores,

amor e graça (e, às vezes, disciplina eclesiástica) aos que estão se divorciando (o que pede e o que sofre a ação), mas a noção de ‘abençoar um divórcio’ é bizarra. Um divórcio, pelo contrário, é causa para lamentação, é um sintoma de fracasso”.

³³ Aqui, admite-se por adultério qualquer imoralidade sexual efetivamente praticada (não somente pensada ou pretendida), bem como o espancamento, tendo em vista que Malaquias 2.11-16 equipara o divórcio à violência doméstica. As deserções física ou sexual contumazes devem ser analisadas de acordo com cada caso.

³⁴ HAYS (1997, p. 120) e FEE (1987, p. 296) sugerem que, nesse caso, não deve haver disciplina eclesiástica de excomunhão sobre o membro que decide se separar para viver só.

³⁵ LUCK, 1987, p. 167.

presbíteros e igrejas ao lidar com cada caso específico. Estudos que analisem os demais textos bíblicos que tratam do divórcio, bem como todo o capítulo 7 de 1 Coríntios, certamente serão muito úteis.

ABSTRACT

This article initially presents four different views on divorce held by Christians. Then, the author proposes an interpretation of 1 Corinthians 7.10-11 supporting the position that a Christian sins if he or she divorces a Christian spouse and makes this sin worse if they remarry, unless an adultery has happened.

KEYWORDS

1 Corinthians 7:10-11; Marriage; Divorce; Remarriage.

IDENTIDADE E ORGANIZAÇÃO DA IGREJA NA TEOLOGIA DE PAULO

*Leandro Antonio de Lima**

RESUMO

Este artigo aborda a questão da organização da igreja na teologia do apóstolo Paulo, numa comparação com diversos pressupostos organizacionais vistos nas igrejas modernas. Descreve a importância da hierarquia na organização da igreja do Novo Testamento, que, não obstante, jamais concorre com o senhorio de Cristo. Nesse sentido, demonstra que, embora com fundamento bíblico, a hiperorganização de muitas igrejas modernas se afasta do padrão do Novo Testamento, assim como o padrão desorganizado das igrejas emergentes. Aborda a relação entre igreja local e igreja como federação, mostrando o aspecto local como predominante na teologia paulina. Porém, o aspecto federado não é desconsiderado quando a igreja consegue se manter sob a servilidade do Cabeça e sem perder de vista a importância dos ministérios que a fazem crescer. O sistema conciliar é fundamentalmente bíblico, desde que nunca perca a simplicidade em seu modo de dirigir a igreja e a união das igrejas seja marcada prioritariamente pela identidade doutrinária.

PALAVRAS-CHAVE

Igreja; Identidade eclesial; Organização eclesial; Sistemas de governo; Igreja local.

* O autor é ministro presbiteriano e pastor auxiliar na Igreja Presbiteriana de Santo Amaro, em São Paulo. É doutor em literatura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. É autor de diversos livros, entre os quais *Razão da Esperança: Teologia Para Hoje e O Futuro do Calvinismo: Os Desafios e Oportunidades da Pós-Modernidade para a Igreja Reformada*, ambos pela Editora Cultura Cristã. É professor de Teologia Sistemática no Seminário JMC e de Novo Testamento no CPAJ.

INTRODUÇÃO

Ler sobre a igreja nas páginas do Novo Testamento parece nos remeter a uma instituição simples, viva, eficiente em seu testemunho, absolutamente livre de burocracia eclesiástica, voltada integralmente para a prática dos grandes pilares da fé: doutrina, comunhão, oração, adoração e crescimento (At 2.42-47). Ela parece muito distante da realidade das grandes igrejas hiperorganizadas dos dias atuais, muitas delas com estrutura hierárquica capaz de causar inveja em multinacionais. Não são poucos os crentes que se revoltam contra as estruturas rígidas e seculares de denominações que resistem empedernidas aos ventos de inovação que sopram dos movimentos liberais ou carismáticos, e buscam igrejas “livres”, sem organização centralizada, onde possam supostamente recuperar a simplicidade do evangelho.

Nos dias atuais, dois modelos de igrejas se destacam cada vez mais. Existem as igrejas “modernas” nascidas no final da Idade Média e início do período moderno, com forte estrutura denominacional centralizada, e as igrejas “pós-modernas”, chamadas “livres” ou “emergentes”. Ambos os modelos se subdividem em muitos aspectos.¹ Na estrutura superorganizada, a igreja local pode se tornar uma espécie de “franquia” que precisa seguir o padrão “de cima”, ditado pelo líder supremo ou fundador. Nas igrejas emergentes, apesar de, aparentemente, privilegiarem o aspecto local, isso é feito de maneira tão informal que as próprias características do que é uma igreja à luz do Novo Testamento podem desaparecer.

Pretendemos neste artigo analisar biblicamente qual é a identidade e a organização que a igreja recebe no Novo Testamento, em especial nos escritos paulinos. Evidentemente um estudo completo dessa natureza torna-se inviável em um artigo reduzido, por isso pretendemos aqui estabelecer alguns conceitos específicos sobre a igreja a partir da teologia paulina, abordando a identidade local da igreja, o caráter de corpo de Cristo e a organização da igreja segundo as definições do apóstolo dos gentios. Isso, por sua vez, servirá como um ponto de partida para uma discussão que pode se tornar mais ampla a respeito do próprio modelo presbiteriano atual, o qual busca ser biblicamente orientado.

1. A IMPORTÂNCIA DA IGREJA LOCAL PARA PAULO

Um elemento fundamental na teologia de Paulo é seu conceito de igreja.² Paulo menciona o termo 46 vezes. Mas a igreja que Paulo ajudou a fundar era

¹ As igrejas com governo centralizado são as “presbiterianas” e “episcopais”. Estas últimas podem se tornar totalmente centralizadoras, com a figura do fundador como autoridade absoluta, reivindicando o título de Apóstolo, como nos modelos episcopais neopentecostais. Os modelos livres são as congregacionais e, principalmente, as emergentes, mais recentes. Estas últimas podem se tornar totalmente abertas, comunidades com quase nenhum elemento doutrinário identificador, a não ser o relativismo pós-moderno.

² Nossa palavra em português, “Igreja”, é praticamente uma transliteração do termo grego ἐκκλησία” que era usado para uma assembleia popular (At 19.32, 39-40). Ver SCHMIDT, K. L. ekklesia.

uma instituição corporativa ou fundamentalmente local? Sua forma de governo era centralizada ou cada congregação fazia o que achava melhor?

Inicialmente é preciso dizer que todas as doutrinas desenvolvidas nos escritos paulinos são doutrinas formuladas *para* as igrejas locais.³ Não são conceitos abstratos, como se fossem divagações de uma mente filosófica, mas formulações de uma mente cativa por Cristo em busca de soluções e orientações para situações específicas de cada igreja em cada cidade. Essas orientações se tornam patrimônio da igreja como instituição atemporal exatamente devido ao caráter canônico das cartas. Porém, desconsiderar o aspecto “local” da igreja na teologia de Paulo em prol de um conceito mais “universal” é como considerar a planta independente do solo em que está plantada.

A teologia de Paulo está a serviço da igreja local. Para ele, essa igreja é, antes de qualquer coisa, a Igreja, ou a Igreja *de Deus*. Ela não tem outro título (1Co 1.2; 10.32; 11.22; 15.9; 2Co 1.1; Gl 1.13; 1Tm 3.15). Evidentemente que nesta relação de posse há muitas coisas envolvidas, pois a igreja “é um corpo de pessoas que pertencem não a si mesmas ou a algum líder ou grupo, mas a Deus”.⁴ Ninguém, portanto, pode ser o líder supremo da igreja plantada por Paulo, pois ela não pertence a homem algum, mas a Deus. Deus a governa por meio das instruções que ele mesmo deixou para ela.

A igreja é o “povo de Deus”. O termo para o apóstolo não é uma abstração. Fica claro que são pessoas que Cristo resgatou, e não raro este termo é empregado para o momento em que estão reunidas.⁵ Assim Paulo saúda a Igreja de Roma que se reúne na casa de Priscila e Áquila (Rm 16.3-5). E Gaio é o “hospedeiro da igreja” onde Paulo estava ao escrever a carta (Rm 16.23, ver 1Co 11.18). Algumas vezes, Paulo usa o termo no plural, mas geralmente quando uma localidade é informada, sugerindo que há uma certa quantidade de

In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (eds.). *Theological Dictionary of the New Testament*, Abridged in One Volume. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1985, p. 399. Também em SCHMIDT, K. L. Igreja. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *A igreja no Novo Testamento*. São Paulo: Aste, 1965, p. 15-63. Séculos antes da tradução da LXX e dos tempos do Novo Testamento, era claramente caracterizada como fenômeno político, que se repetia conforme certas regras e dentro de certo arcabouço. Na antiguidade, o termo, exceto em raríssimas exceções, não foi empregado para comunidades religiosas. Ver COENEN, L. ἐκκλησία. In: BROWN, Colin (ed.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1982, reimpresso em 1989, vol. II, p. 393-408. A grande maioria das ocorrências da palavra “Igreja” aparece nas cartas de Paulo (46 vezes de um total de 114). Foi especialmente Paulo quem formou este conceito, embora João o use amplamente no Apocalipse (20 vezes).

³ Mesmo quando Paulo se dirige a indivíduos específicos, ainda assim é preciso ver esses indivíduos como parte da igreja.

⁴ MACARTHUR, John F. *The MacArthur New Testament Commentary: First Corinthians*. Chicago: Moody Press, 1983 (1Co 1.2).

⁵ Ver FEE, Gordon. *Primera Epistola a los Corintios*. Buenos Aires & Grand Rapids: Nueva Creacion & Eerdmans, 1994, p. 36 (1Co 1.2).

igrejas naquele local, como é o caso das “igrejas da Galácia” (1Co 16.1; Gl 1.2), das “igrejas da Ásia” (1Co 16.19), das “igrejas da Macedônia” (2Co 8.1) ou das “igrejas da Judeia” (Gl 1.27).⁶

Porém, isso não significa que Paulo pensava na igreja como uma instituição apenas local. Há também uma ideia de instituição atemporal e universal nos escritos paulinos, especialmente nas cartas aos Efésios e Colossenses. Paulo, algumas vezes, menciona igrejas para outras igrejas nos seus escritos, apontando para a unidade interlocal das igrejas. Por exemplo, ele fala das igrejas da Galácia e da Macedônia para os coríntios (1Co 16.1; 2Co 8.1) e até menciona “todas as igrejas dos santos” como padrão de comportamento para eles (1Co 14.33). Aos romanos ele mandou uma saudação de “todas as igrejas de Cristo” (Rm 16.16). Portanto, há uma tensão entre a igreja local e a igreja universal. Porém, é muito difícil estabelecer a linha divisória entre elas nos escritos paulinos.

2. A IGREJA E A NOVA ALIANÇA

Paulo entende que a igreja de Deus é o Israel no Novo Testamento.⁷ Ele vê a igreja como a descendência espiritual de Abraão, e, portanto, o verdadeiro Israel, não o da carne, mas o da promessa (Rm 4.16; 9.8). Estar em Cristo, segundo Paulo, é ser um descendente espiritual de Abraão e ser herdeiro da promessa de Abraão (Gl 3.29). A igreja é o novo povo de Deus porque em sua existência a igreja cristã revelou que Deus cumpriu nela as promessas feitas a Israel no período do Antigo Testamento. Isso significa que a igreja é uma espécie de continuação de Israel, porém não uma simples continuação, pois “num sentido positivo, ele pressupõe que a igreja origina-se, é nascida de Israel; por outro lado, a igreja substitui Israel como povo histórico de Deus”.⁸

Na teologia de Paulo, os elementos materiais da Aliança com Israel no Antigo Testamento passam a ser elementos espirituais. Especialmente a questão da circuncisão é afetada neste sentido. Paulo ensina enfaticamente que a verdadeira circuncisão não é mais a da carne, e sim, a do coração (Rm 2.29), sendo que a circuncisão da carne, sustentada em rebelião a Cristo, passa a ser “falsa circuncisão” (Fp 3.2; ver Rm 2.25; Ef 2.11), tornando-se uma espécie de “mutilação” ao ser praticada como concorrente da graça (Gl 5.11-12). E os crentes receberam uma nova circuncisão através do batismo (Cl 2.11-12), que espiritualmente significa o morrer e ressuscitar com Cristo.

⁶ SCHREINER, Thomas R. *New Testament Theology: Magnifying God in Christ*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008, p. 713.

⁷ O próprio uso da expressão “igreja de Deus” por Paulo é um eco da expressão vétéro-testamentária *Q’hal-Yahweh* em Deuteronômio. Ver RIDDERBOS, Hermann. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 372; e RICHARDSON, Alan. *Introdução à teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Aste, 1966, p. 282-283.

⁸ RIDDERBOS, 2004, p. 377.

Na igreja, para Paulo, ser judeu e ser circuncidado adquire um significado puramente espiritual e os fatores naturais deixam de ser levados em consideração.⁹ Paulo, pessoalmente, já não se orgulha de seu status como descendente israelita, ou de circuncidado, pois seu único orgulho é o de ter sido encontrado pelo Cristo vivo (Fp 3.1-14). Assim ele diz: “Porque nós é que somos a circuncisão, nós que adoramos a Deus no Espírito, e nos gloriamos em Cristo Jesus, e não confiamos na carne” (Fp 3.3). Por causa de Cristo, todos os privilégios do povo de Deus no Antigo Testamento passam, no sentido espiritual, para a igreja. Assim como pertencia ao povo de Israel no Antigo Testamento, agora pertence aos membros da igreja o privilégio de serem filhos de Deus (Rm 8.14ss; Ef 1.5), herdeiros da promessa (Gl 3.29; 4.7); coparticipantes da herança de Abraão (Rm 8.17; Cl 1.2); herdeiros do reino de Deus (1Co 6.9-10; 15.50; Gl 5.21).¹⁰ Como diz Ridderbos, “em resumo, todas as designações ricamente variadas de Israel como povo de Deus são aplicadas à Igreja Cristã, mas agora, dentro do contexto da salvação que se manifestou em Cristo”.¹¹

Israel era uma comunidade extremamente formalista. Os mecanismos de manutenção da religião na nação a aprisionaram numa rotina de legalismo e fé burocrática. Em contraste, o Espírito que habita a igreja capacita o povo de Deus, nas comunidades locais, a viver não uma Aliança com ordenanças escritas na pedra, mas escritas no coração, como Jeremias profetizou mais de 600 anos antes (Jr 31.31-34).¹² Para Paulo, a igreja local é a herdeira da Aliança e de todas as promessas de Deus, e expressa isso plenamente na medida em que mantém sua identidade doutrinária e leva adiante sua missão. O sacerdócio hierárquico de Israel não permanece na igreja, pois tendo sido cumprido na pessoa de Cristo, agora torna-se um patrimônio comum de cada membro que faz parte do corpo de Cristo.

