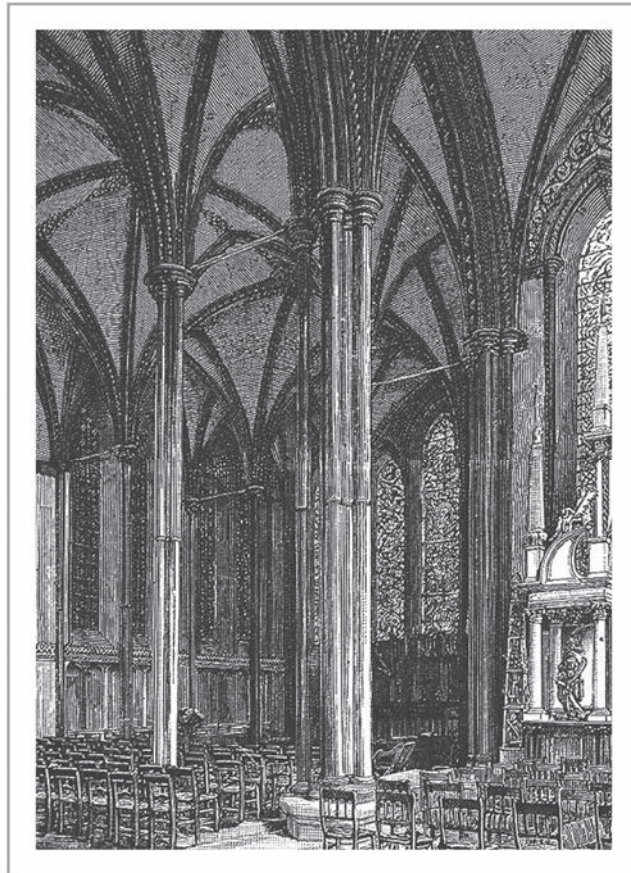


fides reformata

Volume XXV • Número 2 • 2020



INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE

Diretor-Presidente José Inácio Ramos

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 Gerais

Daniel Santos Júnior
Dario de Araujo Cardoso

Editor de resenhas

Filipe Costa Fontes

Redator

Alderi Souza de Matos

Editoração

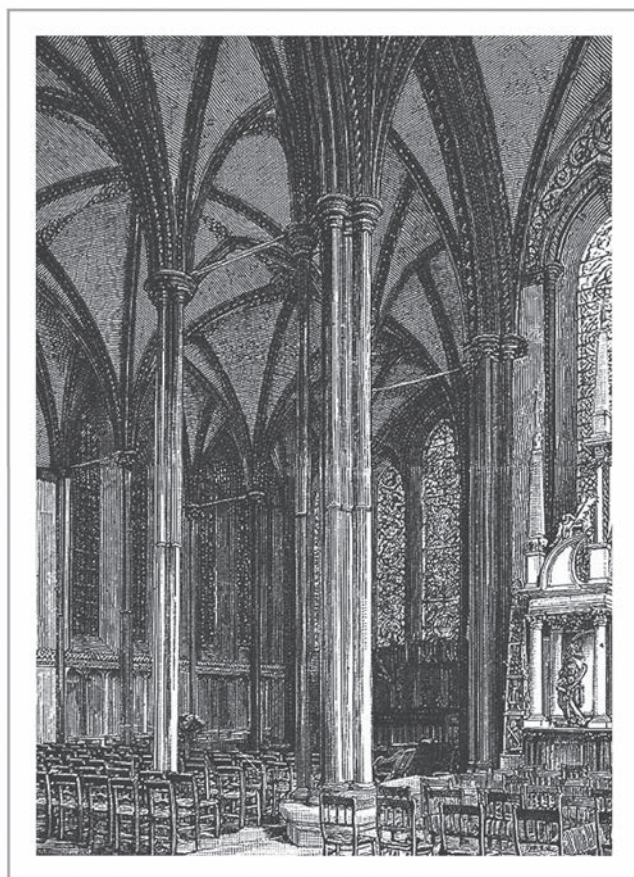
Libro Comunicação

Capa

Rubens Lima

fides reformata

Volume XXV • Número 2 • 2020



Igreja Presbiteriana do Brasil
Junta de Educação Teológica
Instituto Presbiteriano Mackenzie



CONSELHO EDITORIAL

Augustus Nicodemus Lopes
Davi Charles Gomes
Heber Carlos de Campos
Heber Carlos de Campos Júnior
Jedeias de Almeida Duarte
João Paulo Thomaz de Aquino
Mauro Fernando Meister
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: atendimentocpaj@mackenzie.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

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
ARTIGOS	
A PRÁTICA DEVOCIONAL NOS EVENTOS DO MACKENZIE <i>Dario de Araujo Cardoso</i>	13
AS CRIANÇAS E A MESA DO SENHOR <i>Alan Rennê Alexandrino Lima</i>	21
A RELEVÂNCIA CANÔNICA DE CRÔNICAS POR UMA PERSPECTIVA LITERÁRIA <i>Ricardo Cesar Toniolo</i>	53
O ANJO, JESUS E A IGREJA EM APOCALIPSE: UMA PROPOSTA DE INTERPRETAÇÃO CRISTOLÓGICA DE APOCALIPSE 10.1-11 E ALGUMAS APLICAÇÕES PARA O TESTEMUNHO DA IGREJA <i>thiago Jachetto de Campos</i>	79
O TRIDIMENSIONAL ASPECTO DOS SALMOS EM HEBREUS: CONSTRUINDO UMA TEOLOGIA DA EXALTAÇÃO DE CRISTO PARA O POVO DE DEUS COM ESPERADAS RESPOSTAS <i>Robério Odair Basílio de Azevedo</i>	95
THE ART OF PREACHING ACCORDING TO WILLIAM PERKINS AND PETRUS VAN MASTRICHT <i>Thiago Machado Silva</i>	113
RESENHAS	
A ORIGEM: QUATRO VISÕES CRISTÁS SOBRE CRIAÇÃO, EVOLUÇÃO E DESIGN INTELIGENTE (K. HAM; H. ROSS; D. B. HAARSMAN; S. C. MEYER) <i>Rafael Charles Heringer Gomes</i>	129
DA EXEGESE À EXPOSIÇÃO: UM GUIA PRÁTICO PARA O USO DO HEBRAICO BÍBLICO (ROBERT B. CHISHOLM JR.) <i>Lucas Tortora Ribeiro da Fonseca</i>	137
NGOMA YETHU: O CURANDEIRO E O NOVO TESTAMENTO (PAULINA CHIZIANE E MARIANA MARTINS) <i>Timóteo Julião Bila</i>	143

APRESENTAÇÃO

Na apresentação deste segundo volume de *Fides Reformata* no ano da graça de dois mil e vinte, cabem alguns registros históricos que precisam ficar grafados para que as futuras gerações de leitores possam entender o momento pelo qual passam a nossa geração e a geração de nossos filhos. No primeiro volume publicamos vários artigos em edição especial, celebrando os 150 anos de nossa instituição mantenedora, o Instituto Presbiteriano Mackenzie. Por certo, trata-se de uma data marcante e muito significativa para a história de nossa escola e do próprio Mackenzie, para a Igreja Presbiteriana do Brasil e, por que não dizer, para a própria educação brasileira, considerando a extensão da influência da instituição no território nacional.

Porém, as celebrações dos 150 anos foram marcadas pela pandemia do coronavírus, também conhecida como COVID-19 (Coronavirus disease-19), o numeral referindo-se ao ano em que a doença foi oficialmente comunicada, na verdade no dia 31 de dezembro de 2019, em Wuhan, na China, uma cidade com mais de 11 milhões de habitantes. A partir daí, a contaminação do vírus espalhou-se, literalmente, pelo mundo. No dia em que escrevo, 2 de novembro de 2020, estão reportados 46,6 milhões de casos no mundo e 1,2 milhão de mortes ao redor do globo terrestre. Ainda que a letalidade do vírus não seja considerada alta na população em geral, a rápida transmissão da doença e o congestionamento dos sistemas de saúde em vários países fizeram com que o globo passasse por um *lockdown*, implicando na paralisação de diversas atividades como viagens, comércio, indústria, entretenimento e, no nosso caso, a educação e os cultos nas igrejas. Em muitos lugares houve escassez de alimentos e produtos gerada pela correria desesperada aos estabelecimentos comerciais para fazer estoques. Além das mortes, o prejuízo econômico-financeiro e também na área da saúde mental ainda está sendo contabilizado. Os efeitos da doença e das ações tomadas em função da mesma foram devastadores para muitos. A volatilidade dos mercados mundiais tem sido intensa nestes tempos. O trabalho remoto tornou-se uma realidade para milhares de trabalhadores ao redor do mundo.

Entretanto, a contagem das vítimas da COVID-19 tem sido, até o momento, motivo de muitas controvérsias, locais e globais. A maneira de contabilizar os infectados e o número de mortos e recuperados da doença varia de lugar para lugar. As medidas tomadas por diferentes países e diferentes regiões dentro deles também varia grandemente, levantando muitos questionamentos e grande polarização em torno do assunto. Além disso, a novidade da doença gerou instruções controvertidas das autoridades mundiais de saúde, o que resultou em alguns movimentos autoritários de governos com relação às medidas a serem tomadas pelas populações para a contenção da contaminação pela COVID-19.

O temor em torno do desconhecido levou a alguns lugares grande terror da morte. O ano de 2020 será conhecido pelas gerações futuras como o “ano da máscara”, uma medida adotada ao redor do mundo, mas que ainda carece de real comprovação quanto à sua eficácia.

No campo da política observam-se dois fenômenos que ainda serão estudados pelas gerações futuras: a corrupção ativa em torno das atividades de contenção da pandemia e a influência da pandemia sobre grandes pleitos eleitorais que ocorrem e ocorrerão ainda nestes tempos de tremendas incertezas. Os *lockdowns* em alguns lugares duraram vários meses e foram estritos. Em outros lugares houve maior relaxamento, sem quase nenhum controle por parte das autoridades. As consequências em termos do número de contaminações e mortes não foram homogêneas a despeito das diferenças, o que levanta ainda mais teorias sobre a maneira como a doença se espalha e como as autoridades deveriam agir e orientar a população com relação às medidas de prevenção e contenção. No Brasil, com eleições municipais em curso, as incertezas são grandes junto com o impacto econômico sofrido pelo país. Nos Estados Unidos, as tensas eleições presidenciais e legislativas, precedidas por vários movimentos que trouxeram grande instabilidade, comoção social, destruição e saques em grandes cidades, apontam para uma série de consequências relativas às situações causadas pela pandemia.

No campo da educação, os resultados da pandemia e do consequente *lockdown* são imensuráveis no momento. Quando o país começou, literalmente, a fechar nas primeiras semanas de março, as famílias começaram um processo de confinamento que impedia a continuidade das aulas em todos os níveis de ensino. Passaram-se muitas semanas até que as escolas da educação básica tivessem condições mínimas para começar algum tipo de ensino remoto a fim de que os alunos não perdessem o ano letivo. No ensino público, os resultados negativos são ainda piores, considerando que muitos alunos do sistema não têm amplo acesso à internet, deixando-os totalmente alheios à educação formal. Até o momento alguns estados conseguiram retornar às aulas presencias em seus sistemas de ensino, mas são uma minoria. Alguns estados já decretaram o fechamento do ano de 2020 inteiro, prevendo apenas algum tipo de ensino remoto. As perguntas que se levantam quanto ao nível de aprendizagem das crianças nesta modalidade são muitas. Várias escolas mostraram boa capacidade de adaptação, mas os resultados dessa rápida mudança só serão percebidos nos próximos anos.

Na educação superior – e no caso do CPAJ –, a adaptação foi mais rápida, tendo em vista que o ensino a distância já fazia parte do dia-a-dia das instituições. Praticamente não tivemos cursos cancelados, tendo sido boa parte do primeiro semestre e todo o segundo semestre letivos adaptados para o sistema remoto usando as tecnologias amplamente disponíveis por meio do Mackenzie. É claro que isto trouxe muitas consequências para a instituição e para seu corpo

discente. A oportunidade de ampliação do ensino a distância foi acelerada em muitas instituições. Porém, uma pesquisa junto aos nossos alunos, depois de algumas experiências online, revelou que a preferência pelo ensino presencial ainda é muito maior do que a opção pelo ensino remoto, pelas condições de aprendizagem e de acesso aos professores e à biblioteca. Diante da necessidade de comunicação mais ampla com os alunos e as igrejas, iniciamos o Andrew Jumper Live, programa online semanal de entrevistas e discussão de temas relativos à teologia, história, igreja, ética e reflexão bíblica.

Por motivos de consciência, obediência às autoridades e, em alguns casos, pelo temor de consequências adversas, as igrejas permaneceram fechadas por vários meses e algumas, até o momento, não encontraram maneiras de voltar a se reunir. A maior parte delas, entretanto, assim que os governos começaram a permitir a retomada de outras atividades, também começaram a se organizar para reabrir (a partir do mês de julho). Pelo relato de muitos pastores, e até por minha própria experiência com uma igreja recém-organizada, muitas igrejas cresceram nesse período de pandemia e isolamento social, tendo intensificado o número de atividades online como estudos, reuniões de oração e transmissões de cultos online. Assim como houve discussões nas diversas esferas da vida social sobre o que fazer nestes tempos atípicos, nas igrejas também aconteceram muitos debates em torno de conceitos como “culto online”, “ceia online” e outros mais. Diante da necessidade de ampliar a comunicação com os membros, muitas igrejas reticentes e tímidas quanto à presença nas mídias sociais precisaram se redesenhar para ocupar esses espaços que já eram bem frequentados por muitas outras.

Enquanto ainda estamos em meio à pandemia, agora com regras de distanciamento social mais atenuadas, também chamadas de “novo normal”, outros lugares passam por ameaças de crescimento epidêmico na forma de uma segunda onda do vírus. Nestes tempos, mantemos a perspectiva e a esperança. Na área da saúde, há grande expectativa de uma vacina que imunize a população e leve o mundo e as relações sociais e econômicas de volta aos padrões anteriores. Como será, não sabemos.

Entretanto, em todas as coisas temos lições a aprender partindo dos pressupostos teológicos que aprendemos nas Escrituras. O Senhor esteve, está e estará no controle de toda a história, com pandemia ou sem ela, como esteve no controle de outras epidemias e tragédias globais que atingiram a humanidade. No campo educacional, aprendemos que, mesmo de forma não ideal, o Senhor nos permitiu continuar a realizar o serviço que nos confiou e, assim, cumprir a nossa missão. Não só atendemos aos nossos alunos como crescemos com novos alunos que procuraram nossos cursos para poderem continuar a se aperfeiçoar para o ministério cristão. No âmbito do Mackenzie, nosso mantenedor, vimos um sério compromisso com valores que facilmente foram deixados por outras instituições de ensino que não têm caráter confessional e

valores morais: o ensino foi mantido, a criatividade dada por Deus foi usada, o sustento de centenas de famílias de professores e funcionários foi garantido durante estes tempos difíceis de recessão econômica. Vimos a mão poderosa do Senhor nos assistindo. Vimos outras instituições sérias e comprometidas sofrerem e sucumbirem diante da situação inesperada. Pudemos orar, consolar, ajudar e não nos cansar de fazer o bem, como recomenda a Palavra. Em muitas situações nos foi dada a oportunidade de manifestar a graça e a pregação do Evangelho de Cristo a homens e mulheres que já não encontravam seus motivos de esperança, depositados no mundo e não em Cristo.

Assim, o ano da graça de dois mil e vinte, mesmo com todas as lutas, luto, dores e dificuldades que tem apresentado ao mundo em que vivemos, continua sendo o ano da graça e tem nos dado grande oportunidade de experimentar a orientação de Pedro aos crentes da dispersão: “Não tenham medo das ameaças, nem fiquem angustiados; pelo contrário, santifiquem a Cristo, como Senhor, no seu coração, estando sempre preparados para responder a todo aquele que pedir razão da esperança que vocês têm” (1Pe 3.14–15).

Mauro Fernando Meister
Diretor do CPAJ

Seguindo o formato usualmente adotado, este número de *Fides Reformata* apresenta seis artigos e três resenhas sobre temas bastante distintos. Na primeira contribuição, o Dr. Dario de Araujo Cardoso reflete sobre as práticas devocionais institucionais do Instituto Presbiteriano Mackenzie. Servindo-se das “Cartas de Princípios” publicadas pela chancelaria universitária e de outras fontes, o autor tece considerações sobre os fundamentos bíblico-teológicos que sustentam tais atividades e mostra que elas refletem a cosmovisão reformada abraçada por esse estabelecimento confessional.

No segundo artigo, Alan Rennê Alexandrino Lima analisa um tópico controverso: a questão da possível participação de crianças, filhas de crentes, na ordenança da Ceia do Senhor. Alguns reformados, em especial os adeptos da corrente denominada Visão Federal, argumentam que, sendo os menores membros da igreja e participantes do pacto com Deus, deveriam ser admitidos à mesa da comunhão. Depois de expor os argumentos favoráveis a essa participação, o autor se serve de elementos históricos, teológicos e bíblicos para justificar sua posição contrária a essa prática.

No estudo “A relevância canônica de Crônicas por uma perspectiva literária”, Ricardo César Toniolo começa por apontar o reduzido interesse pelos livros de Crônicas em comparação com outras partes da Bíblia. A seguir, faz um levantamento comparativo das diferenças entre esses livros e os de Samuel e Reis, destacando omissões e inserções feitas pelo narrador e mostrando que elas são ditadas por estratégias que objetivam promover reflexões sobre determinados temas teológicos. Isso confere a esses livros um caráter singular e relevante dentro do cânon bíblico.

No quarto artigo, Thiago Jachetto de Campos analisa a expressão “anjo forte/poderoso”, encontrada em Apocalipse 10.1. Divergindo da opinião majoritária de que se trata de um anjo literal, ele argumenta em prol de uma interpretação cristológica, ou seja, o referido anjo é o próprio Cristo. O autor insiste que esse entendimento fortalece o testemunho da igreja mencionado na passagem em tela.

Na sequência, Robério Odair Basílio de Azevedo apresenta um estudo sobre a utilização de diferentes Salmos na estrutura argumentativa da epístola aos Hebreus. O autor procura demonstrar que tal uso não foi aleatório, mas teve por objetivo destacar três temas fundamentais relacionados com o Redentor: sua voz final e contínua ao povo da Nova Aliança, sua identidade como Filho de Deus e sua obra como Salvador, Rei Mediador e Sumo Sacerdote. Esses temas estão antecipados no anúncio programático do prólogo da carta (Hb 1.1-4).

O último artigo, escrito em inglês, tem por objetivo fazer uma análise comparativa de dois antigos manuais de homilética: *Prophetica*, de William Perkins, e *Methodus concionandi*, de Petrus van Mastricht. O autor, Thiago Machado Silva, oferece uma síntese das duas obras e conclui pela superioridade da contribuição de Mastricht.

Esta segunda edição de *Fides Reformata* no ano do sesquicentenário do Instituto Presbiteriano Mackenzie conclui com três resenhas. Rafael Charles Heringer Gomes escreve sobre o livro *A Origem: Quatro Visões Cristãs sobre Criação, Evolução e Design Inteligente*; Lucas Tortora Ribeiro da Fonseca analisa *Da Exegese à Pregação: Um Guia Prático para o Uso do Hebraico Bíblico* e Timóteo Julião Bila apresenta uma obra publicada em Moçambique: *Ngoma Yethu: o Curandeiro e o Novo Testamento*.

Desejamos a todos uma proveitosa leitura.

Alderi Souza de Matos
Redator de *Fides Reformata*

A PRÁTICA DEVOCIONAL NOS EVENTOS DO MACKENZIE

*Dario de Araujo Cardoso**

RESUMO

O presente artigo tem como finalidade descrever as origens da prática devocional nos eventos realizados no Mackenzie, quais os aspectos bíblico-teológicos que devem sustentá-la e indicar princípios que a promovem. Veremos que essa prática é expressão do compromisso do Mackenzie com a cosmovisão cristã reformada que pode ser descrita através da estrutura criação-queda-redenção.

PALAVRAS-CHAVE

Mackenzie; Prática devocional; Cosmovisão cristã.

INTRODUÇÃO

A recém-inaugurada Escola Americana, iniciativa que deu origem ao Instituto Presbiteriano Mackenzie (IPM), chamou de tal forma a atenção da sociedade brasileira que o imperador Dom Pedro II veio visitar suas instalações. Ficou impressionado com o que viu. Dias depois, no entanto, afirmou ser contrário ao ensino da Bíblia e às práticas religiosas na escola. Entendia que esse ensino deveria ficar restrito às famílias e às igrejas. Diante disso, Chamberlain respondeu que se a Bíblia tivesse que ser fechada o mesmo deveria acontecer com a Escola Americana.¹ Essa convicção e compromisso

* Doutor em Semiótica e Linguística Geral pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo; mestre em Teologia e Exegese pelo CPAJ; Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; coordenador e professor do Departamento de Teologia Exegética no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição; professor assistente de Teologia Pastoral no CPAJ.

¹ MATOS, Alderi S. “Escola Americana”. In: RIBERO, Lidice M. P.; MATOS, Alderi S.; MENDES, Marcel (Orgs.). *Dicionário enciclopédico de instituições protestantes no Brasil: instituições educacionais*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2019, p. 275.

assumiu formas diversas nesses 150 anos. Uma delas, marca ainda presente, é a prática devocional desenvolvida pelos capelães do Mackenzie. Quem visita o Mackenzie sabe que no início de todos os eventos, um dos capelães da instituição estará presente para o assim denominado exercício devocional. Além de registrar essa prática, o presente artigo pretende justificá-la, descrevê-la e apresentar sugestões para sua continuidade.

A prática de abrir eventos com devocionais tem sua origem na cultura presbiteriana que preconiza que todas as reuniões sejam assim iniciadas. A Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), em seu artigo 72, diz: “As sessões dos concílios serão abertas e encerradas com oração”.² Adicionalmente, a prática presbiteriana é a realização de um exercício devocional no início de todas as reuniões como preceitua o regimento interno do Supremo Concílio da IPB e os modelos de regimento interno para os Sínodos e Presbitérios.³ O conceito geral é a aplicação do entendimento reformado de que todas as nossas atividades são desenvolvidas diante de Deus (*coram Deo*) e devem primariamente ser realizadas sob os auspícios divinos e para a glória de Deus.

Dessa forma, a prática devocional é derivada da origem religiosa do Mackenzie e configura-se como uma marca exterior de sua confessionalidade. Nas palavras de Augustus Nicodemus Lopes, chanceler da Universidade Presbiteriana Mackenzie no período de 2003 a 2013:

Ser confessional pressupõe um credo. Como o nome já indica, uma confissão é um conjunto de conceitos e valores que declaramos ser a expressão da verdade. Uma universidade confessional é aquela que adota uma confissão explícita no desempenho de suas atividades. A confissão pela qual o Mackenzie se rege é aquela de sua Mantenedora, que se encontra explicitada em seu principal símbolo de fé: a Confissão de Fé da Igreja Presbiteriana do Brasil.⁴

Um pouco adiante, ele afirma que, entre outros meios, a confessionalidade se expressa “na presença e atuação de sua Capelania” e que, em que pese o dever de preservar a liberdade religiosa e o respeito às crenças individuais, “a Universidade se reserva o direito de testemunhar o Evangelho de Jesus Cristo em seu *campus*”.⁵ Nessa condição, a prática devocional não pode ser

² IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL. *Manual presbiteriano*. São Paulo: Cultura Cristã, 2019, p. 84.

³ Cf. Regimento Interno do Supremo Concílio/IPB, art. 2º; Modelo de Regimento Interno para Sínodos, art. 2º; Modelo de Regimento Interno para Presbitérios, art. 2º. In: IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL, *Manual presbiteriano*, p. 240, 285, 333.

⁴ LOPES, Augustus Nicodemus, “Ano 2005 – Confessionalidade e liberdade acadêmica”. In: UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE, CHANCELARIA. *Cartas de Princípios*: 2000-2019. São Paulo, Editora Mackenzie, 2020, p. 66.

⁵ *Ibid.*, p. 67.

negligenciada, nem ser realizada de modo acanhado ou elusivo, sob o risco de tornar-se mera superstição e perder o seu propósito e sentido.

1. ESFORÇO PARA APRESENTAR A COSMOVISÃO CRISTÃ

Nos últimos anos, os esforços em torno da confessionalidade do Mackenzie têm sido realizados em termos do compromisso com uma cosmovisão cristã reformada. Em 2002, a Carta de Princípios da Universidade Presbiteriana Mackenzie, redigida por Luiz Mattos e denominada “Cosmovisão Calvinista”, afirmava: “Essa concepção, entretanto, não é uma invenção humana ou fruto de esforço intelectual, mas a decorrência da compreensão de que o ser humano foi criado para a comunhão com Deus e para vivenciar e usufruir dessa comunhão nas múltiplas expressões da vida”.⁶ Em 2004, Saulo Almeida e Eldman Eler, capelães da Universidade, afirmaram na Carta de Princípios: “O homem não é nem nunca será autônomo. Somos dependentes de Deus no sentido vertical [...]”.⁷

No contexto da prática devocional, esse compromisso requer do capelão, no desempenho de suas atividades, mais do que a leitura de um texto bíblico seguida geralmente de uma oração. Em várias ocasiões, busca-se uma passagem bíblica que possa ser apresentada em relação analógica com as tarefas do setor ou os propósitos da atividade a ser desenvolvida. Nessa condição, o texto bíblico mostra-se uma réplica religiosa da realidade que nos cerca. Demonstra no máximo que a realidade espiritual também se ocupa daquelas questões pertencentes à vida cotidiana. Revela-se como uma tentativa de tirar o texto bíblico da esfera privada e encontrar para ele algum lugar na esfera pública. Tal esforço, embora louvável, ainda é insuficiente para atender aos compromissos confessionais do Mackenzie.

Para atender a esse desafio, a estrutura Criação-Queda-Redenção tem sido utilizada como norteadora dos compromissos e práticas do Instituto Presbiteriano Mackenzie e de suas mantidas.⁸

A cosmovisão cristã reformada reclama a autoridade de Deus sobre todas as coisas em virtude de ser ele o criador e sustentador de tudo e de todos. Quanto ao mundo, Lopes afirma: “A fé cristã reformada confessa que o mundo foi criado por Deus e que teve, portanto, um começo. Nem o mundo e nem a matéria existem eternamente, mas foram criados por Deus e existem da forma concreta e objetiva em si mesmos”.⁹ Algo semelhante é afirmado sobre o ser

⁶ MATTOS, Luiz. “Ano 2002 – Cosmovisão calvinista”. In: *Cartas de Princípios*, p. 46.

⁷ ALMEIDA, Saulo Marcos de; ELER, Eldman Francklin. “Ano 2004 – Liberdade responsável”. In: *Cartas de Princípios*, p. 60.

⁸ Ver GOMES, Davi Charles, “Ano 2015 – O que é, afinal de contas, confessionalidade?” In: *Cartas de Princípios*, p. 155-162.

⁹ LOPES, “Ano 2005 – Confessionalidade e liberdade acadêmica”, p. 68.

humano: “O homem foi criado por Deus à sua imagem e semelhança e por ele colocado como administrador deste planeta, como responsável diante de Deus pelo uso e emprego de seus recursos naturais”.¹⁰

Dessa forma, o exercício devocional não é um parêntese, uma interrupção do fluxo das atividades cotidianas. Ele deve se apresentar como uma proclamação da autoridade e da posse de Deus não só sobre o Mackenzie e suas atividades, mas sobre todas as pessoas, todo o saber, todos os afazeres. A prática devocional deve cumprir a missão apostólica de levar todo pensamento cativo a Jesus Cristo (2Co 10.5). Deve mostrar ao funcionário do Mackenzie, ao aluno e ao visitante que ele é uma criatura de Deus e que seus atos devem ser desenvolvidos sob uma perspectiva teo-referente, como uma forma prática de adoração e serviço.

A cosmovisão reformada também afirma que a realidade que experimentamos está seriamente afetada pela separação do homem de Deus, o seu Criador. Essa separação é chamada de Queda e é apresentada como a causa fundamental de todas as deficiências, dificuldades e frustrações que encontramos neste mundo. Ryken escreve:

[...] a humanidade ainda precisa dominar a terra, mas agora, a tarefa tornou-se labuta. A terra só dará o seu fruto ao custo de muito suor, pois a própria criação está frustrada pelo pecado (Rm 8.20). Agora, em vez de simplesmente cuidar de um jardim, o homem precisa *transformar* um deserto num jardim. [...] A fábrica, a sala da diretoria e o cubículo se tornaram lugares de corrupção e opressão, e todos nós vivenciamos a labuta e a insatisfação que com frequência acompanham o trabalho.¹¹

Tal concepção não pode ser vista como um desestímulo à pesquisa, ao ensino e ao trabalho. Pelo contrário, é a principal afirmação da necessidade de estudar, conhecer e transformar o mundo que nos cerca, em todas as suas dimensões. Há uma excelência no universo que precisa ser percebida, recuperada e desenvolvida. Dessas ações pertinentes ao fazer científico e educacional depende a melhoria das condições de vida do ser humano e de todos os demais seres vivos. Demonstra também a necessidade do auxílio do Criador para que a realidade possa ser proveitosamente conhecida e restabelecida. Segundo Osvaldo Hack,

O compromisso com a proclamação do Reino de Deus, a educação das gerações e a transformação do ser humano e da sociedade são centrais a essa visão, gerando, portanto, um senso de missão, coletivo e individual, em que a manifestação prática dos princípios desse Reino, a educação para a vida e a

¹⁰ Ibid.

¹¹ RYKEN, P. G. *Cosmovisão cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 65.

provisão das necessidades do homem se tornam alvos constantes. A missão da Universidade Presbiteriana Mackenzie considera fundamentalmente a vontade criadora e transformadora de Deus e a sua Lei, que promove a ordem, visto que os princípios da justiça se expressam primordialmente encorajando o bem e desestimulando a impiedade (Salmos 15.2,3).¹²

Daí a importância do exercício devocional, pois nessa ocasião a necessidade do auxílio divino é reconhecida e tal auxílio é buscado. No entanto, comprometida com a cosmovisão cristã, a prática devocional deverá mostrar a incapacidade humana de servir a Deus do modo devido, a nossa condição caída. Os efeitos da Queda comprometeram profundamente tudo o que somos e o que fazemos. Albert Wolters escreve:

Os efeitos do pecado tocaram toda a criação; toda coisa criada está, em princípio, tocada pelos efeitos corrosivos da queda. Se examinarmos as estruturas da sociedade como o Estado ou a família, ou as atividades culturais como a arte ou a tecnologia, ou as funções físicas como a sexualidade ou a alimentação, ou ainda qualquer coisa no vasto âmbito da criação, descobriremos que o bom trabalho da mão de Deus foi arrastado para a esfera da rebelião humana contra Deus.¹³

Nossos melhores esforços estão comprometidos não apenas moral e eticamente, mas também, intelectual e empiricamente. Ryken complementa:

Vemos mais efeitos do pecado onde quer que a ciência e a tecnologia sejam desenvolvidas de formas destrutivas, que conduzam à morte e não à vida (tais como a invenção de armas cada vez mais letais), ou em processos desumanos que tratam pessoas mais como máquinas do que como pessoas (tal como a coleta de embriões humanos para a pesquisa científica). O teólogo holandês Abraham Kuyper resume bem o problema: “O pecado é o que tenta e seduz as pessoas a deixar a ciência à parte de um relacionamento com Deus, deste modo roubando de Deus a ciência e, finalmente, colocando-a contra Deus”.¹⁴

Diante disso, a devocional deve mostrar que nossos esforços são limitados e falhos e que todo o nosso empenho no trabalho e nos estudos não serão bem-sucedidos a não ser que sejam abençoados por Deus e sustentados pela graça divina. A prática devocional se apresentará como um recurso espiritual necessário para o êxito de nossas atividades e como condição obrigatória para que sejamos elevados acima de nossa mediocridade e da falsa sensação de bem fazer.

¹² HACK, Osvaldo H. “Ano 2001 – Ética e justiça”. In: *Cartas de Princípios*, p. 41.

¹³ WOLTERS, A. M. *A criação restaurada: a base bíblica da cosmovisão reformada*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p. 58.

¹⁴ *Ibid.*, p. 66.

Estabelecidas essas bases, a prática devocional estará em condições de cumprir sua missão evangélica que é proclamar a redenção realizada por Jesus Cristo. A obra de Cristo reconcilia o mundo com Deus e dá a todos os homens a oportunidade de, reaproximados do seu Criador, dedicar-se às suas atividades de modo pleno e frutífero. Wolters observa que “a redenção não é uma questão de acrescentar uma dimensão sobrenatural ou espiritual à vida humana; antes, é uma questão de dar nova vida e vitalidade ao que já estava lá o tempo todo”.¹⁵ Nesse contexto, a prática devocional se apresenta como um chamado a buscar a comunhão com Deus necessária ao desenvolvimento da humanidade e de seu potencial. Cumpre assim, um dos principais objetivos do Mackenzie conforme registrado na página eletrônica de apresentação do IPM: “Um de seus principais objetivos é formar cidadãos com capacidade de discernimento, com critérios e condições para fazer a leitura do mundo em que vivem, a partir de valores e princípios eternos, e que sejam aptos a intervir na sociedade”.¹⁶ Semelhantemente, tal propósito é visto na declaração de missão do Instituto: “Educar e cuidar do ser humano, criado à imagem de Deus, para o exercício pleno da cidadania, em ambiente de fé cristã reformada”.¹⁷

Assim, fica claro que a visão de mundo encampada pelo Mackenzie não concebe suas atividades como fins em si mesmos, nem simplesmente como um serviço ao usuário ou à sociedade. A prática devocional se apresenta como um libelo em defesa da honra e da glória devidas a Deus em todas as atividades humanas. Apresenta Deus como fonte, sustento e fim de todas as coisas (Rm 11.36). Nas palavras de Wolters:

Em nome de Cristo, devemos nos opor à distorção em todos os lugares – na cozinha e no quarto, no palco e no ar, na sala de aula e na oficina. Em todos os lugares, a criação nos chama para honrarmos os padrões de Deus. Em todos os lugares, a pecaminosidade do homem quebra e deforma. Em todos os lugares, a vitória de Cristo está prenhe da derrota do pecado e da recuperação da criação.¹⁸

2. PRINCÍPIOS E PRÁTICAS A SEREM OBSERVADOS

Em que pese ser a devocional uma prática estabelecida no ambiente do Mackenzie, sua realização naturalmente enfrenta desafios e sofre pressões abertas ou veladas em função da cosmovisão secularizada majoritária em nosso tempo. Sendo assim, relacionamos alguns princípios que contribuirão para o seu incentivo e fortalecimento.