3. CORPO E CRESCIMENTO

Um dos conceitos fundamentais a respeito da igreja, na visão de Paulo, é a metáfora do “corpo” (1Co 12.12ss). Foi o modo que Paulo, inspirado pelo Espírito Santo, encontrou para explicar o verdadeiro sentido da igreja. A coparticipação de cada membro, a importância fundamental de cada um, submisso ao cabeça, é o grande mérito dessa metáfora paulina.

Um dos aspectos mais difíceis, entretanto, nesse sentido, é a relação da igreja como corpo com o seu “cabeça” que é Cristo.¹³ A interpretação protestante

⁹ RIDDERBOS, 2004, p. 379.

¹⁰ Ver RIDDERBOS, 2004, p. 380.

¹¹ RIDDERBOS, 2004, p. 380.

¹² Ver KISTEMAKER, Simon J. *2 Coríntios*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 153.

¹³ Karl Ludwig Schmidt diz que da Igreja como corpo de Cristo “só se deve falar prudentemente, com reserva”, pois “do ponto de vista de Paulo não se deve falar nem muito clara, nem muito correntemente

mais tradicional entende que Paulo está usando uma metáfora para indicar a comunhão coletiva que o povo de Deus tem com Cristo através do Espírito. Na interpretação católica, entende-se que Paulo está usando uma ideia real e pessoal, como se a Igreja fosse uma extensão física do corpo de Cristo.¹⁴ No nosso entendimento a expressão “corpo de Cristo” indica a relação espiritual que a Igreja desfruta com Cristo, uma vez que o Espírito Santo está nela e este Espírito é o que estabelece a unidade na igreja em si mesma e com relação a Cristo. No entanto, entendemos que a metáfora tem um duplo sentido. Por um lado ela representa a união com Cristo no sentido apenas corporal, pois Cristo está presente na igreja, e assim ela é seu corpo. Neste caso a metáfora aponta para uma identificação entre a Igreja e Cristo. Esse conceito é explorado principalmente em Romanos e 1Coríntios, e pretende apontar para a base do relacionamento dos crentes entre si. Entender que são membros do corpo de Cristo é a solução para os problemas entre os crentes, como estava acontecendo em Corinto. Por outro lado, especialmente nas cartas aos Efésios e Colossenses, Paulo destaca a função de Jesus como cabeça da igreja. Nesse sentido ele não está destacando Cristo como parte do corpo, pois Cristo é o corpo inteiro. Porém, ele destaca a relação de submissão que existe por parte da igreja em relação a Cristo, ou seja, o senhorio de Jesus sobre o corpo, o único e verdadeiro chefe da igreja local e da igreja universal.

Nessa relação, o destaque principal de Paulo talvez seja para o elemento de capacitação. No capítulo 4 de Efésios, Paulo mais uma vez fala de Cristo como cabeça da igreja (4.15). Ele descreve a necessidade de viver em unidade na igreja local com base no fato de que “há somente um corpo e um Espírito” (Ef 1.4). Esse Espírito derramou dons sobre a igreja a fim de capacitá-la para a missão no mundo (Ef 4.7-12). O objetivo, segundo Paulo, é “até que todos cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, à perfeita varonilidade, à medida da estatura da plenitude de Cristo” (Ef 4.13).

Ser como Cristo é a meta da igreja. E por isso ele complementa: “Seguindo a verdade em amor, cresçamos em tudo naquele que é a cabeça, Cristo, de quem todo o corpo, bem ajustado e consolidado pelo auxílio de toda junta, segundo a justa cooperação de cada parte, efetua o seu próprio aumento para a edificação de si mesmo em amor” (Ef 4.15-16).

do organismo que o corpo de Cristo deveria representar”. SCHMIDT, Karl L. Igreja. In: KITTEL, 1965, p. 30. Obviamente temos bastante dificuldades com esta posição, ainda que respeitemos a moderação que é devida a toda a teologia.

¹⁴ Ridderbos diz: “Quanto a isso, é especialmente importante a maneira pela qual, de acordo com o ponto de vista católico, a Igreja participa, na eucaristia, do corpo do Senhor. Tudo isto tem como efeito o fato de que a Igreja é referida como corpo de Cristo de maneira bastante “sólida”, e é colocada uma grande ênfase sobre a identidade de Cristo e seu corpo-igreja. A Igreja pode ser denominada corpo de Cristo, pois, na Igreja, Cristo recebe uma extensão de sua existência”. RIDDERBOS, 2004, p. 410.

Aqui a figura da “cabeça” aparece com o propósito de dar o crescimento para o corpo, e a imagem é impressionante, pois a relação orgânica do corpo com a cabeça e do próprio corpo entre si, sugere um desenvolvimento simétrico. É somente em Cristo que a igreja como corpo recebe toda a sua capacidade para crescer e para desenvolver sua atividade, recebendo assim uma direção única para funcionar como entidade coordenada.¹⁵ A Igreja deve crescer em Cristo, que por sua vez ajusta e consolida o corpo entre si, de modo que o corpo como um todo (corpo e cabeça) produz o crescimento de si mesmo. Porém, os instrumentos utilizados pelo cabeça para que o corpo cresça são os próprios membros do corpo, com destaque para as funções de “apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres” (Ef 4.11). Ou seja, a organização formal da igreja é vital para seu crescimento. O papel da liderança formal não está contra o princípio do senhorio de Cristo, antes o consolida e dá condições para que Jesus faça sua igreja crescer como corpo.

Esse crescimento se dá tanto no sentido de expansão quanto no sentido de coesão e unidade do corpo. Por isso os capítulos 4 e 5 de Efésios falam também sobre os relacionamentos na igreja, que devem ser mediados pela santidade na Palavra, pela mútua exortação e pelo culto comunitário. Ou seja, mais uma vez os aspectos locais são abordados, porém em conexão com os aspectos formais estabelecidos por Deus. Em seguida, no final do capítulo 5 e início do capítulo 6, Paulo destaca os relacionamentos familiares e as relações de trabalho como centralizadas na pessoa de Cristo e no seu exemplo. Finalmente, volta a tratar dos principados e potestades no final da epístola,¹⁶ destacando que, embora Cristo tenha se colocado acima deles e, neste sentido, os tenha subjugado, eles continuam como ameaças para a igreja. Não uma ameaça cósmica, pois nesse sentido os inimigos já foram derrotados e despojados (Cl 2.15); entretanto, continuam ameaçando localmente os crentes, por isso a nossa “luta” não é contra a carne e o sangue, mas contra esses principados e potestades (Ef 6.12). O inimigo da igreja, derrotado por Cristo, posto debaixo de seus pés, continua atacando a igreja local, utilizando técnicas de guerrilha, as quais somente podem ser vencidas quando o crente está revestido de “toda” a armadura de Deus.

Portanto, mesmo quando Paulo trata da igreja como corpo, ele está pensando prioritariamente na igreja local, sua identidade, sua luta e sua missão. Mas essa igreja local é submissa ao cabeça que a governa e faz crescer através dos ministérios instituídos por ele mesmo. A função desses ministérios é ajudar cada membro a realizar o “autocrescimento”.

¹⁵ Ver: FOULKES, Francis. *Efésios: Introdução e comentário*. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 103.

¹⁶ Ele já os havia mencionado no capítulo 1, quando demonstrou que Jesus, como cabeça da igreja, foi posto acima dos principados e potestades (Ef 1.21), e também no capítulo 3, quando disse que, através da igreja, os principados e potestades tomavam conhecimento da multiforme sabedoria de Deus (Ef 3.10).

4. PAULO E A ORGANIZAÇÃO DA IGREJA

O apóstolo Paulo e seu ajudante Tito haviam permanecido em Creta durante algum tempo e, depois de um bem-sucedido trabalho missionário, igrejas estavam implantadas em várias cidades da ilha. Parece que o apóstolo Paulo preferia o desafio de desbravar a organizar o trabalho. Por essa razão, provavelmente sentindo o chamado para se dirigir a outro lugar, deixou em Creta seu ajudante Tito para organizar as coisas. Assim ele escreveu a Tito: “Por esta causa, te deixei em Creta, para que pusesse em ordem as coisas restantes, bem como, em cada cidade, constituísse presbíteros, conforme te prescrevi” (Tt 1.5). O fato de Paulo não fazer o trabalho de organização não significava que ele não devesse ser feito. Paulo tinha toda a consciência de que o trabalho precisava ser organizado. Sem organização e liderança local uma igreja não sobrevive, mesmo que tenha sido plantada por um apóstolo. O trabalho de Tito em Creta indica que a igreja precisa de organização, pois “as igrejas paulinas foram carismáticas, mas elas também foram estruturadas. Carisma e estrutura não são mutuamente excludentes. Dependência do Espírito não exclui ordem”.¹⁷

Inicialmente a igreja primitiva foi governada pelos apóstolos e nela atuavam os profetas e os evangelistas (Ef 4.11). Esses três ofícios eram extraordinários e escolhidos diretamente por Deus. Eram pessoas que recebiam algum tipo de chamado direto de Deus. Quando esses homens morreram, a igreja continuou sendo administrada pelos “pastores e mestres” (Ef 4.11), ou seja, pelos presbíteros ou bispos.

Os presbíteros, desde o início, foram os líderes levantados por Deus para promover o crescimento da igreja.¹⁸ Eram homens que deviam servir como referência para os demais crentes e para a sociedade. Por essa razão, esses homens precisavam ser escolhidos cuidadosamente. Cabia a eles conduzir o trabalho quando Paulo e seus cooperadores não pudessem mais estar presentes. Por essa razão, deviam ser homens muito fiéis.

Presbítero significa “ancião” e bispo significa “supervisor”, sendo designativos de uma mesma pessoa e, portanto, sinônimos. De acordo com a Bíblia, os presbíteros deviam ser escolhidos pela igreja local (At 14.23) e, portanto, não eram ofícios extraordinários, mas ordinários. Os presbíteros participaram com os apóstolos do primeiro concílio da igreja, realizado em Jerusalém e registrado em Atos 15. Nesse concílio, tiveram a mesma autoridade dos apóstolos (At 16.4).

¹⁷ SCHREINER, 2008, p. 735.

¹⁸ G. K. Beale entende que os oficiais da igreja surgiram devido ao contexto predito de tribulação e apostasia: “Presbíteros e bispos foram necessários para manter a pureza doutrinária da comunidade do pacto”. BEALE, G. K. *A New Testament Biblical Theology: The unfolding of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011, p. 820.

Paulo explicou aos presbíteros de Éfeso que eles eram “bispos” cuja função era “atender por todo o rebanho e pastorear a igreja de Deus” (At 20.28). No contexto, significa cuidar especialmente da doutrina.

Outra classe distinta de oficiais da igreja primitiva foram os diáconos. Geralmente se pensa que o surgimento dessa classe se deu em Atos 6, quando um grupo de sete homens foi escolhido para ajudar a servir as mesas. Embora esse texto não os chame de “diáconos”, é provável que esta seja realmente a origem desse ofício. Os diáconos não são uma classe “inferior” aos presbíteros, mas um grupo com função diferente. Cabe aos diáconos assistir às pessoas nas suas necessidades físicas, muito embora, de acordo com o apóstolo Paulo, o ministério diaconal também fosse incumbido de funções espirituais (Fp 1.1; 1Tm 3.8,10,12).

Do que foi visto brevemente fica óbvio que os oficiais tinham a responsabilidade de ensinar a igreja e governá-la através de concílios locais e, quando necessário, para o bem-comum das igrejas, tomar decisões globais, como foi o caso de Atos 15. Nos escritos paulinos não vemos uma defesa de concílios gerais, mas vemos uma organização conciliar local bem evidente através da escolha dos presbíteros e diáconos. Portanto, o governo das igrejas paulinas não estava nas mãos do povo diretamente, nem nas mãos de um líder, mas sobre um grupo de pessoas que, ao que tudo indica, era escolhido pela própria igreja, com base em seu testemunho. Assim, o sistema presbiteriano é o que mais se aproxima do ensino do Novo Testamento. No entanto, é verdade que, em muitos aspectos, esse sistema corre o risco de ir além do que a Escritura prescreve, especialmente quando se torna excessivamente burocrático, quando as decisões tomadas são mais políticas do que bíblicas, quando descuida da importância do crescimento do corpo ou quando os aspectos materiais da igreja se sobressaem aos aspectos pastorais. Mas esse é um risco que todos os sistemas correm. No entanto, algo importante a ser lembrado é que a função do oficial no Novo Testamento, e especialmente nas cartas paulinas, é ser útil para o crescimento do corpo. “Sua função primária é repassar a tradição e a verdade do Evangelho. Em outras palavras, sua liderança, diferentemente de muitas denominações hoje, não é primariamente burocrática”.¹⁹

Como palavra final deste artigo introdutório, a ressalva de Berkhof é útil, embora não deva ser usada como subterfúgio:

As igrejas reformadas (calvinistas) não têm a pretensão de que o seu sistema de governo seja determinado, em todas as minúcias, pela Palavra de Deus, mas asseveram que os seus princípios fundamentais são derivados diretamente da Escritura.²⁰

¹⁹ SCHREINER, 2008, p. 738.

²⁰ BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. Campinas: Luz Para o Caminho, 1990, p. 585.

CONCLUSÃO

O que se percebe dos escritos paulinos é que não havia uma organização forte e desenvolvida que unificasse as igrejas nas diversas cidades, a não ser a identidade doutrinária e a autoridade apostólica sob o senhorio de Cristo. Ainda assim, é uma autoridade espiritual e docente, que, de qualquer modo, durou apenas algumas décadas, não encontrado substituição nos mesmos termos. Por outro lado, a organização da igreja aparece claramente no nível local, pois Paulo mandava que fossem escolhidos “presbíteros” nas cidades para supervisionar a igreja (Tt 1.5). Esses oficiais eram responsáveis pelo crescimento do “corpo”.