¹⁵ Ibid., p. 72.

¹⁶ Disponível em: <https://www.mackenzie.br/instituto/>. Acesso em: 23 out. 2020.

¹⁷ Disponível em: <https://www.mackenzie.br/instituto/confessionalidade-missao-visao-principios-e-valores/>. Acesso em: 23 out. 2020.

¹⁸ WOLTERS, *A criação restaurada*, p. 74.

Funcionários, usuários e visitantes devem ser constantemente lembrados dos valores e princípios evangélicos reformados que são abrigados pelo Mackenzie. Nesse contexto, atividades devocionais e cultos realizados nos campi devem ser amplamente divulgados, tendo o tema da mensagem divulgado quando possível.

Dar oportunidade para que setores e unidades do Instituto se manifestem relatando como suas ações têm cooperado com a missão declarada do Mackenzie, oferecendo por meio das devocionais os instrumentos teológicos para que essa análise seja feita.

Acrescer ao aspecto devocional o propósito de proclamar a cosmovisão cristã reformada e dar caráter evangelístico ao exercício devocional, de modo a tornar evidente o chamado para submissão a Jesus Cristo como Salvador e Senhor e os princípios e mandamentos bíblicos que devem orientar as ações humanas para que elas glorifiquem a Deus.

Na seleção de passagens e mensagens, priorizar aquelas que abordam temas como a glória de Deus como Criador e Sustentador de todas as coisas, o dever do homem de agir responsabilmente como instrumento divino no mundo, a necessidade do auxílio divino para o exercício das atividades humanas e o desenvolvimento do potencial da criação e da sociedade. Em todos os casos, enfatizar a verdade de que é a obra redentora de Cristo, e não os esforços ou capacidades humanos, que possibilita o êxito de nossas atividades e que é necessário submeter-se a ele para o verdadeiro sucesso em todo empreendimento. Tal sucesso constitui-se em honrar e glorificar a Deus naquilo que fazemos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao celebrar o sesquicentenário do Mackenzie, vemos com alegria que os valores bíblicos se mantêm presentes de modo implícito e explícito na instituição, sendo a prática do exercício devocional uma dessas manifestações explícitas. Observamos também que essa prática tem o potencial de promover a percepção da glória de Deus como origem, sustento e finalidade de todas as coisas. Dessa forma, celebramos essa data com a confiança em Cristo de que o Mackenzie, ao longo de sua história, tem servido a Deus e contribuído para o reconhecimento de sua glória no mundo. Por fim, esperamos que doravante, a prática do exercício devocional continue presente e se fortaleça em todos os setores e atividades do Instituto Presbiteriano Mackenzie e se mantenha como instrumento de proclamação do Evangelho, de orientação espiritual de todos os que entram em contato com a instituição, de transformação dos feitos humanos em dádivas da graça de Deus e, principalmente, de salvação para aqueles que ainda vivem distantes de Cristo e de sua obra salvadora.

ABSTRACT

This essay seeks to describe the origins and nature of the devotional practices in the events sponsored by Mackenzie Presbyterian Institute, show what biblical-theological considerations should support them, and point to the principles behind them. The author argues that such practices are an expression of Mackenzie's commitment to the Reformed Christian worldview, which can be described by the pattern Creation-Fall-Redemption.

KEYWORDS

Mackenzie Presbyterian Institute; Devotional practices; Christian worldview.

AS CRIANÇAS E A MESA DO SENHOR

*Alan Rennê Alexandrino Lima**

RESUMO

Existem muitas dúvidas a respeito do lugar ocupado pelos filhos dos crentes na igreja de Cristo. Eles são membros da igreja? Se o são, devem ser admitidos aos sacramentos da igreja? Por qual razão, na maioria das igrejas de teologia e prática pedobatista, as crianças, filhas de pais crentes, não são admitidas ao sacramento da Ceia do Senhor? O autor se propõe a examinar a questão da pedocomunhão na história da igreja, na tradição reformada e nas Escrituras Sagradas, com o objetivo de argumentar contra a participação das crianças no sacramento da comunhão. No entanto, ele inicia com uma breve apresentação de uma corrente teológica característica do presbiterianismo norte-americano, a Visão Federal, cujos efeitos já começam a se fazer sentir em solo brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE

Pedocomunhão; Pedobatismo; Visão Federal; Pacto; Páscoa; História da Igreja; Ceia do Senhor; Batismo.

INTRODUÇÃO

Este artigo discutirá a doutrina da pedocomunhão, que pode ser definida como a admissão de uma criança à Ceia do Senhor com base em sua membresia na comunidade da aliança. Trata-se de um assunto polêmico, visto que algumas

* Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico do Nordeste (Teresina-PI) e pela Escola Superior de Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie; mestre em Teologia Sagrada (STM) pelo CPAJ, com área de concentração em Estudos Histórico-Teológicos e linha de pesquisa em Teologia Sistemática; doutorando em Ministério (DMin) do CPAJ/RTS. Professor visitante no Seminário Presbiteriano do Norte (Recife-PE) e no Seminário Teológico do Nordeste, e professor de Ética Cristã na Faculdade Internacional de Teologia Reformada (FITRef). Pastor-efetivo da Igreja Presbiteriana do Cruzeiro do Anil, em São Luís (MA).

denominações americanas têm se pronunciado frequentemente acerca do assunto. Entre as igrejas que têm atuado para permitir a pedocomunhão estão a Presbyterian Church – United States of America (PC-USA) e a Reformed Church in America (RCA). Além delas, a Christian Reformed Church tem discutido desde 1984 a possibilidade de permitir a comunhão infantil. Algumas denominações têm, inclusive, recusado a defensores da pedocomunhão a ordenação ao sagrado ministério, como a Presbyterian Church in America¹ e a Orthodox Presbyterian Church.² Ambas têm realizado estudos a respeito da pedocomunhão e têm reafirmado os padrões confessionais de Westminster.

No Brasil, algumas denominações, entre as quais a Igreja Presbiteriana Independente, admitem crianças ao sacramento eucarístico. A Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), por sua vez, fiel aos seus símbolos de fé, os Padrões de Westminster, não admite a participação infantil na Mesa do Senhor. Não obstante, é perceptível que cada vez mais o assunto exige ser discutido, visto que várias vozes têm se levantado reivindicando a comunhão infantil. As controvérsias que envolveram alguns destacados membros e ex-membros do movimento denominado Visão Federal (Federal Vision), como os conhecidos R. C. Sproul Jr. e Douglas Wilson, têm contribuído para a discussão do tema.

O objetivo do presente artigo é empreender uma análise histórico-teológica da doutrina pedocomunialista. Para tanto, torna-se necessária uma apresentação, ainda que perfunctória, da Visão Federal e de sua defesa da pedocomunhão, entendendo que a mesma não pode ser reduzida ao assunto em questão. Também é preciso compreender que nem todos os advogados da pedocomunhão são membros da Visão Federal. Justifica-se a discussão da Visão Federal pelo ímpeto com que alguns de seus adeptos têm defendido a pedocomunhão. Em seguida, serão apresentados os quatro principais argumentos utilizados por seus defensores de uma forma geral. Por fim, esses argumentos serão submetidos à análise histórico-teológica. Tal abordagem terá por objetivo contribuir com o debate.

1. A VISÃO FEDERAL

1.1 Definição

Nos últimos dez anos ou mais, comunidades reformadas, primeiramente nos Estados Unidos e de forma mais recente e profunda na Europa, têm ficado desnorteadas com um movimento teológico de origem recente, mas de raízes históricas profundas. É interessante que mesmo a tentativa de dar um nome a

¹ O relatório da Presbyterian Church in America está disponível no *PCA Digest*: <http://www.pcahistory.org/pca/2-498.pdf>.

² O relatório da Orthodox Presbyterian Church está disponível em: <http://www.opc.org/GA/paedocommunion.html>.

esse movimento se mostra difícil, visto ser ele conhecido por várias designações, tais como: 1) Teologia da Avenida Auburn, em referência à Auburn Avenue Presbyterian Church, em Monroe, Louisiana, que hospeda conferências nas quais as ideias do movimento têm sido mais consistentemente promovidas; 2) Shepherdismo, em reconhecimento à influência de Norman Shepherd, professor de Teologia Sistemática no Westminster Theological Seminary de 1963 a 1981, que articulou e promoveu várias das principais doutrinas do movimento; 3) Monopactualismo, que repudia a distinção reformada histórica entre o Pacto das Obras e o Pacto da Graça, insistindo que existe apenas um pacto entre Deus e o homem antes e depois da Queda; 4) Neonomismo ou Neolegalismo, rótulo aplicado por alguns dos seus críticos mais severos, que entendem que a sua concepção peculiar acerca da Teologia do Pacto implica uma soteriologia sinergista, e 5) Visão Federal, nome preferido por seus proponentes, que enfatiza “a reformulação da Teologia do Pacto tradicional, dando destaque à visão em detrimento do sistema proposicional”.³

J. Ligon Duncan afirma que, “entre outras coisas, a Visão Federal acredita que a Teologia do Pacto clássica necessita de uma reforma bíblica e de uma nova implantação nas igrejas reformadas e nas vidas dos cristãos reformados”.⁴ De acordo com E. Calvin Beisner, a Visão Federal possui contornos híbridos, afetando áreas como a soteriologia, a eclesiologia e a sacramentologia.⁵ No que diz respeito a esta última, a Visão Federal defende um sacramentalismo modificado que se aproxima da doutrina católica do *ex opere operato*. Steve Wilkins, um dos mais proeminentes visionistas federais, chega a identificar os sacramentos como meios efetivos para converter, não apenas santificar. Ele diz:

Se alguém foi batizado, está em pacto com Deus. Pacto é união com Cristo. Então, estar no pacto traz todas as bênçãos de se estar em Cristo [...] Porque estar em pacto com Deus quer dizer estar em Cristo, aqueles que estão no pacto possuem todas as bênçãos espirituais nos lugares celestiais.⁶

Tal afirmação certamente inclui a salvação como sendo uma das bênçãos espirituais advindas do sacramento do batismo. Vale ressaltar que outras críticas feitas à Visão Federal incluem a da apresentação de um arminianismo modificado e a aproximação da Nova Perspectiva sobre Paulo, conforme defendida por N. T. Wright. Sobre a primeira, o entendimento é que a eleição

³ WATERS, Guy Prentiss. *Federal Vision and Covenant Theology: A Comparative Analysis*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 2006. Kindle Edition.

⁴ DUNCAN, J. Ligon. “Risking the Truth: Interviews on Handling Truth and Error in the Church”. <http://www.e-n.org.uk/4776-Risking-the-truth-interviews-on-handling-truth-and-error-in-the-church.htm>. Acesso em: 23 fev. 2012.

⁵ WATERS, *Federal Vision and Covenant Theology*.

⁶ Ibid.

de alguém depende, em última instância, da sua fidelidade ao pacto. Alguém pode ser justificado e, ainda assim, ser condenado devido a apostasia.⁷ No que diz respeito à última, a concepção da Visão Federal em muito se aproxima do comentário de N. T. Wright sobre Romanos 2.13: “A justificação, no final, será por meio de desempenho, não de possessão”.⁸ Trata-se de algo interessante porque, no dizer de Beisner, “paradoxalmente, a eficácia dos sacramentos pode ser frustrada por recipientes indignos”.⁹

1.2 A Visão Federal e a pedocomunhão

Dentro do esquema da sacramentologia da Visão Federal se destaca a ênfase na participação mais efetiva das crianças na igreja e nos sacramentos. Douglas Wilson, talvez o mais conhecido defensor da Visão Federal, afirma que uma das maiores preocupações do movimento é “articular e praticar uma visão mais consistente do lugar das crianças na comunidade da aliança e em relação às promessas de Deus”.¹⁰ Duncan afirma que essa preocupação é traduzida na prática da pedocomunhão no círculo das igrejas que advogam a Visão Federal.¹¹

Seus defensores argumentam que, uma vez que todos os crentes são admitidos ao sacramento do batismo, devem igualmente ser admitidos ao sacramento da Ceia do Senhor. Cornelis P. Venema apresenta a alegação visionista da seguinte forma:

Alguns defensores contemporâneos da pedocomunhão afirmam que *todos* os membros do pacto, sem exceção – crentes e seus filhos são recipientes da promessa pactual e do sacramento que acompanha a incorporação no pacto, o batismo – desfrutam de uma plena e salvífica união com Cristo. Embora teólogos reformados tradicionalmente tenham distinguido entre aqueles que estão “sob a administração” do pacto da graça e aqueles que verdadeiramente desfrutam da salvífica “comunhão de vida” que o pacto comunica, alguns proponentes do que algumas vezes é chamado de “Visão Federal [pactual]” rejeitam como sendo inapropriada qualquer distinção entre membros do pacto.¹²

Historicamente, a teologia reformada distingue entre o pacto em sua administração histórica, que inclui todos os crentes professos e seus filhos, e o pacto em sua fecundidade como uma comunhão de vida. Isso significa que a

⁷ Ibid.

⁸ KECK, Leander E. (Ed.). *New Interpreter's Bible: Acts-First Corinthians*. Vol. 10. Nashville: Abingdon, 2002. p. 440. N. T. Wright é o autor do comentário de Romanos dessa série.

⁹ WATERS, *Federal Vision and Covenant Theology*.

¹⁰ DUNCAN, “Risking the Truth”.

¹¹ Ibid.

¹² VENEMA, Cornelis P. *Children at the Lord's Table? Assessing the Case for Paedocommunion*. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2009, p. 139.

doutrina tradicional do pacto “permite a inclusão de pessoas não-eleitas dentro da administração pactual”.¹³ Os pedocomunialistas da Visão Federal rejeitam, peremptoriamente, essa distinção. Eles afirmam que todos os membros do pacto possuem direito de acesso à Mesa do Senhor. De acordo com eles, todos os membros do pacto desfrutam de união salvífica com Cristo. Um dos seus principais adeptos, Rich Lusk, definiu “estar no pacto” da seguinte forma:

Por um lado, alguns identificam o pacto e a eleição de tal forma que estar no pacto e ser eleito são uma e a mesma coisa. Em outras palavras, nenhuma pessoa não-eleita jamais entrará no pacto. Não sabemos se alguém se torna membro do pacto no batismo, porque não sabemos se essa pessoa é eleita. Por essa visão, o pacto está divorciado da comunidade da igreja e dos sacramentos, que identificam e marcam a igreja. O pacto continua a ser uma realidade invisível, conhecida apenas por Deus. Obviamente, isto abre a porta para uma fé altamente introspectiva e individualista. No final das contas, minha filiação à igreja local não importa, pois o que conta é fazer parte da “igreja invisível”, conhecida apenas por Deus. No outro extremo estão aqueles que identificam o pacto com a igreja visível, mas tornam a membresia do pacto um assunto meramente externo. Juntar-se à igreja não é diferente de se juntar a um clube social [...] Contra ambas as distorções, devemos insistir que o pacto é nada menos do que a união com o Deus Triúno, nada menos que a salvação [...] Dessa forma, quando alguém está unido à igreja *pelo batismo*, ele é incorporado a Cristo e seu corpo; essa pessoa se torna osso dos ossos de Cristo e carne da sua carne. Até e a menos que a pessoa quebre o pacto, ela deve ser contada entre os eleitos de Deus e santos regenerados.¹⁴

É com base nesse fato que, segundo os visionistas federais, as crianças batizadas devem ser admitidas à mesa do Senhor. Uma vez que elas receberam o sacramento da incorporação em Cristo, e uma vez que isso significa ser salvo, então elas têm plenos direitos de tomar parte na Ceia do Senhor. Outro adepto do movimento, Peter Leithart, afirmou:

Todos os membros de Cristo são bem-vindos à mesa – que é o objetivo. O objetivo da Ceia é demolir todos os outros tipos e condições da mesa de comunhão, toda mesa de comunhão que excluiria os humildes e exaltaria os ricos e poderosos. E ao derrubar tal mesa de comunhão, o evangelho derruba todas essas ordens sociais e estabelece a ordem da própria Igreja como a verdadeira ordem social.¹⁵

¹³ Ibid., p. 140.

¹⁴ LUSK, Rich. “Covenant & Election FAQs”. Disponível em: <http://www.hornes.org/theologia/rich-lusk/covenant-election-faqs>. Acesso em: 24 fev. 2012.

¹⁵ LEITHART, Peter. *Against Christianity*. Moscow, ID: Canon Press, 2003, p. 93-94.

Alhures, Leithart afirma que o que garante a incorporação de alguém como membro de Cristo é o batismo:

A real questão diante de nós é: O batismo inicia o batizado à mesa do Senhor, de maneira que todos os batizados têm o direito de comê-la? A Pedocomunhão advoga, por todas as suas diferenças, uma resposta positiva. Nada mais que o rito da água do batismo é requerido para se ter acesso à mesa do Senhor.¹⁶

Fica claro, então, que o fato de alguém ter sido batizado, seja ele adulto ou criança, é suficiente para sua admissão à mesa do Senhor. O grande questionamento, então, é de onde essa conclusão é extraída? De onde vem a compreensão de que o batismo é suficiente para admitir as crianças à Ceia do Senhor? De acordo com Guy Waters, vem da hermenêutica da Visão Federal, que compreende que, para se determinar a doutrina e prática do Novo Testamento, basta fazer um apelo direto às formas, cerimônias e práticas do Antigo Testamento.¹⁷ Homens como Peter Leithart, Steve Wilkins e Mark Horne explicitamente fundamentam a sua defesa da pedocomunhão na continuidade entre as festas do Antigo Testamento e a Ceia do Senhor.

1.2.1 Peter Leithart

Leithart afirma que os termos da admissão à mesa do Senhor são os mesmos da admissão às festas veterotestamentárias:

A pedocomunhão ritualmente anuncia que a igreja é contínua com Israel. Todos os pedobatistas concordam que a igreja é o novo Israel, formado como o corpo do Cristo ressurreto. Mas a pedocomunhão reforça esse ponto de forma dramática, pois ela insiste que os requisitos para a admissão à refeição da igreja são exatamente os mesmos requisitos para a admissão às refeições de Israel.¹⁸

Leithart argumenta que as crianças estavam incluídas não apenas na refeição pascal, mas também em todas as demais festas. Sendo assim, “era permitido a todos os israelitas comerem de todas as festas do calendário litúrgico de Israel”.¹⁹ Ele, então, pergunta: “Qual a característica do povo da Nova Aliança que exclui as crianças? Qual a diferença entre o Novo Israel e o Antigo que garante isso?”²⁰

¹⁶ LEITHART, Peter. “A Response to ‘1 Corinthians 11:17-34: The Lord’s Supper’”. In: BEISNER, E. Calvin (Ed.). *The Auburn Avenue Theology, Pros e Cons: Debating the Federal Vision*. Fort Lauderdale, FL: Knox Theological Seminary Press, 2004, p. 298.

¹⁷ WATERS, *Federal Vision and Covenant Theology*.

¹⁸ LEITHART, “A Response to ‘1 Corinthians 11:17-34: The Lord’s Supper’”, p. 299.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

1.2.2 Steve Wilkins

Wilkins argumenta veementemente que, no Antigo Testamento, todas as crianças eram admitidas às refeições sacramentais com base em sua membresia na congregação pactual. A partir disso, ele afirma que, “se não é permitido que as crianças participem da Ceia do Senhor deveríamos esperar que elas também fossem excluídas da Páscoa”.²¹ Para ele, entendimento e discernimento não constituem pré-requisitos para a participação na refeição sacramental. Os únicos pré-requisitos são a membresia no pacto e a habilidade para comer.²² Waters resume a posição de Wilkins da seguinte forma:

O padrão evidente na Páscoa, conforme registrado em Êxodo 12, argumenta Wilkins, harmoniza-se com o modo normal de se observar as refeições sacrificiais. Consequentemente, se as crianças do pacto eram admitidas na Páscoa e nas demais refeições sacramentais da antiga aliança, então elas devem ser admitidas à mesa do Senhor. Se, no novo pacto, é errado admitir crianças batizadas, mas que não possuem discernimento, também era errado permitir crianças circuncidadas, mas sem discernimento, às refeições do antigo pacto.²³

1.2.3 Mark Horne

Horne afirma que “todas as festas da aliança mosaica cumprem-se na Ceia do Senhor (1Co 10.3, 4, 18)”.²⁴ Após identificar o batismo com todas as circuncisões e purificações da aliança mosaica, ele afirma que “um só batismo é suficiente para nos dar acesso à festa [a Ceia do Senhor] sempre e para sempre”.²⁵ Lançado esse fundamento, Horne argumenta em favor da pedocomunhão, dizendo que “as crianças também estavam incluídas nas festas de Israel, bem como nos jejuns”.²⁶ Existe um princípio de continuidade entre os termos de admissão às festas do Antigo Testamento e à Ceia do Senhor, no Novo Testamento. “O resultado”, nas palavras de Guy Waters, “é que a membresia pactual se torna o fundamento para a admissão à mesa”.²⁷

²¹ WILKINS, Steve. “The Lord’s Supper and Our Children (I)”. Apud WATERS, *Federal Vision and Covenant Theology*.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ HORNE, Mark. *Por que batizar crianças? Explicação da teologia e prática das igrejas reformadas*. Brasília: Monergismo, 2011, p. 62.

²⁵ Ibid.

²⁶ HORNE, Mark. “You and Your Son and Daughter: Christ’s Communion with Young Children”. Apud WATERS, *Federal Vision and Covenant Theology*.

²⁷ Ibid.

Tendo apresentado o debate contemporâneo encabeçado pela Visão Federal, é imprescindível analisar mais detidamente os principais argumentos utilizados pelos pedocomunialistas.

2. ARGUMENTOS EM FAVOR DA PEDOCOMUNHÃO

2.1 *O Argumento Pactual*

Como se pode perceber na análise da Visão Federal, um dos principais argumentos usados na defesa da pedocomunhão é o da posição das crianças como “membros do pacto”. De acordo com Venema, esse argumento é, na verdade, “a pedra angular da causa pedocomunialista”.²⁸ Os advogados da Visão Federal e da pedocomunhão afirmam que todos os membros da nova comunidade pactual, incluindo os filhos dos crentes, devem ser admitidos à Mesa do Senhor. É o que afirma Tim Gallant:

Aos filhos dos crentes é concedida total membresia no novo pacto. O novo pacto concede a todos os membros completa participação em seus privilégios. A Ceia do Senhor é a renovação da aliança, na qual todo o corpo participa comunitariamente de Cristo. A Ceia é o sinal sacramental, o selo e a promulgação das realidades que as crianças do pacto desfrutam e, portanto, pertence a elas.²⁹

A ideia de Gallant é que as Escrituras, no seu todo, ensinam a pedocomunhão. Ele afirma que mesmo sem o argumento da Páscoa, que será visto logo em seguida, as Escrituras estão repletas de passagens que mostram ampla evidência a favor da pedocomunhão. Ele cita Mateus 19.13-14, onde está escrito: “Trouxeram-lhe, então, algumas crianças, para que lhes impusesse as mãos e orasse; mas os discípulos os repreendiam. Jesus, porém, disse: Deixai os pequeninos, não os embarceis de vir a mim, porque dos tais é o reino dos céus”. De acordo com ele, a passagem não ensina simplesmente que as crianças são um exemplo a ser seguido. Muito mais que isso, Jesus está ensinando que o pacto garante às crianças o direito de se aproximarem dele. O reino dos céus anunciado por Jesus é a nova aliança. Portanto, uma vez que às crianças pertence o reino dos céus, isso significa que a elas pertence a nova aliança e, portanto, pertence-lhes a Ceia do Senhor. O argumento é posto na forma de um silogismo:

Premissa Maior: Das crianças é o reino dos céus (a nova aliança);

Premissa Menor: A Ceia do Senhor é o sinal do reino dos céus (da nova aliança);

Conclusão: Portanto, a Ceia do Senhor pertence às crianças.

²⁸ VENEMA, *Children at the Lord's Table?*, p. 6.

²⁹ GALLANT, Tim. *Feed My Lambs: Why the Lord's Table Should Be Restored to Covenant Children*. Grand Prairie, AB, Canadá: Pactum Reformanda Publishing, 2003, p. 22.

A ideia da Ceia como um direito inalienável das crianças está explícita no título da obra de Gallant: *Feed My Lambs: Why the Lord's Table Should be Restored to Covenant Children*. De acordo com o título, a Ceia é algo a ser *restaurado* às crianças do novo pacto. Num artigo publicado na internet, Gallant afirma peremptoriamente:

1. Os filhos dos crentes são possuidores do reino dos céus (Mt 19.13-14) e, portanto, membros da igreja.
2. Os filhos dos crentes são, portanto, devidamente batizados, o que significa e sela seu relacionamento real com Jesus Cristo, da mesma forma como ocorria com os infantes sob o antigo pacto (Gn 17.10-14; cf. Cl 2.11-12).
3. Aqueles que foram batizados em Cristo possuem completa herança e direitos no novo pacto (Gl 3.27), e, portanto, estão incluídos em todos os seus privilégios (Gl 4.26-29).
4. O sacramento da Ceia do Senhor é um desses privilégios que pertencem ao corpo batizado de Cristo (1Co 10.16-17; cf. 1Co 12.13).³⁰

Outro famoso proponente da pedocomunhão, Peter J. Leithart, escreveu uma obra com um título provocativo: *Daddy, Why Was I Excommunicated?* [“Papai, por que fui excomungado?”]. Os dois títulos insinuam que as crianças foram privadas, sem processo, de um privilégio que elas têm o direito de exercer. Os pedocomunialistas apelam para a aceitação do pedobatismo: “Se, é argumentado, admitimos sem exame as crianças da igreja a uma ordenança pactual a que a membresia lhes concede direito, chamada batismo, não deveríamos, então, admiti-las a outra ordenança pactual, a Ceia do Senhor, que Cristo deu ao seu povo?”³¹ A ideia subjacente é que a proibição de as crianças da igreja participarem da Mesa do Senhor “equivale a uma espécie de excomunhão sarcástica e revela uma incapacidade em livrar a igreja de um pensamento batista, que não reconhece plenamente os direitos e privilégios que pertencem a cada membro da comunidade pactual”.³²

Entretanto, esse argumento pedocomunialista sofre de uma séria falácia lógica, denominada *petitio principii*, ou seja, o seu argumento pressupõe em suas premissas o que ele procura provar. Os defensores da pedocomunhão assumem frequentemente que a admissão à Mesa do Senhor é um direito inalienável de cada filho do pacto. Isso em virtude de sua membresia.

O grande problema com esse raciocínio é que ele deixa de distinguir entre a posse de um privilégio e o seu exercício. Como afirmam Waters e Duncan:

³⁰ GALLANT, Tim. *Brief Theses on Communion and Covenant Children*. Disponível em: http://www.paedocommunion.com/articles/gallant_brief_theses.php. Acesso em: 22 fev. 2012.

³¹ WATERS, Guy; DUNCAN, Ligon (Eds.). *Children and the Lord's Supper*. Geanies House, Scotland: Christian Focus Publications, 2011, p. 22.

³² VENEMA, *Children at the Lord's Table?*, p. 6.

“Enquanto podemos afirmar que a admissão à Ceia do Senhor é um privilégio em posse de cada criança do pacto, esse privilégio não é seu para exercitá-lo até que conheça o requisito intelectual e as qualificações de 1Coríntios 11”.³³ Os filhos de pais crentes têm a responsabilidade de fazer sua profissão de fé e, assim, poderem reivindicar todos os privilégios que sua membresia lhes garante. A analogia usada por Duncan e Waters é interessante:

Nesse sentido, a posição de uma criança do pacto é semelhante à posição de um menor em uma república. Um menor é reconhecido como cidadão do estado. Ele tem privilégios e responsabilidades oriundas da sua cidadania. Contudo, ele deve alcançar maturidade antes de poder exercitar tais privilégios, como: votar, servir em um ofício público e nas forças armadas. Sua exclusão do exercício de tais privilégios em nada ameaça a legitimidade de sua participação na sociedade.³⁴

O princípio é que o fato de alguém ser membro da igreja, em si mesmo, não o habilita ao exercício de todos os privilégios envolvidos nessa membresia.

Em segundo lugar, a ceia do Senhor é chamada de “sacramento da nutrição”. O *Catecismo Maior de Westminster*, na resposta à pergunta 177, afirma que “a Ceia do Senhor deve ser celebrada frequentemente, com os elementos de pão e vinho, para representar e dar Cristo, *como o alimento espiritual para a alma*”.³⁵ Assim, justamente pelo fato de a Ceia do Senhor alimentar a vida espiritual, e não por criá-la, é necessário que uma prévia, pública e crível profissão de fé seja feita antes que alguém tenha acesso à mesa. “A menos que uma pessoa tenha feito uma pública e crível profissão de fé, a igreja não possui garantia bíblica para admiti-la a uma ordenança designada para nutrir a fé”.³⁶

2.2 O argumento da analogia com a Páscoa

Os advogados da pedocomunhão argumentam com frequência que os filhos dos crentes do Antigo Testamento eram admitidos à participação na Páscoa anual. Phillip G. Kayser diz que um dos critérios para se admitir alguém à mesa do Senhor é que o mesmo tenha sido batizado no pacto por um dos pais crentes.³⁷ Curiosamente, visando fundamentar sua afirmação, Kayser cita a passagem de Êxodo 12.48: “Porém, se algum estrangeiro se hospedar contigo e quiser celebrar a Páscoa do SENHOR, seja-lhe circuncidado todo macho; e, então, se chegará, e observará, e será como o natural da terra; mas nenhum incircunciso comerá dela”. De acordo com Kayser, “devemos ter mais medo

³³ WATERS; DUNCAN, *Children and the Lord's Supper*, p. 22.

³⁴ *Ibid.*, p. 23.

³⁵ *O Catecismo Maior de Westminster*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002. p. 274. Ênfase acrescentada.

³⁶ WATERS; DUNCAN, *Children and the Lord's Supper*, p. 23.

³⁷ KAYSER, Phillip G. *Feed My Lambs: Biblical Guidelines for Parents to Determine if their Children are Ready for Communion*. Omaha, NE: Biblical Blueprints, 2009, p. 1.

de manter as crianças longe da festa do que de fazê-las participantes cedo demais”.³⁸ O livro de Kayser traz um apêndice com várias passagens vetero-testamentárias que mostram crianças participando não apenas da Páscoa, mas de outras refeições pactuals. Tim Gallant, um destacado proponente da Visão Federal, afirma que “os filhos dos crentes eram autorizados a participar da Páscoa e de outras refeições pactuals comunitárias do Antigo Testamento. Visto que o Novo Testamento não remove ou restringe sua membresia pactual, eles ainda desfrutam desse privilégio”.³⁹ De acordo com ele, “a pedocomunhão era praticada sob o antigo pacto”.⁴⁰ Visando fundamentar o seu argumento, Gallant contesta a interpretação comum de Êxodo 12.26, que afirma que as pessoas que participavam da Páscoa tinham sido instruídas acerca do significado da mesma. Ele afirma o seguinte:

O Senhor providenciou testemunhas para Si mesmo com a intenção de lembrar a Israel sobre Si mesmo, de geração em geração. Ele esperava que essas testemunhas incentivassem as crianças a fazer perguntas e, conseqüentemente, aprendessem sobre Ele. Mas não foi essa capacidade de fazer perguntas que colocou as crianças em relacionamento com Ele, ou tornou as obras divinas relevantes para elas, muito menos as deixou sujeitas à Lei Mosaica. Todo o padrão apresentado no Antigo Testamento é que as crianças do pacto nasciam sob suas exigências e cresciam com plena consciência dessas responsabilidades.⁴¹

Isso quer dizer que o direito de as crianças participarem da Páscoa era independente da sua capacidade cognitiva. O simples fato de estarem no pacto já as tornava habilitadas ao acesso à refeição pascal. Guy Prentiss Waters e Ligon Duncan apresentam o raciocínio pedocomunialista da seguinte forma:

Visto que o Novo Testamento traça um paralelo entre a Páscoa e a morte de Cristo (Jo 1.29; 1Co 5.7), e visto que a Ceia do Senhor representa a morte de Cristo pelos crentes (Lc 22.14-23), a Páscoa e a Ceia do Senhor são, então, ordenanças análogas: ambas apontam para a morte de Cristo por causa do pecado. Visto que as crianças eram admitidas à festa do antigo pacto que antecipava a morte do Cristo que viria, argumenta-se, portanto, que as crianças sob o novo pacto devem tomar parte da festa que celebra a morte consumada de Cristo. Os pedocomunialistas afirmam que não existe base para negar às crianças sob o novo pacto um privilégio que era estendido às suas contrapartes sob o antigo pacto. Se aos filhos de crentes era permitido comer a refeição pascal, sob que fundamento nós negamos a elas o acesso à correspondente refeição do novo pacto, a Ceia do Senhor?⁴²

³⁸ Ibid.

³⁹ GALLANT, *Feed My Lambs*, p. 43.

⁴⁰ Ibid. p. 44.

⁴¹ Ibid. p. 45.

⁴² WATERS; DUNCAN, *Children and the Lord's Supper*, p. 16.