A liderança formal nessas igrejas recebe o aval de Paulo, que diz: “Agora, vos rogamos, irmãos, que acateis com apreço os que trabalham entre vós e os que vos presidem no Senhor e vos admoestam; e que os tenhais com amor em máxima consideração, por causa do trabalho que realizam” (1Ts 5.12-13). Portanto, a igreja por cuja implantação Paulo foi o maior responsável era uma igreja simples, porém não desorganizada. Sua organização era apenas essencial,²¹ mas submissa à revelação de Deus, com forte identidade doutrinária e uma poderosa consciência de ser o novo “povo de Deus”, com o objetivo de alcançar o mundo.

ABSTRACT

The article addresses the issue of church organization in the theology of the apostle Paul in comparison to various organizational presuppositions seen in modern churches. It describes the importance of hierarchy in New Testament church structure, which, however, does not compete with the lordship of Christ. It also demonstrates that, despite their appeal to Scripture, the hyper-organization of many modern churches departs from the New Testament standards, which is also true of the disorganized pattern of the emergent churches. The author deals with the relationship between the local church and the church as a federation, showing the local dimension as predominant in Pauline theology. However, the connectional aspect should not be forgotten so far as it remains in submission to the Head and keeps in mind the importance of the ministries that make the church grow. The system of

²¹ Karl L. Schmidt diz que no início havia mais carismas espirituais do que posteriormente, e que no lugar dos carismáticos entraram mais tarde os presbíteros e os bispos. SCHMIDT, Karl L. Igreja. In: KITTEL, Gerhard. *A igreja do Novo Testamento*. São Paulo: Aste, 1965, p. 61. Apesar de concordarmos com o autor de que a igreja passou do cristianismo primitivo para o catolicismo antigo porque a concepção jurídica da igreja passou a ser divinizada, como direito divino, é preciso que se entenda que bispos e presbíteros eram também dons pneumáticos da igreja, e estavam em plena consonância com o caráter espiritual da igreja do Novo Testamento.

church councils is fundamentally biblical, provided it retains simplicity in the way it leads the church and the unity of the churches is mainly characterized by doctrinal identity.

KEYWORDS

Church; Ecclesiastical identity; Ecclesiastical organization; Church order; Local church.

SUA IGREJA NECESSITA DE REVITALIZAÇÃO? COMO SABER?

*Valdeci Santos**

RESUMO

Revitalização de igrejas tem se tornado um assunto de extrema importância na discussão acadêmica e na prática ministerial. Inúmeras contribuições têm sido disponibilizadas com respeito a métodos e estratégias de revitalização. No entanto, ainda há necessidade de uma abordagem mais clara acerca de como elaborar um diagnóstico preciso sobre a condição espiritual de uma igreja local. Quais critérios deveriam ser observados para se afirmar que uma determinada congregação necessita de revitalização? Este artigo aborda tal questão por meio da análise de algumas sugestões comumente oferecidas a esse respeito e pelo enfoque a alguns princípios bíblicos que respaldam um diagnóstico preciso. O objetivo do artigo é minimizar a confusão existente sobre esse assunto e ajudar os pesquisadores a olhar para a igreja sob a ótica escriturística.

PALAVRAS-CHAVE

Igreja; Eclesiologia; Revitalização; Diagnóstico; Inovações; Programas; Pesquisas.

INTRODUÇÃO

Certamente toda igreja deveria ser repleta de vitalidade, pois ela é o corpo do Cristo vivo sobre a terra (cf. Rm 12.5; 1Co 12.12, 27; Ef 4.12; 5.23).

* O autor é ministro presbiteriano com mais de doze anos de experiência no trabalho de revitalização de igrejas. Atualmente pastorea a Igreja Cristã Reformada de Campo Belo, em São Paulo. É formado em Missões Urbanas pelo Reformed Theological Seminary (RTS), em Jackson, Mississippi, e em Aconselhamento Bíblico pela Christian Counseling Educational Foundation (CCFEF), em Filadélfia. É professor de teologia pastoral e sistemática no CPAJ e coordena o programa de Doutorado em Ministério do RTS/CPAJ.

No entanto, as Escrituras revelam e a realidade comprova que a igreja visível experimenta momentos de declínio e perda de vitalidade no mundo atual. Não há nenhuma contradição nesse sentido, pois seu caráter multiforme possibilita que a *igreja triunfante* permaneça vitoriosa nos céus, ao passo que a *igreja militante* enfrente, na dispensação atual, inúmeras provas e dificuldades na terra que afetem seu vigor.¹ Nessas ocasiões de abatimento e declínio a igreja necessitará revitalização.

Até recentemente, o Movimento do Crescimento da Igreja (MCI) era um dos tópicos mais debatidos na missiologia protestante.² Essa discussão contribuiu para o refinamento da abordagem de vários outros temas relacionados à atividade missionária da igreja, tais como: missão integral,³ evangelização urbana,⁴ plantação de igrejas,⁵ etc. Nos últimos anos, porém, observa-se grande atenção dada à importância da revitalização da igreja local.⁶ Nos Estados Unidos, por exemplo, esse enfoque é perfeitamente compreensível, pois desde a década de 1990 “mais de 80% das igrejas americanas estabelecidas estão estagnadas ou em declínio”.⁷ Em se tratando da realidade evangélica brasileira, conquanto ela ainda não tenha sido analisada estatisticamente, parece haver indicadores suficientes de que aqui também há muitas congregações carentes de revitalização.

¹ BERKHOF, Luis. *Teologia sistemática*. Grand Rapids, MI: TELL, 1983, p. 674-675. Edmund Clowney discorre sobre esse assunto ao tratar da “igreja como Deus vê (invisível a nós) e a igreja como nós a vemos (visível a nós)”. Cf. CLOWNEY, Edmund. *A igreja*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 104-105.

² A enorme produção sobre esse assunto torna impossível listar todas as contribuições sobre tal debate, mas é possível relacionar alguns títulos importantes sobre esse tópico: McGAVRAN, Donald A. *Understanding Church Growth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970; *How to Grow a Church*. Venture: Regal Books, 1973; *Ten steps for church growth*. San Francisco: Harper and Row, 1977; PETERS, George W. *A theology of church growth*. Grand Rapids: Zondervan, 1981; WAGNER, C. Peter. *Strategies for Church Growth*. Venture: Regal Books, 1987.

³ Cf. PADILLA, C. René. *O que é missão integral?* Viçosa, MG: Ultimato, 2009; LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão*. Viçosa, MG: Ultimato, 2002; YAMAMORI, Tetsunao; PADILLA, C. René; RAKE, Gregório. *Servindo com os pobres: modelos de ministério integral*. Curitiba: Editora Descoberta, 1998.

⁴ Cf. GREENWAY, Roger. *Ide e fazei discípulos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001; LINTHICUM, Robert C. *Cidade de Deus, cidade de Satanás*. Belo Horizonte, MG: Missão Editora, 1995; LINTHICUM, Robert (ed.). *Signs of Hope in the City*. Monrovia, CA: MARC, 1995.

⁵ Cf. QUEIROZ, Edison. *A igreja local e missões*. São Paulo: Vida Nova, 1987; LIDÓRIO, Ronaldo. *Plantando igrejas*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

⁶ REEDER III, Harry L. *A revitalização de sua igreja segundo Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011; LINTHICUM, Robert C. *Revitalizando a igreja*. São Paulo: Editora Bom Pastor, 1996; NIXON, David F. *Leading the Comeback Church*. Kansas: Beacon Hill Press, 2004; RUSSELL, Ronny. *Can a Church Live Again?* Macon, GA: Smyth & Helwys, 2004.

⁷ ARN, Win. *The Pastor's Manual for Effective Ministry*. Monrovia, CA: Church Growth Inc., 1988, p. 16.

O interesse acerca da revitalização de igrejas parece ser justificado por, ao menos, três vantagens relacionadas a esse processo. Em primeiro lugar, o benefício econômico, pois uma igreja em declínio, diferentemente daquela que se inicia, já possui patrimônio e acomodações para suas atividades regulares. A revitalização não implica necessariamente em maiores gastos, e possui o potencial do aproveitamento da estrutura física existente. Também, a revitalização contribui com o progresso missionário, pois seu resultado final pode ser um testemunho concreto de amor cristão pelos enfraquecidos e abatidos, bem como a redescoberta da alegria de se anunciar o evangelho à vizinhança. Por último, há a utilidade estratégica, pois, considerando que uma igreja sempre se reproduz, uma congregação revitalizada se multiplicará em igrejas saudáveis.⁸ Nesse sentido, o cuidado pela revitalização antes da multiplicação de igrejas parece atender a lógica do bom senso. Por essa razão, considerando os prós e contras da revitalização de igrejas, tem havido consenso geral quanto ao fato de que essa é uma atividade fundamental ao cristianismo contemporâneo.⁹

É difícil desenvolver um diálogo proveitoso sobre revitalização de igrejas sem uma definição específica do assunto. Nesse sentido, há concordância entre os estudiosos de que revitalização diz respeito a “restaurar a vida de igrejas em declínio, abordando a causa do abatimento, e edificando-as em direção à fidelidade”.¹⁰ Tom Cheyney interpreta a questão de maneira mais organizacional e define revitalização de igrejas como um “movimento dentro do evangelicalismo” contemporâneo.¹¹ Todavia, a perspectiva mais acertada sobre esse assunto parecer ser aquela que descreve a revitalização de igrejas teologicamente, como um *processo* ao invés de um movimento ou organização. Assim, Michael Ross insiste que revitalização é

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.¹²

⁸ SCHMUCKER, Matt. Why revitalize? *9 Marks Journal* (Nov.-Dez. 2011): p. 25-28.

⁹ MCKINLEY, Mike. The pros and cons of planting and revitalizing. *9 Marks Journal* (Nov.-Dez. 2011): p. 29-32.

¹⁰ JAMIESON, Bobby. The Bible’s burden for church revitalization. *9 Marks Journal* (Nov.-Dez. 2011): p. 21. Cf. CROFT, Brian. What is church revitalization? Disponível em: <http://practicalshepherding.com/2013/10/02/what-is-church-revitalization>. Acesso em: 9 dez. 2013.

¹¹ CHEYNEY, Tom. What does church revitalization mean? Disponível em: <http://renovateconference.org/church-revitalization-definition>. Acesso em: 9 dez. 2013.

¹² ROSS, Michael F. *Preaching for Revitalization: how to revitalize your church through your pulpit*. Fearn, Escócia: Mentor, 2006, p. 21.

Assim, nesse processo, a participação humana na análise do contexto, identificação do problema e aplicação dos princípios bíblicos em prol da recuperação da igreja local é imprescindível.

Outra questão que necessita de maiores esclarecimentos diz respeito ao processo pelo qual é possível se obter um diagnóstico acurado acerca da condição da igreja local. Como saber se uma igreja precisa de revitalização? Quais sintomas deveriam ser considerados ou ignorados? Como ocorre em outras áreas, há alguns indícios que são reveladores e outros completamente irrelevantes e que acabam distraindo as pessoas envolvidas no processo. Análises equivocadas e conclusões apressadas ou tardias podem resultar em efeitos danosos à igreja local. Assim, este artigo procura considerar a possibilidade do diagnóstico eclesiástico a partir de uma perspectiva bíblica e teológica. Para tanto, serão realizados dois procedimentos básicos: a exclusão de alguns elementos passíveis de enganos e confusões e, por outro lado, a concentração em alguns princípios bíblicos norteadores para uma análise precisa sobre o assunto. No final, espera-se que essa reflexão resulte em benefícios práticos para a liderança das igrejas locais.

1. SUGESTÕES COMUNS

Como saber se uma igreja local necessita de revitalização? Como avaliá-la? Quais critérios deveriam ser observados? Na literatura sobre esse assunto há várias sugestões interessantes, mas que precisam de fundamentação bíblica e por isso refletem mais a genialidade dos seus proponentes do que a perspectiva bíblica. Essa verdade pode ser observada pela análise de três respostas comumente apresentadas a esse respeito.

1.1 *Muito mais do que simples inovações*

Mudanças, adaptações e melhorias na igreja sempre são necessárias, e essa verdade tem sido especialmente confessada pela teologia reformada em seu slogan *Ecclesia reformata, semper reformanda est*. Confundir, no entanto, necessidades de mudança com sintomas de declínio pode precipitar ao erro. Um exemplo claro nesse sentido ocorreu no movimento de renovação de igrejas nas décadas de 1960 a meados de 1990.

A preocupação do movimento de renovação de igrejas com o declínio da vitalidade do cristianismo foi claramente expressa na literatura da época. No livro *A Quest for Vitality in Religion* (“Uma busca de vitalidade na religião”),¹³ Findley Edge observava que havia “algum problema muito sério [...] afetando o cristianismo contemporâneo”. O autor ainda pontuou: “Existe alguma coisa errada no seu cerne [do cristianismo]. [Ele] corre o perigo de perder a vida e a

¹³ EDGE, Findley B. *A Quest for Vitality in Religion*. Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing, Inc., 1994, p. 9.

dinâmica”.¹⁴ A mesma inquietação foi compartilhada por muitos ao redor do mundo, inclusive alguns missionários em terras brasileiras.¹⁵

A proposta do movimento de renovação de igrejas consistia de variadas sugestões em prol de inovações da estrutura eclesial. Alguns defendiam o conceito da “igreja nos lares”, construída a partir de unidades familiares ao invés de crentes isolados.¹⁶ Outros advogavam que a igreja não deveria ter estrutura alguma, nem mesmo nome, pois a ênfase seria no organismo e não na organização.¹⁷ Ao comentar o movimento pela renovação de igrejas, Gene A. Getz avalia que faltou àquelas propostas uma filosofia de ministério que considerasse seriamente a eclesiologia bíblica e as mudanças sociais. Logo, as suas contribuições acabaram sendo insatisfatórias e até frustrantes.¹⁸

Entretanto, alguns ainda continuam advogando mudanças inovadoras como condição *sine qua non* para a revitalização de igrejas. Por exemplo, diante das dificuldades dos cristãos alcançarem os “sem-igreja”, alguns missiólogos realizaram pesquisas com essa população procurando compreender melhor o que os mantém afastados de uma igreja organizada. Dois pesquisadores influentes indicam que para se alcançar os “sem-igreja” é necessário inovar, mudando alguns elementos como o nome da instituição, os elementos formais da liturgia, a contratação de pastores mais carismáticos e a pregação de mensagens direcionadas às necessidades dos ouvintes, ao invés das complexas doutrinas cristãs.¹⁹ No entanto, essas pesquisas foram intensamente criticadas pelo fato de se limitarem a uma população desprovida de qualquer comprometimento com uma igreja local e sem nenhuma indicação de que estava disposta a assumir compromisso.

Pensando nisso, Thom Rainer, auxiliado por sua equipe de pesquisadores, conduziu outro estudo. Nessa pesquisa a população consistiu de pessoas cuja conversão havia ocorrido nos últimos três anos, período em que elas ainda se lembrariam com clareza dos fatores que as atraíram à igreja e as mantiveram integradas naquele contexto. As conclusões da pesquisa de Rainer foram, em alguns pontos, diametralmente opostas aos estudos de missiólogos anteriores. O grupo entrevistado por Rainer afirmou que os “sem-igreja” não são afastados pelo nome da instituição, pois normalmente não estão interessados nesse

¹⁴ EDGE, 1994, p. 9.

¹⁵ SNYDER, Howard. *Vinho novo, odres novos: vida nova para a igreja*. São Paulo: ABU, 2005. Snyder foi missionário no Brasil na década de 1970 e seu livro foi composto a partir de suas observações e participações na igreja brasileira.

¹⁶ PETERS, George W. *Saturation Evangelism*. Grand Rapids: Zondervan, 1970.

¹⁷ GIRARD, Robert C. *Brethren, Hang Loose*. Grand Rapids: Zondervan, 1972.

¹⁸ GETZ, A. Gene A. *Igreja: forma e essência*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 24.

¹⁹ Cf. HUNTER III, George G. *Church for the Unchurched*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1996; STROBEL, Lee. *Inside the Mind of Unchurched Harry and Mary*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

assunto quando se unem a uma igreja local. Algumas pessoas surpreenderam ao afirmar que se interessaram especialmente pelas mensagens doutrinárias, pois elas expunham verdades que respondiam a seus questionamentos interiores. Outras ainda explicaram que não possuíam qualquer expectativa referente à acomodação da liturgia, pois sabiam estar entrando em um ambiente diferente e aguardavam novidades.²⁰ Assim, segundo os entrevistados por Rainer, inovações não são a solução para se recobrar a vitalidade das igrejas.

Há que se concluir, portanto, que nem toda inovação é benéfica. Conquanto mudanças sejam importantes, confundir os sintomas do declínio de uma igreja com necessidades de mudanças superficiais pode resultar em um diagnóstico deficiente e piorar a vitalidade do organismo eclesiástico. Towns Elmer observa que o ponto a ser considerado é: “Estaria Deus satisfeito com nossas inovações? A vitalidade não consiste naquilo que nós podemos fazer, mas em obedecer ao que Deus quer para nós”.²¹

1.2 *Muito mais do que números*

Qualquer pessoa familiarizada com a literatura sobre revitalização de igrejas percebe rapidamente que um dos fatores mais sugeridos para se diagnosticar o declínio de uma igreja é a perda significativa de membros no decorrer dos anos.²² Há variações com respeito ao período recomendado como critério de avaliação, mas no geral o tempo proposto é entre uma e duas décadas.²³ Estudos comparativos e estatísticos são comumente apresentados para justificar o diagnóstico e recomendar o crescimento numérico como remédio para a igreja em declínio.²⁴ Assim, números se tornam o catalizador determinante em uma análise sobre a vitalidade da congregação.

Os números certamente são importantes, pois eles proporcionam a objetificação e quantificação de um fenômeno orgânico como o crescimento. Nesse sentido, Gildásio Reis argumenta que o “crescimento numérico é, sem dúvida alguma, um sinal de vitalidade”.²⁵ Por isso, o desenvolvimento físico é

²⁰ RAINER, Thom. *Surprising Insights from the Unchurched*. Grand Rapids: Zondervan, 2008.

²¹ ELMER, Towns, STETZER, Ed; BIRD, Warren. *11 Innovations in the Local Church*. Ventura, CA: Regal, 2007, p. 17.

²² RAINER, Thom. *Autopsy of a Deceased Church*. Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2014; EASUM, Bill. *A Second Resurrection: leading your congregation to a new life*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2007; RAINER, Thom. *Breakout Churches*. Grand Rapids: Zondervan, 2005; STETZER, Ed; DODSON, Mike. *Comeback Churches: How 300 churches turned around and yours can too*. Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2007.

²³ REIS, Gildásio. *Revitalização e crescimento: uma nova vida para você e sua igreja*. São Paulo: n.p., 2012, p. 46. RAINER, 2014, p. 11-16 e 39-46.

²⁴ RAINER, 2005, p. 15-23. MACNAIR, Donald J. *The Living Church: a guide for revitalization*. Philadelphia: Great Commission Publications, 1982, p. 11-12.

²⁵ REIS, 2012, p. 56.

geralmente medido e pesado a fim de se obter um diagnóstico dos aspectos positivos e negativos envolvidos nesse fenômeno. Além disso, o escritor de Atos dos Apóstolos empregou números para descrever o crescimento e o avanço do cristianismo no primeiro século da era cristã. Ele registrou que o grupo de discípulos cresceu de 120 para quase 3.000 pessoas no dia de pentecostes (cf. At 1.15 e 2.41). A igreja continuou a crescer e pela intervenção de Deus o número subiu para 5.000 (cf. At 2.42 e 4.4). Após esses relatos estatísticos, Lucas se limitou e informar que a igreja “crescia”, o número de discípulos se multiplicava e a Palavra de Deus avançava alcançando novas pessoas (cf. At 5.14; 6.7; 9.31, etc.). Dessa forma, não há razões para se alimentar qualquer “numerofobia”.

Por outro lado, a “numerolatria” também deve ser evitada, pois a avaliação meramente estatística de fenômenos orgânicos pode incorrer em erros. Logo, o crescimento desordenado pode ser tão nocivo como a falta dele, tanto na biologia como no meio eclesiástico. Assim como obesidade não significa crescimento saudável (embora haja aumento de peso), a simples multiplicação da membresia de uma congregação não corresponde à vitalidade. Se assim fosse, os reformadores nunca seriam justificados por terem saído do romanismo. Por outro lado, uma igreja da pequena cidade que trabalha intensamente evangelizando sua comunidade para, ao final de cada ano, constatar a estagnação ou diminuição do rol de membros causada pela transferência de algumas famílias para cidades maiores com o objetivo de investir nos estudos dos filhos não pode ser, por essa razão, considerada uma igreja enferma. Certamente estudos experimentais podem ser excelentes recursos para revelar os sintomas de um fenômeno, mas eles não conseguem explicar as causas do mesmo fenômeno adequadamente.²⁶ As estatísticas necessitam ser adequadamente analisadas; dados precisam ser processados e interpretados a fim de que a conclusão seja adequada ao fenômeno.

Assim, embora o crescimento numérico seja significativo, julgar a vitalidade de uma igreja somente com base nesse fator pode ser extremamente arriscado. Comparações estatísticas podem sugerir apenas que algo necessita ser investigado antes de se proclamar qualquer diagnóstico conclusivo.

1.3 Muito mais do que programas

Outros elementos comumente apontados como indicadores de estagnação ou perda de vitalidade da igreja local podem ser agrupados na categoria de “programações”. O fato é que muitos escritores sobre esse assunto defendem

²⁶ WALKER, Wendy. The strengths and weaknesses of research designs involving quantitative measures. *Journal of Research in Nursing*. Sage Publications, vol. 10, 2005, p. 571-582; CARR, Linda T. The strengths and weaknesses of quantitative and qualitative research: what method for nursing? *Journal of Advanced Nursing*, vol. 20, 1994, p. 716-721.

que a saúde de uma igreja local pode ser avaliada pela programação que ela adota ou negligencia. Por exemplo, MacNair argumenta que a igreja viva deve possuir um programa de evangelismo.²⁷ Thom Rainer, por sua vez, advoga que as igrejas que não possuem um programa de envolvimento com a comunidade ao redor se encontram muito enfermas.²⁸ Gildásio Reis também propõe o estabelecimento de um diagnóstico por meio da programação, pois ele insiste que a igreja que desenvolve um programa de sobrevivência e manutenção acaba revelando sua condição de estagnação ou declínio. Essa igreja, na perspectiva de Reis, certamente negligenciará a evangelização e o discipulado.²⁹ Logo, de acordo com essa abordagem, o declínio ou a vitalidade de uma igreja local podem ser analisados por meio de programações e programas (adotados ou ignorados).

Certamente é bíblico afirmar que as escolhas pessoais refletem as motivações e os desejos do coração (cf. Pv 4.23; Lc 6.45). Tiago argumenta que as escolhas erradas e as contendas procedem das motivações dos corações que precisam ser purificados (cf. Tg 4.1-8). Portanto, concluir que escolhas e decisões revelam as condições do coração humano parece bíblico e sábio. Todavia, é arriscado aplicar essa mesma regra em se tratando da igreja, o agrupamento de pessoas salvas, com diferentes níveis de compreensão e maturidade espiritual e, de certa maneira, submissos a uma liderança. Em alguns casos, não são os membros das igrejas que decidem a programação a ser adotada ou negligenciada, mas a sua liderança. Além do mais, há variados fatores envolvidos nessas decisões e as questões contextuais têm grande importância em decisões comunitárias. Assim, conquanto as preferências de uma igreja devam ser analisadas como sintomas, será sempre perigoso transformar esses sintomas em critérios determinantes para o diagnóstico acerca da saúde dessa igreja local.

A dificuldade em identificar alguma programação específica como indicador da situação de estagnação ou declínio de uma igreja também diz respeito ao fato de que, se uma programação causa enfermidade, somente outra atividade poderá restaurar o vigor. Esse raciocínio acabará conduzindo a igreja às propostas de inovação do movimento de restauração de igrejas. O problema é que, como já foi observado, isso pode resultar em frustrações e desânimo. Além do mais, Reeder observa que as “igrejas que estão morrendo tendem a focalizar em programas”.³⁰ Portanto, é necessário encontrar alguns critérios mais bíblicos e objetivos para se realizar uma análise mais abalizada e um diagnóstico mais acertado.

²⁷ MACNAIR, 1982, p. 21-30.

²⁸ RAINER, 2014, p. 25-30.

²⁹ REIS, 2012, p. 46 e 48.

³⁰ REEDER, 2011, p. 12.

2. PRINCÍPIOS BÍBLICOS

Edmund Clowney afirma corretamente que “uma doutrina da igreja que não é centralizada em Cristo é autofrustrante e falsa”.³¹ Logo, a melhor maneira de se analisar a vitalidade de uma igreja é fazê-lo a partir dos ensinamentos encontrados nas Escrituras. Nesse sentido, é comum encontrar dois tipos de abordagem na literatura sobre revitalização de igrejas. Por um lado, há aqueles que utilizam alguma igreja neotestamentária como estudo de caso a fim de extrair dela princípios para diagnóstico e prescrições referentes à revitalização da igreja.³² Outros identificam características de uma igreja saudável a partir de abordagens expositivas de alguma porção das Escrituras.³³ Contudo, ambos os tratamentos parecem se esquecer do estudo sistemático das cartas de Paulo escritas a igrejas enfermas com o objetivo de ajudá-las na recuperação da vitalidade perdida. Nessas cartas há princípios sólidos que contribuem no estabelecimento de um diagnóstico preciso sobre a vitalidade ou perda de vigor de uma igreja. O ensino de Paulo sobre as características de uma igreja enferma pode ser organizado em três categorias. Certamente cada uma delas poderia ser explorada e ilustrada com maior profundidade do que é possível fazer neste espaço.

2.1 O afastamento do evangelho da graça

Em sua carta aos gálatas, o apóstolo Paulo identifica a enfermidade daquela igreja pelo fato de ela estar se afastando do evangelho da graça e abraçar uma caricatura religiosa que não equivalia ao evangelho verdadeiro (Gl 1.6-9). O apóstolo ainda repreendeu a insensatez dos gálatas pelo fato de eles imaginarem que pela força das obras e do legalismo poderiam obter perfeição (Gl 3.1-4). Esse erro também pode ser identificado na primeira carta de Paulo aos coríntios, pois alguns daquela igreja pareciam tão fascinados com a busca de sinais e sabedoria que negligenciavam a cruz de Cristo e seus resultados gratiosos (cf. 1Co 1.18-25). Escrevendo aos colossenses, de igual modo Paulo enfatiza o perigo de aqueles irmãos se deixarem “enredar” pela filosofia vã e pelos rudimentos do mundo, ao invés de focalizarem no Cristo que cancelou o escrito de dívida que era contra os redimidos (Cl 1.8-15). Dessa forma, é possível concluir que a vitalidade de uma igreja está intimamente conectada ao compromisso da mesma com o evangelho da graça.

³¹ CLOWNEY, 2007, p. 15.

³² Reeder utiliza a igreja de Éfeso e Rainer descreve a autópsia de uma igreja a partir da igreja de Sardes em Apocalipse 3.1-6.

³³ Cf. LOPES, Hernandes Dias; CASIMIRO, Arival. *Revitalizando a igreja*. São Paulo: Hagnos, 2012; DEVER, Mark. *O que é uma igreja saudável?* São José dos Campos, SP: FIEL, 2009.

De certa forma, a pesquisa acadêmica também observa a verdade de que o afastamento da graça é um dos principais indícios de que a igreja necessita de revitalização. Embora esse detalhe não seja explicitado nas estatísticas, ele se faz presente nos principais estudos a esse respeito. Por exemplo, o estudo de Ed Stetzer e Mike Dodson sobre igrejas que experimentaram revitalização conclui que um dos principais fatores de vitalidade da igreja é a doutrina da pessoa e obra de Cristo.³⁴ O inverso também é verdade, ou seja, onde a cristologia bíblica não está presente, a estagnação ou o declínio estará. Semelhantemente, o estudo de Thom Rainer sobre as igrejas que lentamente entram na rota do declínio observa que a “grande omissão” quanto ao evangelho é uma constante.³⁵ Em outras palavras, o princípio bíblico continua a ser objetivado na experiência cristã contemporânea.