Não obstante, como Waters e Duncan pontuam, afirmar que a Páscoa e a Ceia são análogas não diz absolutamente nada sobre o dever de permitir que as crianças tenham acesso à Ceia do Senhor. Eles afirmam: “Simplemente porque as crianças do antigo pacto podem ter sido admitidas à festa da Páscoa não quer dizer, necessariamente, que as crianças do novo pacto devam ser admitidas à Ceia do Senhor”.⁴³ A relação existente entre Páscoa e Ceia, dizem eles, é apenas uma analogia. Na mesma linha, Cornelis Venema afirma: “Seja qual for a continuidade existente entre o antigo e o novo pacto, não se pode determinar a prática da comunidade da fé do novo pacto por um simples e direto apelo à prática do antigo pacto”.⁴⁴ Uma analogia estabelece uma relação, uma semelhança apenas. Uma analogia, por definição, é uma relação que se estabelece por semelhança. Isto posto, a Páscoa e a Ceia são semelhantes em que ambas apontam para o mesmo evento histórico: a morte de Jesus Cristo. Não obstante, os detalhes quanto à celebração de ambas diferem em vários pontos.

Posteriormente, a relação entre a Páscoa veterotestamentária e a Ceia do Senhor receberá maior atenção, a fim de se estabelecer que, apesar de existir uma analogia, existe também uma séria descontinuidade.

2.3 O argumento histórico

O terceiro argumento usado pelos pedocomunialistas aparece na forma de um apelo à história da igreja. De acordo com eles, a admissão das crianças ao sacramento da Santa Comunhão está em pleno acordo com a prática da igreja antiga. De acordo com eles, se considerarmos a prática dos períodos patrístico e medieval, e se olharmos para a prática tanto da Igreja Ocidental como da Igreja Oriental, concluiremos que a pedocomunhão é uma prática cristã antiga e digna de consideração por parte da igreja contemporânea.

Cornelis Venema apresenta um sumário do argumento histórico dos pedocomunialistas:

A prática da pedocomunhão era generalizada na igreja primitiva e continua sendo praticada pelas igrejas ortodoxas orientais, que servem a Comunhão às crianças por ocasião do seu batismo e continuam servindo depois. A ocasião para a cessação na Igreja Ocidental foi o desenvolvimento da doutrina da transubstanciação, que foi formalmente codificada no IV Concílio de Latrão, em 1215 d.C. Porque a doutrina da transubstanciação ensina que os elementos sacramentais do pão e do vinho se transformam no verdadeiro corpo e sangue de Cristo, a participação no sacramento se tornou mais temível para os crentes e seus filhos. A preocupação com que bebês e crianças profanassem os elementos consagrados veio a se constituir num obstáculo à sua admissão ao sacramento. A Reforma recuperou uma compreensão mais bíblica acerca do sacramento, mas

⁴³ Ibid.

⁴⁴ VENEMA, *Children at the Lord's Table?*, p. 60.

não questionou o abandono da prática da pedocomunhão por parte da Igreja Ocidental.⁴⁵

A mesma avaliação foi feita por Morton Smith, reconhecendo que a pedocomunhão foi praticada por vários séculos:

A pedocomunhão foi praticada do terceiro ao oitavo século. Em algumas regiões ela perdurou até o século 12. A pedocomunhão ainda é praticada na Igreja Oriental. A prática foi abandonada pela Igreja Romana com o desenvolvimento da doutrina da transubstanciação.⁴⁶

Imbuído dessa convicção, Tim Gallant afirma que a pedocomunhão deve ser *restaurada* nos dias atuais: “A Ceia do Senhor foi dada às crianças do pacto na Igreja Primitiva. Essa prática foi gradualmente abandonada devido a erros relacionados às doutrinas da Ceia do Senhor (i.e., a transubstanciação) e do episcopado (i.e., o papel dos bispos)”.⁴⁷ Posteriormente, o argumento histórico receberá maior atenção no presente artigo.

2.4 O argumento de 1Coríntios 11

O quarto e último argumento utilizado pelos pedocomunialistas é uma interpretação de 1Coríntios 11, que foca na preocupação do apóstolo em relação à unidade do Corpo de Cristo frente às divisões que estavam ocorrendo. Eles reconhecem que 1Coríntios 11 é uma passagem crítica relacionada à administração e observância da Ceia do Senhor. O princípio, de acordo com eles, é que o apóstolo Paulo está admoestando os coríntios por causa da fratura impingida na unidade da igreja. A evidência dessa fratura apresentada por Paulo é a forma como os coríntios se portavam durante a Ceia. Por essa razão, argumentam os pedocomunialistas, o apóstolo Paulo não exclui as crianças, filhas dos crentes, da Mesa do Senhor. Mais uma vez, é emblemática a afirmação de Tim Gallant:

De acordo com a mensagem completa dessa epístola, em 1Coríntios 11.17-34 Paulo procura eliminar as divisões na mesa do Senhor, que minam o dom da unidade que Deus, em Cristo, concedeu ao Seu povo. A rejeição da verdadeira participação comunitária em Cristo é uma profanação da Ceia do Senhor e, portanto, provoca o juízo divino. Por conseguinte, Paulo convida os coríntios a refletirem sobre o seu chamado como corpo de Cristo antes de participarem da Ceia, de modo que a Ceia seja celebrada por uma verdadeira comunidade.⁴⁸

⁴⁵ Ibid., p. 5s.

⁴⁶ SMITH, Morton H. *Systematic Theology*. Vol. 2. Greenville, SC: Greenville Seminary Press, 1994, p. 685-686.

⁴⁷ GALLANT, *Feed My Lambs*, p. 106.

⁴⁸ Ibid., p. 72.

Ele afirma ainda que “a passagem é uma defesa da koinonia, um programa prático para corrigir o cenário dividido em Corinto”.⁴⁹ Com base no versículo 18, os defensores da pedocomunhão iniciam com o cenário de divisões em Corinto: “Porque, antes de tudo, estou informado haver divisões entre vós quando vos reunis na igreja; e eu, em parte, o creio”. Esse cenário fornece o pano de fundo para a discussão apostólica a respeito da Ceia do Senhor, e o modo como as facções dentro da igreja estavam corrompendo a observância do sacramento (1Co 11.20-22).

O ponto central do argumento pedocomunialista está na interpretação dos versículos 27 e 28: “Por isso, aquele que comer o pão e beber o cálice do Senhor, indignamente, será réu do corpo e do sangue do Senhor. Examine-se, pois, o homem a si mesmo, e, assim, coma do pão, e beba do cálice”. De acordo com os defensores da pedocomunhão, a exortação paulina contra a participação indigna tem em mente as divisões e facções existentes no seio da igreja. Para Tim Gallant, as divisões representavam uma profunda traição contra Cristo, semelhante à traição de Judas:

A referência a ser culpado do corpo e do sangue do Senhor pode estar relacionada ao lembrete dado por Paulo no versículo 23. A Ceia foi instituída por Cristo “na noite em que foi traído”. Depois de receber o sacramento, Judas saiu imediatamente e concluiu os planos para entregar Cristo. Judas participou da Ceia enquanto traía o corpo (físico) de Cristo em seu coração e em seus planos; os coríntios estavam participando da Ceia enquanto, simultaneamente, traíam o corpo (a igreja) de Cristo em suas ações à mesa. Assim, a sua profanação da Ceia corresponde conceitualmente ao horrível crime do filho da perdição. No fundo, eles estavam pecando contra Cristo.⁵⁰

A indignidade, então, está no fato de os coríntios participarem da Ceia imbuídos de espírito cismático e faccioso, tratando os mais pobres com desprezo. Sendo assim, o “autoexame” ordenado por Paulo no versículo 28 é uma medida preventiva contra as divisões. “O pecado, no contexto, não é a falta de autoexame. O pecado é o cisma na mesa que Paulo espera combater, por meio do chamado ao autoexame”.⁵¹

Tal interpretação lança as bases para a defesa da pedocomunhão a partir dessa passagem. O chamado ao autoexame e a discernir o corpo de Cristo não é dirigido a cada membro participante do sacramento da comunhão. Em vez disso, de acordo com os pedocomunialistas, “é um desafio específico a alguns crentes em Corinto, que estavam agindo de forma inapropriada no contexto da celebração da Ceia do Senhor (e alguns crentes hoje que possam cometer uma

⁴⁹ Ibid., p. 77.

⁵⁰ Ibid., p. 89-90.

⁵¹ Ibid., p. 91.

ofensa semelhante)”.⁵² Esse desafio, então, não se aplica no caso das crianças, visto que elas não cometem uma ofensa similar. Tanto a necessidade de auto-exame como a possibilidade do juízo divino se aplicam apenas aos adultos. Esse é justamente o argumento de Gallant ao estabelecer uma conexão entre o capítulo 10 e o capítulo 11 de 1Coríntios:

Acreditamos seriamente que nossos filhos do pacto, aqueles de quem podemos dizer que “dos tais é o reino de Deus”, muito provavelmente comeriam e beberiam juízo para si se tomassem parte na Ceia? O contexto mais amplo da epístola, considerado em conjunto com a configuração histórico-redentiva a que se refere, leva-nos precisamente à direção oposta. Em 1Co 10.1-13, Paulo lembra aos coríntios a história de Israel no deserto, como toda a comunidade do pacto comeu o alimento espiritual e bebeu da bebida espiritual quando comeram do maná e beberam da água da rocha. Ele lhes lembra, a fim de alertá-los a olharem quantos caíram no deserto! Mas quando consideramos o evento do êxodo e a peregrinação no deserto, o que descobrimos? Foi a geração madura que caiu no deserto, enquanto a próxima geração entrou em Canaã. *O fato é que nós que somos maduros estamos em muito maior perigo do que aqueles que são infantes de contaminarmos o sacramento e, assim, comermos e bebermos juízo para nós mesmos.*⁵³

Gallant conclui o seu raciocínio, afirmando:

As crianças do pacto são participantes de Cristo, membros do corpo, e omitir sua participação na mesa coloca em questão se estamos realmente discernindo o corpo. Cada vez que observamos a Ceia e não as incluímos, estamos quebrando a comunhão com as crianças do pacto.⁵⁴

Por essa razão, aos olhos dos seus defensores, não é válido apelar para 1Coríntios 11 a fim de se pronunciar contra a prática da pedocomunhão.

Os argumentos utilizados pelos pedocomunialistas necessitam ser devidamente avaliados. Serão considerados os argumentos: 1) histórico, 2) pascal e 3) o de 1Coríntios 11.

3. A PEDOCOMUNHÃO NA HISTÓRIA DA IGREJA

3.1 Na Igreja Antiga

Os defensores da pedocomunhão pressupõem que, apesar de ser um assunto controverso, a evidência histórica é favorável ao seu posicionamento. Em um famoso artigo de 1975 no *Westminster Theological Journal*, Christian

⁵² VENEMA, *Children at the Lord's Table?*, p. 8.

⁵³ GALLANT, *Feed My Lambs*, p. 99.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 101.

L. Keidel iniciou a discussão com a seguinte afirmação: “Por que não permitir que bebês e crianças batizadas retornem à Ceia do Senhor? Tal pedido não é tão estranho uma vez se entenda que a observância infantil da Ceia do Senhor era generalizada na igreja primitiva”.⁵⁵

Tim Gallant afirma que é falsa a noção de que as crianças foram incluídas na celebração eucarística alguns séculos mais tarde. De acordo com ele: “A pedocomunhão possui uma história longa e venerável”.⁵⁶ O ponto defendido é que um exame cuidadoso da história da igreja mostraria ter sido a pedocomunhão uma prática da igreja primitiva: “Tudo o que preciso mostrar, portanto, é um pano de fundo histórico que está de acordo com a crença de que a pedocomunhão foi corretamente praticada na era apostólica”.⁵⁷ Eles supõem que o que é normativo para a fé e prática da igreja é somente a Escritura. Não obstante, insistem que as evidências históricas favoráveis à comunhão infantil são abundantes e, portanto, inegáveis. Desde a era apostólica seria generalizada a prática de admitir crianças à Ceia do Senhor.

Tommy Lee, um proponente da pedocomunhão, escreveu um influente artigo intitulado “The History of Paedocommunion: From the Early Church until 1500”. Sua tese é que, “de fato, a igreja primitiva levava seus bebês e crianças pequenas para o sacramento da Ceia do Senhor”.⁵⁸ Não obstante, não se trata de algo tão evidente e tão simples. Não há nenhuma evidência de que as crianças tenham tomado ou deixado de tomar parte no sacramento da Ceia do Senhor no primeiro e no segundo século. Keith A. Mathison afirma que isso se deve a “poucas referências à Eucaristia durante esses séculos, e certamente por nenhum tratamento sistemático ter sido dedicado ao assunto”.⁵⁹

Curiosamente, ao passo que existe abundante evidência para a prática do pedobatismo, “clara evidência para a prática da pedocomunhão em alguns segmentos da igreja começa apenas com uma afirmação nos escritos de Cipriano, que data de meados do terceiro século”.⁶⁰

Uma das primeiras referências ao tema dos comungantes da Ceia do Senhor foi feita pelo apologista cristão Justino Mártir (110-165 d.C.). Em sua *Primeira Apologia*, Justino afirma: “Este alimento se chama entre nós Eucaristia, da qual ninguém pode participar *a não ser que creia serem verdadeiros*

⁵⁵ KEIDEL, Christian L. “Is the Lord’s Supper for Children?”. *Westminster Theological Journal*, v. 37, n. 3, 1975, p. 301.

⁵⁶ GALLANT, *Feed My Lambs*, p. 107.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ LEE, Tommy. “The History of Paedocommunion: From the Early Church until 1500”. Disponível em: http://www.reformed.org/sacramentology/tl_paedo.html. Acesso em: 24 fev. 2012.

⁵⁹ MATHISON, Keith A. *Given for You: Reclaiming Calvin’s Doctrine of the Lord’s Supper*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 2002, p. 313.

⁶⁰ VENEMA, *Children at the Lord’s Table?*, p. 12.

nossos ensinamentos e se lavou no banho que traz a remissão dos pecados e a regeneração e vive conforme o que Cristo nos ensinou”.⁶¹ Não há como interpretar tais palavras a não ser como uma afirmação da credocomunhão. De acordo com Justino, o sacramento da Ceia do Senhor deve ser recebido apenas por aqueles que abraçam os ensinamentos da fé cristã e resolvem viver de acordo com a doutrina. Os pedocomunialistas Peter Leithart e Tim Gallant sustentam que os escritos de Justino não excluem a prática da pedocomunhão. De acordo com Gallant, a lavagem “que traz a remissão dos pecados” é uma referência ao batismo. Sendo assim, “aqueles que acreditam que o batismo infantil era praticado no segundo século não podem apelar de forma convincente a este texto a fim de refutar a pedocomunhão”.⁶² É bem verdade que não há aqui uma negação explícita da pedocomunhão. Não obstante, trata-se de uma inferência clara. Ademais, Gallant não faz nenhum comentário sobre a afirmação “a não ser que creia serem verdadeiros nossos ensinamentos”.

Gallant faz uso de uma citação muito obscura da *IApologia* para defender a prática da pedocomunhão:

Depois que o presidente deu ação de graças e todo o povo aclamou, os que entre nós se chamam ministros ou diáconos dão a cada um dos presentes parte do pão, do vinho e da água sobre os quais se pronunciou a ação de graças e os levam aos ausentes.⁶³

Ele se firma na expressão “a cada um dos presentes”. O problema é que logo em seguida Justino afirma que a Ceia só deve ser partilhada com aqueles que creem nas verdades ensinadas por eles. Isto posto, não se trata de uma afirmação da pedocomunhão.

Orígenes, mestre de Alexandria, em uma homilia sobre o livro de Juízes, escreveu o seguinte:

Antes de chegarmos à provisão do pão celestial, e de sermos preenchidos com a carne do Cordeiro imaculado, antes de sermos inebriados com o sangue da Videira verdadeira que surgiu a partir da raiz de Davi, enquanto isso somos crianças, alimentados com leite, e mantemos os primeiros princípios de Cristo, e agimos sob a supervisão de mordomos, a saber, os anjos da guarda.⁶⁴

Aqui Orígenes faz uma afirmação altamente simbólica. Ele faz uma distinção entre crianças, que são alimentadas com o leite da Palavra de Deus e

⁶¹ JUSTINO MÁRTIR. *I Apologia*, p. 39. Disponível em: http://www.monergismo.com/textos/apologetica/Justino_de_Roma_IApologia.pdf. Acesso em: 24 fev. 2012. Ênfase acrescentada.

⁶² GALLANT, *Feed My Lambs*, p. 109.

⁶³ JUSTINO MÁRTIR, *I Apologia*, p. 39.

⁶⁴ Apud VENEMA, *Children at the Lord's Table?*, p. 13s.

ainda não são capazes de receber a carne e o sangue de Cristo, e crentes mais maduros, aos quais é permitido participarem da carne do Cordeiro imaculado e do sangue da Videira verdadeira. Gallant admite que aqui está uma negação explícita da pedocomunhão no período da igreja antiga. Não obstante, juntamente com Leithart, ele sugere que Orígenes está, na verdade, fazendo uma distinção entre o antigo e o novo pactos, o que é muito improvável.⁶⁵

Em cerca de 250 d.C., já no terceiro século, Cipriano de Cartago, na sua obra *De Lapsis*, fez uma clara referência à prática da pedocomunhão. Descrevendo as batalhas enfrentadas pela igreja durante a perseguição movida por Décio, Cipriano coloca palavras nas bocas de filhos de crentes que sugerem sua participação no sacramento da Ceia do Senhor:

Mas, para muitos, a sua própria ruína não foi suficiente. Com exortações mútuas as pessoas foram instadas a respeito da sua ruína; morte foi prometida no cálice mortal. E ainda que nada desejasse agravar o crime, as crianças também, nos braços de seus pais, sendo carregadas ou conduzidas, perdidas, enquanto ainda pequeninas, que ganharam no princípio, antes do seu nascimento. Será que quando chegar o dia do julgamento elas não irão dizer: “Não fizemos nada; não abandonamos o pão do Senhor e o cálice para correr livremente a um contato profano; a infidelidade dos outros nos arruinou. Encontramos nossos pais como nossos assassinos; eles nos negaram a Igreja como Mãe; eles nos negaram a Deus como Pai, de maneira que, enquanto éramos pequenos, sem conhecimento, e inconscientes acerca de tal crime, fomos associados a outros como parceiros da impiedade, e fomos capturados pelo engano dos outros”⁶⁶

Cipriano claramente fala a respeito da admissão de crianças à Ceia do Senhor. Como pontua Venema: “Se isto está correto, a afirmação de Cipriano representa o primeiro testemunho claro para a prática da pedocomunhão nas igrejas com as quais ele estava familiarizado”.⁶⁷ É importante salientar, juntamente com Roger T. Beckwith, que a obra *De Lapsis*, de Cipriano, apareceu “após volumosos escritos de Irineu, Tertuliano, Clemente de Alexandria, Hipólito e Orígenes sem qualquer referência a tal prática”.⁶⁸

Pode-se mencionar ainda as *Constituições Apostólicas*, documento datado do quarto século, como um texto que apoia a prática da comunhão infantil. São mencionadas várias classes de pessoas, que, cada uma por sua vez, participavam da Ceia do Senhor: os bispos, os presbíteros, os diáconos,

⁶⁵ GALLANT, *Feed My Lambs*, p. 110.

⁶⁶ CYPRIAN. “On the Lapsed”. In: SCHAFF, Philip. *Ante-Nicene Fathers*. Vol. 5. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, s/d., p. 1023. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf05.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2012.

⁶⁷ VENEMA, *Children at the Lord’s Table?*, p. 15.

⁶⁸ BECKWITH, Roger T. “The Age of Admission to the Lord’s Supper”. *Westminster Theological Journal*, v. 38, n. 2, 1976, p. 125.

os subdiáconos, os leitores, os cantores, os ascetas, as mulheres, as diaconisas, as virgens, as viúvas e as crianças.⁶⁹ É importante que se diga que o compilador das *Constituições Apostólicas* tem sido identificado “como um origenista (semi-ariano) ou apolinariano que teve a legitimidade da sua obra um pouco manchada entre a ortodoxia nicena”.⁷⁰ Curiosamente, o próprio Tim Gallant reconhece a influência ariana nas *Constituições*. Não obstante, de acordo com ele, “nosso interesse aqui não é defender as *Constituições*, mas apenas fazer observações históricas”.⁷¹

3.2 Em Agostinho de Hipona

Os comentários de Agostinho (354-430), bispo de Hipona, no norte da África, sobre a Santa Ceia são muito importantes. Por exemplo, ele fez uma clara distinção entre os sinais e a realidade significada por eles. Agostinho escreveu sobre a Ceia: “Pois mesmo que nesse dia recebamos comida visível, o sacramento é uma coisa, mas a virtude do sacramento é outra”.⁷² No que diz respeito à pedocomunhão, Agostinho claramente admitia a prática de servir a Ceia do Senhor às crianças. De acordo com Venema, isso foi possível por causa do desenvolvimento das doutrinas da igreja e dos sacramentos,

[...] principalmente do sacramento do batismo, que refletiu uma compreensão cada vez mais “realista” da eficácia do sacramento em transformar seus recipientes. Assim, o argumento para a admissão das crianças à Ceia do Senhor se tornou mais forte.⁷³

Existe um grande número de passagens nos volumosos escritos de Agostinho que claramente afirmam a prática pedocomunialista. Num sermão que argumenta sobre o pecado original e como as crianças são concebidas e nascidas em pecado, Agostinho disse o seguinte: “Eles são infantes, mas recebem Teus sacramentos. Eles são infantes, mas compartilham da Tua mesa, para ter vida em si mesmos”.⁷⁴ Para que os filhos dos crentes tivessem vida em Cristo, Agostinho afirma que eles deveriam participar da Ceia do Senhor, que garante a vida espiritual e o alimento que é necessário. Um dos principais argumentos

⁶⁹ SCHAFF, Philip. *Ante-Nicene Fathers*. Vol. 5. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, s/d. p. 1023. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf05.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2012.

⁷⁰ NEEDHAM, Nick. “Children at the Lord’s Table in the Patristic Era”. In: WATERS; DUNCAN, *Children and the Lord’s Supper*, p. 153-154.

⁷¹ GALLANT, *Feed My Lambs*, p. 118.

⁷² Apud MATHISON, *Given For You*, p. 341.

⁷³ VENEMA, *Children at the Lord’s Table?*, p. 16.

⁷⁴ Apud GALLANT, *Feed My Lambs*, p. 118; VENEMA, *Children at the Lord’s Table?*, p. 16.

de Agostinho para a pedocomunhão é um apelo ao ensinamento de Cristo em João 6. Em razão de Cristo ter dito que quem não comesse da sua carne e não bebesse do seu sangue não teria vida, as crianças devem ser recebidas à Mesa do Senhor, pois do contrário elas estão excluídas da vida em Cristo. Para ele, as palavras de Cristo em João 6.53 eram uma referência ao sacramento da Ceia:

Se, portanto, como muitas e tantas testemunhas divinas concordam, nem salvação nem vida eterna pode ser esperada por qualquer homem sem o batismo e o corpo e sangue do Senhor, é vão prometer estas bênçãos às crianças sem os sacramentos.⁷⁵

Nick Needham interpreta corretamente o pensamento de Agostinho, afirmando que, para o bispo de Hipona, “assim como o batismo era necessário para lavar o pecado original, e por isso os infantes deveriam ser batizados, assim também comer da carne e beber do sangue de Cristo era necessário para sustentar a vida espiritual”.⁷⁶

A influência exercida pelo pensamento de Agostinho a respeito da eficácia *ex opere operato* dos sacramentos forneceu o ímpeto para a prática da pedocomunhão durante o quarto século e nos séculos subsequentes. Se as crianças são alvo da regeneração batismal, então elas possuem a vida espiritual requerida para serem alimentadas pela Eucaristia. O grande problema com os defensores da pedocomunhão ao fazerem uso dos testemunhos de Agostinho e de outros, como Leão Magno, é que parecem esquecer o fundamento doutrinário imbuído no todo da doutrina dos sacramentos tão característico do catolicismo romano. Também se deve ressaltar que, com o desenvolvimento da doutrina da transubstanciação, a pedocomunhão foi abandonada na igreja ocidental.

3.3 Nos Hussitas

Após a morte de Hus, os hussitas,⁷⁷ “irados, reuniram-se em assembleia solene e anunciaram sua concordância com Hus. Diante de um possível ataque militar, os hussitas finalmente concordaram em quatro artigos que servem como ‘a base da resistência boêmia’”.⁷⁸ Os quatro artigos hussitas defendiam a restauração do cálice aos leigos, a comunhão frequente e também, mas menos conhecida, a restauração da participação infantil na Ceia do Senhor.

⁷⁵ AUGUSTINE, “A Treatise on the Merits and Forgiveness of Sins, and on the Baptism of Infants”. In: SCHAFF, Philip. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, s/d, p. 154. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf05.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2012.

⁷⁶ NEEDHAM, “Children at the Lord’s Table in the Patristic Era”, p. 157.

⁷⁷ Seguidores do pré-reformador boêmio Jan Hus, queimado por determinação do Concílio de Constança, em 6 de julho de 1415.

⁷⁸ LEE, “The History of Paedocommunion: From the Early Church until 1500”.

Dessa forma, a pedocomunhão, no julgamento de Tim Gallant, “tornou-se um elemento-chave na sua campanha contra a tirania de Roma”.⁷⁹

De acordo com o estudioso David R. HOLETON, os hussitas passaram a praticar a pedocomunhão já no ano de 1417, por ocasião do Sínodo de Wenceslau.⁸⁰ No ano seguinte, em 1418, o rei Wenceslau expulsou sacerdotes hussitas dos seus domínios, na tentativa de restaurar o catolicismo romano no seu reino. Todavia, em 1419 a comunhão infantil se transformou num componente integral do movimento hussita. A letra de uma de suas canções era um panegírico sobre a pedocomunhão: “Não neguemos isso aos pequeninos/Nem os impeçais/Quando eles comem o corpo de Jesus [...] Louvado seja Deus, seus filhos/seus pequeninos bebês/Pois Ele não te levará para longe/Mas te alimentará com Seu corpo santo”.⁸¹

Os hussitas fundamentaram sua prática pedocomunialista em João 6 e 1 Coríntios 10.16-17. Eles entendiam que o sacramento pertence a todo o povo de Deus. Isso era uma resposta à teologia romanista, que havia vetado o cálice aos leigos e excluído as crianças da participação no sacramento.

A prática entre os hussitas perdurou até pelo menos o ano de 1437, por ocasião do Concílio de Basileia. A questão da pedocomunhão foi debatida pelo menos duas vezes, em 1433 e 1437. Apesar de terem usado fortes argumentos em favor da prática, no fim os hussitas foram proibidos de admitir crianças e bebês à Mesa do Senhor. Na avaliação de HOLETON, “o Concílio entrou no debate com a mente fechada, nunca, por um momento sequer, permitiu a possibilidade de que bebês e crianças pequenas fossem admitidas à comunhão eucarística”.⁸²

3.4 Na Reforma Protestante

Durante o período da Reforma aconteceram inúmeros debates acerca do sacramento da Ceia do Senhor, sendo que um dos mais famosos foi o Colóquio de Marburgo, em 1529, que colocou frente a frente Martinho Lutero e Ulrico Zuínglio e terminou sem um consenso entre as partes litigantes. Apesar dos vários pontos discordantes entre luteranos e reformados, as igrejas oriundas da Reforma continuaram a prática predominante da igreja ocidental, de não admitir infantes ou crianças pequenas à Mesa do Senhor. De acordo com VENEMA, “essas igrejas protestantes mantiveram a prática de admitir crianças à Mesa do Senhor apenas após terem sido confirmadas (luterana) ou terem feito uma profissão de fé (reformada) diante da igreja”.⁸³ Mathison acrescenta que

⁷⁹ GALLANT, *Feed My Lambs*, p. 128.

⁸⁰ HOLETON, David R. “The Communion of Infants and Hussitism”. In: LEE, Tommy. “The History of Paedocommunion: From the Early Church until 1500”.

⁸¹ GALLANT, *Feed My Lambs*, p. 128-129.

⁸² HOLETON, “The Communion of Infants and Hussitism”.

⁸³ VENEMA, *Children at the Lord's Table?*, p. 22.

“o consenso entre os reformadores era que apenas aqueles que tinham idade suficiente para examinar a si mesmos e discernir o corpo do Senhor tinham permissão para participar da Ceia”.⁸⁴

O reformador alemão Martinho Lutero acreditava que, “assim como o evangelho é anterior à igreja, os sacramentos são uma consequência da fé”.⁸⁵ Lutero rejeitou a doutrina que acabou dando margem à prática da pedocomunhão, a da eficácia dos sacramentos *ex opere operato*. Para ele, “os sacramentos são uma palavra dirigida por Deus. Têm de ser recebidos, *crídos e apropriados pessoalmente*”.⁸⁶ Assim, apesar de ser favorável à prática do pedobatismo, Lutero acreditava piamente que só poderiam tomar parte no sacramento da Eucaristia aqueles que tivessem feito uma confirmação da sua fé.

João Calvino também se posicionou contra a prática pedocomunialista. Para Calvino, o batismo é um sacramento que sinaliza o novo nascimento e a incorporação da pessoa na comunidade pactual, ao passo que a Ceia do Senhor é um meio de nutrir a fé daqueles que creem em Cristo e estão incorporados ao seu povo. O sacramento do batismo deve ser ministrado aos filhos dos crentes, visto que as promessas do evangelho também foram feitas a eles, não apenas aos seus pais. Contudo, a Ceia do Senhor é o sacramento que possui como objetivo fortalecer a fé dos crentes e é dada “a fim de despertar-se, incitar-se, estimular-se, exercitar-se o sentimento de fé e amor; na verdade, para corrigir-se a deficiência de ambos”.⁸⁷ Calvino enfatiza ainda que os sacramentos são efetivos meios de graça, visto que a promessa do evangelho em Cristo é comunicada aos crentes. Não obstante, como Venema coloca, “a eficácia dos sacramentos não diminui a obrigação da parte dos recipientes de os receberem pela fé”.⁸⁸ Os sacramentos requerem a resposta da fé. À parte da fé, os sacramentos não são de nenhum benefício para os seus recipientes.

No caso da Ceia do Senhor, Calvino insiste que o corpo e sangue de Cristo devem ser recebidos pela “boca da fé”, e que daqueles que querem participar da Ceia é exigido que estejam preparados por uma prévia instrução na fé evangélica.⁸⁹

Refutando os anabatistas, que afirmavam ser inconsistente batizar as crianças e proibi-las de participar da Ceia, Calvino argumentou com veemência:

⁸⁴ MATHISON, *Given for You*, p. 314.

⁸⁵ GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 93.

⁸⁶ Ibid. Ênfase acrescentada.

⁸⁷ CALVINO, João. *As Institutas: Edição Clássica*. IV.xvii.42. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 393s.

⁸⁸ VENEMA, *Children at the Lord's Table?*, p. 23.

⁸⁹ Ibid.

De fato, foi isto frequentemente praticado na Igreja antiga, como se constata de Cipriano e Agostinho; mas esse costume, *com razão, se fez obsoleto*. Ora, se ponderarmos a natureza e o caráter específico do batismo, na realidade ele é um como que ingresso e uma, pode-se dizer, iniciação à Igreja, graças à qual somos contados no povo de Deus: sinal de nossa regeneração espiritual, por meio da qual somos nascidos de novo para ser filhos de Deus; quando, em contrapartida, a Ceia foi atribuída aos mais adultos que, ultrapassada a infância mais tenra, já estejam *em condições de suportar alimento sólido*, distinção que se demonstra mui evidentemente na Escritura; porque aí, quanto concerne ao batismo, o Senhor não faz nenhuma seleção de idades. A Ceia, porém, não a exhibe à participação de todos igualmente; pelo contrário, somente àqueles que sejam idôneos para discernir-se o corpo e o sangue do Senhor, para examinar-se a própria consciência, a anunciar-se a morte do Senhor, a ponderar-se sua eficácia.⁹⁰

Posteriormente, ao discorrer sobre o rito da confirmação, conforme era praticado na igreja antiga, Calvino claramente afirma que aqueles que foram batizados na infância precisavam ser catequizados a fim de fazer a sua profissão de fé:

Antigamente existiu na Igreja o costume de os filhos dos cristãos, depois que haviam crescido, fossem apresentados diante do bispo, para que cumprissem aquele dever que era exigido dos adultos que se ofereciam ao batismo. Pois estes se assentavam entre os catecúmenos até que, devidamente instruídos nos mistérios da fé, podiam fazer confissão de sua fé perante o bispo e povo. Portanto, aqueles que haviam sido iniciados pelo batismo quando crianças, já que não haviam então se desincumbido diante da Igreja em confissão de fé, ao final da infância, ou na entrada de sua adolescência, eram de novo apresentados pelos pais e examinados pelo bispo segundo a fórmula de catecismo que tinham então por certa e comum.⁹¹

Fica claro então que, para Calvino, enquanto o batismo pode ser administrado às crianças, à Ceia do Senhor devem ser admitidas apenas as pessoas que tenham feito uma profissão da sua fé depois de terem sido instruídas na doutrina cristã.

A esta altura é importante mencionar uma voz dissonante entre os reformadores. Wolfgang Musculus (1497-1563) foi um importante reformador que atuou nas cidades de Augsburg e Berna. Richard A. Muller o descreve como “um importante codificador da fé reformada”.⁹² Musculus foi o único dentre os reformadores que advogou a pedocomunhão.⁹³ Em sua *Loci Communes*

⁹⁰ CALVINO, *As Institutas: Edição Clássica*, IV.xvi.30, p. 336s.

⁹¹ *Ibid.*, IV.xix.4, p. 421.

⁹² MULLER, Richard A. *Post-Reformation Reformed Dogmatics*. Vol. 1. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003, p. 31.

⁹³ GALLANT, *Feed My Lambs*, p. 129.