Por se tratar de uma verdade cientificamente verificada, muitos livros sobre revitalização de igrejas enfatizam a ruína que o afastamento do evangelho da graça produz em relação à vitalidade da igreja local. Nesse sentido, Harry L. Reeder afirma que “igrejas que se tornaram ineficazes em alcançar o mundo ao redor geralmente se tornaram assim porque perderam de vista a centralidade da graça de Deus”.³⁶ O guia para revitalização de igrejas de Donald J. MacNair também enfatiza a mesma máxima.³⁷ Por último, o estudo de Hernandes D. Lopes sobre o assunto também conclui que um dos primeiros sintomas de enfermidade de uma igreja local é o declínio doutrinário.³⁸ Assim, alguns falam sobre “diluição da doutrina”, outros fazem referência ao “abandono da mensagem evangelística” e ainda outros denunciam o “afastamento da pregação da graça”. Mas no geral, todos parecem cientes de que o afastamento do evangelho da graça de Cristo indica que a igreja perdeu o centro e necessita de revitalização.³⁹ Como sempre acontece, a ausência de algo central à natureza da igreja acaba sendo preenchida com algo periférico. Assim, elementos como o legalismo, o tradicionalismo, o formalismo, o ritualismo, a curiosidade doutrinária e inúmeros programas ativistas acabam caracterizando a igreja em declínio. Porém, ao invés de focalizar esses periféricos, é necessário observar que eles são resultados do abandono do evangelho da graça.

2.2 A erosão da liderança

Em sua despedida dos presbíteros de Éfeso, o apóstolo Paulo parece ter indicado que os problemas da igreja teriam início a partir da liderança, quando

³⁴ STETZER e DODSON, 2007.

³⁵ RAINER, 2014, p. 25-30.

³⁶ REEDER, 2011, p. 18, 42-56.

³⁷ MACNAIR, 1982, p. 21-30.

³⁸ LOPES e CASIMIRO, 2012, p. 35-37.

³⁹ KELLER, Tim. *Center Church*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012, p. 13-52.

surgissem “lobos vorazes” entre eles que não poupariam o rebanho (cf. At 20.29). Anos mais tarde, ao escrever suas cartas ao jovem pastor Timóteo, que pastoreava a igreja de Éfeso, o mesmo apóstolo indica que alguns problemas daquela igreja tinham sua origem no fato de que alguns líderes ensinavam outra doutrina (1Tm 1.3-4, 8-11). Por essa razão, ele apresenta instruções minuciosas sobre as qualificações de líderes verdadeiros para cuidarem da “casa de Deus, que é a igreja do Deus vivo” (1Tm 3.1-15). Dessa maneira, uma liderança inadequada parece ser uma das principais características de uma igreja estagnada ou enferma.

A importância da liderança no processo de revitalização de igrejas é comumente destacada nas obras sobre esse tema. Alguns partem do clichê de que “tudo se ergue ou desmorona a partir da liderança”, mas o fato é que a maioria dos pesquisadores reconhece que “o fator número um a contribuir para que igrejas experimentassem revitalização foi a liderança”.⁴⁰ Reeder é enfático ao defender que “os líderes exercem tal impacto sobre as pessoas que uma igreja não pode ser revitalizada sem bons líderes”.⁴¹ Certamente por essa razão, ao descrever os doze princípios aprendidos em uma pesquisa de campo sobre igrejas que se destacaram nos Estados Unidos nos últimos anos, Thom S. Rainer destacou o papel da liderança, seu pastoreio, visão e comunicação com o rebanho.⁴²

Para a saúde de uma igreja local, o custo de uma liderança inadequada é muito alto, e tanto a Bíblia quanto a história da igreja oferecem importantes lições a esse respeito. Líderes inadequados, na perspectiva de Reeder, são aqueles que vivem no passado ao invés de aprenderem dele, se acomodam ao presente ao invés de transformá-lo e vivem a esperar o futuro ao invés de contemplá-lo visionariamente.⁴³ Thom Rainer, por sua vez, observa que uma liderança deficiente é caracterizada por ignorância doutrinária, apatia evangelística, irrelevância ministerial e comunhão fraternal fragmentada.⁴⁴ O fato é que esse tipo de líderes não conseguirá influenciar seus liderados em prol de uma verdadeira revitalização, pois em suas próprias vidas manifestam sintomas de enfermidades.

Além disso, o desajuste na liderança de uma igreja local acaba resultando numa série de elementos nocivos à sua vitalidade. Por exemplo, a luta pela retenção do poder ao invés do comprometimento com o serviço. Quando isso ocorre, a liderança se torna mais parecida com Diótrefes e seu gosto por

⁴⁰ STETZER e DODSON, 2007, p. 34.

⁴¹ REEDER, 2011, p. 84.

⁴² RAINER, 2005.

⁴³ REEDER, 2011, p. 85.

⁴⁴ RAINER, 2005, p. 73-74.

exercer a primazia do que a fidelidade de Demétrio (cf. 3Jo 9-12). A influência disso sobre a igreja é que o rebanho passa a viver para si mesmo e para a sua autopreservação, assim como seus líderes.⁴⁵ A erosão na liderança também pode resultar na “perda” em “loquacidade frívola”, a ponto de a igreja ser caracterizada por asseverações teológicas ao invés do ensino que conduz à vida e à piedade (cf. 1Tm 1.6-7). O resultado disso sobre a igreja local será a busca do conhecimento teórico e teológico, sem comprometimento com a prática. As facções e dissensões em uma igreja local de alguma maneira também podem ser alimentadas ou solucionadas a partir de seus líderes. O resultado dessa atitude sobre os liderados será o fato de eles viverem motivados por preferências pessoais ao invés de convicções bíblicas.

Finalmente, como afirma Reeder, “liderança, por definição, significa influência”,⁴⁶ e essa verdade tem aspectos positivos e negativos. Portanto, um diagnóstico acurado sobre a saúde de uma igreja local necessariamente considerará a liderança da mesma.

2.3 A mundanização da igreja

A igreja de Corinto pode, com muita propriedade, ser tomada como um estudo de caso de uma igreja carente de revitalização. Embora fosse enriquecida em toda palavra e conhecimento (1Co 1.4-6), e capacitada com vários dons espirituais (1Co 12-14), aquela igreja foi severamente repreendida pelo apóstolo Paulo em suas cartas. Embora ela não tenha sido tratada da mesma maneira que os gálatas, sua situação certamente é de declínio e Paulo deixa isso claro em seus escritos. Em certo sentido, o problema daquela igreja parece ter sido resultado da mundanização, ou seja, o processo de conformidade aos padrões mundanos, adotado por ela. Por exemplo, a idolatria de personalidades a ponto de haver divisões em torno de alguns (1Co 1-4), a conformidade com a impureza e injustiça dentro da própria comunidade (1Co 5-6), a falta de amor fraternal nas questões culturais (1Co 8-10) e nas práticas litúrgicas e devocionais (1Co 11-14), entre outras coisas, deixavam claro que o procedimento dos membros daquela igreja se assemelhava mais ao mundo do que a Cristo. Assim, a mundanização de uma igreja acaba sendo a comprovação de sua enfermidade espiritual.

A mundanização adoece a igreja porque essa condição implica na renúncia prática do seu chamado, ou seja, santidade. Nesse sentido, Edmund Clowney lembra que “a santidade da igreja significa que a vida, tanto quanto a verdade, caracteriza a igreja de Cristo”.⁴⁷ Dessa forma, quando a santidade é

⁴⁵ REIS, 2012, p. 46.

⁴⁶ REEDER, 2011, p. 85.

⁴⁷ CLOWNEY, 2007, p. 68.

comprometida, a enfermidade se instala na comunidade cristã. É interessante observar ainda que Paulo, embora tenha reprovado as atitudes mundanas da igreja de Corinto, logo no início de suas cartas àquela igreja atestou o chamado dela à santidade (cf. 1Co 1.2 e 2Co 1.1). Ou seja, a santidade da igreja não deve ser compreendida apenas em termos posicionais, como Deus a vê em Cristo ou o seu *estado* diante de Deus, mas também existenciais e morais, isto é, a maneira como ela é vista no mundo presente ou sua *condição* experiencial (cf. 1Pe 1.14-16). A santidade posicional deveria motivar a busca da santidade existencial e diária. Embora Paulo tivesse consciência da condição santa da igreja em Cristo (Fp 1.1; 4.21; Cl 1.2) e de que o processo de santificação da igreja só seria concluído no retorno de Jesus (1Ts 4.17), ele nunca presumiu que a demonstração da santidade prática fosse desnecessária. Ao contrário, quando a igreja de Corinto se acomodou a uma imoralidade que não era comum nem entre os não cristãos, o apóstolo confrontou aqueles irmãos dizendo: “Não sabeis que um pouco de fermento leveda a massa toda? Lançai fora o velho fermento, para que sejais nova massa, como sois, de fato, sem fermento” (1Co 5.6-7). Logo, se a santidade é vital para a igreja de Cristo, a mundanização a faz enfermar.

Além de ser uma rejeição do seu chamado fundamental, a assimilação de práticas mundanas pela igreja resulta em fatores que prejudicam seu testemunho no mundo. Por exemplo, uma igreja comprometida com o mundanismo geralmente fracassa em alcançar ou causar qualquer impacto na comunidade. Assim, ao preferir a “acomodação” ao invés de “transformação” cultural, a igreja confirma seu declínio. Além do mais, é interessante que esse detalhe tenha sido identificado como uma característica de uma igreja moribunda na “autópsia” descrita por Thom Rainer.⁴⁸ O efeito colateral dessa incapacidade de alcançar a comunidade ao redor é que a igreja passa a cultivar a nostalgia dos dias de glória, ou seja, ela geralmente vive no passado.⁴⁹ Dessa maneira, para justificar sua condição presente, a igreja normalmente recorre a uma mentalidade de vitimização. Em outras palavras, “a igreja se torna como um time de futebol que perdeu todos os jogos nos últimos dez anos e já tem uma lista de desculpas para as derrotas que está prevendo para a próxima temporada”.⁵⁰ Por último, a igreja mundanizada acaba promovendo na comunidade escândalos que dificultam mais ainda o processo de revitalização. Nesse sentido, Reeder lembra que “reputação não é o que escrevemos em nossos boletins, mas o que as pessoas realmente pensam de nós”.⁵¹

⁴⁸ RAINER, 2014, p. 25-30.

⁴⁹ REEDER, 2011, p. 13-14.

⁵⁰ REEDER, 2011, p. 15-16.

⁵¹ REEDER, 2011, p. 17-18.

Dessa forma, a assimilação de práticas mundanas pela igreja é um sintoma imprescindível a apontar para sua condição de decadência. Todavia, esse é um sintoma com variados efeitos colaterais que devem ser cuidadosamente analisados.

CONCLUSÃO

Conquanto toda igreja deva ser repleta de vitalidade, nem sempre isso acontece. Há igrejas locais que têm sido caracterizadas pela estagnação, perda de vigor e declínio espiritual ao invés de vitalidade. Essas igrejas necessitam desesperadamente de revitalização. Todavia, sempre é necessário cuidado no diagnóstico, pois é possível confundir efeitos colaterais com sintomas de enfermidades. Este artigo procurou listar alguns exemplos de confusão a esse respeito e ressaltar algumas categorias de elementos que bíblicamente deveriam ser observados no estabelecimento de um diagnóstico cuidadoso. Somente assim a liderança local poderá responder seguramente se sua igreja necessita de revitalização.

ABSTRACT

Church revitalization has become a topic of extreme importance in academic studies as well as in ministerial practice. Several contributions have been made available regarding methods and strategies of church revitalization. However, there seems to be still a necessity of a clearer approach towards the elaboration of an accurate diagnosis on the spiritual condition of a local church. What criteria should be considered in order to determine that a local church really needs revitalization? This article deals with this question by analyzing some common suggestions regarding this issue and by focusing on some biblical principles that contribute for a solid diagnosis. The main objective of the article is to minimize confusion about this topic and help researchers to look at the church from the perspective of Scripture.

KEYWORDS

Church; Ecclesiology; Revitalization; Diagnosis; Innovations; Church programs; Research.

RESENHA

*Emilio Garofalo Neto**

TIMMIS, Steve; CHESTER, Tim. **Igreja diária**: comunidades do evangelho em missão. Niterói, RJ: Editora Tempo de Colheita, 2013. Tradução de Vanessa Braganholo.

Tim Chester e Steve Timmis são autores britânicos e pastoreiam o projeto Crowded House em Sheffield, Inglaterra, que é tanto uma igreja como uma rede de igrejas. Este livro é um desenvolvimento e continuação da obra anterior dos mesmos autores, *Igreja Total*. Timmis e Chester seguem no projeto de adaptar a igreja à realidade contemporânea. Neste livro sua eclesiologia está mais cristalizada que no anterior, embora ainda pareça um tanto indefinida em algumas partes. O livro tem sete capítulos e busca seguir a estrutura da 1ª Epístola de Pedro. A intenção é acompanhar o pensamento do apóstolo em compreender a situação, os dilemas e as soluções para a igreja atual ao compará-los com o momento histórico da carta petrina. A ideia funciona bem em algumas partes, e fica um pouco esquecida em outras.

O livro se insere no contexto da busca por uma igreja missional. A palavra “missional” vem se tornando parte do vocabulário da igreja evangélica ocidental. Para muitos é vista como a nova e saudável direção a seguir. Outros a veem com suspeita. Ser missional parece estar relacionado a uma mentalidade de alcançar descrentes aonde estão; ao invés de trazer as pessoas para a igreja, ir ser igreja perto delas. Às vezes é difícil saber o que se deseja dizer com termos que acabam virando chavões e se metamorfoseando de autor para autor. Chester e Timmis não definem o termo, mas parecem empregá-lo no sentido

* O autor é formado em Comunicação Social-Jornalismo pela Universidade de Brasília. Tem o grau de Mestrado em Divindade pelo Seminário Teológico Presbiteriano de Greenville, Carolina do Sul, e de Ph.D. em Estudos Interculturais pelo Seminário Teológico Reformado, em Jackson, Mississippi. É pastor da Igreja Presbiteriana Semear, em Brasília, e professor visitante do CPAJ.

de “uma intencionalidade de cada membro da igreja se perceber num campo missionário, de forma que toda atividade deva ser pensada e planejada em termos de seu impacto na cultura”. Como veremos, a linha missional expressada nesse livro tem problemas sérios a considerar. Mas vejamos primeiramente algumas coisas boas.