Sacrae Theologiae, Musculus discutiu essa prática, advogando em sua defesa e fundamentando-se no fato de que as crianças estão incluídas no pacto da graça juntamente com seus pais. Eis suas palavras:

A administração da Ceia não deve ser feita em uso privado, como pertencendo a apenas algumas pessoas escolhidas e nomeadas. Ela é pública e comum a toda a igreja, de modo que todos quantos estejam contados entre os membros da igreja, a quem o corpo de Cristo foi dado e derramado o seu sangue na cruz, sejam admitidos a isso. E a própria tradição do Apóstolo e o costume da igreja primitiva declaram suficientemente que o seu uso é comum a todos os fiéis, tanto aos pais como aos filhos dos fiéis, como também podemos ver em Cipriano e Agostinho.⁹⁴

Musculus também interpreta as palavras de Jesus em João 6, sobre comer a sua carne e beber o seu sangue, como se referindo ao sacramento eucarístico e, assim, ele assevera que as crianças têm parte no sacramento. Herman Bavinck resume os principais argumentos de Musculus da seguinte maneira:

- (1) Aqueles que possuem a coisa significada também têm direito ao sinal.
- (2) Crianças que podem receber a graça da regeneração (como é evidente do batismo) também podem ser nutridas em sua vida espiritual sem esse conhecimento.
- (3) Cristo é o Salvador de toda a igreja, inclusive as crianças, e alimenta e refrigera todos os seus membros com o seu corpo e seu sangue.
- (4) A exigência de autoexame (1Co 11.26-29) não é feita pelo apóstolo como um requisito universal.⁹⁵

É interessante como Bavinck refuta os argumentos de Musculus:

- (1) No Antigo Testamento existia grande diferença entre a circuncisão e a Páscoa. A circuncisão foi prescrita para todas as crianças do sexo masculino, mas a Páscoa foi celebrada, não imediatamente em sua instituição, mas posteriormente, na Palestina, próximo ao templo de Jerusalém. As crianças muito novas estavam, portanto, automaticamente excluídas.
- (2) Semelhantemente, existe grande diferença entre o batismo e a Ceia do Senhor. O batismo é o sacramento da regeneração, um sacramento em que o humano é passivo; a Ceia do Senhor é o sacramento da maturação em comunhão com Cristo, a formação da vida espiritual, e pressupõe consciência e conduta ativa da parte daqueles que a recebem.
- (3) Cristo instituiu a Ceia do Senhor em meio a seus discípulos, dizendo a todos eles: “Tomai, comei e bebei”. Ele pressupõe que os discípulos tomam o pão e

⁹⁴ *Apud* GALLANT, Tim. “The Validity of Children at the Lord’s Table in the Words of an Early Reformed Theologian: Wolfgang Musculus on Paedocommunion”. Disponível em: http://paedocommunion.com/articles/musculus_common_places.php. Acesso em: 25 fev. 2012.

⁹⁵ BAVINCK, Herman. *Reformed Dogmatics*. Vol. 4. Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2008, p. 583.

o vinho das suas mãos. E Paulo escreve que a igreja de Corinto se reunia para comer, e ele não deixa outra impressão a não ser que apenas pessoas adultas e autoconscientes participaram da Ceia. (4) Em 1Co 11.26-29, Paulo insiste especificamente em que as pessoas deveriam examinar a si mesmas antes de celebrar a Ceia do Senhor, a fim de estarem aptas a discernir o corpo do Senhor e não comer e beber indignamente. Tal exigência é muito geral, dirigida a todos os participantes da Ceia do Senhor e, portanto, automaticamente exclui as crianças. (5) Reter a Ceia do Senhor das crianças não as priva de qualquer benefício do pacto da graça. Esse seria o caso se elas fossem excluídas do sacramento do batismo.⁹⁶

Salienta-se que Musculus foi uma exceção ao entendimento comum entre os reformadores e as igrejas reformadas. O fato é que desde o século dezesseis as igrejas reformadas têm exigido uma pública profissão de fé antes de admitir crianças à Ceia do Senhor.

Como pôde ser observado, a evidência histórica alegada pelos pedocomunialistas não favorece a prática da comunhão infantil. Portanto, resta-lhes apelar à analogia com a Páscoa veterotestamentária.

4. A RELAÇÃO ENTRE A PÁSCOA VETEROTESTAMENTÁRIA E A CEIA NEOTESTAMENTÁRIA

Os proponentes da pedocomunhão afirmam uma continuidade estrita entre a Páscoa e a Ceia do Senhor. O raciocínio é que, assim como as crianças pequenas de Israel eram admitidas à participação na Páscoa, assim também as crianças da igreja devem ser admitidas à Mesa do Senhor. Bryan D. Estelle adverte: “Frequentemente a Páscoa e a Ceia do Senhor (i.e., a ceia que o Senhor presidiu como anfitrião) são conectadas de um modo ou outro sem qualificação, clarificação ou discernimento”.⁹⁷ Os pedocomunialistas argumentam que a Ceia do Senhor é o correspondente neotestamentário da Páscoa veterotestamentária e que, portanto, uma vez que as crianças do pacto eram admitidas a esta última elas também devem ser admitidas àquela, visto que entre ambas as ordenanças há uma continuidade irrestrita, o que é comprovado a partir do fato de que o Senhor Jesus instituiu a Ceia por ocasião da celebração da Páscoa. James Jordan, outro defensor da prática da comunhão infantil, por exemplo, refere-se à Ceia do Senhor como “a grande Páscoa da igreja”.⁹⁸ Em seu famoso artigo, Christian Keidel constrói o argumento da seguinte forma:

⁹⁶ Ibid., p. 583s.

⁹⁷ ESTELLE, Bryan D. “Passover and the Lord’s Supper: Continuity or Discontinuity?”. In: WATERS; DUNCAN, *Children and the Lord’s Supper*, p. 32.

⁹⁸ JORDAN, James. “Children and the Religious Meals of the Old Creation”. In: STRAWBRIDGE, Gregg (Ed.). *The Case for Covenant Communion*. West Monroe, LA: Athanasius Press, 2006, p. 67.

Visto que bebês e crianças, membros da igreja visível do Antigo Testamento, foram ordenados por Deus a comerem a Festa da Páscoa, se fisicamente capazes – um mandamento apenas abandonado temporariamente, quando Israel entrou na terra de Canaã e não mais peregrinou ao lugar que Deus escolheu para fazer habitar o seu nome – e visto que no Novo Testamento a Ceia do Senhor agora tomou o lugar da Festa da Páscoa, os bebês e crianças da igreja visível do Novo Testamento são, portanto, ordenados por Deus a tomar parte na Ceia do Senhor, se fisicamente capazes, pois não podemos adicionar ou remover os mandamentos de Deus concernentes ao culto na sua igreja.⁹⁹

Estudiosos reformados têm afirmado que a Ceia do Senhor não deve ser estritamente identificada com a refeição pascal. Não se trata de argumentar que não exista paralelo algum entre a Páscoa e a Ceia, ou que a Ceia é um novo rito sem precedentes. Estelle afirma: “Embora a refeição pascal deva ser vista como o pano de fundo dentro do qual a Ceia do Senhor é interpretada, ela não é a filtro através do qual a Ceia do Senhor deva ser vista”.¹⁰⁰ Por essa razão, são necessárias algumas observações a respeito da participação na Festa da Páscoa.

Em primeiro lugar, qualquer consideração acerca do precedente veterotestamentário da Páscoa deve levar em conta a importante distinção entre a primeira Páscoa e a sua subsequente celebração no decorrer dos séculos. Deve ser levado em conta que, apesar de a primeira Páscoa, em Êxodo 12, ter sido claramente uma celebração familiar, as estipulações para as celebrações posteriores requeriam que apenas membros do sexo masculino da comunidade pactual observassem a Páscoa. Os homens deveriam subir até Jerusalém, a fim de cumprir as obrigações da Páscoa (Dt 16.2, 5-7). É importante observar que, de uma festa familiar, a Páscoa sofreu um desenvolvimento a ponto de se transformar em uma festa de peregrinação. Além disso, as páscoas subsequentes incluíram um elemento adicional, chamado “cálice da bênção”. O vinho não constava entre os elementos da Páscoa celebrada entre as famílias de Israel em Êxodo 12. A adição do vinho à celebração pascal representa um sério obstáculo à reivindicação dos pedocomunialistas. É extremamente improvável que, devido ao caráter alcoólico do vinho, infantes e crianças pequenas tenham participado plenamente da ceia pascal.

Em segundo lugar, o apelo dos pedocomunialistas a Êxodo 12.4, a fim de argumentar que as crianças participaram ativamente da Páscoa, não pode ser feito de forma conclusiva. Isso porque os elementos da refeição pascal incluíam um cordeiro assado, pão sem fermento e ervas amargas (Êx 12.8; Nm 9.11). Teriam as crianças de Israel comido de todos os elementos constitutivos da refeição pascal? Cornelis P. Venema vê nisso uma séria impossibilidade:

⁹⁹ KEIDEL, “Is the Lord’s Supper for Children?”, p. 306-307.

¹⁰⁰ ESTELLE, “Passover and the Lord’s Supper”, p. 33.

Embora bebês recentemente desmamados e crianças mais jovens, eventualmente, tenham sido capazes de comer o pão ázimo, não é plausível que elas poderiam ter digerido o cordeiro assado e principalmente as ervas amargas. Não é provável que todos os elementos estipulados para a refeição pascal, mesmo por ocasião da sua primeira celebração entre as famílias de Israel no Egito, tenham sido consumidos pelos bebês e pelas crianças mais novas da família.¹⁰¹

O estudioso Roger T. Beckwith afirma que Êxodo 12.4 não quer dizer que todos, segundo o número de bocas, devem comer, como defendem Christian Keidel e outros pedocomunialistas. De acordo com Beckwith, o significado da frase é que cada um deve comer segundo tiver capacidade, “o que, no caso de crianças que mamam, não quer dizer nada”.¹⁰²

Terceiro, a celebração da Páscoa possuía como uma de suas características um tipo de exercício catequético. Êxodo 12.26 diz: “Quando vossos filhos vos perguntarem: Que rito é este?”. Em réplica a essa pergunta, o chefe da família deveria declarar: “É o sacrifício da Páscoa ao SENHOR, que passou por cima das casas dos filhos de Israel no Egito, quando feriu os egípcios e livrou as nossas casas” (v. 27). Inegavelmente, trata-se de uma catequização, uma instrução a ser dada. Os pedocomunialistas observam corretamente que a presença desse elemento catequético não significa uma proibição contra a participação das crianças. Eles observam que isso não se constituía em um pré-requisito para tomar parte na refeição. O argumento é que, apesar de apenas as crianças mais velhas serem capazes de receber essa instrução, as mais jovens não ficavam de fora da celebração. Contudo, argumentar assim é mera especulação. É mais provável que apenas aqueles que tinham condições de receber a instrução participassem da Páscoa.

Quarto, como observado por Guy Waters e Ligon Duncan, quando se observa o caráter progressivo da história redentiva certas dissimilaridades entre a Páscoa e a Ceia podem ser percebidas.¹⁰³ Brian Estelle afirma que

As diferenças de opinião a respeito do significado da relação entre Páscoa e Ceia do Senhor têm a ver com a função da Ceia do Senhor no período da História Redentiva. A ceia é uma refeição comensal (comer na mesma mesa). Ela simboliza cumprimento, mas também simboliza algo incipiente. Isso quer dizer que existe algo significativamente novo.¹⁰⁴

Estelle cita Herman Ridderbos, quando este afirma:

¹⁰¹ VENEMA, *Children at the Lord's Table?*, p. 69.

¹⁰² BECKWITH, “The Age of Admission to the Lord's Supper”, p. 131.

¹⁰³ WATERS; DUNCAN, *Children and the Lord's Supper*, p. 17.

¹⁰⁴ ESTELLE, “Passover and the Lord's Supper”, p. 42.

A refeição que Jesus compartilha com seus discípulos assume um caráter prefigurativo. O que acontece nessa refeição será realizado no reino de Deus. Mas, reciprocamente, o que será a plenitude da alegria no reino de Deus tem seu começo e antegozo nessa ceia. A relação entre a Eucaristia e comer e beber no reino vindouro de Deus não é apenas entre símbolo e realidade, mas entre inauguração e cumprimento.¹⁰⁵

O ponto salientado é que Páscoa e Ceia do Senhor não são ordenanças sinônimas e intercambiáveis, não obstante possuírem algumas similaridades. A Ceia possui um significado escatológico único, apontando o povo de Deus para adiante, para a consumação do reino de Deus já inaugurado na obra redentiva consumada de Cristo.

Pelas razões apontadas acima é que não é correto afirmar que os termos para a participação na festa da Páscoa do antigo pacto – quaisquer que fossem eles – sejam os mesmos para a participação do sacramento da nova aliança.

5. O TEXTO-CHAVE DE 1CORÍNTIOS 11.17-34

Como foi previamente observado, visto que a Ceia é um sacramento do novo pacto que não possui uma correspondência estrita na Páscoa veterotestamentária, é o ensino do Novo Testamento que deve determinar o modo como a Ceia deve ser ministrada e recebida. Por essa razão, a passagem de 1Coríntios 11.17-34 “é de importância sem paralelo para responder a questão sobre os recipientes da Ceia do Senhor”.¹⁰⁶

O argumento pedocomunialista é que as divisões e facções existentes em Corinto levaram Paulo a tratar da questão da comunhão infantil. De acordo com eles, a verdadeira comunhão existiria quando as facções deixassem de existir e todos participassem alegremente da Mesa do Senhor, o que, em certo sentido, é correto. O problema está em afirmar que isso, por força do ofício, inclui as crianças.

Certamente deve ser reconhecido que o problema das divisões dentro da igreja coríntia estava influenciando a forma como os membros observavam o sacramento eucarístico. Deve ser reconhecido que Paulo escreve 1Coríntios 11.17-34 visando corrigir esse problema. Charles Hodge afirma que:

O mal proeminente era que existiam cismas mesmo nas reuniões mais sagradas [...]. O mal ao qual [Paulo] se refere não era meramente que eles tinham degradado a Ceia do Senhor, tornando-a uma refeição ordinária, mas que naquela refeição eles estavam divididos em partidos, sendo que alguns comiam e bebiam em excesso, enquanto outros não tinham nada.¹⁰⁷

¹⁰⁵ RIDDERBOS, Herman. *A vinda do Reino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 295.

¹⁰⁶ VENEMA, *Children at the Lord's Table?*, p. 101.

¹⁰⁷ HODGE, Charles. *1 & 2 Corinthians*. Edinburgh, Escócia: Banner of Truth, 2000, p. 214.

Gordon D. Fee afirma que “alguns tinham suas próprias refeições particulares, e assim desprezavam a igreja por envergonharem aqueles que nada tinham”.¹⁰⁸

A dificuldade com a leitura pedocomunialista dessa passagem está na atenuação, senão negligência, das palavras do apóstolo Paulo no trecho que compreende os versículos 23-26. De acordo com o entendimento dos defensores da comunhão infantil, a linguagem de “em memória” e “anunciar”, nos versos 24-26, não excluem as crianças da comunidade pactual. Para eles, não é necessária uma apreensão intelectual do sacrifício expiatório de Cristo, como é defendido pela interpretação reformada tradicional.

A leitura que eles fazem dos versículos 27-29 também é diversa. Historicamente esses versos têm sido entendidos como excluindo as crianças da participação no sacramento. Porém, os pedocomunialistas dizem que o ensinamento de Paulo aqui se opõe à exclusão dos infantes. De acordo com eles, “os coríntios estavam comendo o corpo e bebendo o sangue de Cristo ‘impropriamente’ porque eram culpados de não ‘examinar’ a si mesmos em termos de sua membresia no corpo de Cristo, a igreja”.¹⁰⁹ Sendo assim, “discernir” o corpo significa não o corpo de Cristo que foi oferecido em sacrifício pelos pecados do seu povo, mas quer dizer a igreja, que compreende todos os crentes e seus filhos.

Trata-se de uma leitura atenuada senão negligente da perícope. Nos versículos 23-26, o apóstolo Paulo está afirmando que o sacramento fala sobre a morte de Jesus para expiar os pecados do seu povo. Essa morte, Paulo enfatiza em outro lugar da carta, beneficia os crentes que estão unidos a Jesus através dela (1Co 1.30). Essa união faz com que os crentes tenham comunhão uns com os outros como membros de um mesmo corpo (1Co 12.12, 13, 27). A Ceia do Senhor é uma expressão visível e aponta não apenas para a nossa união com Cristo na sua morte e vida (1Co 10.16), mas também para a nossa correspondente ligação com outros crentes como o corpo de Cristo (1Co 10.17). “Estas duas realidades podem ser distinguidas, mas nunca separadas uma da outra”.¹¹⁰ Deixar de apreender o significado primário da Ceia levará a igreja a falhar na compreensão acerca da unidade do corpo, que é a igreja. Por essa razão, o apóstolo Paulo discorre sobre as divisões e facções existentes na igreja de Corinto. E, visando sanar essas divisões, Paulo necessita expor o significado primário e mais básico da Ceia, que é a comunhão do crente com o Cristo crucificado e o recebimento dos benefícios da sua morte (1Co 11.23-26).

¹⁰⁸ FEE, Gordon D. *The New International Commentary on the New Testament: The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987, p. 535-536.

¹⁰⁹ VENEMA, *Children at the Lord's Table?*, p. 106.

¹¹⁰ WATERS; DUNCAN, *Children and the Lord's Supper*, p. 20.

É por essa perspectiva que as exortações de Paulo nos versículos 27-29 devem ser observadas. As afirmações do apóstolo nos versículos 23-26 são determinantes para a compreensão da sua exortação nos versos 27-29. Se a Ceia do Senhor é um “memorial”, então, certamente esse caráter memorial do sacramento define o que significa para o comunicante estar qualificado para se aproximar da Mesa. “Discernir o corpo”, “examinar-se a si mesmo” e “comer e beber de uma maneira digna”, no contexto, referem-se a uma participação na Ceia do Senhor que reconhece e sustenta a maneira como a Ceia foi instituída por Cristo. Por isso, Waters e Duncan questionam de forma interessante:

Se a Ceia do Senhor é uma ocasião para a comunhão do crente com Cristo, de que maneira o crente poderia comungar com Cristo à parte de um entendimento consciente e uma fé animada em relação ao que a Ceia representa, que é a morte de Cristo por pecadores?¹¹¹

Isso ajuda no entendimento do porquê é necessário que, antes de se aproximar da Mesa, o indivíduo deva ser submetido a um período de autoexame acerca de seus pecados, seu conhecimento, sua fé e de outras graças cristãs.

Apesar de a ocasião ser a das divisões e facções em Corinto, os princípios da exortação paulina não são determinados por essas divisões e facções. Isso quer dizer que 1Coríntios 11.23-29 não gira em torno apenas da unidade da igreja, mas, principalmente, do significado do sacrifício expiatório de Jesus Cristo. Por essa razão, Paulo estabelece critérios claros para a participação na Ceia do Senhor. Definitivamente, a Ceia não é para todos os membros da igreja que estão presentes. É para os membros que atendam às qualificações intelectuais e espirituais estabelecidas pelo apóstolo. Assim, 1Coríntios 11.23-29 é determinante para a definição acerca dos comunicantes aptos para se aproximarem da Mesa.¹¹²

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo abordou a controversa questão da pedocomunhão, ou seja, a questão da participação das crianças no sacramento da Ceia do Senhor. Trata-se de um tema que tem recebido grande ênfase por parte de alguns adeptos da Visão Federal e que, ao longo da história da igreja, foi discutido com frequência. O arrazoado feito até aqui se concentrou na análise dos principais argumentos utilizados por aqueles que defendem a inclusão das crianças do pacto na celebração da Eucaristia. Entende-se que os argumentos apresentados

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Para um exame mais detalhado de 1Coríntios 11.17-34, ver: KNIGHT III, George W. “1 Corinthians 11:17-34: The Lord’s Supper: Abuses, Words of Institution and Warnings and the Inferences and Deductions with respect to Paedocommunion”. In: WATERS; DUNCAN, *Children and the Lord’s Supper*, p. 75-95.

não são definitivos e conclusivos para que os filhos do pacto sejam admitidos à Mesa do Senhor. Entende-se também que o Novo Testamento evidencia uma decisiva descontinuidade entre a Ceia do Senhor e a Páscoa veterotestamentária, não obstante o entendimento comum de que a Ceia é a páscoa da igreja cristã. Ademais, o modo como a Páscoa era ministrada no antigo pacto não determina o modo como a Ceia deve ser ministrada sob a nova aliança.

Além disso, as evidências históricas apresentadas pelos pedocomunialistas também não são conclusivas no sentido de colocar a história a seu favor. Muito menos em determinar a prática da igreja dos dias de hoje. É ponto pacífico entre os pedocomunialistas e seus oponentes que a Escritura apenas é o fator determinante para a práxis da comunidade pactual. Por essa razão, apoiado em 1 Coríntios 11.23-29, o presente artigo afirma a necessidade do preenchimento do requisito intelectual para a admissão de alguém à Mesa do Senhor. Ademais, afirma-se que as crianças filhas do pacto não estão excluídas das promessas do pacto da graça. Elas são participantes de todos os benefícios e de todas as bênçãos do pacto, como afirma Michael Horton:

A Palavra, o batismo e a Ceia não contêm diferentes realidades, mas são uma maneira tripla como Deus entrega Cristo e todos os seus benefícios a nós por seu Espírito. A fé vem por meio de ouvir o evangelho; o batismo é o sinal e selo da nossa inclusão no pacto da graça com todas as suas bênçãos, e a Ceia fortalece e confirma a fé que temos professado.¹¹³

Para o autor da presente pesquisa, isso é determinante.

ABSTRACT

There are many doubts regarding the place the children of believers should have in the church of Christ. Are they members of the church? If so, should they be admitted to the church's sacraments? For what reason, in most churches of paedobaptist theology and practice, the children of believing parents are not admitted to the sacrament of the Lord's Supper? The author of the present article proposes to examine the issue of paedocommunion in the history of the church, the Reformed tradition, and the Holy Scriptures, in order to argue against the participation of children in the sacrament of communion. He begins with a brief presentation of a theological current characteristic of North American Presbyterianism, the Federal Vision, which has already begun to make its effects felt in Brazil.

KEYWORDS

Paedocommunion; Paedobaptism; Federal Vision; Covenant; Passover; Lord's Supper; Baptism; Church History.

¹¹³ HORTON, Michael. *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011. p. 818.

A RELEVÂNCIA CANÔNICA DE CRÔNICAS POR UMA PERSPECTIVA LITERÁRIA

*Ricardo Cesar Toniolo**

RESUMO

Tendo em vista que leitores e pesquisadores demonstram um interesse reduzido pelo livro de Crônicas em comparação com outros livros da Bíblia, pesquisa-se sobre as diferenças que há entre este e os livros de Samuel e Reis, a fim de verificar de que maneira Crônicas contribuiu na formação do cânon bíblico. Para tanto, é necessário verificar quais as estratégias narrativas utilizadas na composição da nova obra. Realiza-se, então, uma comparação sinótica com base em aspectos literários. Diante disso, verifica-se que, ao utilizar as obras canônicas já existentes, o cronista omite e insere material, intensifica a intrusão do narrador e faz alterações no enredo promovendo reflexões sobre temas teológicos diferentes, o que impõe a constatação de que Crônicas tem o seu papel específico no cânon e tem relevância tanto para a leitura quanto para as pesquisas.

PALAVRAS-CHAVE

Crônicas; Estratégias narrativas; Discurso teológico.

INTRODUÇÃO

A escolha do tema deste artigo se baseia na escassez de pesquisas em torno do livro de Crônicas,¹ principalmente no Brasil. Como a abordagem literária

* Ministro presbiteriano e pastor da Igreja Presbiteriana de Botucatu; graduado em Teologia pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição (1998) e pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2010); mestre em Teologia pelo CPAJ (2008); mestre em Letras pela UPM (2017) e doutorando em Letras pela UPM.

¹ Neste artigo Samuel, Reis e Crônicas são tratados cada um como um só livro, como foram constituídos originalmente.

é ainda tímida nos estudos bíblicos, ela foi escolhida para o desenvolvimento do estudo. Esta pesquisa justifica-se no âmbito social pelo impacto que pode ter em comunidades religiosas de leitores da Bíblia, haja vista a negligência de muitos leitores quanto ao livro de Crônicas pelo fato de pensarem que o livro apenas repete a história de outras obras.² Um exemplo disto é o Curso Bíblico, originalmente publicado em alemão com o nome de *Stuttgarter Bibelkurs*, publicado no Brasil pela Sociedade Bíblica do Brasil. Nesse livro não há sequer um capítulo sobre Crônicas, e sobre ele apenas se diz: “Os livros de 1 e 2 Crônicas não serão apresentados com detalhes nesse curso bíblico, pois praticamente relatam a história de Israel paralelamente com os livros de Samuel e Reis”.³

De fato, uma leitura superficial do livro de Crônicas pode dar a impressão de que ele é uma simples repetição do que já está nos livros de Samuel e de Reis. No entanto, se assim fosse, não seria necessário um novo livro que apenas repetisse o que já consta em outros. O que talvez tenha prejudicado o interesse pela leitura é o fato de Samuel e Reis se localizarem imediatamente antes de Crônicas no cânon cristão.

O objetivo geral desta pesquisa é apresentar uma introdução à abordagem literária do livro de Crônicas e identificar o que o livro apresenta como contribuição canônica, sendo a segunda obra que trata do período da monarquia. A fim de atingir esse objetivo, serão descritas as diferenças entre Crônicas e os livros de Samuel e Reis, e se verificará quais as estratégias utilizadas para a composição da nova mensagem.

O estudo é constituído de pesquisa bibliográfica, comparação sinótica e análise literária. A pesquisa bibliográfica aponta que estudos já foram realizados na comparação entre Samuel e Reis e o livro de Crônicas. Para comparar os livros, se colocará lado a lado os livros de Samuel e Reis e o livro de Crônicas, com o propósito de identificar o que foi retirado e o que foi acrescentado. A partir daí, passa-se a demonstrar como uma abordagem do narrador via teoria literária contribui para o desenvolvimento da pesquisa.

A teoria que serve de referência à pesquisa foi desenvolvida por Franz Karl Stanzel. Ele trabalhou a narrativa a partir do conceito de mediação. Para ele, o narrador é um mediador que se utiliza de recursos diversos para influenciar seu leitor. Essa mediação pode sofrer variações em grau. O conceito de mediação de Stanzel descreve como o narrador intervém.⁴ Ele é sempre o mediador entre

² ADLER, Joshua J. “Chronicles: The Neglected Books of the Bible”. *Jewish Bible Quarterly*, v. 37, n. 2, 2009, p. 113-117.

³ MACK, Ulrich. *Curso Bíblico SBB*. Trad. Irene Renhold e Sílvia Renhold Timm. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2014, p. 279.

⁴ STANZEL, Franz Karl. *A Theory of Narrative*. Trad. Charlotte Goedsche. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 4-21.

a história e o leitor, mas o narrador pode falar diretamente a ele ou deixar que o leitor contemple a cena, dando a impressão de estar ausente ou causando a sensação de que a história não está sendo mediada. Neste caso, o efeito é a impressão causada no leitor de estar contemplando os personagens, devendo tirar suas próprias conclusões; é um apelo à função hermenêutica do leitor.

Para descrever tais recursos, Stanzel desenvolveu uma tipologia analítica para a narrativa, que denominou de “situação narrativa” ou “ponto de vista”. Segundo ele, a situação narrativa pode ser autoral, em primeira pessoa ou personativa, cada uma delas variando entre dois polos.⁵ A situação que interessa à presente pesquisa é a autoral, que varia entre as perspectivas interna e externa.⁶ Na situação narrativa autoral, o autor se faz explicitamente presente porque se dirige diretamente ao leitor tecendo comentários sobre os acontecimentos enquanto narra. O autor toma o leitor pelas mãos para guiá-lo pelo mundo ficcional. É nessa situação que o narrador se comporta como onisciente, e é ela que possibilita que ele faça comentários e avaliações, dirigindo-se diretamente ao leitor.⁷

João Leonel, ao comentar sobre a teoria de Stanzel, afirma que “o texto moldado na perspectiva externa, por estar voltado para artifícios estéticos direcionados para o leitor, conterà maior capacidade retórica de convencimento”.⁸ O predomínio da perspectiva externa na Bíblia é uma das preocupações desta pesquisa, pois pela perspectiva externa o autor constrói um narrador onisciente que opina e interpreta para o leitor.

1. HISTÓRIA DA PESQUISA

Diversas abordagens já foram dadas aos estudos do livro de Crônicas. Tratam de temas como sua aceitação no cânon, a natureza de sua composição e as fontes utilizadas. As abordagens referentes à história do livro e às histórias que ele narra já tiveram inúmeras versões. Além do estudo histórico, o estudo textual também teve sua proeminência. Uma vez que o livro de Crônicas repete muitas narrativas procedentes de Samuel e Reis, problemas de crítica textual puderam ser resolvidos por meio dele. Exemplo disto é o texto de 1 Crônicas 20.5, que serviu de parâmetro para estabelecer o texto de 2 Samuel 21.19, que continha duas evidentes corrupções.⁹

⁵ Ibid., p. 46-78.

⁶ Ibid., p. 111-140.

⁷ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2009, p. 125, 128-129.

⁸ ZABATIERO, Júlio P. T.; LEONEL, João. *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 88.

⁹ WRIGHT, J. S. “Crônicas, Livros de”. In: DOUGLAS, J. D. (Org.) *O novo dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1991, v. A-I, p. 358.

Os mais remotos usos do livro de Crônicas influenciaram os estudos até o período moderno. A própria maneira como foi nomeado em sua versão grega, na Septuaginta, influenciou os estudos nos últimos séculos. O título que ali recebeu foi *Paraleipomena*, que significa “coisas omitidas”. No período anterior ao surgimento da crítica bíblica, mesmo tendo sido considerado confiável pelos judeus e pela igreja cristã, a ideia de que Crônicas era um suplemento dos livros de Samuel e Reis contribuiu para que fosse estudado prioritariamente naquelas passagens onde os “completaria”. Esta é a principal razão pela qual os estudos deste livro foram reduzidos ao mínimo.¹⁰

Poucos exemplares de Crônicas foram encontrados entre os manuscritos de Qumran. Tanto o Talmude¹¹ quanto a Mishnah¹² consideram-no um livro para meditação dos sábios em detrimento dos leigos. Além disso, o livro foi visto como um Midrash¹³ de Esdras sobre as histórias de Samuel e Reis. Foi muito difundido que as diferenças de Crônicas em relação a Samuel e Reis vieram de alterações tendenciosas, teologicamente motivadas. Posteriormente, no século XIX, isso foi refutado pelos estudos de Wilhelm M. L. De Wette, o pioneiro na comparação entre textos do Antigo Testamento para produzir um relato da história da religião de Israel.¹⁴

Outro fator determinante para os estudos do livro foi o fato de ter sido deslocado para compor uma seção que, em Bíblias subsequentes, ficou conhecida como “Livros históricos”.¹⁵ Isto fez com que sua natureza teológica fosse ofuscada e sua precisão histórica, desafiada. A questão da confiabilidade histórica dominou as primeiras discussões sobre Crônicas. Wellhausen, por exemplo, no final do século XIX, considerou que Crônicas era menos confiável do que Samuel e Reis em matéria de historicidade.¹⁶ Albright, por sua vez, na década de 1950, defendeu que há historicidade em Crônicas,¹⁷ embora admitisse que

¹⁰ THRONTVEIT, Mark A. In: VANHOOZER, Kevin J. (Ed. Ger.). *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005, p. 109.

¹¹ Livro central para o judaísmo que contém registros de discussões rabínicas. Existe a versão de Jerusalém, escrita no 3º século, e a versão da Babilônia, duzentos anos mais tarde.

¹² Uma das principais obras do judaísmo rabínico. É a fonte central do pensamento judaico posterior ao terceiro século.

¹³ Compilação de ensinamentos sobre a interpretação de histórias bíblicas que procura preencher lacunas deixadas nas narrativas.

¹⁴ ROGERSON, J. W. In: MCKIM, Donald K. (Ed.), *Dictionary of Major Biblical Interpreters*. Downers Grove: IVP Academic; Nottingham: Inter-Varsity Press, 2007, p. 357.

¹⁵ Na Bíblia Hebraica, o livro das Crônicas encontra-se numa seção chamada “Escritos”, enquanto que Samuel e Reis situam-se entre os “Profetas Anteriores”. Na Bíblia cristã os três são colocados em sequência numa seção denominada “Livros Históricos”.

¹⁶ PELTONEN, Kai. *History Debated: The Historical Reliability of Chronicles in Pre-Critical and Critical Research*. Helsinki, Finlândia: The Finnish Exegetical Society, 1996, v. 1, p. 236-237.

¹⁷ JAPHET, S. *From the Rivers of Babylon to the Highlands of Judah: Collected Studies on the Restoration Period*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2006, p. 129.

os números fossem exagerados. Em estudos mais recentes, a questão do valor histórico de Crônicas tem deixado espaço para o estudo do material adicional trazido pelo livro.

Welten, em seus estudos na década de 1970, considerou irreais os relatos de construções e de guerras que não encontram paralelo em Samuel ou Reis. Contudo, alegou que tais relatos sempre acompanham aqueles reis cuja avaliação do narrador era positiva.¹⁸ Isto é reconhecido ao final da mesma década inclusive por Williamson, que considera que as narrativas adicionais tenham um núcleo histórico, embora sejam produto da linguagem do cronista para tratar de guerras santas.¹⁹

Até há pouco tempo, o livro de Crônicas e os livros de Esdras e Neemias eram vistos como duas partes de uma mesma obra. Como resultado disto, Crônicas foi lido através das lentes de Esdras-Neemias. Apesar de todas as similaridades entre tais obras, os assuntos teológicos principais são distintos. O debate ainda permanece aberto, mas já há um consenso muito maior em relação à autoria independente.²⁰ Além disso, considera-se que as genealogias do início do livro de Crônicas servem aos propósitos apenas desse livro.