Talvez a maior força do livro seja ajudar o leitor a pensar acerca de como ser intencional na nossa vida cristã, considerando a vida de segunda a sábado com a mesma intencionalidade missiológica e doxológica que temos usualmente no domingo. A palavra “intencionalidade” descreve bem a proposta dos autores. Os pastores precisam buscar ser mais intencionais em encontrar ocasiões para pensar a vida por meio das lentes das Escrituras, instruindo cristãos no cotidiano. Cristãos em geral precisam ser mais intencionais em encontrar tempo e ocasiões para viver a vida cristã junto a outros cristãos e a descrentes. O livro é repleto de sugestões sobre como fazer isto. Por exemplo, ao passear com o cachorro, o cristão não deveria fazer disto uma atividade meramente sanitária, mas utilizar a oportunidade para começar conversas com vizinhos. Ao invés de assistir um “reality show” sozinho ou com sua família, poderia convidar a família vizinha (que deve estar assistindo a mesma coisa) para vir assistir com a sua. A proposta não é adicionar mais eventos às agendas já caóticas e superlotadas, mas sermos intencionais e missionais naquilo que já fazemos, adaptando nossa vida de forma a gerar oportunidades.

Uma de nossas ideias mais ambiciosas é fazer com que o ministério evangelístico deixe de ser apenas para os profissionais e volte a pertencer à massa... Precisamos recuperar a ideia de que o ministério evangelístico não deve ser feito apenas por pastores com o apoio de cristãos comuns, mas deve ser feito por cristãos comuns com o apoio de pastores (p. 113).

Eles buscam apoiar essa ideia no entendimento de que a igreja primitiva avançou em meio a tempos difíceis e perseguições justamente por causa da vida exemplar, do bom tratamento dado a mulheres, do resgate de infantes que haviam sido abandonados à morte e outras demonstrações de vida transformada pelo evangelho. A ideia básica do livro é que, no mundo atual, não podemos pressupor que as pessoas se interessarão pela igreja e suas atividades. Logo, devemos encontrar formas alternativas de expô-las à mensagem e à prática do evangelho. A melhor forma de fazer isto seria por meio de “comunidades do evangelho”, grupos informais que se relacionam cotidianamente e em atividades variadas nas quais descrentes podem ser inseridos e começar a ter contato com o povo de Deus. Essas comunidades precisam ter um bom nível de autonomia e sua liderança é geralmente informal e não-ordenada.

Os autores escrevem a partir de uma perspectiva britânica, e isso causa algumas dificuldades no que diz respeito à primeira parte do livro. Eles apre-

sentam estatísticas impressionantes e preocupantes acerca da baixa frequência e interesse dos britânicos pela igreja. Após várias considerações, concluem que os cristãos na Inglaterra não têm mais o direito de esperar que as pessoas respeitem a igreja institucional e tenham interesse em saber o que se passa nela. Dessa forma, o que a igreja precisa não é fazer eventos ou programações mais interessantes; as pessoas simplesmente pararam de ter disposição em estar com a igreja. Assim a igreja precisa começar a enxergar seriamente o mundo ocidental como campo missionário. Nesse aspecto há uma diferença essencial em relação ao caso brasileiro: no Brasil o protestantismo nunca foi oficial, nunca teve status privilegiado e nunca foi tratado como padrão. Aqui a luta por visibilidade e influência sempre foi ladeira acima. Dificilmente um protestante brasileiro toma por óbvia a ideia de que as pessoas têm interesse natural em ouvir o que a igreja tem a dizer e frequentar suas programações. Logo, o problema central do livro não é novo para o brasileiro; nunca deixamos de ver o Brasil como campo missionário e nunca tivemos a ilusão de que somos aceitos automaticamente.

A partir dessa problematização, Chester e Timmis buscam sugerir novos caminhos para a igreja voltar a ser influente entre os descrentes. Algumas ideias do livro são bíblicas e bem-vindas e bastante necessárias para a igreja brasileira. Por exemplo, a verdade bíblica de que igreja é a identidade que o povo de Deus compartilha, e não um prédio ou um evento é algo que ainda não entrou na cabeça de muitos. Eles apresentam diversas sugestões interessantes e realizáveis com o intuito de fazer com que o descrente veja a vida cristã modelada, gerando então perguntas acerca da nossa esperança e fé (1Pe 3.15).

Outro ponto forte é a insistência de que os cristãos deveriam inserir conversas teológicas em toda a vida, não de maneira artificial e forçada, mas tratando a vida toda pelo prisma do evangelho. O chamado é para deixar a artificialidade de métodos evangelísticos que buscam resultados imediatos e investir tempo e vida nas pessoas: “Uma apresentação de dez minutos sobre o evangelho usando um guardanapo não fará com que um incrédulo se converta” (p. 132). É difícil para descrentes numa cultura não-cristianizada absorver todas as ideias da mensagem do evangelho em uma apresentação rápida e por vezes artificial. Faltar-lhes-iam os ganchos culturais básicos para pendurar a mensagem recebida. Ao tratarmos das coisas cotidianas, seja uma bronca do chefe ou o gasto com o salão de beleza de um ponto de vista naturalmente bíblico, nós modelamos para as pessoas uma visão bíblica e ao mesmo tempo mostramos que temos na Bíblia um entendimento mais profundo das questões da vida.

Os autores fazem ainda boas críticas ao movimento *seeker-sensitive* de megaigrejas, argumentando que estas não conseguiram em grande parte atrair descrentes para a igreja, mas esvaziar outras igrejas tirando membros que desejavam uma nova experiência. Eles explicam que

erramos quando buscamos a relevância como um fim em si mesma ou enfatizamos nossas semelhanças com o mundo ao nosso redor. Primeiramente, nosso produto será sempre muito inferior ao oferecido por Hollywood, Facebook e Nintendo. ...simplesmente não podemos concorrer com a indústria do entretenimento (p. 56).

A melhor seção do livro é a que vai das páginas 135 a 146, nas quais Chester e Timmis oferecem ferramentas para estabelecer pontes de ligação para o evangelho com a cultura baseadas num arcabouço de criação–queda–redenção–consumação. Eles oferecem uma boa e breve discussão acerca de como todo ser humano busca desenvolver histórias redentivas por estarem tentando suprimir a verdade pela injustiça. É possível dialogar com as pessoas e utilizar o lugar onde estão para fazê-las pensar sobre a perspectiva bíblica e como ela explica melhor as próprias inadequações que a pessoa sente, os anseios que ela expressa e as tentativas frustradas de lidar com o problema. Eles dão alguns exemplos e ajudam o leitor a perceber como os descrentes necessariamente tentam criar evangelhos alternativos para resolver os problemas de suas vidas e encontrar sentido. A ideia é que, ao entender melhor a razão de as pessoas agirem como agem, o cristão poderá melhor adaptar a mensagem do verdadeiro evangelho ao local em que a pessoa se encontra. Embora as pessoas não usem conscientemente essas categorias bíblicas, elas necessariamente

...irão falar sobre quem são e por que existem (criação). Falarão sobre o que há de errado com elas ou com o mundo – alguém ou alguma coisa terá culpa (queda). Saberão um pouco do que precisa acontecer para que as coisas melhorem (redenção). E também saberão um pouco sobre situações que podem lhes dar significado e satisfação (consumação) (p. 137).

PROBLEMAS ECLESIOLÓGICOS

Talvez o maior problema do livro seja cair no erro de pensar que a Bíblia ensina o conteúdo do evangelho, mas não traz formas eclesiológicas em que este conteúdo deve ser preservado e disseminado. “Igreja não tem tanto a ver com a maneira como nos organizamos – onde nos reunimos, com que frequência, ou até mesmo com o que fazemos quando nos reunimos” (p. 99). Assim ficamos ao sabor dos tempos e culturas, buscando encontrar formas adequadas ao nosso tempo. Sim, de fato há coisas que adaptamos em cada cultura, mas a Bíblia fala bastante sobre formas e estruturas. Ao buscarem reagir a um problema que é real, acabam por ir longe demais e diminuir a importância de elementos bíblicos. O fato de que a igreja não tem alcance natural entre os descrentes não deve por si só lançar por terra práticas e elementos que são estabelecidos nas Escrituras, como liderança formal, proclamação da palavra como centro do culto, estrutura eclesiológica de prestação de contas e pastoreio, etc. Quando se

trata de teologia do culto, homilética e mesmo governo de igreja, a Bíblia fala mais sobre forma do que a maioria dos cristãos gostaria de admitir. O livro é deficiente nisto. Por exemplo, a teologia de pregação dos autores é seriamente equivocada. Embora neguem expressamente que sejam contra pregações, afirmam que “normalmente temos um sermão em nossos encontros. Apenas questionamos o status privilegiado que o sermão tem. Ele é uma boa maneira de se ensinar a Bíblia, mas não é a única forma nem a forma necessária” (p. 187). É uma teologia deficiente criando soluções deficientes para problemas que existem justamente por causa do mau uso que fizemos dos meios dados por Deus.

Embora eles tenham boas sugestões quanto a como fazer a igreja ser mais visível, ativa e relevante, não parecem perceber, ou ao menos não deixam claro ao leitor, que esse tipo de ação sempre foi defendido e ensinado pela igreja, ainda que nem sempre praticado. Por exemplo, baseando-se em Deuteronômio 6 eles buscam afirmar uma vida cristã que acontece ao longo do caminho, e não apenas em reuniões especiais periódicas. A tese central passa pela ideia de que “o contexto para cuidado pastoral e discipulado é a vida diária” (p. 75). Concordamos que esse é um problema real, mas não há nada de novo ou radical na solução dos autores. Ao defenderem que o pastor não deve se encontrar com seu povo apenas no domingo, mas deve haver um pastoreio diário, parecem não conhecer, por exemplo, toda a tradição reformada-puritana de cuidado pastoral.

Um dos elementos mais preocupantes dessa proposta é que, na tentativa de pulverizar o trabalho e criar comunidades do evangelho, eles acabam diminuindo a importância do ministério ordenado. “Não podemos encher nossas cidades com comunidades de luz se cada comunidade tiver que ser liderada por alguém que estudou em um seminário teológico” (p. 176.) Eles dão preferência à liderança bivocacional, entendendo que os líderes que têm empregos seculares têm maior credibilidade com a comunidade. Falta-lhe, ao menos nesse livro, um entendimento bíblico da diferença entre presbíteros regentes e docentes, que resolveria a dicotomia a que os autores estão presos.

A conclusão do livro também é problemática, quando os autores decidem contar um pouco do que eles têm feito na Crowded House. Embora insistam que o modelo deles não deve ser visto como norma, mas apenas como ilustração, fatalmente alguns leitores irão buscar imitar esse modelo de maneira não-crítica. E o modelo preocupa em vários pontos. Ao insistirem em comunidades de pastoreio e convivência cristã descentralizadas, com liderança informal e automultiplicadora, os autores deixam de lado algo que é enfatizado no livro de Atos: a igreja precisa de líderes instituídos oficialmente (Paulo promovia eleição de presbíteros nas igrejas que plantava), atuando em igrejas locais oficialmente interconectadas com instruções normativas em questões de fé e unidade (ver o concílio de Jerusalém e sua decisão comunicada às igrejas) e com uma confissão de fé comum, garantindo unidade e preservação da verdade.

Além disso, no modelo proposto há uma diminuição da importância da assembleia solene do povo de Deus, tão enfatizada ao longo de toda a Bíblia. A reação à ideia errada de que igreja é o que acontece no domingo pode cair no erro de dizer que o que acontece no domingo não tem nada de especial ou superior. “O único lugar onde o evangelismo não pode acontecer em nossa geração é no domingo de manhã na igreja, pois os perdidos não estão ali – não até o momento que formos até eles onde eles se sentem à vontade, no território deles” (p. 29). Não há nada errado em treinar e encorajar os membros a serem agentes que vivem e ensinam o evangelho no contexto em que já estão inseridos em seu cotidiano; mas fazer isto à custa do trabalho formal e coletivo da igreja é ir longe demais. O problema aparece no modelo da própria Crowded House, na qual as reuniões nos lares durante a semana são mais importantes do que a assembleia solene do povo de Deus no domingo:

Uma vez por semana as comunidades do evangelho se reúnem no que chamamos de “encontro”. As comunidades do evangelho são o foco principal da vida das igrejas, mas o encontro também é uma forma de expressão da igreja. Ele representa o povo de Deus reunido debaixo da autoridade da Palavra de Deus. Então, apesar da comunidade do evangelho ser o local principal onde as pessoas participam, o encontro semanal também é importante (p. 186).

O livro sofre por desconhecimento da história e a falta de uma eclesio-
logia robusta. Em alguns lugares há sérios erros na análise de como a igreja vem agindo:

Com toda a redescoberta da teologia centrada no evangelho da Reforma Europeia, ela não resultou na recuperação da missão centrada do evangelho feita pela igreja local. Isso aconteceu porque os reformadores, no geral, aceitaram o pressuposto da cristandade de que a Europa era cristã (p. 23).

Essa visão é completamente errônea. Os reformadores suíços, por exemplo, investiram pesadamente em plantio de igrejas na Europa e fora dela.

Talvez o maior problema seja aquilo que o livro não menciona. Os meios de graça, por exemplo, não são trabalhados na proposta. Quem irá administrá-los? Como? Supomos que na Crowded House haja ensino bíblico formal e que de alguma forma os sacramentos sejam administrados. Mas o livro, que se propõe a apontar novas direções para a igreja, simplesmente traz pouca ou nenhuma instrução acerca de como as tradicionais marcas da igreja (pregação das escrituras, administração dos sacramentos e disciplina eclesiástica) funcionarão nesse contexto. Uma vez que venha o crescimento da igreja, logo precisarão se definir quanto a uma certa uniformidade no ensino (ainda que haja diversidade), precisarão lidar disciplinarmente com questões morais e doutrinárias, e tratar de problemas organizacionais de ordens diversas. Se não

estabelecemos padrões bíblicos para essas coisas, fatalmente surgirão padrões arbitrários e subjetivos que acabam enfraquecendo e escravizando a igreja. As pessoas que falam em “voltar à igreja primitiva” raramente percebem que a igreja primitiva tinha eleição de presbíteros, concílios, sacramentos e disciplina.