Apesar de as fontes de Crônicas serem geralmente aceitas, a partir de M. Noth parte do material inserido nas narrativas de Samuel e Reis começou a ser considerado glosa do cronista, tais como materiais levíticos²¹ e outras porções.²² Noth entendeu que o livro de Crônicas se tratava de uma resposta ao cisma samaritano. Porém, posteriormente, constatou-se que o cisma ocorreu no segundo século antes de Cristo, e não no terceiro, como afirmava Noth.²³ Isto significa que a ideia de Noth foi desbancada por motivo de anacronismo. Welten, por sua vez, aponta os problemas entre os ptolomeus e os selêucidas, que ocorreram no século terceiro, como o contexto social mais apropriado para a interpretação de Crônicas.²⁴

¹⁸ CUDWORTH, Troy D. *War in Chronicles: Temple Faithfulness and Israel's Place in the Land*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016, p. 118.

¹⁹ KLEIN, Ralph W. In: FREEDMAN, David Noel (Ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, v. A-C, p. 997-998.

²⁰ JAPHET, S. "The supposed common authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah investigated anew". *Vetus Testamentum* 18, 1968, p. 330-371.

²¹ WILLI, Thomas. *Die Chronikalsauslegung: Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, p. 194-204.

²² KLEIN, Ralph W. In: FREEDMAN, David Noel (Ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, v. A-C, p. 993-994.

²³ MCCREERY, D. W. In: MCKIM, Donald K. (Ed.), *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, Downers Grove: IVP Academic; Nottingham: Inter-Varsity Press, 2007, p. 778.

²⁴ THRONTVEIT, Mark A. In: VANHOZER, Kevin J. (Ed.). *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005, p. 110.

Os pontos demonstrados até aqui são determinantes para que o livro de Crônicas tenha recebido bem pouca atenção em relação aos demais livros bíblicos, tanto em círculos judaicos quanto cristãos. Somente no período moderno é que Crônicas tem sido lido pelo ângulo de como ele apresenta Israel nos aspectos histórico e teológico. Desde o período antigo até meados do século XX, Crônicas foi considerado um livro que apresenta informações complementares a Samuel e Reis, que eram considerados as principais fontes da história. Desse fato decorre a negligência que recebeu desde a exegese rabínica até o período moderno.²⁵

Na década de 1980, as discussões giravam em torno da confiabilidade da história narrada em Crônicas para a composição da história de Israel.²⁶ Questões sobre o gênero literário também têm sido levantadas. Há aqueles que defendem um gênero chamado “Bíblia reescrita”, baseado em documentos encontrados em Qumran,²⁷ assim como outros defendem tratar-se de um “segundo épico nacional”.²⁸ Para alguns, Crônicas é livro de um teólogo; para outros, de um exegeta, ou ainda de um historiador.²⁹ Dentro desses debates mais recentes, Knoppers se opõe à definição de Crônicas como “Bíblia reescrita” em favor da posição de que o livro seja uma interpretação com a finalidade de sanar determinadas obscuridades. Assim, ele propõe que a definição da natureza da obra se dê não apenas pela descrição de sua forma, mas também de sua intenção.³⁰

Apesar de Crônicas ter recebido pouca atenção de pesquisadores em comparação com a maior parte dos livros bíblicos, diversas teorias e pesquisas em diferentes áreas foram estabelecidas. Nota-se, no entanto, uma lacuna em relação aos aspectos literários. Como os estudos literários têm sido usados mais recentemente para estudos da Bíblia, é razoável que os livros mais populares sejam os primeiros a receber atenção. Como já apontado anteriormente, Crônicas não está entre os mais populares. Tendo sido em geral menos estudado que os demais, é ainda mais carente de estudos literários.

O livro de Crônicas tem como característica a reutilização de todo o material canônico em que consta a história do período da monarquia do povo

²⁵ Ibid.

²⁶ GRAHAM, Matt P. *The Utilization of 1 and 2 Chronicles in the Reconstruction of Israelite History in the Nineteenth Century*. Atlanta: Scholars Press, 1989.

²⁷ TUELL, Steven S. *Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching – First and Second Chronicles*. Louisville: John Knox, 2001, p. 7.

²⁸ ZVI, Ehud Ben. In: KNOWLES, Melody D. “New Studies in Chronicles: a discussion of two recently published commentaries”. *The Journal of Hebrew Scriptures*, v. 5, 2005, artigo 20, p. 32.

²⁹ JONKER, Louis. “Reforming history: the hermeneutical significance of the books of Chronicles”. *Vetus Testamentum* 57, 2007, p. 21-24.

³⁰ Ibid., p. 24.

de Israel. A razão para a escrita de outro livro sobre o mesmo período somente se justifica pelo propósito de estabelecer uma nova mensagem teológica, ou seja, uma abordagem complementar e adaptada à necessidade do povo de Israel no momento de sua reestruturação. Primeiramente, se verificará a relação de Crônicas com suas fontes canônicas. Então, se descreverá as diferenças e semelhanças entre as duas obras anteriores e o livro de Crônicas.

2. SAMUEL E REIS COMO FONTES DE CRÔNICAS

Os três livros com que esta pesquisa está trabalhando são dependentes de fontes históricas. Algumas delas são mencionadas, mas provavelmente existem outras. O livro de Samuel menciona apenas uma fonte: o Livro dos Justos (2 Sm 1.18), o qual já fora citado no livro de Josué (10.13). É uma obra perdida e, pelo conteúdo que se repete, provavelmente trata-se de registros de celebrações de atos de heróis. Há quem o identifique com o Livro das Guerras do Senhor, citado em Números 21.14.³¹

A primeira parte do livro de Crônicas (1 Crônicas), que corresponde a Samuel, apresenta como fontes o Livro dos Reis de Israel (1 Cr 9.1), as crônicas de Samuel (1 Cr 29.29), as crônicas do profeta Natã (1 Cr 29.29) e as crônicas de Gade (1 Cr 29.29). Nenhuma das fontes citadas ainda existe. Além destas, outras podem ser deduzidas, como os livros canônicos de Gênesis (5.1-20; 35.22; 49.3,4), Êxodo (6.15), Números (26.12-14), Josué (7.1) e Rute (4.18-22), usados para compor a seção das genealogias; Juízes (1.21 – cf. 1 Cr 11.4) e Salmos (96; 105.1-15; 106.1, 47, 48 – cf. 1 Cr 16.8-36).

O livro dos Reis apresenta duas fontes: o Livro da História dos Reis de Israel (1 Rs 14.19; 15.31; 16.5, 14, 20, 27; 22.39; 2 Rs 1.18; 10.34; 13.8, 12; 14.15, 28; 15.11, 15, 21, 26, 32) e o Livro da História dos Reis de Judá (1 Rs 14.29; 15.7, 23; 22.46; 2 Rs 8.23; 12.19; 14.18; 15.6, 36; 16.19; 20.20; 21.17, 25; 23.28; 24.5). Correspondendo ao período narrado em Reis, a segunda parte de Crônicas (2 Crônicas) tem como fontes: Livro da História de Natã (2 Cr 9.29), Livro da História de Semaías (2 Cr 12.15), História dos Videntes (2 Cr 33.19), Profecia de Aías (2 Cr 9.29), Visões de Ido (2 Cr 9.29), Registro das Genealogias (2 Cr 12.15), Livro da História do Profeta Ido (2 Cr 9.29; 12.15; 13.22), Livro da História dos Reis de Judá e Israel (2 Cr 16.11; 25.26; 28.26; 32.32), Livro da História dos Reis de Israel e Judá (2 Cr 27.7; 35.27; 36.8), Livro da História dos Reis de Israel (2 Cr 20.34), Livro de Lamentações (2 Cr 35.25) e Visão do profeta Isaías, filho de Amoz (2 Cr 26.22; 32.32). A citação desses materiais possibilitava ao leitor pesquisar aquilo que o escritor não

³¹ VAN SELMS, A. “Livro dos Justos”. In: DOUGLAS, J. D. (Org.) *O novo dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1991, v. J-Z, p. 949-950.

teve interesse em colocar na sua obra. Dentre as fontes não citadas é possível deduzir Isaías 36.1–39.8 (2 Cr 32) e Jeremias 52.1-30 (2 Cr 36.11-21).

A respeito da relação do livro de Crônicas com os livros de Samuel e de Reis, o que se debate é se realmente o autor de Crônicas transcreveu trechos desses livros ou se apenas utilizou fontes comuns.³² A maioria dos estudiosos entende que Samuel e Reis foram fontes para a composição de Crônicas.³³ Atentando-se para o fato de que os livros mencionados em Samuel e Reis não se repetem entre os mencionados em Crônicas, pode-se considerar que esses foram as próprias fontes do Cronista, que incrementou a história com outras fontes. É sobre esta hipótese que a presente pesquisa se fundamenta. De qualquer forma, variações em palavras, expressões ou no próprio arranjo demonstram que a obra não é simplesmente uma costura de fragmentos, e sim um trabalho proposital, sob reflexão.

Considerando o enredo da narrativa acerca do reinado de Ezequias, encontrada em Isaías, Reis e Crônicas, pode-se notar claramente a tendência do autor de Reis de copiar mais fielmente de sua fonte do que o de Crônicas (Is 36.1-39.8; 2 Rs 18.1-20.22; 2 Cr 29.1–32.33). Reis também faz acréscimos ao texto de Isaías, mas não o altera. Além disso, nada retira, senão o cântico de Ezequias (Is 38.9-22). Nesse ponto, vê-se que o autor de Reis segue muito fielmente o texto fonte. Não é possível fazer a mesma comparação com outras fontes bibliográficas, mas a partir dessa se pode deduzir que os outros trechos do livro podem ter seguido muito mais fielmente os textos fontes do que o cronista. Isto reforça a ideia de que Crônicas tem um propósito maior do que simplesmente registrar história ou acrescentar “coisas esquecidas”: o livro comenta as obras anteriores.

Para detectar o que o cronista fez e que recursos literários utilizou, será necessário analisar quais trechos de Samuel e Reis foram omitidos e quais trechos que em Crônicas foram inseridos; quais os temas que ficaram de fora e quais foram destacados. Embora não tenha se limitado a eles, o cronista reconheceu e respeitou a autoridade dos livros já canonizados.³⁴ Ao fazer uso de suas narrativas, ele recorta, acrescenta, altera a ordem e faz mudanças comentando a história, elaborando seu discurso e transmitindo sua teologia a uma nova geração.

³² ARCHER JR., Gleason L. *Merece confiança o Antigo Testamento?* 4. ed. São Paulo: Vida Nova, 1991, p. 352.

³³ Como exemplos, podem ser mencionados: MCKENZIE, *I & II Chronicles*, posição 435-457; JAPHET, 1993, p. 16-18; CURTIS; MADSEN, 1994, p. 17; BRAUN, 1986, p. xxxiii.

³⁴ ARNOLD, Bill T.; BEYER, Bryan E. *Descobrimo o Antigo Testamento*. Trad. Suzana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2001, p. 254.

3. COMPARAÇÃO ENTRE O LIVRO DE CRÔNICAS E SUAS FONTES

Mesmo sem uma leitura muito atenta, percebe-se que grandes seções foram omitidas e outras igualmente extensas foram inseridas.³⁵ Aqui se especificará o que aconteceu com cada parte de Samuel e de Reis no livro de Crônicas para possibilitar a sua análise em seguida.

3.1 *Comparação entre os enredos de Samuel e Crônicas*

A primeira grande parte omitida pelo narrador de Crônicas é praticamente o primeiro livro de Samuel inteiro. Apenas o último capítulo é parte do interesse do cronista. Ele omite, portanto, toda a história do rei Saul, o primeiro rei israelita. O livro de Samuel começa com a história do profeta Samuel desde antes de seu nascimento, o motivo pelo qual foi consagrado a Deus e sua mocidade (1 Sm 1.1–2.26). Segue com suas primeiras profecias e visões (1 Sm 2.27–3.21); os problemas dos israelitas com os filisteus (1 Sm 4.1–7.17); o pedido do povo por um rei (1 Sm 8.1–22); a escolha de Saul, da tribo de Benjamim, como rei (1 Sm 9.1–11.15); o reinado de Saul, sua desobediência a Deus, a escolha de Davi, da tribo de Judá, para ser o próximo rei e seu sucesso como guerreiro (1 Sm 12.1–30.31). Somente o capítulo 31 do primeiro livro de Samuel, que narra a morte de Saul, é inserido no livro das Crônicas. Porém, antes de inseri-lo, o narrador exibe uma extensa genealogia desde Adão, o primeiro homem da Bíblia, até os seus dias (1 Cr 1.1–9.34).

A genealogia resume muito da história sem precisar contá-la novamente, trazendo à memória dos leitores tudo aquilo que a tradição já se incumbira de inculcar na mente dos israelitas em termos de uma teologia e de um pensamento nacional. A maneira como a genealogia foi colocada apresenta um discurso que será refletido no restante da obra, ou seja, a mensagem do livro é sumariada pela genealogia. Ela tem uma forma quiástica, sendo de fora para dentro: mundo, Israel, tribos reais,³⁶ demais tribos, levitas.³⁷ Assim, as tribos reais emolduram as partes referentes às tribos de Israel, e os levitas ficam centralizados. Isto já antecipa a teologia do livro e ajuda a explicar as omissões e os acréscimos do narrador. A mensagem é que os levitas devem ser valorizados como os únicos que podem realizar serviços no templo e todas as demais tribos dependem deles para o ato de adoração, sem o qual não há bênçãos sobre toda a nação.

³⁵ Como exemplo, pode-se mencionar a omissão das longas narrativas dos reis do Reino do Norte e as muitas genealogias, listas e relatórios inseridos.

³⁶ Tribo real é o nome escolhido para designar as tribos que tiveram ao menos um rei em Israel, no caso, Benjamim e Judá.

³⁷ SPARKS, James T. *The Chronicler's Genealogies: Towards an Understanding of 1 Chronicles 1-9*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

As tribos reais são duas: Judá, de onde vem a dinastia de Davi, tida como ideal por promover o culto (templo, serviço religioso levita), e Benjamim, que teve unicamente Saul no trono, o primeiro rei, que foi infiel e que por isso não deveria permanecer no trono.

Logo em seguida, há outra seção omitida (2 Sm 1.1–4.12). Nessa parte, são descritos os acontecimentos que explicam como o reino passou a Davi, o que não aconteceu tão facilmente. O texto mostra Davi indisposto a buscar o trono de modo inapropriado (1.1-27) ou prematuro (2.1–3.5). Mesmo que tudo colabore para que Davi seja o rei, ele se dissocia de toda a trama contra seus oponentes. É mais uma história que mostra que Davi não assumiu o trono de forma tão tranquila (2 Sm 3.6–4.12), mas o autor de Crônicas resolveu nada dizer sobre isso. De toda essa seção, apenas 3.2-5 foi aproveitado pelo narrador de Crônicas ao elaborar a grande genealogia inicial. De início, o reino de Davi era apenas Judá.

O cronista, em 1 Crônicas 11.1-9, mantém o texto de 2 Samuel 5.1-10, no qual a totalidade dos israelitas se reúne para a entronização de Davi. Além disso, um fato de grande importância que consta nesse trecho é a tomada de Jerusalém e o crescimento do poder do novo rei. O restante do capítulo (2 Sm 5.11-25), embora deslocado mais à frente (1 Cr 14.1-17) em seu enredo, é também aproveitado pelo narrador. Nesse trecho, consta o apoio de Hirão, rei de Tiro, a Davi, a investida dos filisteus contra o novo rei de Israel e sua vitória sobre eles, tendo como fato indispensável que Davi nada fez antes de consultar a Deus. Sua vitória mostrou que Deus o ajudava, dando-lhe inclusive a estratégia.

Depois disto, o narrador de Crônicas traz para a sequência de seu enredo o texto de 2 Samuel 28.8-39, que mostra outra vitória sobre os filisteus, uma relação de homens valentes que estavam sob a direção de Davi e alguns de seus feitos extraordinários, além do respeito que Davi tinha por suas vidas. Isto revela o poder de Davi, seu caráter e o apoio recebido de Deus. Tendo deslocado o texto de 2 Samuel para trás, acrescenta ao seu enredo o trecho de 1 Crônicas 12.1–13.4. Foi importante para o narrador incluir essa parte, pois consta de cinco detalhes que reforçam o discurso de que Davi era aprovado por Deus e deveria ser rei: 1. valentes com grandes qualidades que se ajuntaram a Davi, incluindo os da casa de Saul e das diversas tribos de Israel; 2. o exército formado foi muito grande e contribuiu para fazer de Davi o rei em lugar de Saul; 3. todo o Israel queria Davi como rei; 4. houve provisão de alimento; 5. há uma fala de Davi em discurso direto pronunciando sua intenção de trazer a arca da aliança e que nos dias de Saul não houve tal privilégio (13.3).

1 Crônicas 13.5-14 corresponde a 2 Samuel 6.1-11, que consta de uma tentativa de levar a arca da aliança para Jerusalém. A tentativa foi frustrada

porque a arca não foi levada da forma correta, ou seja, foi transportada num carro de boi quando só poderia ser conduzida por levitas da maneira como a lei orientava (Nm 4.1-15; Dt 10.8). Quando os bois tropeçam e a arca se desequilibra sobre o carro, Uzá tenta salvá-la, mas morre, porque ninguém poderia tocar na arca. É um texto que defende a exclusividade dos levitas no manuseio dos utensílios sagrados e, conseqüentemente, sua importância na vida religiosa do povo.

Como a seqüência de 1 Crônicas 14.1-17, que desloca 2 Samuel 5.11-25, já foi comentada anteriormente, verifica-se agora a inserção do texto de 1 Crônicas 15.1-24. Nesse ponto, narra-se como Davi levou a arca para Jerusalém. Após o fracasso (1 Cr 13.5-14), ele reconhece que só os levitas poderiam transportá-la (1 Cr 15.2, 12-13). Preparou um lugar para ela, reuniu todo o Israel (uma indicação da unificação do reino), especialmente os sacerdotes e levitas, descrevendo cada clã desta tribo, para deixar registrado como era a organização anterior ao exílio, defendendo assim que ela deveria ser respeitada da mesma forma no período pós-exílico. Todos cumpriram rigorosamente os ritos exigidos na Lei. O trecho menciona também que Davi organizou os levitas em músicos instrumentistas e cantores.

O texto de 2 Samuel 6.12-23 é reproduzido em 1 Crônicas 15.25–16.43, porém com um relevante acréscimo: a designação dos levitas e sacerdotes que ministrariam diante da arca e os músicos, um hino de gratidão e louvor a Deus com a concordância de todo o povo e a indicação de que os sacrifícios eram feitos de acordo com a Lei de Moisés (1 Cr 16.4-42). Ao mesmo tempo em que o narrador insere muita informação, também omite a desaprovação de Mical, esposa de Davi e filha do rei Saul, a Davi por ter este se humilhado ao demonstrar alegria com a chegada da arca (2 Sm 6.20b-23).

O texto seguinte também é reproduzido. O capítulo 7 de 2 Samuel narra como o rei Davi decidiu construir o templo em Jerusalém e Deus não permitiu que o fizesse. Dois longos discursos diretos são apresentados: o discurso de Deus e o de Davi; neles, tanto os motivos da não aceitação são apontados, quanto a promessa de que o sucessor de Davi o faria. A resposta de Davi reconhece os feitos divinos em sua vida e se submete à vontade de Deus. A reprodução dessa cena no capítulo 17 de 1 Crônicas é quase idêntica, divergindo apenas em poucas palavras ou expressões que não correspondem a alterações significantes. A única observação realmente importante que se faz acerca da reprodução é a omissão da condicional da promessa: o filho de Davi construiria o templo e seu trono seria firmado para sempre, mas seria castigado caso se tornasse transgressor (2 Sm 7.14). Uma série de vitórias de Davi é mencionada em seguida (1 Sm 8) e reproduzida em 2 Crônicas 18.

O narrador omite o capítulo 9 de 2 Samuel em Crônicas, texto no qual Davi procura fazer o bem a um descendente de Saul. O capítulo 10 de 2 Samuel

é reproduzido em 1 Crônicas 19: Davi resolve fazer o bem ao filho do rei amonita, depois de sua morte, para retribuir a bondade que recebera daquele rei. No entanto, Davi é mal interpretado e seus enviados são humilhados. A partir daí uma batalha é desencadeada, com a vitória dos homens de Davi sobre os amonitas e também sobre os sírios, que com eles se aliaram. 1 Crônicas 20.1-3 narra a destruição da terra dos amonitas pelos oficiais de Davi e a conquista de Rabá. Esse trecho reproduz 2 Samuel 11, porém omite a parte mais extensa que, para o escritor do livro de Samuel seria a parte mais importante: os pecados de Davi e a repreensão do profeta Natã (2 Sm 11.2–12.28). Seus pecados foram o adultério com Bete-Seba e sua responsabilidade na morte de seu marido Urias. Antes de apresentar o profeta que o repreenderia, o narrador apresenta sua avaliação: “Porém isto que Davi fizera foi mal aos olhos do SENHOR” (11.27). O enredo de Samuel demonstra que tal pecado de Davi foi punido severamente,³⁸ reservando quase nove capítulos para relatar tensões na vida e no reinado de Davi. Tais tensões foram: o estupro ocorrido dentro da família de Davi (2 Sm 13.1-19), a morte de seu filho Amnon (2 Sm 13.20-33), a instabilidade nacional (2 Sm 13.34–14.33) e o ponto mais alto da punição divina, quando Absalão, filho de Davi, monta uma rebelião (2 Sm 15.1–18.33) que não foi bem sucedida, mas que gerou um estado de inquietação (2 Sm 19.1–20.26).

Todas essas situações vergonhosas na família e no reino de Davi foram omitidas pelo narrador de Crônicas, como também o capítulo 21 de 2 Samuel, onde se diz que Davi reparou o erro de Saul para que a fome, que já durava três anos, cessasse. O narrador omite ainda 2 Samuel 21.15-17, onde a fragilidade de Davi fica evidente por causa de seu cansaço e por sua vida ter sido salva por um homem seu. O narrador reproduz a partir desse ponto 2 Samuel 21.18-22, onde outras vitórias de Davi são mencionadas, inclusive contra homens fortes e gigantes (1 Cr 20.4-8). O livro de Samuel ainda coloca um cântico que relata a fragilidade de Davi e a dificuldade com que reassumiu o trono (2 Sm 22), além de suas últimas palavras (2 Sm 23.1-7). O texto da sequência (2 Sm 23.8-39) fora utilizado pelo narrador, porém colocado em seção anterior (2 Cr 11.10-47), conforme já comentado.

³⁸ PINTO, Carlos Osvaldo C. *Foco e desenvolvimento no Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2006, p. 301-304.

Tabela 1: O reinado de Davi – comparação dos enredos

SAMUEL	CRÔNICAS
2 Sm 9.1-13 – Davi faz bem a um descendente de Saul	
2 Sm 10.1-19; 1 Cr 19.1-9 – Davi resolve fazer o bem ao filho do rei Amonita	
<p>2 Sm 11.1-12.28 – o pecado de Davi: “Decorrido um ano, [...]; porém Davi ficou em Jerusalém” (v. 1)</p> <p>2 Sm 11.2-12.25 – o adultério de Davi, sua responsabilidade na morte de Urias e a repreensão do profeta Natã</p> <p>2 Sm 12.26-31 – a tomada de Rabá “Tirou a coroa da cabeça do seu rei [...]. Voltou Davi com todo o povo para Jerusalém” (v. 30)</p>	<p>1 Cr 20.1-3 – a tomada de Rabá “Decorrido um ano, [...]; porém Davi ficou em Jerusalém” (v. 1)</p> <p>“Tirou Davi a coroa da cabeça do seu rei [...]. Voltou Davi, com todo o povo, para Jerusalém” (v. 2)</p>
2 Sm 13.1-19 – o estupro de Tamar	
2 Sm 13.20-33 – a morte de Amnon	
2 Sm 13.34-14.33 – a instabilidade nacional	
2 Sm 15.1-18.33 – a rebelião de Absalão	
2 Sm 19.1-20.26 – inquietações no reinado de Davi	
2 Sm 21.1-14 – Davi repara o erro de Saul para que a fome da terra cesse	
2 Sm 21.15-17 – Abisai salva a vida de Davi	
2 Sm 21.15-17; 1 Cr 20.4-8 – guerras e vitórias sobre os filisteus	
2 Sm 22.1-51 – cântico de Davi	
2 Sm 23.1-7 – últimas palavras de Davi	
2 Sm 23.8-39 – relação dos valentes de Davi	1 Cr 11.10-47 – relação dos valentes de Davi (texto deslocado no enredo)
2 Sm 24.1-25; 21.28-29.30 – o censo de Davi	
	1 Cr 21.28-29.30 – os preparativos para a construção do templo

Diferentemente de outras passagens, em 1 Crônicas 21.1-27 o narrador mantém a narrativa do pecado de Davi que consta em 2 Samuel 24.1-25. Aqui termina o livro de Samuel, mas o livro de Crônicas continua e aponta para tal narrativa como a justificativa para a localização do templo (1 Cr 21.28–22.1). Essa é a razão pela qual um pecado de Davi foi relatado em Crônicas.

Segue o longo acréscimo final do primeiro livro de Crônicas, mostrando como Davi tomou a atitude de deixar tudo providenciado para a construção do templo por seu filho Salomão, tanto a mão de obra quanto o material. Davi deu todo incentivo e organizou as ordens de sacerdotes e levitas em turnos e de acordo com as diversas funções: músicos, porteiros, oficiais. O texto fornece exemplos de generosidade que demonstram o apoio recebido por Davi (1 Cr 22.2–29.30).

3.2 Comparação entre os enredos de Reis e Crônicas

O segundo livro das Crônicas é paralelo ao livro de Reis. De início, os dois primeiros capítulos de Reis foram omitidos. 1 Reis 1.1–2.46 mostra que o reino não passou a Salomão de forma tão fácil e natural. Houve tramas, lutas e mortes até mesmo dentro da família real. Quase todo o enredo do reinado de Salomão terá paralelo em ambos os livros, com trechos omitidos e outros acrescentados. Apenas a parte final será totalmente omitida em Crônicas.

Ao se verificar as diferenças dentro da reprodução desse relato, percebe-se a omissão de 1 Reis 3.1-3. Ali consta o comentário de que Salomão se casou com a filha do Faraó, o que não parece apresentar um fator positivo na vida do rei. Isso se pode deduzir do fato de que, terminado o templo, ela não permaneceria na cidade. A informação de que o povo e seu rei sacrificavam nos diversos altares é apresentada como uma exceção à boa conduta. O narrador expande a informação de 1 Reis 3.4, de que Salomão ofereceu mil holocaustos no alto de Gibeão (2 Cr 1.1-6). Em torno dessa informação, ele enaltece Salomão e, em vez de dizer que Salomão foi a Gibeão para sacrificar por estar ali o alto maior, ele coloca a razão de sua ida até lá no fato de ali estar a tenda da congregação. O narrador cronista também afirma que o povo foi com Salomão a Gibeão, em vez de frisar que o povo oferecia sacrifícios nos altos. 2 Crônicas 1.6-13 é paralelo a 1 Reis 3.5-15, ambos contendo o relato da aparição em que Deus oferece a Salomão a oportunidade de pedir o que quisesse. Salomão pede sabedoria e Deus lhe concede não só sabedoria, mas também os bens materiais que não pedira.

O relato de 1 Reis 4.1-38, que contém a relação de oficiais reais (v. 1-19), a descrição da prosperidade de Salomão (v. 20-26) e de sua sabedoria (v. 27-34), foi omitido em Crônicas. O narrador não deixa de mencionar a prosperidade de Salomão, mas, para isso, preferiu deslocar 1 Reis 10.26-29 para a sequência da aparição divina em 2 Crônicas 1.11-12.

Um texto com muitos acréscimos e omissões, mas ainda paralelo a 1 Reis 5.1-18, é 2 Crônicas 2.1-18: o texto em que Salomão resolve construir o templo e pede ajuda a Hirão, rei de Tiro. O paralelo continua descrevendo o lugar santo e o santo dos santos (1 Rs 6.1-28; 2 Cr 3.1-14). No livro de Reis, a sequência é a descrição dos palácios do rei (1 Rs 7.1-14). Esse relato, no entanto, não tem paralelo em Crônicas. Então, encontra-se em 2 Crônicas 3.15–4.22 a descrição dos objetos que Salomão fez para o interior do templo (1 Rs 7.15-50); em 2 Crônicas 5.1–7.3, a narrativa do transporte dos objetos que Davi deixara prontos e a arca da aliança para dentro do templo (1 Rs 7.51–8.61); em 2 Crônicas 7.4–8.18, a celebração da festa e a conclusão da construção do templo (1 Rs 8.62–9.28); em 2 Crônicas 9.1-12, o episódio em que a rainha de Sabá ouve acerca da fama de Salomão e vem a ele para conhecer pessoalmente sua sabedoria (1 Rs 10.1-13), e em 2 Crônicas 9.13-28, novas descrições das riquezas de Salomão (1 Rs 10.14-29).

1 Reis 10.26-29 já havia sido transcrito em 2 Crônicas 1.14-17 praticamente sem variações, mas parte dos versículos 26 e 28 e o versículo 27 inteiro são mantidos em 2 Crônicas 9.25-28. Pode-se dizer que 1 Reis 4.1 a 10.29 se constitui numa unidade por causa do tema repetido. Entretanto, a maneira como está em Crônicas forma uma inclusão de 2 Crônicas 1.14 até 9.28, que torna a unidade mais evidente pela repetição da fraseologia.

Os casamentos de Salomão com mulheres estrangeiras, o pecado da idolatria em que ele caiu por causa delas e o castigo que Deus lhe impôs (1 Rs 11.1-40) ficam de fora do texto de Crônicas. A morte de Salomão encontra-se em ambos os textos (1 Rs 11.41-43; 2 Cr 9.29-31).

O reinado de Roboão é retratado tanto em Reis quanto em Crônicas (1 Rs 12.2–14.31; 2 Cr 10.1–12.16). É durante esse reinado que o reino se divide em dois e, a partir desse ponto, o livro de Reis apresentará alternadamente os reis de Judá e de Israel. O livro de Crônicas, por sua vez, traz apenas os reis de Judá. Durante o reinado de Jeroboão, em Israel, Abias passa a reinar em Judá e é retratado em ambas as obras (1 Rs 15.1-7; 2 Cr 13.1-22), assim como seu sucessor Asa (1 Rs 15.8-24; 2 Cr 14.1–16.14). Durante o reinado de Asa, começa a reinar em Israel o rei Nadabe (1 Rs 15.25). Ao findar o relato do rei Asa, o livro de Reis fará uma breve menção a Josafá, deixando para relatar sua história juntamente com a do rei Acabe de Israel. O livro de Crônicas omite os reis de Israel Nadabe (1 Rs 15.25-32), Baasa (1 Rs 15.32–16.7), Elá (1 Rs 16.8-14), Zinri (1 Rs 16.15-20) e Onri (1 Rs 16.21-28) e toma a breve menção ao rei Josafá de Judá deixada pelo livro de Reis no final da narrativa sobre Asa e a desenvolve. Tal desenvolvimento mostra o fortalecimento militar de Josafá bem como seu interesse na religião, ordenando que se ensinasse em todo o seu reino a Lei do Senhor (2 Cr 17.1-19).

Depois da breve menção a Josafá e de falar dos reinados de cinco reis de Israel, o livro de Reis seguirá com uma longa narrativa sobre o rei Acabe (1 Rs 16.29–22.40) e o ministério do profeta Elias, que confronta a idolatria do rei e do reino. Nessa passagem há diversos relatos de milagres que confirmam Elias como profeta. É durante o reinado de Acabe que a narrativa sobre o rei Josafá, de Judá, tem início (1 Rs 22.1-51). O livro de Crônicas retoma sua transcrição do livro de Reis justamente nesse ponto (2 Cr 18.1-34), mencionando o rei Acabe somente onde a história deste interfere na de Josafá (1 Rs 22.1-35). Depois desse paralelo, o livro de Reis dá continuidade à história com o foco em Acabe (1 Rs 22.35-40), para depois relatar o fim do reinado de Josafá (1 Rs 22.41-50), enquanto que o livro de Crônicas mantém o foco em Josafá, num longo texto (2 Cr 19.1–20.37). Nesta parte inserida, o narrador apresenta uma reprovação em discurso direto do profeta Jeú, pelo fato de Josafá ajudar um rei perverso, mas destaca que de sua parte fez coisas boas (2 Cr 19.1-3). O narrador segue aprovando o rei Josafá, que levou o povo a buscar a Deus, estabeleceu juízes (2 Cr 19.4-11) e, quando soube que inimigos viriam contra ele, se colocou com todo o povo a buscar o seu Deus. Como testemunho dessa aprovação, enquanto os levitas louvavam a Deus, os inimigos se destruíram uns aos outros (2 Cr 20 1-30). O livro de Reis, após a narrativa de Acabe, de Israel, e o livro de Crônicas, após a narrativa complementar do rei Josafá, de Judá, se encontram novamente no relato do final do reinado de Josafá (1 Rs 22.41-51; 2 Cr 20.31-37).

Conforme verifica-se na Tabela 2, abaixo, o final da narrativa de Josafá no livro dos Reis (1 Rs 22.51) é transcrito em Crônicas como introdução do reinado de Jeorão (2 Cr 21.1). O livro de Reis só trará a narrativa do rei Jeorão, de Judá, a partir de 2 Reis 8.16, de onde será acompanhado por 2 Crônicas 21.1. De 1 Reis 22.52 até 2 Reis 8.15, o livro de Reis apresentará: o reinado de Acazias em Israel, que foi idólatra e, por isso, confrontado pelo profeta Elias (1 Rs 22.52–2 Rs 1.18); o profeta Eliseu como sucessor de Elias, com relatos de milagres de ambos (2 Rs 2.1-25); o reinado de Jorão, filho de Acabe e irmão de Acazias (2 Rs 3.1-27); diversos milagres e predições do profeta Eliseu que o confirmam como profeta, bem como endossam sua mensagem (2 Rs 4.1–8.15).