COMENTÁRIOS SOBRE A EDIÇÃO BRASILEIRA

Infelizmente a edição brasileira deixa muito a desejar. Há diversos erros de digitação; porém, mais espantoso ainda, há trechos em que a tradução não faz sentido. Talvez seja problema de tradução, talvez de revisão, mas o fato é que há sentenças estranhas e abundantes erros de ortografia (por exemplo, *estrato* bancário ao invés de *extrato*). Há ainda o caso estranho de uma expressão que aparece inexplicavelmente no meio do texto: nas páginas 11 e 13 a expressão “igreja diária” aparece no meio do parágrafo sem fazer sentido algum. Talvez tenha sido um problema de formatação.

Há ainda outras coisas peculiares. Por exemplo, na página 148 vemos um subtítulo que simplesmente não foi traduzido, estando ainda em inglês. Algumas escolhas de tradução são estranhas e outras inconsistentes. Por exemplo, na página 13 o correto seria traduzir *evangelistic courses* por “cursos evangelísticos” e não por “cursos de evangelismo”. Mais adiante no livro aparece a tradução correta (p. 106). Inclusive no original os autores estavam falando sobre o Curso Alpha, que é conhecido no Brasil. A tradutora, por alguma razão, decidiu omitir o nome do curso. Na página 17 algo curioso acontece: a palavra *Indians* que deveria no contexto ser traduzida como *indianos* aparece com duas traduções (ambas erradas): “índios (indus?)”. Parece ter sido uma marcação de algo a ser verificado e que acabou não sendo. Alguns nomes aparecem com grafia variada, como Miroslav Volf que é chamado de Morislav ao menos uma vez.

CONCLUSÃO

Com as ressalvas acima, recomenda-se a leitura da obra, até mesmo para tomar conhecimento desse movimento e interagir com algumas boas ideias. Se tiver, entretanto, de optar entre essa obra de eclesiologia e outras mais robustas, o leitor fará melhor uso de seu já escasso tempo estudando obras que tratam tanto a forma como o conteúdo da eclesiologia ensinada nas Escrituras. Clássicos já disponíveis em português, como os livros de Thomas Withrow e James Bannerman, nos ajudam a ver formas e modelos bíblicos úteis ao povo de Deus em todos os tempos e todas as culturas.

Um dos perigos de livros como esse é que alguns leitores o tratarão como se fosse “a última palavra” em como ser igreja, desprezando formas e modelos tradicionais e se agarrando à última novidade. É justo notar que os autores negam que seja esse o caso; insistem que não estão falando contra reuniões formais, liderança formal ou mesmo as instituições. Os leitores devem levar isso a sério. Em tudo isto se questiona a postura básica do livro: a de que a maneira

de a igreja sobreviver numa cultura pós-cristã é por meio da pulverização da liderança e dos encontros em comunidades menores baseadas em lares e geografia. Será que o problema realmente é que a Bíblia não apresenta formas e modelos úteis à contemporaneidade e assim devemos criar algo amoldado ao nosso tempo? Ou será que nós é que não temos feito bom uso das ferramentas maravilhosas e eternas que a Palavra de Deus nos oferece?

RESENHA

*Hermisten Maia Pereira da Costa**

TRUEMAN, Carl R. **O imperativo confessional**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2012.

“Os catecismos só são documentos mortos e frios se alguém decidir transformá-los nisso” (p. 206).

“Uma confissão teológica pobre pode, em última análise, conduzir apenas à vida cristã empobrecida” (p. 254).

“Não devem os filhos *entesourar* (θησαυρίζω)¹ para os pais, mas os pais, para os filhos” (2Co 12.14). Paulo entendia que, como pai na fé dos crentes coríntios (1Co 4.14-15; 2Co 6.13;² 1Co 3.6,10; 9.1),³ deveria alimentá-los e

* O autor é mestre e doutor em Ciências da Religião, integra a equipe pastoral da 1ª Igreja Presbiteriana de São Bernardo do Campo e é professor visitante do CPAJ.

¹ Mt 6.19,20; Lc 12.21; Rm 2.5; 1Co 16.2; 2Co 12.14; Tg 5.3; 2Pe 3.7. Para um estudo pormenorizado da palavra, ver: HAUCK, F. θησαυρός. In: FRIEDRICH, G.; KITTEL, Gerhard (eds.). *Theological Dictionary of the New Testament*. 8. ed. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982 (reprinted), vol. III, p. 136-138; EICHLER, J.; BROWN, C. Posses. In: BROWN, Colin (ed. ger.). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1981-1983, vol. III, p. 590-597.

² “Não vos escrevo estas coisas para vos envergonhar; pelo contrário, para vos admoestar como a filhos meus amados. Porque, ainda que tivésseis milhares de *preceptores* (παιδαγωγός) em Cristo, não teríeis, contudo, muitos *pais* (πατήρ); pois eu, pelo evangelho, vos *gerei* (γεννάω) em Cristo Jesus” (1Co 4.14-15). “Ora, como justa retribuição (falo-vos como a *filhos* (τέκνον), dilatai-vos também vós” (2Co 6.13).

³ Irineu (c. 120-202) usa a mesma expressão, dizendo: “Quem foi instruído por outro por meio da palavra é chamado filho de quem o instruiu e este pai daquele”. *Irineu de Lião*. São Paulo: Paulus, 1995, IV.41.2, p. 513. Do mesmo modo Agostinho. Ver: AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*. São Paulo: Paulus, 1997, vol. 1, p. 768 (Sl. 44). Ver outras referências ao emprego da expressão em: HAMMAN, A., Pai (Padre) – Padres da Igreja. In: BERARDINO, Ângelo Di (org.). *Dicionário patristico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis, RJ; São Paulo: Vozes/Paulinas, 2002, p. 1059-1060; ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 18-20.

fortalecê-los em sua fé. Essa analogia fala-nos, portanto, da responsabilidade do pastor em buscar o suprimento necessário, por intermédio da Palavra, para o progresso espiritual de seu rebanho. Por isso é que “a infidelidade ou negligência de um pastor é fatal à Igreja”.⁴

Curiosamente a nossa palavra *patrimônio* (latim: *patrimonium*) está associada etimologicamente à palavra *pai*. Recebemos nosso patrimônio de nossos pais. De fato, de modo especial na infância, com raríssimas exceções, dificilmente podemos contribuir para o aumento dos bens de nossos pais; nós apenas os recebemos. No futuro, possivelmente nossos filhos receberão os nossos bens, muito ou pouco; contudo, certamente entesourados por nós e pelos nossos pais. Salomão, inspirado por Deus, escrevera: “A casa e os bens vêm como herança dos pais...” (Pv 19.14a).

O designativo “Pais” foi aplicado aos bispos da igreja no segundo século. A obra anônima, *O Martírio de Policarpo*, escrita por uma testemunha ocular do ocorrido, por volta do ano 155 AD, relata que “a turba pagã e judia desejando matar Policarpo, por ser cristão, vociferou: ‘Eis o doutor da Ásia, o *pai dos cristãos*, o destruidor dos deuses, que com seu ensino, afasta os homens dos sacrifícios e da adoração’”.⁵ Isto indica que na época era comum referir-se aos bispos cristãos como “Pais” (no sentido acima descrito, tinha uma conotação pejorativa, como “pai de uma heresia” ou “pai dos hereges”). O emprego reverente dessa expressão disseminou-se de tal forma que, no quarto século, todos os pastores e mestres que haviam participado do Concílio de Niceia (325) eram chamados “Pais da Igreja”.⁶

Entre os cristãos, a expressão aplicada aos bispos assume uma conotação carinhosa, indicando também a sua responsabilidade:

O conceito de “Padre da Igreja” evidencia um aspecto da rica figura paterna: o bispo como autêntico transmissor e garantia da verdadeira fé, aquele que vela pela sucessão ininterrupta da fé desde os apóstolos bem como pela continuidade e unidade da fé na comunhão com a igreja. Ele é o fiel mestre da fé, ao qual se pode recorrer nas dúvidas da fé. Essa autoridade na verdade não torna o Padre

⁴ CALVINO, João. *As pastorais*. São Paulo: Paracletos, 1998, p. 126 (1Tm 4.16).

⁵ *O Martírio de Policarpo*, XII.2. In: BETTENSON, H. *Documentos da igreja cristã*. São Paulo: ASTE, 1967, p. 39. Ênfase minha. Para um estudo crítico desse documento, inclusive no que se refere à data do martírio, ver: LIGHTFOOT, J. B. *The Apostolic Fathers*. 2. ed. Peabody, MA: Hendrickson, © 1989, vol. I, p. 646-722. Para uma visão abreviada desta discussão, ver: LIGHTFOOT, J. B. *The Apostolic Fathers*. 10. ed. Grand Rapids, Michigan: Baker, 1978, p. 103-106.

⁶ Agostinho (354-430) parece ter sido o primeiro a ampliar o conceito, incluindo São Jerônimo, um presbítero, entre os *Pais* (Cf. ALTANER e STUIBER, 1988, p. 19). Seguindo o exemplo de Agostinho, Vicente de Lérins, em 434, aplicou o termo *Pai* a diversos escritores eclesiais sem nenhuma distinção hierárquica. Ver: VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, 31 e 33. In: SCHAFF, Philip; WACE, Henry (eds.). *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978 (reprinted), Second Series, vol. XI, p. 155 e 156.

da Igreja individualmente inerrante em todos os pormenores – ele deve se ater à Sagrada Escritura e à *regula fidei* da igreja universal – mas, em sintonia com elas, ele é testemunha autêntica da fé e da doutrina da Igreja.⁷

Etienne Gilson (1884-1978), seguindo uma compreensão clássica, diz que um “Pai” deveria apresentar quatro características: “ortodoxia doutrinal, santidade de vida, aprovação da Igreja, relativa Antiguidade (até fins do século III aproximadamente)”.⁸

Curiosamente, na única carta escrita por Calvino a Lutero (25/01/1545), a qual este, ao que parece, jamais recebeu, o reformador de Genebra se dirige a Lutero como “meu respeitadíssimo pai”, “respeitadíssimo pai no Senhor” e “meu pai sempre honorável”.⁹

Os documentos da igreja que recebemos não são infalíveis (nem mesmo naquilo que é consensual), nem jamais pretenderam isso; contudo, são os tesouros históricos e teológicos que nos foram legados. A sua autoridade é derivada.¹⁰ No entanto, a igreja não pode sobreviver sem a consciência de seu passado, de suas lutas, dificuldades, fracassos e, certamente, por graça, de suas vitórias. Essa consciência deve gerar em nós um espírito de gratidão, humildade e desafio diante da magnitude da revelação de Deus.

Muitas vezes em nossas lutas presentes somos terrivelmente dominados pela sensação de elas serem únicas ou as mais violentas. A história de nossos pais pode ser fonte de grande estímulo, consolo e alerta para nós. Por meio da história de sua vida e testemunho podemos descobrir – às vezes para vergonha nossa – o quanto nossos irmãos do passado lutaram bravamente pela fé que uma vez por todas foi entregue aos santos e da qual somos herdeiros. O nosso presente tende a assumir dentro de alguns contextos o caráter de onipresença, como se fosse um presente contínuo.¹¹ Assim, pensamos estar sozinhos em nossa empreitada, nos esquecendo da ação abençoadora e preservadora de Deus ao longo da história que hoje cabe ser escrita por nós. Crer no Deus Triúno é uma declaração de que não estamos sozinhos; o Pai, o Filho e o Espírito Santo

⁷ DROBNER, Hubertus R. *Manual de patrologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 11-12.

⁸ Gilson, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, “Introdução”, p. XXI. Do mesmo modo: DROBNER, 2003, p. 12; ALTANER e STUIBER, 1988, p. 20.

⁹ JOÃO CALVINO. *Cartas de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p. 53 e 54.

¹⁰ Ver: *Confissão Gaulesa*, Cap. V; TURRETINI, François. *Compêndio de Teologia Apologética*, São Paulo: Cultura Cristã, 2011, Vol. 1, p. 228-234 (com valiosos documentos); BARTH, Karl. *Esboço de uma dogmática*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 13.

¹¹ Dentro de outro contexto e abordagem, o historiador britânico contemporâneo Eric Hobsbawm (1917-2012), num de seus livros, analisando a nossa presente era, diz que “quase todos os jovens de hoje crescem numa espécie de presente contínuo, sem qualquer relação orgânica com o passado público da época em que vivem”. *A era dos extremos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 13.

estão conosco; Deus veio a nós criando a nossa fé.¹² E mais: todos estamos irmanados pela mesma fé ao longo da história. O Deus em quem cremos é o meu Deus e o Deus de muitíssimos irmãos que ao longo da história têm vivenciado e testemunhado a mesma fé.

É sobre parte desse patrimônio que Trueman escreve de forma bíblica, competente, sincera, direta e bem-humorada.

Partindo de um slogan comum no início do século 19, que dizia: “Nenhum credo senão a Bíblia”,¹³ Trueman demonstra de forma convincente que ninguém vive sem um credo (p. 23, 214). De fato, o não credo é um credo, uma espécie de dogmatismo negativo. Ninguém se aproxima das Escrituras no “vácuo” (p. 24). Isto é óbvio. O conhecimento, seja em que nível for, não ocorre num vácuo asséptico conceitual, quer seja religioso, quer filosófico, quer cultural.¹⁴ Por isso afirma o autor: “Por mais irônico que seja, não são os adeptos das confissões de fé, mas os que ‘não têm credo além da Bíblia’ que exaltam seus credos acima da Escritura” (p. 219).

O autor escreve motivado pela convicção de que os credos são e continuarão sendo vitais para a vida da igreja (p. 20). Declara, então, os seus pressupostos reformados, afirmando a autoridade suprema das Escrituras (p. 20, 29). Insiste no fato de que os credos não são autoridades autônomas, antes resumem as Escrituras (p. 22). Portanto, não há aqui nenhum conflito com o princípio da Reforma que afirma: “Sola Scriptura” (p. 20). Os credos têm sua autoridade subordinada à Escritura.¹⁵ A boa tradição (decorrente da Escritura) nos ajuda a combater a tradição “antiescriturística” (p. 25).

A sua tese principal, que perpassa todos os seis capítulos, é que

¹² Ver: BARTH, 2006, p. 16-17.

¹³ Cf. NOLL, M. A. Confissões de Fé. In: ELWELL, Walter A. (ed.). *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1988-1990, vol. I, p. 340. Esse tipo de declaração também se tornou comum pelo menos no início do século 20, quando alguns fundamentalistas, além de repetirem a afirmação supra, também bradavam: “Nenhum ‘CREDO’, senão Cristo”. Ver: KUIPER, R. B. *El Cuerpo Glorioso de Cristo: La Santa Iglesia*. Grand Rapids, Michigan: SLC, 1985, p. 100; BERKHOF, L. *Introducción a la Teología Sistemática*. Grand Rapids, Michigan: TELL, c. 1973, p. 22; CLARK, Gordon H. *Em defesa da teologia*. Brasília, DF: Monergismo, 2010, p. 41. Entre o final dos anos 50 e início dos anos 60, Lloyd-Jones disse com tristeza: “No presente século há marcante aversão por credos, confissões e por definições precisas. O cristianismo tornou-se um vago e indefinido espírito de boa vontade e filantropia”. LLOYD-JONES, David M. *A unidade cristã*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1994, p. 213. Como nos chama a atenção Dabney, tais pessoas deveriam rejeitar também a pregação, visto que somente os autógrafos originais foram inspirados, não as traduções. Ver: DABNEY, Robert L. *The Doctrinal Contents of the Confession: Its Fundamental and Regulative Ideas and the Necessity and Value of Creeds*. Greenville, South Carolina: Greenville Presbyterian Theological Seminary, 1993 (Reprinted), p. 17.

¹⁴ PEARCEY, Nancy R.; THAXTON, Charles B. *A alma da ciência*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005, p. 9-12, 294.

¹⁵ SPROUL, R. C. Sola Scriptura: crucial ao evangelicalismo. In: BOICE, J. M. (ed.). *O alicerce da autoridade bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 1982, p. 122.

os credos e confissões são perfeitamente coerentes com a crença de que só a Escritura é a nossa única fonte de revelação e autoridade. (...) Os credos e as confissões são, na verdade, necessários para o bem-estar da igreja, e que as igrejas que alegam não tê-los colocam-se em permanente desvantagem quando se trata de conservar o modelo das sãs palavras (...). A necessidade dos credos [e das] confissões [não é] apenas um imperativo prático para a igreja, mas também um imperativo bíblico (p. 29). (De forma complementar, ver as páginas 144, 213, 254).

Essas questões são demonstradas com rigor ao longo de todo o livro, inclusive nos alertando quanto ao perigo da vaidade e de um conhecimento apenas teórico das doutrinas. “Boas confissões não destroem a prática da piedade; elas podem, na verdade, protegê-la” (p. 175), integrando a vida da comunidade adoradora (p. 253). Cristianismo não é só doutrina, contudo, não pode ser separado dela (p. 248). Também aborda a questão do conhecimento cumulativo que nos vem por meio dos credos, visto que cada problema resolvido nos conduz com maior profundidade ao estudo bíblico, que, por sua vez, levanta novas questões (capítulo 3).¹⁶ O livro de Trueman é excelente, respeitoso para com os oponentes de suas teses e bíblico. Recomendo a sua leitura com entusiasmo.

Na Reforma Protestante do século 16, o uso de Catecismos e Confissões foi de grande valia para a educação dos crentes, partindo sempre do princípio da necessidade da fé explícita, de que todos os cristãos devem conhecer a sua fé, sabendo no que creem e porque creem. No Brasil, quando o presbiterianismo foi iniciado tradicionalmente em 1859, o ensino dos símbolos de Westminster teve papel decisivo na consolidação de sua identidade como Igreja Reformada. Hoje, em nome de um suposto “pluralismo” (capítulo 1 do livro) pretensamente acadêmico, o que podemos perceber é um enfraquecimento desta ênfase, mesmo nos seminários ditos reformados, acarretando um desfiguramento doutrinário por parte de muitos de seus pastores e conseqüentemente, dos membros da igreja. Por trás de todo pluralismo há o mito da neutralidade acadêmica,¹⁷ como se fosse possível alguém ensinar sem pressupostos que conduzem a sua perspectiva da realidade. A nossa percepção e ação fundamentam-se em

¹⁶ “Assim, o Concílio de Nicéia (325) garantiu a verdade de que Jesus é verdadeiro Deus, enquanto o Concílio de Constantinopla (381) garantiu que Jesus é verdadeiro homem. Em seguida, o Concílio de Éfeso (431) garantiu que, apesar de Deus e homem, Jesus é uma só pessoa, enquanto o Concílio de Calcedônia (451) garantiu que, apesar de uma única pessoa, ele tinha duas naturezas, divina e humana”. STOTT, John. *O incomparável Cristo*. São Paulo: ABU, 2006, p. 83.

¹⁷ A “neutralidade” é impossível tal qual a “objetividade” completa; no entanto, deve ser buscada. Gilberto Freyre expressou bem isto, ao dizer: “A perfeição objetiva nas Ciências do homem ou nos Estudos Sociais talvez não exista. Mas o afã de objetividade pode existir. É a marca do historiador intelectualmente honesto. E sua ausência, o sinal do intelectualismo desonesto”. Gilberto Freyre na apresentação da obra de VIEIRA, Davi Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 9.

nossos pressupostos,¹⁸ os quais são reforçados, transformados, lapidados ou abandonados em prol de outros, conforme a nossa percepção dos “fatos”. Os pressupostos se constituem na janela (quadro de referência) por meio da qual vemos a realidade. O difícil é identificar a nossa janela, ainda que sem ela nada enxerguemos.¹⁹ Os credos contribuem para nos auxiliar na avaliação do que tem sido ensinado na igreja para que não permitamos que doutrinas estranhas e exóticas encontrem guarida na igreja de Cristo (p. 234). A igreja deve permanecer como baluarte da verdade.

A autoridade dos credos era indiscutivelmente considerada pelos reformadores, tendo inclusive Lutero e Calvino elaborado catecismos para a igreja. Contudo, somente as Escrituras são incondicionalmente autoritativas. Um juízo adequado envolve a justa medida; portanto, nem subestimar, nem superestimar. Por isso, os documentos da igreja devem ser lidos com reverência e proveito dentro dos limites de sua riqueza e falibilidade.²⁰

Veith escreve com propriedade:

Os cristãos modernos são os herdeiros de uma grande tradição intelectual cristã. Essa tradição de pensamento ativo e solução prática de problemas é uma aliada vital dos cristãos que lutam contra as tendências intelectuais do mundo contemporâneo. O uso das perspectivas do passado pode fornecer uma perspectiva valiosa sobre as questões atuais. Podemos, assim, livrar-nos da tirania do presente, a suposição de que a maneira que as pessoas pensam hoje é o único modo possível de pensar.²¹

Insistimos: para nós, reformados, os credos têm a sua autoridade decorrente da Palavra de Deus. Em outras palavras, o seu valor não é intrínseco, mas sim extrínseco: eles são recebidos e cridos enquanto permanecem fiéis à Escritura. Assim, a sua autoridade é relativa.

¹⁸ “As pressuposições ainda determinam nossos destinos, mesmo a despeito de alguma inconsistência no caminho”. WRIGHT, R. K. McGregor. *A soberania banida: redenção para a cultura pós-moderna*. São Paulo: Cultura Cristã, 1998, p. 15. Dito de forma poética: “Com as ideias, pois, vemos as coisas e na atitude natural da mente não nos damos conta daquelas, do mesmo modo que o olho, ao olhar não se vê a si mesmo. Dito de outro modo, pensar é o afã de captar mediante ideias a realidade; o movimento espontâneo da mente vai dos conceitos ao mundo”. ORTEGA Y GASSET, José. *A desumanização da arte*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 64.

¹⁹ “Seria atenuar os fatos dizer que a cosmovisão ou visão de mundo é um tópico importante. Diria que compreender como são formadas as cosmovisões e como guiam ou limitam o pensamento é o passo essencial para entender tudo o mais. Compreender isso é algo como tentar ver o cristalino do próprio olho. Em geral, não vemos nossa própria cosmovisão, mas vemos tudo olhando por ela. Em outras palavras, é a janela pela qual percebemos o mundo e determinamos, quase sempre subconscientemente, o que é real e importante, ou irreal e sem importância”. Phillip E. Johnson no prefácio à obra de PEARCEY, Nancy. *A verdade absoluta: libertando o cristianismo de seu cativo cultural*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2006, p. 11.

²⁰ Ver: TURRETINI, 2011, vol. 1, p. 234.

²¹ VEITH JR., Gene Edward. *De todo o teu entendimento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 97.

Os credos são somente uma aproximação e relativa exposição correta da verdade revelada. Desta forma, podem ser modificados pelo progressivo conhecimento da Bíblia, a qual é infalível e inesgotável (p. 244, 255-263). Por isso, não devemos tomar os credos como autoridade final para definir um ponto doutrinário: os limites de nossa reflexão teológica estão na Palavra, não nos credos nem nos concílios. Os credos não estabelecem o limite de nossa fé, antes a norteiam. A Palavra de Deus sempre será mais rica do que qualquer pronunciamento eclesiástico, por melhor que seja elaborado e por mais fiel que seja às Escrituras.²² No entanto, como ressalta Packer: “Na verdade a abordagem *impiedosa* seria tentar aprender de Deus como cavaleiro solitário que orgulhosamente ou impacientemente virasse as costas para a igreja e sua herança: isso seria receita certa para esquisitices sem fim!”²³

A Confissão de Westminster, capítulo I, seção 10, diz:

O Juiz Supremo, pelo qual todas as controvérsias religiosas têm de ser determinadas, e por quem serão examinados todos os decretos de concílios, todas as opiniões dos antigos escritores, todas as doutrinas de homens e opiniões particulares, o Juiz Supremo, em cuja sentença nos devemos firmar, não pode ser outro senão o Espírito Santo falando na Escritura.

A firmeza e a vivacidade da teologia reformada estão justamente em basear o seu sistema em todo o desígnio de Deus, submetendo-o ao próprio Deus que fala por meio da sua Palavra.²⁴ Como nos alerta Trueman, “fazemos bem em lembrar que nossos credos e confissões não são só limites territoriais, eles também surgem do desejo de louvar a Deus, e o conteúdo desse louvor deve ser o mesmo dos credos e das confissões professados” (p. 184; também p. 192).

Com alegria, humildade e gratidão assumamos o desafio de nos apropriar das contribuições de nossos pais (tradição) e, em submissão ao mesmo Espírito, partindo das Escrituras e deste patrimônio riquíssimo, buscar respostas para as indagações e questionamentos contemporâneos.

Os credos cristãos, afinal, não são propriedades de uma pessoa ou grupo, antes são patrimônios de toda a igreja (p. 255). “Ouvimos, ó Deus, com os nossos próprios ouvidos: Nossos pais nos têm contado...” (Sl 44.1). Como bons filhos devemos atender ao mandamento de Deus honrando os nossos pais.

²² Ver: BERKOUWER, G. C. *A pessoa de Cristo*. São Paulo: ASTE, 1964, p. 76.

²³ PACKER, J. I. O conforto do conservadorismo. In: HORTON, Michael (ed.) *Religião de poder*. São Paulo: Cultura Cristã, 1998, p. 236.

²⁴ O teólogo reformado Geerhardus Vos (1862-1949), conceituou corretamente a teologia, afirmando: “Toda genuína teologia cristã é necessariamente Teologia Bíblica porque à parte da Revelação Geral, a Escritura constitui o único material com o qual a ciência teológica pode tratar”. VOS, Geerhardus. *Biblical Theology: Old and New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1985 (reprinted), Preface, p. v.

EXCELÊNCIA E PIEDADE A SERVIÇO DO REINO DE DEUS

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER

Venha estudar conosco!

Cursos modulares, corpo docente pós-graduado, convênio com instituições internacionais, biblioteca teológica com mais de 40.000 volumes, acervo bibliográfico atualizado e informatizado.

ESPECIALIZAÇÃO À DISTÂNCIA (EAD)

São três cursos totalmente online: Especialização em Estudos Teológicos (EET), Especialização em Teologia Bíblica (ETB) e Especialização em Teologia Prática (ETP).

REVITALIZAÇÃO E MULTIPLICAÇÃO DE IGREJAS (RMI)

O RMI objetiva capacitar pastores e líderes na condução do processo de restauração do ministério pastoral, da oração e da expansão da igreja por meio de missões, usando ferramentas bíblico-teológicas e de outras áreas das ciências.

MESTRADO EM DIVINDADE (*MAGISTER DIVINITATIS* – MDIV)

Trata-se do mestrado eclesiástico do CPAJ. É análogo aos já tradicionais mestrados profissionalizantes, diferindo, entretanto, do *Master of Divinity* norte-americano apenas no fato de que não constitui e nem pretende oferecer a formação básica para o ministério pastoral. O MDiv do CPAJ não é submetido à avaliação e não possui credenciamento da CAPES.

MESTRADO EM TEOLOGIA (*SACRAE THEOLOGIAE MAGISTER* – STM)

Esse mestrado acadêmico difere do *Magister Divinitatis* por sua ênfase na pesquisa e sua harmonização com os mestrados acadêmicos em teologia oferecidos em universidades e escolas de teologia internacionais. O STM do CPAJ não é submetido à avaliação e não possui credenciamento da CAPES.

DOCTORADO EM MINISTÉRIO (DMin)

O Doutorado em Ministério (DMin) é um curso oferecido em parceria com o *Reformed Theological Seminary* (RTS), de Jackson, Mississippi. O programa possui o reconhecimento da JET/IPB e da *Association of Theological Schools* (ATS), nos Estados Unidos. O corpo docente inclui acadêmicos brasileiros, americanos e de outras nacionalidades, com sólida formação em suas respectivas áreas.

.....
Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper
Rua Maria Borba, 40/44 - Vila Buarque - São Paulo - SP - Brasil - CEP: 01221-040
Telefone: +55 (11) 2114-8644/8759 - Fax +55 (11) 3256-6611
atendimentocpaj@mackenzie.br
www.mackenzie.com.br/teologia
https://www.facebook.com/cppaj

Editoração eletrônica
LIBRO Comunicação

Impressão e acabamento
Yangraf Gráfica e Editora