Tabela 2: Os reinados de Acabe e de Josafá

1 e 2 REIS	2 CRÔNICAS
1 Rs 22.1-35a; 2 Cr 18.1-34 – aliança entre Josafá e Acabe e a morte de Acabe	
1 Rs 22.35b-40 – final da narrativa de Acabe, rei de Israel	
	2 Cr 19.1-20.30 – prosseguimento da narrativa de Josafá, rei de Judá
1 Rs 22.41-51 – fórmula final do reinado de Josafá (retomada de Josafá para finalizar) <i>“Josafá descansou com seus pais e foi sepultado na Cidade de Davi, seu pai; e Jeorão, seu filho, reinou em seu lugar”</i> (v. 51)	2 Cr 20.31-37 – fórmula final do reinado de Josafá 2 Cr 21:1-20 – o reinado de Jeorão <i>“Descansou Josafá com seus pais e foi sepultado com eles na Cidade de Davi; e Jeorão, seu filho, reinou em seu lugar”</i> [...] (v. 1)
1 Rs 22.52–2 Rs 1.18 – o reinado de Acazias, rei da Israel	
2 Rs 2.1-25 – narrativa dos profetas Elias e Eliseu	
2 Rs 3.1-27 – o reinado de Jorão, rei de Israel	
2 Rs 4.1–8.15 – Milagres e predições do profeta Eliseu	
2 Rs 8:16-24 – o reinado de Jeorão [...] <i>“Era ele da idade de trinta e dois anos quando começou a reinar”</i> [...] (v. 17)	<i>“Era Jeorão da idade de trinta e dois anos quando começou a reinar”</i> [...] (v. 5)

Os reinados de Jeorão e Acazias, de Judá, são retratados tanto em Reis quanto em Crônicas (2 Rs 8.16-29; 2 Cr 21.1–22.6). Porém, ao começar o relato sobre o cumprimento da profecia de Eliseu quanto ao reino de Israel (2 Rs 9.1-37) e seu rei Jeú (2 Rs 10.1-36), o livro de Crônicas novamente silencia. Os dois livros voltam a se encontrar no relato em que Atalia, filha de Acabe, de Israel, mata todos os filhos do rei, com exceção de Joás, que foi escondido por sua tia, e reina sobre Judá (2 Rs 11.1-3; 2 Cr 22.10-12). Ambos os livros prosseguem com interesse no reinado de Joás, de Judá (2 Rs 11.4–12.21; 2 Cr 23.1–24.27). Em Crônicas não é transcrito o reinado de Jeoacaz (2 Rs 13.1-9) nem o de Jeoás (2 Rs 13.10-25), reis de Israel. Nesse último, conta o final do ministério do profeta Eliseu, o cumprimento de sua predição e o milagre realizado após sua morte.

O rei Amazias, de Judá (2 Rs 14.1-20), é a parte do livro de Reis que volta a ser interessante para o narrador de Crônicas (2 Cr 26.1-23). Em seguida, diversos reis de Israel são omitidos em Crônicas: Zacarias (2 Rs 15.8-12), Salum (2 Rs 15.13-16), Manaém (2 Rs 15.17-22), Pecaías (2 Rs 15.23-26) e Peca (2 Rs 15.27-31). Estão nas duas obras os reis de Judá Jotão (2 Rs 15.32-38; 2 Cr 27.1-9) e Acaz (2 Rs 16.1-20; 2 Cr 28.1-27). O último rei de Israel, Oséias, encontra-se somente em Reis (2 Rs 17.1-6).

Após o fim da monarquia de Israel há uma avaliação de todos os seus reis (2 Rs 17.7-41). Consequentemente, a partir deste ponto, todos os reis são de Judá, tanto no livro de Reis quanto no de Crônicas. São eles: Ezequias (1 Rs 18.1–20.21; 2 Cr 29.1–32.33), Manassés (2 Rs 21.1-26; 2 Cr 33.1-20), Josias (2 Rs 22.1–23.30; 2 Cr 34.1–35.27), Jeoacaz (2 Rs 23.31-33; 2 Cr 36.1-3), Jeoaquim (2 Rs 23.34-24.7; 2 Cr 36.4-8), Joaquim (2 Rs 24.8-17; 2 Cr 36.9-10) e Zedequias (2 Rs 24.18–25.30; 2 Cr 36.11-21).

Crônicas termina com um importante acréscimo, que é o decreto de Ciro, o rei da Pérsia, ordenando que os judeus retornassem a Jerusalém a fim de reconstruir o templo (2 Cr 36.22-23). O narrador de Crônicas mostra como os reis que quiseram construir o templo ou restaurá-lo foram agradáveis a Deus. No tempo da escrita do livro, não havia rei em Jerusalém. Judá era nada mais do que a província persa de *Yehud*. O rei era Ciro, da Pérsia. O final do livro é fundamental para se entender a orientação político-teológica da obra. Nele consta a carta de Ciro:

Os que escaparam da espada, a esses levou ele para a Babilônia, onde se tornaram seus servos e de seus filhos, até ao tempo do reino da Pérsia; *para que se cumprisse a palavra do SENHOR, por boca de Jeremias*, até que a terra se agradasse dos seus sábados; todos os dias da desolação repousou, até que os setenta anos se cumpriram. Porém, no primeiro ano de Ciro, rei da Pérsia, para que se cumprisse a palavra do Senhor, por boca de Jeremias, *despertou o SENHOR o espírito de Ciro, rei da Pérsia*, o qual fez passar pregão por todo o seu reino, como também por escrito, dizendo: *Assim diz Ciro, rei da Pérsia*: O SENHOR, Deus dos céus, me deu todos os reinos da terra e me encarregou de lhe edificar uma casa em Jerusalém, que está em Judá; quem entre vós é de todo o seu povo, que suba, e o Senhor, seu Deus, seja com ele (2 Cr 36,20-23, grifo nosso).

Terminando o livro dessa forma, a história é concluída com nova construção do templo e nova restauração do culto sob o reinado de Ciro. Esta é uma novidade expressiva em relação ao livro de Reis. Ela interpreta que Judá continua debaixo do governo providencial de seu Deus através de Ciro. Há uma palavra favorável ao rei da Pérsia, pois o narrador diz que o que Ciro fez foi predito numa profecia de Jeremias (Jr 29.10), da parte do Deus de Israel, e que foi este Deus quem despertou Ciro para realizar aquele feito. Além disso, nas próprias palavras do rei persa em sua carta, ele afirma que o Deus dos judeus foi quem lhe deu os reinos da terra e lhe mandou edificar o templo em Jerusalém.

Neste ponto é relevante considerar o que diz o livro de Esdras:

No segundo ano da sua vinda à Casa de Deus, em Jerusalém, no segundo mês, Zorobabel, filho de Sealtiel, e Jesua, filho de Jozadaque, e os outros seus irmãos, sacerdotes e levitas, e todos os que vieram do cativeiro a Jerusalém começaram a obra da Casa do Senhor e constituíram levitas da idade de vinte anos para cima, para a superintenderem (Ed 3.8).

De acordo com a genealogia, Zorobabel, nomeado por Ciro para dirigir a construção juntamente com o sacerdote Jesua, era descendente de Davi. Então, não se tem um rei davídico no trono, mas um descendente davídico no comando, sob um rei que determina a construção. Os valores que percorreram o livro estão presentes: um rei que quer restaurar o templo e o culto, e um descendente de Davi no comando.

Shigeyuki Nakanose oferece a interpretação de que Crônicas é uma releitura que favorecia o império persa no sentido de facilitar a arrecadação de impostos com a centralização do templo e do culto em Jerusalém, e de fortalecer sua fronteira contra a possível tentativa de avanço do Egito em direção aos seus territórios. Também enxerga o livro como uma legitimação dos levitas no período pós-exílico, fornecendo a eles funções anteriormente não usufruídas, colocando-as como se tivessem sido criadas por Davi.³⁹

Que tal releitura favorecia o império persa é evidente, porém, deve-se levar em conta que não era o interesse da Pérsia que deveria ser visto na constituição da obra, mas o dos judeus. Isto é, os próprios judeus, ou pelo menos o responsável por esta obra, viam um benefício na sujeição a Ciro. Assim, os interesses da Pérsia e da liderança judaica convergiam entre si.

Quanto à descrição da função dos levitas como legitimação de algo antes inexistente, também pode ser lido de outra forma. A leitura proposta aqui é que os levitas tiveram no passado o espaço descrito em Crônicas, mas não haviam recebido em obras anteriores a mesma atenção pelo fato de seu reconhecimento não ter sido objeto de disputa. A novidade no discurso do livro de Crônicas seria, portanto, a ênfase, motivada por um questionamento ou negligência quanto à importância do serviço levítico no período pós-exílico.

3.3 Comparação entre os narradores de Samuel e Reis e o narrador de Crônicas

Para cada um dos reis de Israel, o narrador do livro dos Reis acrescentou uma avaliação negativa (1 Rs 15.26; 15.34; 16.13, 16, 25, 30; 22.53; 2 Rs 3.2; 8.18, 27; 10.31; 13.2, 11; 14.24; 15.9, 18, 24, 28; 17.7). O único que não

³⁹ NAKANOSE, Shigeyuki. “Re-escribiendo la historia: una lectura de los libros de las Crônicas”. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, v. 3, n. 52, 2005, p. 143-153.

foi avaliado diretamente foi o rei Salum, que reinou apenas por um mês (2 R 15.13-16). Findas as narrativas dos reis de Israel, o narrador faz uma grande avaliação geral de todos eles (2 Rs 17.7-41), na qual posiciona conceitualmente sua história no sentido de que o reino de Israel se findou, o povo foi levado cativo e outros povos foram colocados para habitar em sua terra por causa da idolatria e da rejeição da mensagem dos profetas (2 Rs 17.7-24). Segundo o conceito do narrador, até os que passaram a habitar a terra foram castigados por não servirem correta e exclusivamente o Deus de Israel, formulando um sincretismo religioso (2 Rs 17.25-41). Segundo Bar-Efrat,

Um pequeno número de intervenções não prejudica a ilusão da realidade, e este, na verdade, é o método adotado por narradores na Bíblia. Intervenções diretas não são nem numerosas nem extensas, e isso contribui consideravelmente para a vivacidade e imediaticidade das narrativas bíblicas, embora não seja, obviamente, o único fator que lhes confere caráter dramático.⁴⁰

O narrador deixou para avaliar os reis de Israel depois de ter terminado a história deles. A avaliação é longa, mas deixá-la para o final permitiu manter a dramaticidade e o envolvimento emocional do leitor durante o enredo. Essa estratégia diverge da do narrador em Crônicas, o qual prefere conduzir o leitor desde o início a observar a história sob sua perspectiva teológica.

Alguns exemplos da intensificação da atividade intrusiva do narrador cronista serão verificados aqui. Os narradores de Samuel e Reis também são intrusos, mas o de Crônicas difere deles na intensidade dessa intrusão. Por isso, as avaliações e explicações em comum não serão mencionadas, mas somente aquelas que diferem entre as narrativas paralelas. Poderiam ainda ser verificadas avaliações e explicações em discurso direto, em trechos que foram totalmente omitidos ou em grandes trechos inseridos. No entanto, este artigo dará atenção unicamente às avaliações que estão na voz do narrador.

No final da narrativa do rei Saul (1 Sm 31.1-3; 1 Cr 10.1-14) o narrador de Crônicas estabelece um comentário explícito, uma avaliação da história. Ele omitira a cena em que Saul desobedece deliberadamente uma ordem divina (1 Sm 15.1-11) e aquela em que ele consulta uma necromante (1 Sm 28.1-25), e acrescenta uma explicação da razão da morte de Saul e da transferência do reino a Davi (1 Cr 10.13-14).

No episódio em que Davi tomou Jerusalém (2 Sm 5.1-10), o narrador de Crônicas explica que Jerusalém chamava-se Jebus por ser habitada pelos jebuseus (1 Cr 11.4). Além disso, o narrador de Crônicas substitui a expressão “e

⁴⁰ BAR-EFRAT, Shimon. *Narrative Art in the Bible*. Londres, Nova York: T & T Clark, 2004, p. 31-32. Tradução minha.

lhe chamou” (2 Sm 5.9) por “pelo que se chamou” (1 Cr 11.7). Fazendo isto, o narrador em Crônicas transforma uma simples informação em uma explicação.

A única passagem de Crônicas que relata um erro de Davi é aquela em que ele realiza um recenseamento em Israel (1 Cr 21:1–22.1). Após a realização do censo, a narrativa de Samuel declara que “sentiu Davi bater-lhe o coração” (2 Sm 24.10). Nesse ponto o narrador de Crônicas substitui o versículo 10 pelas palavras: “Porém os de Levi e Benjamim não foram contados entre eles, porque a ordem do rei foi abominável a Joabe. Tudo isto desagradou a Deus, pelo que feriu a Israel” (1 Cr 21.6-7). Nota-se duas explicações: a razão de os levitas e benjamitas não terem sido contados e a razão pela qual Deus feriu Israel. É uma presença marcante do narrador, cuja mediação se faz muito mais perceptível.

Apesar da tendência do cronista em omitir os erros desse importante rei, esse episódio tem uma importância fundamental, já que é a explicação da localização do templo. Foi naquele lugar que Davi ofereceu sacrifício para a expiação de seu pecado, segundo a orientação do próprio Deus, por meio do profeta Gade (2 Sm 24.10-13). Deus lhe respondeu com fogo e com o fim da praga (1 Cr 21.26-27), pelo que o próprio Davi concluiu que o templo deveria ser construído ali (1 Cr 21.28–22.1).

Esse episódio da vida de Davi vai ser mencionado na narrativa sobre Salomão. Acompanhando 1 Reis 6.1 ao mencionar que Salomão começou edificar o templo, o narrador de Crônicas insere um comentário, dizendo: “em Jerusalém, no monte Moriá, onde o SENHOR aparecera a Davi, seu pai, lugar que Davi tinha designado na eira de Ornã, o jebuseu” (2 Cr 3.1). Aqui o narrador intensifica sua mediação para estabelecer seu discurso teológico ao leitor de que o templo é uma referência de identidade para todos os israelitas.

Ainda relacionado à dedicação do templo, o cronista acrescenta uma explicação para o fato de a filha de Faraó ter se mudado de Jerusalém (1 Rs 9.24; 2 Cr 8.11a). Ele registra: “porque disse: Minha esposa não morará na casa de Davi, rei de Israel, porque santos são os lugares nos quais entrou a arca do Senhor” (2 Cr 8.11b). McKenzie aponta que há uma diferença no efeito de sentido a partir do acréscimo. Segundo ele, em Reis o deslocamento da esposa parece um sinal de carinho, enquanto que em Crônicas, um ato piedoso da parte de Salomão, ou seja, sua preocupação com a santidade do local.⁴¹

Existem explicações em Samuel e em Reis que são omitidas em Crônicas nas narrativas de Davi e de Salomão (2 Sm 24.25; 1 Rs 3.6,10). No entanto, existe um número maior de acréscimos explicativos na voz do narrador, além desses comentados acima (1 Cr 3.4; 11.3, 10, 19; 14.2, 17; 2 Cr 1.4; 5.11; 6.13; 7.2, 6; 8.13, 14).

⁴¹ MCKENZIE, Steven L. *I & II Chronicles*. Nashville: Abingdom Press, 2004, ed. Kindle, posição 3760-3763.

O reinado de Asa é também uma das principais e mais longas narrativas de Crônicas, e faz um grande acréscimo à narrativa oriunda de Reis. Uma das grandes inserções (2 Cr 14.4-15) é exatamente a explicação da retidão de Asa perante o Senhor (1 Rs 15.12; 2 Cr 14.3), demonstrando com maiores detalhes as razões pelas quais Asa foi considerado reto (2 Cr 14.4-5), e que ele gozou de paz porque Deus o estava abençoando por sua fidelidade (2 Cr 14.6). Para reforçar sua explicação, o narrador insere uma narrativa sobre suas construções e vitórias militares (2 Cr 14.7-15), acompanhadas das explicações que reforçam a do versículo 6 (2 Cr 14.13-14).

Outro importante rei para Crônicas é Josafá. No final da narrativa sobre esse rei, o narrador do livro de Reis faz uma avaliação dizendo que ele “fez o que era reto”, que é repetida pelo narrador de Crônicas. Porém, em Crônicas se acentua a intrusão do narrador porque ele substitui uma informação do livro de Reis por uma avaliação do coração do povo. Em Reis está escrito: “Todavia, os altos não se tiraram; *neles, o povo ainda sacrificava e queimava incenso*” (1 Rs 22.44), enquanto que em Crônicas, “contudo, os altos não se tiraram, *porque o povo não tinha ainda disposto o coração para com o Deus de seus pais*” (2 Cr 20.33). Com tal intrusão o narrador traz ao seu leitor uma aplicação mais abrangente, sem mudar o sentido, porque em Reis o propósito era promover o arrependimento da idolatria e, em Crônicas, despertar o coração de um povo espiritualmente apático.

Quanto ao rei Acazias, no livro de Reis consta uma profecia de Eliseu contra a casa de Acabe, de Israel, e seu cumprimento (2 Rs 9.1-37). Porém, em Crônicas, o narrador resume o texto em três versículos, explicando as razões do acontecimento segundo o propósito de Deus para Acazias (2 Cr 22.7-9).

Na narrativa sobre o rei Ezequias, também se encontra um narrador avaliador. Primeiramente ele resume 2 Reis 20.1-11 em um versículo (2 Cr 32.24) e então explica que o rei foi castigado por ter se exaltado. Da mesma forma, quanto ao final da narrativa, ele suprime 2 Reis 20.12-19 e insere a explicação de que vieram autoridades da Babilônia com o propósito de buscar informações, e que “Deus o desamparou, para prová-lo e fazê-lo conhecer tudo o que lhe estava no coração” (2 Cr 32.31). O narrador de Crônicas é um narrador mais intruso, portanto, que interpreta, avalia e explica a história ao leitor.

Quanto a Josias, em Crônicas o narrador acompanha a avaliação de 2 Reis 23.22 de que a Páscoa promovida por esse rei foi incomparável. Porém, acrescenta como justificativa de tal avaliação tão positiva a presença dos sacerdotes e levitas, e a participação de parte de Israel junto de Judá. O narrador se utiliza de sua presença marcante e acrescenta avaliações referentes aos temas que tanto interessam ao seu discurso teológico para o momento pós-exílico: a legitimidade do serviço religioso no templo e sua importância para a identidade do povo israelita.

Há ainda uma omissão de explicação ou avaliação no reinado de Jeoacaz (2 Rs 23.32). Mas há, principalmente, acréscimos delas nos reinados de Roboão (2 Cr 12.2), Jeorão (2 Cr 21.7, 10), Acazias (2 Cr 22.3, 4), Joás (23.8, 19; 24.7), Amazias (2 Cr 25.20), Uzias (2 Cr 26.21, 23), Acaz (2 Cr 28.5-6, 21), Manassés (2 Cr 33.11), Amon (2 Cr 33.22-23) e Zedequias (2 Cr 36.12, 21). Isso demonstra que o narrador de Crônicas é mais intruso do que os narradores de Samuel e de Reis nas passagens paralelas.

4. ANÁLISE DAS DIFERENÇAS SOB ASPECTOS LITERÁRIOS

Apesar de haver muito material em Crônicas procedente de Samuel e de Reis, há diferenças significativas a serem consideradas. A seleção dos temas, o comportamento mais intruso do narrador e as alterações no enredo são aspectos literários que compõem essas diferenças.

Pela descrição comparativa estabelecida, verificou-se que o narrador evita falar de Saul em Crônicas. Praticamente todo o seu reinado foi omitido pelo cronista, bem como toda referência a seus descendentes no corpo das narrativas. Ele também não se interessou em narrar todos os obstáculos para que Davi e Salomão assumissem o trono. Além disso, todo pecado de Davi e de Salomão foi omitido em Crônicas, com exceção do levantamento do censo, cuja resolução fornece o motivo para a localização do futuro templo. O casamento de Salomão com a filha do Faraó também é omitido e, mais adiante, quanto à casa que construiu para ela fora da cidade de Davi, o narrador toma o cuidado de explicar que a intenção de Salomão fora o respeito para com as coisas sagradas. Isto quer dizer que a presença de uma estrangeira nas proximidades dos lugares sagrados os profanaria.

Reis registra tanto os feitos dos reis de Israel quanto os de Judá, enquanto que Crônicas trata apenas dos reis de Judá. Isto se dá porque Israel fora ao cativo assírio antes que Judá fosse levado à Babilônia. Judá retorna, mas Israel não. Além disso, o remanescente dos irmãos do norte, unido aos irmãos do sul sob Ezequias, retrata o ideal cronista de um reino reunido,⁴² que pode ser considerado o verdadeiro Israel. Em contraste com o livro dos Reis, que pretendia apontar a infidelidade pactual que culminou no exílio e promover o arrependimento, Crônicas procura esclarecer quem eram aqueles que estavam retornando e a função de famílias de determinadas tribos na sociedade e na religião. Assim, o narrador cronista procura narrar fatos relacionados à construção do templo e às reformas religiosas que somente reis de Judá fizeram, e legitimar o culto em Jerusalém como o centro da identidade judaica nos dias pós-exílicos.⁴³ Dentro

⁴² PRATT, JR., Richard L. *Comentário do Antigo Testamento: I e II Crônicas*. Trad. Neuza Batista da Silva. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 572.

⁴³ ARNOLD, Bill T.; BEYER, Bryan E. *Descobrendo o Antigo Testamento*. Trad. Suzana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2001, p. 259-261.

desse propósito, o livro de Crônicas dá destaque ao sacerdócio e ao ministério levítico, em vez de focar no ministério profético, como o fizeram os livros anteriores. A principal atividade profética era denunciar o pecado, enquanto que a atividade sacerdotal visava principalmente reparar o pecado por meio dos sacrifícios. Portanto, o desprezo pelo sacerdócio era o desprezo de uma vida santa e da graça pactual, pela qual estavam sendo restaurados. Dessa forma, evidencia-se o valor defendido pelo narrador cronista ao omitir grande parte da atividade profética e acrescentar material sobre a atividade sacerdotal.

Verificou-se que a presença do narrador é bem mais sentida em Crônicas do que em Samuel e Reis. Enquanto nestes o narrador mantém o leitor mais focado nas cenas, naquele ele o acompanha continuamente para que veja a história pela perspectiva pretendida. Pelos comentários, explicações e avaliações, a intrusão do narrador é maior e, por isso, o aspecto conceitual está bem mais presente.

Como o tema do serviço religioso é de grande interesse em Crônicas, seu narrador coloca o foco avaliativo na importância dos sacerdotes e levitas. Os acréscimos verificados são de natureza religiosa e o narrador está mais preocupado com os reis em relação ao culto do que em suas guerras, como é o caso do livro de Reis. Sua intrusão fala muito mais ao leitor. Enquanto normalmente em Samuel e Reis o narrador apela à função hermenêutica do leitor por evidenciar as cenas e manter-se menos perceptível, em Crônicas o narrador explica muito mais, conduzindo a leitura.

A Bíblia em geral é abundantemente permeada por todo tipo de intertextualidade. Não há preocupação em esconder as fontes ou demonstrar que determinada obra seja completamente original, porque a interdependência canônica é fonte para a autoridade pretendida, além do fato de o autor não pretender ser simplesmente um poeta, e sim alguém que infunde um discurso teológico. No entanto, é útil verificar as maneiras pelas quais as obras mais antigas influenciam a pós-exílica. Crônicas se comporta muitas vezes como um comentário das obras anteriores; aproveita as mesmas histórias, criando, a partir delas, suas próprias revisões. O comentário ocorre principalmente pela voz do narrador onisciente, que em Crônicas é mais intruso porque faz muito mais avaliações e explicações.

Em suma, o narrador em Crônicas tem uma mediação mais intensa e perceptível porque é mais intruso do que em Samuel e em Reis. O enredo é reorganizado com acréscimos, omissões e alteração da localização de certas partes. As seleções das histórias são feitas a partir de um propósito, de acordo com a mensagem que o escritor pretende transmitir e de que pretende convencer o leitor. Toda inserção, omissão ou mudança dentro das narrativas copiadas traz para o novo texto uma nova significância para as antigas histórias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É reconhecido que o livro de Crônicas é uma espécie de comentário de Samuel e de Reis. Um dos aspectos que comprovam isso é que, literariamente, o livro de Crônicas tem uma presença mais marcante de seu narrador interferindo na história com suas interpretações. Ele se faz muito mais presente e evidente ao comentar e interpretar o enredo e os personagens, muitas vezes guiando o leitor antes de permitir que ele contemple a ação pelas cenas. O mecanismo utilizado pelo autor para preencher lacunas, aplicar os livros mais antigos à sua geração e cumprir os seus propósitos teológicos foi uma criação desse narrador que faz interferências no enredo para explicar e avaliar. A presença marcante do narrador, por meio de suas intervenções nas narrativas que traz de Samuel e de Reis, intensifica sua mediação no texto de Crônicas. O ponto de vista avaliativo num grau maior revela o propósito do narrador em conduzir o leitor na compreensão do enredo e em sua adesão ao discurso teológico nele contido.

O livro de Crônicas, colocado no final do cânon do Antigo Testamento, faz um fechamento teológico para as Escrituras Hebraicas. A maneira como o cânon cristão ficou estabelecido, seguindo a Septuaginta, anuvia, em parte, a percepção do leitor por sua relevância. Isto acontece porque, colocado como mais um livro histórico na sequência de Samuel e Reis, contendo episódios repetidos, aparenta servir apenas como uma alternativa para o leitor.

Crônicas é um livro que precisa ser lido, mesmo que muitos de seus episódios já tenham sido encontrados antes. A razão disto é que há mudanças na maneira como muitas das mesmas histórias são contadas e que novas mensagens e significâncias são produzidas a partir do que foi omitido, inserido ou deslocado.

É muito importante que o leitor conheça a ocasião da escrita e seu contexto histórico para que possa ter um aproveitamento melhor das duas narrativas do período monárquico de Israel. Para isso, é imprescindível que os pastores preguem sobre Crônicas e expliquem tais diferenças. Não é comum encontrar pregações sobre esse livro. Quando isso acontece, normalmente se enfoca um dos poucos textos exclusivos e bem conhecidos de Crônicas, como é o caso de 2 Crônicas 7.14. Pregações a partir de textos sobre determinados reis trazem, em boa parte, lições diferentes se preparadas a partir de Samuel e Reis ou a partir de Crônicas.

Há também muito espaço para novas pesquisas em relação a cada uma das narrativas paralelas entre Samuel-Reis e Crônicas. Pode-se pesquisar como uma mudança na caracterização de personagens funciona como recurso do discurso teológico; sob qual ponto de vista temático a mesma história é recontada; como articulações no enredo estabelecem uma mensagem teológica aplicada a um momento diferente, ou como as avaliações e explicações são estabelecidas por meio dos personagens pelos discursos diretos, bem como os

efeitos que isso produz. Enfim, diversos estudos literários podem ser realizados nas passagens sinóticas. Por isso, Crônicas não é um livro menor e não pode ser negligenciado pelo leitor ou pelo pesquisador.

ABSTRACT

Bearing in mind that readers and researchers show a limited interest in the book of Chronicles in comparison with other books of the Bible, the author evaluates the differences between it and the books of Samuel and Kings, in order to see how Chronicles contributed in the formation of the biblical canon. He dwells on the necessity of verifying which narrative strategies are used in the composition of the new work. A synoptic comparison is then made based on literary aspects. It appears that, when making use of existing canonical works, the chronicler omits and inserts material, intensifies the narrator's intrusion, and makes changes to the plot, advancing reflections on different theological themes. This fact imposes the observation that Chronicles has its specific role in the canon and is relevant for both reading and research.

KEYWORDS

Chronicles; Narrative strategies; Theological discourse.

O ANJO, JESUS E A IGREJA EM APOCALIPSE: UMA PROPOSTA DE INTERPRETAÇÃO CRISTOLÓGICA DE APOCALIPSE 10.1-11 E ALGUMAS APLICAÇÕES PARA O TESTEMUNHO DA IGREJA

*Thiago Jachetto de Campos**

RESUMO

A interpretação majoritária de ἄγγελον ἰσχυρὸν (“anjo poderoso”), em Apocalipse 10.1-11, defende que tal figura é um anjo (interpretação angélica), e não o próprio Cristo. Tal interpretação, entretanto, parece não analisar suficientemente as características descritas pelo texto sobre o anjo e, como consequência, pode fragilizar o testemunho da igreja. Essa fragilização se deve ao fato de que, no texto em tela, João recebe desse anjo a autoridade para o testemunho, ao mesmo tempo que a natureza do testemunho é descrita no processo. Dessa forma, se tal anjo é apenas um anjo, mesmo que “poderoso”, ele não teria autoridade para fundamentar e transmitir a autoridade do testemunho a João, pois não seria digno de tal tarefa. Por isso, este artigo apresentará e analisará os argumentos favoráveis à interpretação angélica, apresentará os argumentos a favor da interpretação cristológica e tentará demonstrar a importância desta última para o testemunho e para a correta compreensão da sua natureza.

PALAVRAS-CHAVE

Teologia do Novo Testamento; Cristologia; Apocalipse; Anjo; Jesus; Testemunho; Origem; Natureza.

* Ministro presbiteriano; pastor da Igreja Presbiteriana de Novo Campos Elísios (Campinas); possui mestrado em Novo Testamento no Calvin Theological Seminary (Grand Rapids).

INTRODUÇÃO

O livro do Apocalipse usa três expressões diferentes para o mesmo período de tempo: “quarenta e dois meses” (11.2), “mil duzentos e sessenta dias” (11.3 e 12.6) e “mil anos” (20.2-7).¹ Esse é o período entre a ascensão e a volta de Cristo, período em que Satanás, expulso do céu (12.7-12), está “preso” (20.1-3) e por isso impedido de seduzir (12.9) e enganar as nações (20.3). Desse modo, as pessoas podem crer no testemunho da igreja.

Este testemunho se dá através do anúncio, vida e obras do povo de Deus diante de todas as nações² e é o principal tema de Apocalipse, pois algumas das igrejas da Ásia Menor o haviam abandonado e outras estavam perto de o fazer. Por isso, há diversas passagens que exortam as igrejas ao testemunho, ensinando, encorajando e motivando os cristãos a não arrefecerem mesmo diante da perseguição, do sofrimento, das heresias e dos poderes do mundo, pois testemunhar não é apenas uma tarefa da igreja, mas “define o papel dessa comunidade nesse período da história de Deus e, portanto, define sua própria identidade”.³

O texto de Apocalipse 10.1-11 é uma dessas passagens e faz parte do interlúdio, junto com Apocalipse 11.1-14, entre a sexta e a sétima trombeta. Neste interlúdio recebe destaque o testemunho da igreja. Em primeiro lugar, no capítulo 10, João apresenta a origem e a natureza desse testemunho, bem como o comissionamento,⁴ primeiro dele mesmo como um representante da igreja e aquele que, através do próprio livro de Apocalipse, transmitirá à igreja esse comissionamento. Em segundo lugar, a igreja comissionada é representada em 11.1-14 pelas “duas testemunhas” (δυσὶν μάρτυσίν: 11.3) em sua tarefa.⁵ Por isso, a interpretação cristológica do “anjo poderoso” é fundamental para o testemunho da igreja, pois apresenta a origem e a natureza desse testemunho.

¹ Todas as referências entre parênteses sem indicação do livro bíblico dizem respeito a textos de Apocalipse.

² Newbigin afirma o seguinte sobre esse período: “Portanto, o significado e o propósito desse tempo presente, entre a vinda de Cristo e o seu retorno, são que nele a Igreja deve dar continuidade à sua missão apostólica de testemunho para o mundo”. In: GOHEEN, Michael W. *A igreja missional na Bíblia: luz para as nações*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 156.

³ Ibid., p. 158.

⁴ Kovacs e Rowland chamam de um “comissionamento renovado”. Minha tradução. In: KOVACS, Judith; ROWLAND, Christopher. *Revelation. The Apocalypse of Jesus Christ*. Blackwell Bible Commentaries. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004, p. 117.

⁵ PAUL, Ian. *Revelation*. Tyndale New Testament Commentaries. Vol. 20. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2018, p. 185-86.

1. JESUS, O “ANJO PODEROSO” E A ORIGEM DO TESTEMUNHO

Como destacado acima, a interpretação angélica da figura apresentada em Apocalipse 10.1-11 é majoritária.⁶ Os principais argumentos a favor de tal interpretação são, primeiro, a ocorrência anterior de outro ἄγγελον ἰσχυρὸν (5.2).⁷ Dessa forma, o adjetivo ἄλλον em Apocalipse 10.1 estaria relacionando e diferenciando este “anjo” do primeiro, e assim identificando o “anjo poderoso” de Apocalipse 10 como um outro anjo.⁸ Em segundo lugar, Jesus nunca é chamado de “anjo” em Apocalipse e João não adora o “anjo” de Apocalipse 10.⁹ Terceiro, Cristo não poderia fazer um juramento como o “anjo poderoso” faz.¹⁰ Quarto, o anjo de Apocalipse 10 seria o mesmo anjo mencionado em Apocalipse 1.1,¹¹ como parte do processo revelacional do livro. Assim, como estaria claro no início do livro, o “anjo” e Cristo são pessoas diferentes. Em quinto lugar, esse anjo seria o anjo Gabriel com base no significado do nome (“homem forte de Deus”)¹² e na relação com o texto de Daniel 12.7.¹³

Entretanto, tais argumentos são inconclusivos, pois mesmo aqueles que defendem a interpretação angélica, reconhecem características divinas e cristológicas no “anjo poderoso”. Aune¹⁴ e Mounce¹⁵ reconhecem que algumas das características do “anjo poderoso” são características de teofanias ou usadas

⁶ HENDRIKSEN, William. *More Than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation*. Grand Rapids, MI: Baker’s Book Store, 1944, p.149s; KISTEMAKER, Simon J. *New Testament Commentary: Exposition of the Book of Revelation*. Grand Rapids, MI: Baker, 2001, p.392-394; OSBORNE, Grant R. *Revelation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002, p.444s; PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 177; MOUNCE, Robert H. *The Book of Revelation*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977, p. 206s; PAUL, *Revelation*, 2018, p.186s. Para interpretações curiosas, ver KOVACS; ROWLAND, *Revelation*, 2004, p. 117s.

⁷ AUNE, David E. *Revelation 6–16*. Word Biblical Commentary. Vol. 52B. Nashville: Thomas Nelson, 1998, p. 555, 557.

⁸ Mounce acena para a possibilidade de ser tratar do mesmo “anjo”. MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 206s. Entretanto, em Ap 5.2 o “anjo” é um anjo comum. Não há a possibilidade de ser Cristo desde que ele será apresentado no versículo 5 como o “Leão da Tribo de Judá” e a “Raiz de Davi” e no versículo 6 como o “Cordeiro”.

⁹ HENDRIKSEN, *More Than Conquerors*, p. 271, nota 19; MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 207.

¹⁰ MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 207.

¹¹ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*. Edinburg: T&T Clark, 1993, p. 254s; KOESTER, Craig R. *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible. New Haven & London: Yale University Press, 2014, p. 488.

¹² MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 207, nota 5.

¹³ Cf. OSBORNE, *Revelation*, p. 393.

¹⁴ AUNE, *Revelation 6–16*, p. 557, 575. Ele também entende que a “face como de sol” e as “pernas como colunas de fogo” podem ser características de anjos ou da aparência dos justos no *eschaton*.

¹⁵ MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 207.

para deidades. Koester,¹⁶ embora afirme que tal “anjo” não seja Cristo,¹⁷ reconhece que algumas características descritas se assemelham às de Cristo.¹⁸ Ao tratar dos pés do “anjo” sobre o mar e a terra (10.2), do rugido como de um leão (10.3),¹⁹ da nuvem e arco-íris e da face e pés/pernas,²⁰ ele reconhece que tais características fortalecem a interpretação cristológica. No entanto, sua conclusão é de que “na aparência desse anjo os leitores podem sentir a presença de Deus e Cristo, que o enviaram”.²¹ Hendriksen, ao mesmo tempo que afirma a diferença entre o “anjo” e Cristo, reconhece que “o simbolismo claramente indica que esse anjo está intimamente associado a Cristo”.²²

Essas posições provam que há, sim, razões textuais para a interpretação cristológica do “anjo poderoso”. Por isso, agora nos voltaremos para a análise das características descritas pelo texto, analisando-as e comparando-as com os textos de Apocalipse 1.1-16 e Daniel. Também analisaremos as atitudes do “anjo poderoso”, pois elas também podem sustentar a interpretação cristológica.

Após o toque da sexta trombeta (9.13-21)²³ e antes do toque da derradeira sétima trombeta, a sequência é interrompida e são reveladas coisas a respeito da igreja e seu testemunho no mundo, testemunho que deve ser cumprido antes da volta de Cristo, como a estrutura do bloco deixa claro.²⁴

Entretanto, antes de tratar do testemunho da igreja nesse período (11.1-13), João descreve um “outro anjo poderoso” (10.1).²⁵ Através dos adjetivos ἄλλων (“outro”) e ἰσχυρὸν (“poderoso”) há clara diferenciação entre esse “anjo” e os anjos envolvidos na sexta trombeta (9.13-14). Embora haja outras duas referências em Apocalipse a um “anjo poderoso” (5.2 e 18.21), este “anjo poderoso” de Apocalipse 10 é descrito como “descendo do céu, envolto em nuvem, com o arco-íris por cima de sua cabeça; o rosto era como o sol, e as pernas, como coluna de fogo” (10.1b).

¹⁶ Koester entende que “quando João fala de ‘um outro’ anjo ou de um anjo ‘poderoso’, estes anjos não são Cristo (5:2; 18:1, 21). O anjo de Ap 10:1 tem uma aparência exaltada porque ele media a revelação divina”. KOESTER, *Revelation*, p. 476.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., p. 477.

²⁰ Ibid., p. 488.

²¹ Ibid. Minha tradução.

²² HENDRIKSEN, *More Than Conquerors*, p. 149.

²³ Todos os sextos eventos em Apocalipse precedem a volta de Cristo, como acontecerá na sétima trombeta (11.15-19), nesta seção.

²⁴ KISTEMAKER, *Exposition of the Book of Revelation*, p. 389-90.

²⁵ Aqueles que defendem tratar-se de um “anjo” e não de Jesus aqui se baseiam apenas na palavra anjo; entretanto, é necessário lembrar que “anjo” também pode significar “mensageiro”. PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 177.

As características descritas são características da pessoa de Jesus, pois ele é o “Filho do Homem que desce do céu envolto em nuvem” (1.7 e 14.14; cf. Dn 13.7 e Mc 13.26) e no Antigo Testamento apenas Deus “percorre os céus ou vem à terra sobre uma nuvem”.²⁶ O “arco-íris por cima de sua cabeça” faz referência à visão da glória do Senhor de Ezequiel 1.26-28²⁷ e no Novo Testamento a única outra referência é àquele que está assentado no trono (4.3), o Pai, e Apocalipse estabelece claras relações entre o Pai e o Filho.²⁸ Assim, por meio do artigo na construção καὶ ἡ ἴρις (“e o arco-íris”), João faz referência ao “arco-íris” apresentado em 4.3 (καὶ ἴρις),²⁹ mas agora com relação a Jesus. Além desta relação, Koester, analisando o contexto romano, compara este arco-íris com um arco-íris sobre a cabeça do imperador romano Augusto quando este alcançou o poder imperial.³⁰ No contexto do combate contra o sistema romano, fundamentado sobre a adoração ao imperador, e o testemunho da igreja, fundamentado na soberania de Cristo, não faria sentido João apresentar um anjo em oposição ao imperador romano. As duas últimas características (“o rosto era como o sol, e as pernas, como coluna de fogo”) são facilmente identificadas com a figura apresentada em Apocalipse 1.15-16.³¹ Portanto, analisando as características do “anjo”, podemos concluir, concordando com Beale, que tal anjo tem “características inconfundíveis da divindade”,³² pois corresponde ao “Anjo de Yahweh” do Antigo Testamento,³³ fazendo assim com

²⁶ BEALE, G. K.; CARSON, D. A. *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1358; KOESTER, *Revelation*, p. 475.

²⁷ BEALE; CARSON, *Comentário*, p. 1358.

²⁸ Em Apocalipse 4 e 5 há referências, respectivamente, ao Pai (4.1-11) e ao Filho (5.1-12). Encontramos exatamente a mesma estrutura: glória a Deus Pai (4.2-8a) e ao Cordeiro (5.5-7); adoração a Deus (4.8b-11) e adoração ao Cordeiro (5.8-12); primeiro hino a Deus (4.8b), primeiro hino ao Cordeiro (5.9-10); narrativa referente a Deus (4.9-10), narrativa referente ao Cordeiro (5.11-12b); segundo hino a Deus (4.11), segundo hino ao Cordeiro (5.12b). No final do capítulo 5 (v. 13-14) há adoração a Deus (Pai) e ao Cordeiro. Ver: FERREIRA, João Cesário Leonel. *Aquele que ouve, diga: vem!: uma leitura do Apocalipse*. Santo André, SP: Academia Cristã, 2012, p. 51s.

²⁹ BEALE, G. K. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 522-25.

³⁰ KOESTER, *Revelation*, p. 475. Citando Vellius Paterculus, Koester destaca que “quando Augustus assumiu o poder imperial, as pessoas ‘viram sobre sua cabeça a esfera do sol com um círculo sobre isto, colorido como um arco-íris, parecendo assim colocar uma coroa sobre a cabeça de uma pessoa destinada em breve a grandezas’”. Novamente, Koester parece contradizer sua posição quanto ao “forte anjo”, pois tal relação não poderia ser feita entre o imperador romano e um anjo, mas apenas entre aquele e Cristo, o “Senhor dos senhores e Rei dos reis” (cf. Ap 19.16).

³¹ KOESTER, *Revelation*, p. 475-76.

³² BEALE; CARSON, *Comentário*, p. 1358.

³³ *Ibid.* Beale argumenta que Jesus é identificado como o “filho do Homem” no capítulo 1 de Apocalipse e por isso deve ser identificado com esse “anjo” de 10.1.

que a cena remonte ao comissionamento dos profetas, ato realizado sempre pelo próprio Deus.³⁴

Além das características, as atitudes do “anjo” também fundamentam a interpretação cristológica. O “anjo forte” é descrito com o “pé direito sobre o mar e o esquerdo, sobre a terra” (10.2), o que representa domínio.³⁵ O “mar” em Apocalipse tem dois sentidos: os inimigos (cf. 4.6; 13.1) e parte da criação, os oceanos (e.g. 5.13). No contexto do capítulo 10, o “mar” parece ter o segundo sentido, pois em Apocalipse 10.6 a referência é ao mar como parte da criação.³⁶ Da mesma forma a “terra” tem o mesmo sentido criacional. Desta forma, o “anjo forte” está com os pés sobre o “mar” e a “terra”, isto é, tem domínio sobre o mar e sobre a terra.³⁷ Usando um merisma,³⁸ tem domínio sobre toda a criação. Entretanto, também deve ser aceito o primeiro sentido, no qual o mar e a terra se referem aos inimigos de Deus (13.1, 11).³⁹ Tal atitude pode sustentar a interpretação angélica, pois um anjo não poderia ter domínio sobre toda a criação e sobre os inimigos de Deus, mas apenas Cristo, como ele mesmo anunciou após sua morte e ressurreição num contexto de envio para o testemunho (cf. Mt 28.28).

O “anjo forte” também “bradou com grande voz, como ruge um leão” (10.3a) e em reação a esse brado os trovões “desferiram [...] as suas próprias vozes” (10.3b). Essa “grande voz” ocorre várias vezes em Apocalipse.⁴⁰ Geralmente tem como origem anjos, mas a primeira vez que ocorre é em Apocalipse 1.10 e nesse texto é o Cristo glorificado quem emite tal som.⁴¹ As palavras gregas usadas são as mesmas: φωνήν μεγάλην (“grande som”: 1.10) e φωνή μεγάλη (10.3). Além disso, em Apocalipse 10.3 essa voz é comparada ao

³⁴ Ibid.

³⁵ KOESTER, *Revelation*, p. 477, 482; AUNE, *Revelation 6–16*, p. 567.

³⁶ OSBORNE, *Revelation*, p. 447, n. 6; KOESTER, *Revelation*, p. 489.

³⁷ Outros autores entendem tratar-se de domínio da mensagem: HENDRIKSEN, *More Than Conquerors*, p. 152; KISTEMAKER, *Exposition of the Book of Revelation*, p. 395; PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 179; OSBORNE, *Revelation*, p. 447. Osborne, embora defenda que o “anjo” seja apenas um anjo, afirma que os pés desse “anjo forte” mostram “ao leitor que Deus está no controle do mundo”. *Revelation*, p. 450.

³⁸ Merisma é uma ferramenta textual na qual o autor se refere aos extremos (e.g. céu e terra ou norte e sul), para se referir ao todo.

³⁹ KOESTER, *Revelation*, p. 490. Embora Koester adote essa interpretação, ele mantém sua posição de que o “anjo forte” não é Cristo, mas apenas um anjo. Todavia, este completo domínio sobre os inimigos apenas reforça a interpretação cristológica aqui, pois apenas Deus possui tal domínio.

⁴⁰ No Evangelho de João, todas as ocorrências dessa expressão exata (7.28, 37 e 12.44) estão relacionadas diretamente com Jesus. A única exceção – e não se trata da expressão exata – é João Batista em 1.15.

⁴¹ Aune destaca que bradar “com grande voz” “é uma técnica literária que enfatiza tanto a importância do que é dito como a origem sobrenatural daquele que fala”. AUNE, *Revelation 6–16*, p. 559. Minha tradução.

rugir de um “leão”,⁴² e apenas Cristo é apresentado em Apocalipse como um leão (5.5),⁴³ e Deus em outras passagens das Escrituras (Jr 25.30; Os 11.10; Jl 3.16; Am 1.2; 3.8).⁴⁴ Novamente, tal característica suporta a interpretação cristológica do “anjo poderoso”.

Talvez o argumento mais forte daqueles que defendem a interpretação angélica esteja baseado no juramento que o “anjo” faz, pois Cristo, supostamente, não poderia jurar por alguém. Esse juramento faz referência à visão do livro de Daniel 12.1-13.⁴⁵ Nesta visão Daniel, após citar Miguel (Dn 12.1), vê outros dois anjos, um em cada lado do rio, e um desses anjos se dirige a um “homem vestido de linho” que estava sobre as águas e pergunta sobre o fim (Dn 12.6). O versículo seguinte diz:

Ouvi o homem vestido de linho, que estava sobre as águas do rio, quando levantou a mão direita e a esquerda ao céu e jurou, por aquele que vive eternamente, que isso seria depois de um tempo, dois tempos e metade de um tempo. E, quando se acabar a destruição do poder do povo santo, estas coisas todas se cumprirão (Dn 12.7).

A identificação desse “homem vestido de linho” auxiliará na identificação do “anjo forte” de Apocalipse. Alguns intérpretes identificam esse “homem” como o anjo Gabriel (Dn 8.16). Embora Gabriel seja chamado de “homem Gabriel” (Dn 9.21), não há fundamentação suficiente para identificar o “homem vestido de linho” com Gabriel,⁴⁶ pois em Daniel 8.16 um “homem” diz que Gabriel deve dar o entendimento da visão. Para essa identificação é necessário voltarmos um pouco mais em Daniel 10.4-6, pois nesse texto há a primeira referência a tal “homem vestido de linho” e as características desse “homem” são apresentadas.

Para facilitar nosso trabalho, na sequência apresentamos duas tabelas para comparação. A primeira compara os textos de Daniel 10.5-6 e Apocalipse 1.12-16⁴⁷ na versão Almeida Revista e Atualizada (ARA). O segundo quadro compara novamente os mesmo textos, mas agora o texto de Daniel é o da Septuaginta (LXX) e o texto de Apocalipse é o da NA28.⁴⁸

⁴² Referência a Amós 3.8.

⁴³ BEALE; CARSON, *Comentário*, p. 1359.

⁴⁴ AUNE, *Revelation 6–16*, p. 559.

⁴⁵ KOESTER, *Revelation*, p. 479.

⁴⁶ The NET Bible.

⁴⁷ Não o texto todo, mas as partes que interessam para a comparação.

⁴⁸ 28ª versão do texto grego do Novo Testamento de Nestle e Aland. Para mais informações, ver: www.nestle-aland.com/en/home/

Tabela 1: Comparação entre Daniel 10.5-6 e Apocalipse 1.12-16 na versão ARA

Daniel 10.5-6	Apocalipse 1.12-16
<p>“[...] levantei os olhos e olhei, e eis <i>um homem</i> vestido de linho, cujos ombros estavam cingidos de <i>ouro</i> puro de Ufaz; o seu corpo era como o berilo, <i>o seu rosto, como um relâmpago, os seus olhos, como tochas de fogo</i>, os seus braços e os seus pés brilhavam como <i>bronze polido</i>; e a voz das suas palavras era como o estrondo de muita gente.”</p>	<p>“Voltei-me para ver quem falava comigo e, voltado, vi [...] <i>um semelhante a filho de homem</i>, com vestes talaes e cingido, à altura do peito, com uma cinta de <i>ouro</i>. A sua cabeça e cabelos eram brancos como alva lâ, como neve; <i>os olhos, como chama de fogo</i>; <i>os pés, semelhantes ao bronze polido, como que refinado numa fornalha</i>; <i>a voz, como voz de muitas águas</i> [...] <i>O seu rosto brilhava como o sol na sua força.</i>”</p>

Nas traduções percebemos muitas semelhanças entre as características do “homem vestido de linho” de Daniel e as de Jesus em Apocalipse 1. Primeiro, tanto Daniel como João “voltam” para ver; em segundo lugar, ambas as figuras são “homens”, vestem “ouro”, possuem brilho na face, olhos com aspecto de fogo, pés que brilham como bronze e a voz forte como o som de uma multidão ou de muitas águas.

Tabela 2: Comparação entre a LXX e NA28

Daniel 10.5-6 – LXX	Apocalipse 1.12-16 – NA28
<p>⁵ και ἤρα τοὺς ὀφθαλμοὺς μου καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος εἷς ἐνδεδυμένος βύσσινῳ καὶ τὴν ὀσφὺν περιεζωσμένος βυσσίνῳ, καὶ ἐκ μέσου αὐτοῦ φῶς, ⁶ καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ ὡσεὶ θαρσις, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ ὄρασις ἀστραπῆς, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡσεὶ λαμπάδες πυρός, καὶ οἱ βραχίονες αὐτοῦ καὶ οἱ πόδες ὡσεὶ χαλκὸς ἐξαστράπτων, καὶ φωνὴ λαλιᾶς αὐτοῦ ὡσεὶ φωνὴ θορύβου.</p>	<p>Καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν ἣτις ἐλάλει μετ’ ἐμοῦ, καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσαῖς ¹³ καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσαῖν. ¹⁴ ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκὸν ὡς χιῶν καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός ¹⁵ καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν [...] ¹⁶ καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ.</p>

Na comparação entre os textos gregos da LXX e da NA28 há mais diferenças, porém diferenças devido ao uso de sinônimos. Por exemplo, Apocalipse apresenta Jesus vestido com uma “cinta de ouro” (μαστοῖς ζώνην χρυσαῖν); Daniel vê o “homem vestido de linho” com os “ombros [...] cingidos de ouro puro de Ufaz”. Literalmente, de acordo com a LXX, o “homem vestido de linho” está “cingido de uma bandagem [de] linho fino, e no meio dele *luz*”

(tradução nossa). A diferença é que a LXX usa “luz” e a NA28 “ouro”, mas ambas querem destacar o brilho e o valor daquele que veste tal peça. Outro exemplo de sinônimo está na característica do rosto brilhante. Em Daniel a palavra utilizada é πρόσωπον (face, aparência) e em Apocalipse é ὄψις (face).

Soma-se a isso o fato de que essa parte da visão de João diz respeito ao tempo do advento de Cristo, desde o início de seu anúncio do evangelho (Mc 1.15) até o comissionamento da igreja para que esta continue o que ele começou (Mt 28.18-19; cf. At 1.1). Nesse período, Cristo estava submisso ao Pai (e.g., Jo 8.28). Além disso, Jesus proibiu aos seres humanos o juramento pelos céus e pela terra (Mt 5.34-37; cf. Tg 5.12). Desta forma, o único que pode jurar pelo Pai é o próprio Filho.⁴⁹

Diante dessas comparações, embora a maioria dos intérpretes não identifique o “homem vestido de linho” em Daniel como uma teofania de Cristo,⁵⁰ afirmamos que por meio da comparação dos textos os dois personagens são a mesma pessoa: Cristo.⁵¹

O juramento que o “anjo” faz diz respeito ao “mistério” de Deus que foi proclamado,⁵² em outras palavras, faz referência ao juízo de Deus, juízo que começa junto com o testemunho do evangelho, pois esta mensagem salva e condena ao mesmo tempo. Koester relaciona a ocorrência da palavra χρόνος aqui e em Apocalipse 6.11 e destaca que a “presente situação [i.e. perseguição, sofrimento e morte das testemunhas] não continuará para sempre”, mas apenas até o sétima trombeta ser tocada.⁵³ A questão crucial aqui, conforme destaca Koester, é o que acontecerá antes da consumação. A resposta é, com base na resposta aos mártires debaixo do altar (6.9-11) e na sequência do texto (11.1-14), o testemunho fiel que deve ser realizado pela igreja.⁵⁴

Esse é o motivo pelo qual essa afirmação a respeito do tempo está inserida dentro do contexto da origem do testemunho na Nova Aliança. Ao final “cumprir-se-á o mistério de Deus”,⁵⁵ isto é, a vitória definitiva de Deus sobre

⁴⁹ BEALE; CARSON, *Comentário*, 2014, p. 1359.

⁵⁰ BALDWIN, Joyce G. *Daniel: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, 1983, p. 191. Alguns que defendem essa posição afirmam que não é Cristo, pois ele precisou da ajuda de Miguel para vencer o príncipe do reino da Pérsia (Dn 10.13). Porém, essa luta deve ser vista à luz de Apocalipse 12.7.

⁵¹ OLYOTT, Stuart. *Ouse ser firme. O Livro de Daniel: história e profecia*. São José dos Campos, SP: Fiel, 1996, p. 148; KEIL, Carl Friedrich; DELITZSCH, Franz. *Commentary of the Old Testament*. Daniel 10.4-6. Software Bíblico Logos.

⁵² AUNE, *Revelation 6–16*, 1998, p. 575.

⁵³ KOESTER, *Revelation*, p. 480.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 491s.

⁵⁵ Nas palavras do apóstolo Paulo, segundo Colossenses 1.24-29.

seus inimigos e a manifestação plena e definitiva de seu Reino,⁵⁶ conforme o εὐηγγέλισεν anunciado por Deus aos profetas do Antigo Testamento e a João.⁵⁷ Koester, destacando a vitória de Deus sobre todo o sistema imperial romano, relaciona o termo εὐηγγέλισεν usado por João aqui com o nascimento de Augusto, também reconhecido como um “evangelho”, e conclui: “Por meio do contraste, Apocalipse centra o tempo no reino de Deus e em seu Messias, identificando as ‘boas novas’ com o estabelecimento de seu Reino, que difere do Império Romano”.⁵⁸

O último argumento a favor da interpretação cristológica do “anjo poderoso” é a informação prévia, dada por este a João, a respeito dos sabores do “livrinho” que deveria ser comido pelo escritor (10.9). O fato de o “anjo poderoso” informar previamente tais consequências pode significar que ele já havia experimentado tal “livrinho”, em outras palavras, já havia experimentado a doçura e o amargor do “livrinho”, já havia testemunhado. Tal detalhe reforça a interpretação cristológica desse “anjo poderoso”, pois, segundo o próprio Apocalipse, Jesus é ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός (“a testemunha fiel e verdadeira”, 3.14; cf. 1.5), aquele que experimentou a doçura do evangelho e suas amargas consequências.

Podemos concluir que o “anjo forte” descrito em Apocalipse 10.1-11 é Cristo e, assim, ele é a origem do testemunho da igreja. Koester se refere a uma obra de arte do século primeiro, encontrada na cidade de Afrodísias, localizada na antiga Ásia Menor, no qual o imperador romano é apresentado com características e postura muito semelhantes às do “anjo forte” de Apocalipse 10. A conclusão a que ele chega é que “o anjo da visão de João assume uma postura semelhante, reafirmando a prerrogativa de Deus sobre todos aqueles que tomariam o lugar de Deus”.⁵⁹ Se o “anjo forte” no texto em tela fosse apenas um anjo, a conclusão acertada de Koester não seria verdadeira,⁶⁰ visto que um simples anjo e não o próprio Cristo estaria sendo apresentado no lugar do imperador romano. Assim, o imperador seria substituído por um anjo e não pelo verdadeiro Senhor de toda a criação.

⁵⁶ KOESTER, *Revelation*, p. 480s; AUNE, *Revelation 6–16*, p. 569.

⁵⁷ KOESTER, *Revelation*, p. 481, 488; Aune cita Amós 3.7: AUNE, *Revelation 6–16*, p. 568.

⁵⁸ KOESTER, *Revelation*, p. 481. Minha tradução. Embora Aune esvazie o sentido neotestamentário da palavra “evangelho”, ele faz dois importantes destaques: (1) o “evangelho” tem origem em Deus, (2) é a proclamação da mensagem (baseada no antigo cristianismo judaico palestinese) sobre a vinda de Deus para julgar e salvar. AUNE, *Revelation 6–16*, p. 570.

⁵⁹ KOESTER, *Revelation*, p. 490. Aune faz uma relação com a estátua do Colosso de Rodes, mas porque tal estátua representa o deus sol e não o imperador romano, e não possui tantas características semelhantes ao “anjo forte” apresentado por João em Apocalipse, a comparação de Koester é mais provável. AUNE, *Revelation 6–16*, p. 556s.

⁶⁰ A correta conclusão de Koester demonstra certo grau de incoerência em sua interpretação do “anjo forte” como apresentada acima.

Podemos concluir que o “anjo poderoso” descrito em Apocalipse 10 é Jesus e, dessa forma, ele é a origem do testemunho. Agora, voltemos nossa atenção para a natureza do testemunho.

2. A NATUREZA DO TESTEMUNHO

Em Apocalipse 10.8-11 João volta a ouvir a “voz do céu”⁶¹ que o havia proibido de escrever a mensagem anunciada pelos “sete trovões” (10.4). O advérbio πάλιν (“novamente”; 10.8) indica isso.⁶² A ação é muito semelhante à narrada em Apocalipse 5.7.⁶³ Em 5.7 o Cordeiro “veio” (ἦλθεν, aoristo ativo) e “tomou” (εἴληφεν, perfeito ativo) o livro daquele que está assentado no trono. No texto em tela, João recebe a ordem de ir (“vá”; ὕπαγε, imperativo presente ativo) e “tomar” (λάβε, imperativo aoristo ativo) o “livrinho” da mão do “anjo forte”. Tal relação pode nos levar a três conclusões a respeito da natureza do testemunho.

Primeiro, em ambos os eventos há um movimento para receber o “livro”. No primeiro, Jesus recebe o livro de Deus (Pai) e, no segundo, João o recebe do “anjo poderoso” (Jesus). Dessa forma, a mesma pessoa que recebeu o primeiro “livro” é a que, agora, detém e oferece o “livrinho” a João. Tal relação se fundamenta no uso de palavras com a mesma origem (verbo λαμβάνω) para descrever o ato de “tomar” o livro. Entretanto, em Apocalipse 5.7, o verbo é um perfeito do indicativo e denota uma ação no passado com resultado no presente,⁶⁴ ao passo que o verbo em Apocalipse 10.8 é um imperativo aoristo e denota uma ordem com ação pontual, instantânea⁶⁵ e indefinida.⁶⁶ Isso significa que a segunda atitude é resultado da primeira e assim relaciona os acontecimentos.

Em segundo lugar, essa relação também se dá por meio dos “livros” mencionados em ambos os eventos. Embora as palavras usadas em referência a eles sejam sinônimas,⁶⁷ não são o mesmo livro.⁶⁸ Duas características definem essa diferença. A primeira é que o primeiro livro está “todo selado com sete selos” (5.1), ao passo que o segundo está “aberto” (10.2). A segunda é o fato de que o diminutivo, que é anartro e por isso não anafórico (sem artigo), não

⁶¹ Koester sugere que a origem dessa “voz” pode ser celestial ou angélica (*Revelation*, p. 482), porém o texto deixa claro que não pode ser do anjo (Cristo nesta pesquisa), pois a voz se refere ao anjo na terceira pessoa.

⁶² OSBORNE, *Revelation*, p. 454.

⁶³ Certamente também, como destaca Koester, a Ezequiel 2.8–3.3. KOESTER, *Revelation*, p. 482.

⁶⁴ Na perspectiva do autor e dos primeiros leitores. WALLACE, Daniel B. *Gramática do grego bíblico: uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Batista Regular, 2009, p. 573-74; MOUNCE, William D. *Fundamentos do grego bíblico: livro de gramática*. São Paulo: Vida, 2009, p. 269-271.

⁶⁵ WALLACE, *Gramática do grego bíblico*, p. 554-57.

⁶⁶ MOUNCE, *Fundamentos do grego bíblico*, p. 234-35.

⁶⁷ AUNE, *Revelation 6–16*, p. 558.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 575.

faz referência à ocorrência anterior.⁶⁹ O “livro” de Apocalipse 5 representa os desígnios de Deus para o desenrolar da história, segundo sua própria vontade, e o “livrinho”, algo menor e resultado daquele, é o testemunho em meio a esse desenrolar da história. A conclusão é que o evento descrito em Apocalipse 10.8-11 é consequência do evento narrado em Apocalipse 5.1-7.

Em terceiro lugar, há uma transferência de autoridade em Apocalipse 10.8-11, fundamentada na autoridade destacada em 5.2-9. Neste texto, Jesus, o Cordeiro, é descrito como ἄξιος (5.2, 9; “digno”, “capaz”, “qualificado”),⁷⁰ pois ἐνίκησεν (5.5; “conquistou”, “venceu”)⁷¹ ao morrer pela redenção do povo de Deus (cf. 5.9), ressuscitou e ascendeu ao céu. Assim, o motivo de Jesus receber autoridade para abrir o “livro” está nele mesmo. Em Apocalipse 10.8-11, Jesus transfere autoridade a João. A diferença é que, neste caso, a autoridade é transferida para o testemunho e daí a necessidade de comer o “livrinho”. A autoridade recebida por Jesus, baseada em sua obra, lhe concede o direito de abrir os selos e executar os desígnios de Deus. A autoridade recebida por João lhe concede o fundamento para o testemunho,⁷² que é a obra do Cordeiro. São autoridades diferentes do mesmo modo que são “livros” diferentes.⁷³ Portanto, Jesus transfere sua autoridade para João com vistas ao testemunho.⁷⁴

Retornando apenas à análise de Apocalipse 10.8-11, o texto descreve o alcance da autoridade de Jesus, transferida a João, para o testemunho. Nessa descrição, o texto novamente destaca a posição do anjo com os pés “sobre o mar e sobre a terra” (10.8). Ao contrário do que alguns intérpretes afirmam, essa não é apenas uma repetição retórica, mas deve ser compreendida dentro do contexto da tomada do “livrinho” por João das mãos do anjo. A primeira ocorrência de tal posição (10.2) tem como objetivo a identificação desse anjo e a segunda, em tela aqui, tem como objetivo destacar a autoridade desse anjo sobre a criação e os inimigos de Deus (ver acima). Dessa forma, a autoridade de Jesus sobre toda a criação e sobre os inimigos de Deus é transferida a João, para o testemunho.

Podemos concluir que, à luz dos versículos 8-11, o testemunho é consequência do evento narrado em Apocalipse 5.1-7, a autoridade para o testemunho é transferida por Jesus a João e se fundamenta na obra do Cordeiro e tal autoridade compreende toda a criação e os inimigos de Deus.

⁶⁹ Ibid., p. 571.

⁷⁰ AUNE, David E. *Revelation 1–5*. World Biblical Commentary. Vol. 52a. Nashville: Thomas Nelson, 1997, p. 347.

⁷¹ Morris destaca que “ἐνίκησεν aponta para o Cordeiro como completamente triunfante e o aoristo poderia indicar a vitória uma vez por todas”. MORRIS, Leon. *The Revelation of St. John: An Introduction and Commentary*. Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 96.

⁷² HENDRIKSEN, *More Than Conquerors*, p. 153.

⁷³ Koester entende tratar-se do mesmo “livro”. KOESTER, *Revelation*, p. 476.

⁷⁴ OSBORNE, *Revelation*, p. 455.

3. O TESTEMUNHO DA IGREJA

A relação entre João e a igreja é direta. João é um representante da igreja no texto em tela e a sequência (11.1-13) corrobora tal relação. Por isso e diante do que foi exposto acima, destacamos quatro aplicações para a igreja.

Primeiro, vale destacar a organicidade do testemunho. No texto analisado, apenas quando João se refere ao “livrinho” o faz no diminutivo (10.2, 9 e 10). Textualmente, a única explicação aparente para isso parece estar relacionada à atitude de comer o “livrinho”. O ato de comer significa que a mensagem deve fazer parte de João,⁷⁵ nas palavras de Osborne, “pô-la em prática na vida”.⁷⁶ Koester interpreta esse ato de comer como a “capacitação para comunicar a Palavra de Deus”⁷⁷ e como algo que “se torna parte da própria vida do profeta”.⁷⁸ A conclusão é que o “livrinho”, que é o testemunho que deve ser apresentado e por isso está aberto,⁷⁹ deve ser parte orgânica de João e, conseqüentemente, da igreja. Dessa forma, Apocalipse indica que o testemunho não é algo exterior à igreja, o que ela apenas faz, mas orgânico, o que a igreja é.

Em segundo lugar, destacamos o sofrimento relacionado ao testemunho. A narrativa em 10.9-10 desacelera e repete o que já fora descrito em 10.8. Por isso Aune classifica os versículos 9-10 como “extremamente repetitivos”. Ele também destaca a inversão na referência ao sabor doce e depois amargo.⁸⁰

Tais destaques são interessantes porque, ao contrário da posição de Aune, a repetição descritiva-narrativa tem como intenção diminuir a velocidade do texto para destacar a importância da descrição e da narrativa que tem como objetivo exortar a audiência a obedecer à tarefa do testemunho. A inversão dos sabores também tem como objetivo destacar o amargor, que é a primeira e a última ocorrência. Essa inversão da ordem é para dar ênfase⁸¹ às conseqüências amargas do testemunho.⁸² Koester resume: “A comunidade cristã aprenderá que o rolo é doce por causa de sua mensagem de salvação, mas é amargo porque os propósitos de Deus serão alcançados em parte por meio do sofrimento”.

⁷⁵ KISTEMAKER, *Exposition of the Book of Revelation*, p. 405; PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 182; BEALE e CARSON, *Comentário*, p. 1360.

⁷⁶ OSBORNE, *Revelation*, p. 455.

⁷⁷ KOESTER, *Revelation*, p. 482. Koester ainda destaca que, no contexto cultural de João, sonhar com o ato de comer um livro poderia significar futuros benefícios àqueles que vivessem segundo as palavras reveladas ou morte àqueles que desobedecessem. In KOESTER, *Revelation*, p. 482.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 493.

⁷⁹ OSBORNE, *Revelation*, p. 454.

⁸⁰ AUNE, *Revelation 6–16*, p. 572.

⁸¹ OSBORNE, *Revelation*, p. 455.

⁸² HENDRIKSEN, *More Than Conquerors*, p. 153; PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 183; OSBORNE, *Revelation*, p. 454. Kistemaker concorda com Hendriksen, mas adiciona a exposição dos pecados pessoais que a Palavra de Deus produz ao falar do “amargo”.

mento e testemunho de seu povo”.⁸³ A conclusão é que o sofrimento fará parte do testemunho da igreja.

Em terceiro lugar, destacamos a exigência do testemunho. O testemunho, que é a profecia (cf. 19.10), deve ser anunciado sem a possibilidade de não cumprimento, conforme caracteriza a ocorrência do verbo δεῖ (“deve”; 10.11).⁸⁴ A razão para isso é que tal testemunho não será novidade, pois, conforme informa a ocorrência do advérbio πάλιν (10.11), ele já havia sido apresentado e aqui há “uma renovação da missão que já tinha começado”.⁸⁵ A aplicação é que o testemunho, antes apresentado pelos profetas do Antigo Testamento, por Jesus no Novo Testamento e por João e Antipas em Apocalipse, deve ser mantido ou retomado pelas igrejas.

Em quarto lugar, destacamos o caráter trinitário do comissionamento. O comissionamento de João é apresentado no plural: καὶ λέγουσίν μοι⁸⁶ (“Então eles me disseram”). Alguns comentaristas relacionam isso a um semitismo e Koester entende se tratar de um plural impessoal com função passiva.⁸⁷ Entretanto, devido ao contexto no qual três pessoas falam – o “anjo forte (10.3, 6-7), alguém do céu (10.4, 8-9) e os “sete trovões” (10.3-4) –, o forte caráter trinitário de Apocalipse (e.g., 1.4-5; 5.6-7) e a relação do número sete⁸⁸ com o Espírito no livro (e.g., 1.4; 3.1; 4.5; 5.6),⁸⁹ seria possível entender que João, e a igreja, são comissionados pela Trindade.

⁸³ KOESTER, *Revelation*, p. 483, 493.

⁸⁴ AUNE, *Revelation 6–16*, p. 573. Aune usa a palavra inglesa “must”.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Aune destaca que a leitura original e literal na terceira pessoa do plural é a mais difícil, e por isso foi alterada em alguns manuscritos, e que tal construção não se refere a algum traço de semitismo no texto. Posto isso, ele defende que tal texto deva ser traduzido como passivo (“Foi-me dito”), como é comum em textos gregos judaicos e do cristianismo primitivo, bem como em textos do grego clássico. Para isso ele apresenta outras ocorrências do que seriam exemplos do plural impessoal em Apocalipse (2.24; 12.6; 16.15; 18.14; 20.4). AUNE, *Revelation 6–16*, p. 552s. Porém, em todos os exemplos apresentados por Aune, os verbos podem ser interpretados literalmente, isto é, como uma referências à pessoas, e não precisam, necessariamente, ser traduzidos como verbos passivos. Uma possível dúvida paira sobre 16.15 por causa da sentença anterior (“μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ”), que é construída no singular da terceira pessoa. Diante disso, a interpretação proposta acima é viável.

⁸⁷ KOESTER, *Revelation*, p. 483. Aune apresenta outras sugestões de interpretação. *Revelation 6–16*, p. 573.

⁸⁸ Outras vozes como de trovão ocorrem em Apocalipse 6.1; 14.2 e 19.6, mas apenas aqui ocorre o adjetivo εἴπα.

⁸⁹ A presença de artigos relacionados ao “trovão” em 10.3-4 denota ênfase e anaforicamente se refere a algo já conhecido dos leitores (PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 179; AUNE, *Revelation 6–16*, p. 559), possivelmente em 1.4 (τῶν ἐπὶ πνευμάτων), 4.5 (τὰ ἐπὶ πνεύματα τοῦ θεοῦ) e 5.6 (τὰ [ἐπὶ] πνεύματα τοῦ θεοῦ). Embora haja dúvidas sobre a ocorrência da palavra ἐπὶ em 5.6, Metzger opta pela presença ao invés da ausência. METZGER, Bruce Manning. *A Textual Commentary on the Greek New Testament, Second Edition, a Companion Volume to the United Bible Societies’ Greek New Testament*. 4th rev. ed. London; New York: United Bible Societies, 1994, p. 666.

CONCLUSÃO

Concluimos este breve artigo reafirmando que há, sim, bases textuais e exegéticas para a interpretação cristológica do “anjo poderoso” descrito em Apocalipse 10.1-11, bem como bases teológicas e históricas, conforme apresentado acima. Tal interpretação, ao contrário da posição majoritária que defende a interpretação angélica, fortalece o testemunho da igreja ao nos lembrar que esse testemunho tem sua origem e autoridade em Jesus e em sua obra. Que tal interpretação seja aceita e anunciada em nossos púlpitos e que o resultado seja o resgate do testemunho da igreja.

ABSTRACT

The majority interpretation of ἄγγελον ἰσχυρὸν (“powerful angel”) in Revelation 10:1-11 insists that this image represents an angel, and not Christ himself. Such interpretation, however, does not sufficiently analyze the descriptive features presented by the text about the angel and, as a consequence, weakens the witness of the church. This weakness is due to the fact that, in the text, John receives authority to witness from the angel (the origin of the witness), at the same time that the nature of such witness is described. Thus, if this “angel” is just an angel, though “powerful”, he would not have the authority to establish and pass on to John the authority to witness, since he would be not worthy of such a task. This paper presents and analyzes the arguments favorable to the angelic interpretation, shows the arguments supporting the Christological interpretation, and tries to demonstrate the importance of the latter for its correct understanding.

KEYWORDS

Revelation; Angel; Jesus; Witness; Origin; Nature.

O TRIDIMENSIONAL ASPECTO DOS SALMOS EM HEBREUS: CONSTRUINDO UMA TEOLOGIA DA EXALTAÇÃO DE CRISTO PARA O POVO DE DEUS COM ESPERADAS RESPOSTAS

*Robério Odair Basílio de Azevedo**

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo discutir o uso dos Salmos em Hebreus, especificamente o papel das citações no arranjo argumentativo, demonstrando que o autor não selecionou e citou os Salmos de forma aleatória, mas conforme o anúncio programático do prólogo (Hb 1:1-4), cujo objetivo foi enfatizar três aspectos essenciais relacionados a Jesus Cristo, a saber, sua voz final, pessoa e obra. Assim, os Salmos citados pelo autor ocuparam um lugar central em sua estratégia argumentativa, pelo fato de serem poderosos veículos da revelação divina que apontavam, conforme previamente antecipado no prólogo, um tríptico conteúdo concernente a Jesus: sua voz final e contínua para o povo de Deus da Nova Aliança; sua identidade como Filho de Deus em profunda relação com o Pai; e sua obra como Salvador, Rei Mediador e Sumo Sacerdote.

PALAVRAS-CHAVE

Teologia bíblica; Salmos em Hebreus; Interpretação cristológica.

INTRODUÇÃO

Estudiosos antigos e contemporâneos do Novo Testamento reconhecem a importância do Antigo Testamento na epístola aos Hebreus, sobretudo os

* Ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil; pastoreia a Igreja Presbiteriana Betel, em Feira de Santana (BA); está concluindo seu Ph.D. em Novo Testamento na North West University, África do Sul.

Salmos, o livro mais proeminente no argumento. Em geral, os estudos buscam explicar o uso do Antigo Testamento em Hebreus concentrando-se em quatro questões centrais: (1) os textos bíblicos que o autor utilizou e as possíveis modificações que fez neles, ou seja, suas fontes manuscritológicas (*Vorlage* ou *Vorlagen*) e mudanças intencionais; (2) as razões pelas quais selecionou esses textos e a função deles em sua argumentação teológica; (3) os pressupostos e fatos controladores do seu método hermenêutico, bem como as técnicas interpretativas usadas para interpretar os textos; (4) a possibilidade de avaliação e reprodução desse método hoje.¹

Fornecer respostas válidas para essas perguntas representa uma das tarefas mais desafiadoras na pesquisa acadêmica de Hebreus. No entanto, essas questões são fundamentais porque os “usos que Hebreus fez do Antigo Testamento são os ossos e a medula do livro”.² Logo, a compreensão dessa teia sofisticada de referências explícitas e implícitas do Antigo Testamento e seu *modus operandi* ajudará o pesquisador a compreender a essência do argumento, uma vez que o entendimento da teologia de Hebreus depende muito da compreensão de seu uso do Antigo Testamento, principalmente dos Salmos.

O objetivo deste artigo, portanto, é investigar um dos aspectos relacionados ao uso dos Salmos em Hebreus, a saber, a possibilidade de o autor ter um propósito específico em escolher determinadas citações. A questão a ser investigada aqui é a seguinte: o autor selecionou aleatoriamente os Salmos que citou ou sua seleção foi guiada por motivos cristológicos seguindo o padrão conceitual proposto no prólogo? Para responder a essa pergunta os seguintes passos serão dados. Primeiro, será feito um resumo dos estudos atuais sobre o número e a forma dos Salmos em Hebreus. Segundo, haverá uma discussão

¹ A bibliografia desses temas em Hebreus é vasta, mas, no caso dos Salmos, as principais obras em inglês, francês e alemão são as seguintes: ATTRIDGE, H. W. “Psalms in Hebrews”. In: MOYISE, S.; MENKEN, J. J. (Eds.). *The Psalms in the New Testament*. London: T&T Clark, 2004, p. 197-212; GUTHRIE, G. H. “Hebrews”. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Eds.). *Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1131-1222; HUMAN, D. J.; STEYN, G. J. *Psalms and Hebrews: Studies in Reception*. New York; London: T&T Clark, 2010; KISTEMAKER, S. *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*. Amsterdam: Wed. G. van Soest, 1961; LESCHERT, D. *Hermeneutical Foundations of Hebrews: A Study in the Validity of the Epistle's Interpretation of Some Core Citations from the Psalms*. Lewiston, NY: EM Pr, 1994; MÜLLER, P.-G. “Die Funktion der Psalmzitate im Hebräerbrief”. In: HAAG, E.; HOSSFELD, F.-L. (Eds.). *Freude an der Weisung des Herrn: Beiträge zur Theologie der Psalmen*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986, p. 223-242; RÜSEN-WEINHOLD, U. *Der Septuagintapsalter im Neuen Testament: Eine Textgeschichtliche Untersuchung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004; STEYN, G. J. *A Quest for the Assumed LXX Vorlage of the Explicit Quotations in Hebrews*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011; VESCO, J. L. *Le Psautier de Jésus: Les Citations des Psaumes dans le Nouveau Testament*. Paris: Éd. du Cerf, 2012.

² GUTHRIE, G. “Hebrews’ Use of the Old Testament: Recent Trends in Research”. *Currents in Biblical Research* 1.2 (2003): 271-294, p. 272.

sobre a importância do prólogo no argumento. Terceiro, será realizada uma análise da função dos Salmos em Hebreus, seguida da defesa de que foram selecionados de acordo com um aspecto conceitual tridimensional baseado no prólogo.

1. OS SALMOS EM HEBREUS: NÚMERO E FORMA DAS CITAÇÕES

Os estudiosos do Novo Testamento concordam que uma das características mais notáveis da epístola aos Hebreus é a abundância de citações do Antigo Testamento, especialmente dos Salmos. Para Kistemaker, “algo que chama a atenção imediata do leitor é a abundância de citações de Salmos na Epístola aos Hebreus”³. De acordo com o texto crítico NA28 é possível identificar 20 citações diretas e 22 possíveis alusões aos Salmos em Hebreus.⁴ No entanto, a importância dos Salmos em Hebreus não é somente numérica, mas sobretudo teológica. Sem dúvida, dos textos do Antigo Testamento usados em Hebreus, os Salmos são os mais relevantes em número, função argumentativa e suporte teológico.

Os Salmos são importantes para o autor porque forneceram ao seu discurso a linguagem divino-autoritativa necessária para o seu argumento, os principais temas cristológicos, as ferramentas retóricas para a construção da estrutura do seu discurso e o material crucial para exortar os destinatários. Nas palavras de Guthrie, “em relação ao emprego de diferentes partes das Escrituras, o autor aos Hebreus sem dúvida depende muito mais de Salmos, de onde extrai especialmente o suporte aos seus enunciados cristológicos”.⁵ Portanto, é possível afirmar que o autor marcou todos as partes do seu discurso, tanto as seções expositivas como as exortativas, com referências explícitas ou implícitas dos Salmos, com o propósito de exortar seus destinatários a reconhecerem o status glorioso de Jesus e a perseverarem na fé cristã em um contexto de apostasia e hostilidade (cf. Hb 6.4-12; 10.32-39).

1.1 O número dos Salmos em Hebreus

Estudos antigos e recentes mostram opiniões diferentes sobre a quantidade dos Salmos em Hebreus. Assim, enquanto as obras clássicas contam 11

³ KISTEMAKER, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*, p. 13.

⁴ O NA28 (28ª edição de *Novum Testamentum Graecae*, de Nestle-Aland) fornece dois conjuntos de informações que podem ser utilizadas para contar as referências dos Salmos em Hebreus: (1) o sistema de referência cruzada encontrado na margem externa de cada página do texto (p. 657-684) e (2) o Apêndice IV: *Loci citate vel allegati* (p. 851-855). O sistema de referência cruzada foi usado aqui para encontrar esse número.

⁵ GUTHRIE, “Hebreus”, p. 1133s.

citações e 2 alusões,⁶ outras mais recentes ampliam esse número para “quase cinquenta referências”⁷. Segundo Vesco, há 15 citações explícitas e 12 referências implícitas,⁸ enquanto Rösen-Weinhold sustenta que “de um total de 35 citações, a epístola aos Hebreus cita com mais frequência os Salmos com 14 citações”.⁹

Essas variações ocorrem porque os estudiosos têm perspectivas e metodologias taxonômicas distintas. Com relação às citações, alguns estudiosos contam as citações à medida que aparecem ao longo do texto, contando cada nova referência ainda quando o mesmo Salmo aparece mais de uma vez (*contagem acumulativa*). Outros contam cada Salmo individualmente, independentemente de quantas vezes o Salmo apareça ao longo do texto (*contagem individual*). Outros estudiosos seguem a evidência acumulativa, mas agrupam a contagem de algumas citações repetidas, como, por exemplo, aquelas do Salmo 95 em Hebreus 3 e 4 (*contagem seletiva*), o que implicará em mudança no resultado. Além disso, há dúvidas se alguns Salmos devem ser incluídos ou não na lista. Por exemplo, o número variará se as citações em Hebreus 1.6b (Sl 97.7/96.7 LXX) e 10.30 (Sl 135./134.14 LXX) forem consideradas provenientes dos Salmos ou não.

Em relação às alusões o problema é mais complexo. Primeiro, é difícil definir, identificar e classificar alusões e ecos, e isso não é diferente em Hebreus. Segundo, há uma escassez de estudos dedicados ao assunto em Hebreus. Terceiro, em algumas ocasiões é difícil afirmar se uma sentença ou expressão é uma alusão ou um mero paralelo verbal, ou mesmo uma simples fraseologia provinda do autor. Assim, as discrepâncias quanto ao número exato de alusões aos Salmos em Hebreus ainda é um caso não resolvido.

Apesar da falta de consenso, o estudo recente de Azevedo (contagem acumulativa), que será seguido aqui, identifica *20 citações evidentes de 10 Salmos, 9 alusões certas de 2 Salmos, 8 prováveis alusões de 8 Salmos e 7 possíveis alusões de 6 Salmos*:¹⁰

⁶ Cf. PADVA, P. *Les Citations de l'Ancien Testament dans L'épître aux Hébreux*. Paris: N. L. Danzig, 1904, p. 25.

⁷ Cf. JOBES, K. H. *Letters to the Church: A Survey of Hebrews and the General Epistles*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011, p. 68.

⁸ VESCO, *Le Psautier de Jésus*, p. 556s.

⁹ RÜSEN-WEINHOLD, *Der Septuagintapsalter im Neuen Testament*, p. 169.

¹⁰ Ver: AZEVEDO, R. O. B. “The Christological-Conceptual Arrangement of the Psalms in Hebrews: Building a Theology of Christ’s Exaltation to the People of God with Expected Responses”. Tese de Ph.D. em Novo Testamento, orientador: G. J. C. JORDAAN, North West University, Potchefstroom, África do Sul, apêndice I (previsão de publicação em 2021).

Tabela 1: Sumário das Referências dos Salmos usadas em Hebreus

Salmos usados em Hebreus			
Citações	Alusões Certas	Alusões Prováveis	Alusões Possíveis
SI 2.7 (2.7 LXX) em Hb 1.5a, 5.5 . SI 8.4-6 (8.4-6 LXX) em Hb 2.6-8a . SI 22.22 (21.23 LXX) em Hb 2.12 . SI 40.6-8 (39.7-9 LXX) em Hb 10.5-7, 10.8, 10.9 . SI 45.6-7 (44.7-8 LXX) em Hb 1.8-9 . SI 95.7b-11 (94.7b-11 LXX) em Hb 3.7-11, 3.15, 4.3, 4.5, 4.7 . SI 102.25-27 (101.26-28 LXX) em Hb 1.10-12 . SI 104.4 (103.4 LXX) em Hb 1.7 . SI 110.1, 4 (109.1, 4 LXX) em Hb 1.13, 5.6, 7.17, 7.21 . SI 118.6 (117.6 LXX) em Hb 13.6 .	SI 2.8 (2.8 LXX) em Hb 1.2 . SI 110.1, 4 (109.1, LXX) em Hb 1.3d, 5.10, 6.20, 7.3, 7.11, 8.1, 10.12-13, 12.2 .	SI 22.24 (21.25 LXX) em Hb 5.7 . SI 34.14-15 (15-16) (33.15-16 LXX) em Hb 12.14 . SI 46.6 (45.7 LXX) / SI 77.18 (19) (76.19 LXX) em Hb 12.26 . SI 48.1-2 (47.1-3 LXX) / SI 46.4 (5) (45.5 LXX) / SI 74.2 (73.2 LXX) / SI 87.3 (86.3 LXX) em Hb 12.22 . SI 50.14, 23 (49.14, 23 LXX) em Hb 13.15 . SI 89.27 (88.28 LXX) em Hb 1.6a . SI 91.11 (90.11 LXX) / SI 34.7 (33.8 LXX) em Hb 1.14 . SI 102.27 (101.28 LXX) em Hb 13.8 .	SI 15.2 (14.2 LXX) em Hb 11.33 . SI 33.6, 9 (32.6, 9 LXX) / SI 148.5 (148.5 LXX) em Hb 1.3b, 11.3 . SI 37.13 (36.13 LXX) em Hb 11.40 . SI 39.12 (38.13 LXX) em Hb 11.13 . SI 46.6 (45.7 LXX) em Hb 11.34 . SI 89.50-51 (88.51-52 LXX) / SI 69.9 (68.10 LXX) em Hb 11.26 .

A tabela acima mostra que os Salmos dominam a *matrix* intertextual de Hebreus por meio do uso explícito e implícito de muitas referências, onde o Salmo 110, o mais citado, e outros Salmos ocupam um lugar de destaque no argumento.

1.2 A forma das citações

Estudiosos do Novo Testamento reconhecem a forma singular como o autor aos Hebreus usa as Escrituras, inclusive os Salmos. Porém, o estudo dessa questão deve levar em conta, pelo menos, três fatores: o gênero, os pressupostos teológicos do autor e a influência disso na configuração linguística das citações.

1.2.1 O gênero

O estudo do gênero em Hebreus é uma questão multifacetada e debatida. Primeiro, é difícil classificar a forma literária de Hebreus quando comparada às convenções retórico-literárias de sua época, sejam greco-romanas, judaicas ou cristãs. Como Koester observa, Hebreus “começa como um tratado, se desenvolve como um sermão e termina como uma carta”,¹¹ e esse hibridismo dificulta a classificação do documento, embora se possa dizer, usando-se as palavras do autor, que trata-se de uma “palavra de exortação” (Hb 13.22). Em segundo lugar, o termo “gênero” nos estudos de Hebreus tanto é usado para se referir à forma literária geral do livro (se carta, homilia, sermão ou discurso) como é aplicado às alternâncias argumentativas do autor entre exposição e exortação, o que gera confusão.¹²

Apesar dessas dificuldades, os estudiosos concordam que existe uma relação intrínseca entre a forma das citações e o gênero usado pelo autor. Gelardini, por exemplo, argumenta que Hebreus “tem sido cada vez menos classificado como uma epístola e cada vez mais como uma homilia, principalmente devido ao uso das Escrituras”.¹³ Johnson também afirma que o estilo oral de Hebreus se assemelha a uma homilia, mantendo “o ar da fala em vez do escrito”.¹⁴ Segundo ele, “seja homilia ou carta”, Hebreus foi escrito para “ser lido em voz alta ao público”,¹⁵ e essa característica é constitutiva na maneira como o autor citou as Escrituras.

Siegert propõe que Hebreus é um dos primeiros exemplos de um sermão sinagoga usado em um ambiente litúrgico cristão. Ele define o sermão como uma “explicação pública de uma doutrina ou de um texto sagrado, com seu *Sitz im Leben* sendo o culto”, exigindo “a atividade retórica de um orador”.¹⁶ Para ele, Hebreus é um “sermão artístico”, distinto da “proclamação missionária” comum no cristianismo antigo.¹⁷ Da mesma forma, Griffiths observa que

¹¹ KOESTER, C. R. “The Epistle to the Hebrews in Recent Study”. *Currents in Research* 2 (1994): 123-145, p. 125.

¹² Ver: LINCOLN, A. T. *Hebrews: A Guide*. London: T&T Clark, 2006, p. 9-14.

¹³ GELARDINI, G. “Rhetorical Criticism in Hebrews Scholarship: Avenues and Aporias”. In: MCGOWAN, A. B.; RICHARDS, K. H. (Eds.). *Method and Meaning: Essays on New Testament Interpretation in Honor of Harold W. Attridge*. Atlanta, GA: SBL, 2011: 213-236, p. 225.

¹⁴ JOHNSON, L. T. *The Writings of the New Testament: An Interpretation*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999, p. 458.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ SIEGERT, F. “The Sermon as an Invention of Hellenistic Judaism”. In: DEEG, A.; HOMOLKA, W. et al. (Eds.). *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*. Berlin e Boston: WG, 2008: 25-44, p. 26.

¹⁷ Ibid., p. 27.

“Hebreus é um sermão que devia ser lido em voz alta na assembleia cristã”,¹⁸ fornecendo um modelo importante da pregação cristã antiga. Assim, a ênfase no falar e ouvir e em exposição e exortação dominam o discurso. Portanto, como Koester observa, “hoje é mais comum ver Hebreus como um discurso que recebeu uma breve conclusão epistolar”.¹⁹

Dessa forma, ainda que não haja consenso sobre o gênero preciso de Hebreus, há o reconhecimento de que a predileção do autor por citações com fórmulas introdutórias que enfatizavam a oralidade do discurso divino apontam na direção de um aspecto essencial do gênero, a saber, que a estratégia argumentativa do autor, baseada na oralidade, afetou a forma como ele incorporou, usou e organizou suas citações, sobretudo dos Salmos.

1.2.2 Os pressupostos do autor no uso das citações

Os estudiosos do Novo Testamento também concordam, em geral, que o conceito das Escrituras como palavra de Deus e veículo de revelação divina influenciou a maneira como o autor usou o Antigo Testamento, especialmente os Salmos. De acordo com Attridge, “aquele que entrega a palavra final de Deus ao mundo fala em Hebreus somente nas palavras das Escrituras, e principalmente nas palavras dos Salmos”.²⁰

Em seu estudo sobre a hermenêutica de Hebreus, Hughes afirma que as referências do Antigo Testamento em Hebreus devem ser “abordadas dentro das perspectivas gerais da teologia da revelação do autor”.²¹ O’Brien amplia essa perspectiva observando que em Hebreus “Deus falou sua palavra final em seu Filho através das Escrituras do Antigo Testamento; mas ele também continua falando através do sermão do autor, que se baseia em textos e temas do Antigo Testamento”.²² Porém, essa visão pode ser mais ampliada ainda afirmando-se que o autor tinha a convicção de que Deus continuava falando “HOJE” através da pregação das Escrituras (cf. Hb 1.1; 3.7; 12.25 e 13.7). Lane resume bem essa questão quando aponta que “o tema central de Hebreus é a importância de ouvir a voz de Deus nas Escrituras e no ato da pregação cristã”.²³

¹⁸ GRIFFITHS, J. I. *Preaching in the New Testament: An Exegetical and Biblical-Theological Study*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017, p. 105s.

¹⁹ KOESTER, C. R. “Hebrews”. In: AUNE, D. E. (Ed.). *The Blackwell Companion to the New Testament*. Chichester, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013: 613-631, p. 623.

²⁰ ATTRIDGE, “Psalms in Hebrews”, p. 212.

²¹ HUGHES, G. *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 47.

²² O’BRIEN, P. T. *God Has Spoken in His Son: A Biblical Theology of Hebrews*. London; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2016, p. 42.

²³ LANE, W. L. *Hebrews 1-8*. Dallas, TX: Word Books, 1991, p. cxxvii.

Além disso, acadêmicos do Novo Testamento observam que a visão cristológica do autor moldou e influenciou seu conceito de revelação, uma vez que a voz divina final através das Escrituras é dada hoje pelo Filho, Jesus. Treier, por exemplo, observa que “o discurso divino é obviamente uma das ênfases cruciais do livro e um aspecto definitivo de sua cristologia desde o início”.²⁴ Isso ajuda a explicar a preponderância dos Salmos em Hebreus, uma vez que forneciam a base principal para a cristologia do autor.

Obviamente, o argumento cristológico do autor, construído a partir de uma rede intertextual salmódica, não se deu por acaso. O próprio Jesus havia estabelecido uma relação direta entre ele e os Salmos (Lc 24.44-46), bem como interpretado alguns Salmos messianicamente (e.g., Mt 22.41-46; 26.63-64; Mc 12.10-13). De acordo com o que Jesus diz em Lucas, a sua crucificação e ressurreição não foram eventos aleatórios, mas faziam parte do plano de Deus já revelado no Antigo Testamento, incluindo os Salmos. Assim, os Salmos tinham uma natureza revelatória, antecipatória e tipológica de realidades cumpridas no próprio Jesus, o glorioso ungido.

Os Salmos eram importantes porque estabeleciam uma íntima relação entre o conceito de “Rei” e “Ungido” (Messias) sofredor, embora os demais autores cristãos, como o autor aos Hebreus, pudessem explorar outros aspectos. Como Evans argumenta, “o uso cristológico e profético dos Salmos se originou em Jesus e foi estendido e desenvolvido na comunidade cristã primitiva”.²⁵ Assim, alguns Salmos usados por Jesus “foram submetidos a uma rinação exegética e teológica posterior, enquanto outros Salmos, aos quais ele não tinha feito referência (até onde se sabe) foram descobertos e explorados para maior esclarecimento desse ou daquele ponto”.²⁶ Isso explica, por exemplo, o fato de o autor aos Hebreus ser o único escritor do Novo Testamento a explorar o verso 4 do Salmo 110, aplicando a Jesus o conceito de Melquisedeque, que terá um papel central em seu argumento.

Portanto, é possível afirmar que há uma clara correlação entre revelação e cristologia que influenciou a maneira como o autor usou os Salmos. Por um lado, os Salmos são de natureza revelacional porque oferecem um registro de Deus falando ao seu povo, estando cheios de referências em que clamam para serem ouvidos como palavra de Deus. Por outro lado, os Salmos são de natu-

²⁴ TREIER, D. J. “Speech Acts, Hearing Hearts, and Other Senses: The Doctrine of Scriptures Practiced in Hebrews”. In: BAUCKHAM, R. D.; DANIEL, R.; HART, Trevor A.; MACDONALD, Nathan (Eds.). *The Epistle to the Hebrews and Christian theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009: 337-352, p. 337.

²⁵ EVANS, C. A. “Praise and Prophecy in the Psalter and in the New Testament”. In: FLINT, P. W.; MILLER, P. D. et al. (Eds.). *Book of Psalms: Composition and Reception*. Leiden; Boston: Brill, 2005: 551-579, p. 568.

²⁶ *Ibid.*, p. 568s.

reza cristológica porque estão repletos de referências messiânicas, correlações, reverberações e implicitudes que os relacionam a Jesus e sua obra.

1.2.3 A configuração linguística das citações

O aspecto oral do gênero e os pressupostos do autor influenciaram a configuração linguística das suas citações. Em seus lábios e mãos as Escrituras tem uma forma peculiar. Como Lee observa, há uma “propensão da epístola em apresentar as locuções do Antigo Testamento, e especialmente os salmos, como exemplos da fala direta de Deus”.²⁷ Em seu estudo sobre a natureza morfossintática e léxico-semântica das citações de Hebreus, Laughton nota que o autor tinha “preferência por um verbo no tempo presente, em oposição à ênfase do restante do Novo Testamento por um verbo com ênfase no escrito”.²⁸

No caso dos Salmos, há uma clara predileção do autor pelo verbo “λέγω” (“dizer”) no presente, embora ele também use outros verbos e outras formas gramaticais para citar os Salmos. Segundo Azevedo, há uma ampla série de formatos característicos nas citações dos Salmos em Hebreus:

- (1) o uso de fórmulas introdutórias com diferentes sujeitos da divindade e diferentes verbos de fala, a fim de expressar a contínua comunicação divina – ora o Pai, ora o Filho, ora o Espírito Santo falam pelos Salmos (e.g. Hb 1:5a; 2:12; 3:7);
- (2) citações com diferentes formas e tamanhos, tanto em seções expositivas quanto exortativas;
- (3) omissão de uma parte do Salmo citado, que para o autor parece ser desnecessária dentro de sua estratégia argumentativa (e.g. Hb 2:6-8);
- (4) catena de citações em que alguns Salmos são associados com outros, ou combinados com outros textos do AT a fim de corroborar um tema teológico (Hb 1:5-13);
- (5) preferência por combinações em pares de citações dos Salmos (e.g. 5:5-6), ou entre um Salmo e outro texto do AT para enfatizar um ponto teológico com autoridade – o conceito de duas testemunhas (e.g. Hb 2:12-13; 4:3-5);
- (6) comentários interpretativos de natureza cristológica, escatológica e de aplicação após citações (e.g. Hb 2:5-9; 3:7; 4:1-13; 10:5-10);
- (7) repetição de citações para reforçar a argumentação (Hb 7:17, 21);
- (8) reverberação argumentativa do Salmo 110 ao longo do discurso (citações e alusões);
- (9) proeminência de certos Salmos no argumento (Sl 110 e 2);
- (10) uso de várias alusões salmódicas para dar suporte ao argumento;
- (11) relação dialógica da divindade através dos Salmos em certos pontos do argumento – o Pai fala e o Filho responde (Cf. Hb 1:5-13 e 2:12; 5:6 e 10:5-9);
- (12) apelo à voz responsiva do povo de Deus através dos Salmos (Hb 13:6)²⁹.

²⁷ LEE, G. W. *Today When you Hear His Voice: Scripture, the Covenants, and the People of God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016, p. 146.

²⁸ LAUGHTON, L. C. “The Hermeneutic of the Author of Hebrews as Manifest in the Introductory Formulae and its Implications for Modern Hermeneutics”. Dissertação não publicada, Mestrado em Novo Testamento, University of Pretoria, 2005, p. 83.

²⁹ AZEVEDO, *The Christological-Conceptual Arrangement of the Psalms in Hebrews*, p. 113s.

Esses dados demonstram que a configuração linguística está alinhada com a estratégia argumentativa do autor em apresentar a natureza rica, contínua e significativa da voz divina aos leitores. Portanto, o autor não apenas reconhece a natureza divina dos Salmos usados, mas expressa isso claramente na maneira como os cita.

2. A IMPORTÂNCIA DO PRÓLOGO NO ARGUMENTO E ESTRUTURA

Há um gradativo reconhecimento nos estudos do Novo Testamento sobre a importância das seções de abertura das epístolas e dos prólogos. A convicção é que eles fornecem importantes pistas interpretativas preanunciando temas desenvolvidos posteriormente.³⁰

Em sua análise sobre a estrutura de Hebreus, Neeley observa que o prólogo (Hb 1:1-4) “serve como uma introdução temática para o discurso inteiro”.³¹ Da mesma forma, Moss ressalta que o prólogo “inaugura todos os principais elementos temáticos da seção parenética e expositiva do relato e apresenta a terminologia principal pela qual esses temas serão desenvolvidos”.³² Essa relação tem a ver com estilo, linguagem, estrutura e conteúdo cristológico.

Primeiramente, muitos dos elementos estilísticos distintivos do livro aparecem primeiro no prólogo, sendo depois reutilizados, como, por exemplo, o uso de sentenças periódicas longas (e.g., 2.2-4; 3.12-15; 7.1-3; 9.6-10; 12.1-2), a aliteração e assonância com a letra “P” em grego (e.g., 2.1, 2, 10; 3.12; 9.26; 12.11), o uso de cláusulas paralelas (e.g., 7.3, 26), a linguagem comparativa κρείττων (“mais excelente”) (e.g., 6.9; 7.7; 8.6; 9.23; 10.34; 12.24), o uso do importante marcador estilístico-argumentativo τσοῦτος (“superior”)... ὄσος (“mais, maior”) (e.g., 7.20, 22; 8.6; 10.25) e o padrão de transição pela repetição imediata de uma palavra gancho (e.g., ἀγγέλους em 1.4).³³

Em segundo lugar, verifica-se o anúncio dos principais conceitos e termos a serem discutidos depois. Por exemplo, o conceito de Deus falando (λαλέω) pelo Filho será um fio condutor do argumento e citações posteriores; a “purificação dos pecados” realizada por Jesus será retomada e expandida de diversas formas no argumento central do livro; o conceito de “superior” (τσοῦτος)

³⁰ Ver: BAILEY, J. L.; VANDER BROEK, L. D. *Literary Forms in the New Testament*. London: SPCK, 1992, p. 24.

³¹ NEELEY, L. L. “A Discourse Analysis of Hebrews”. In: *OPTAT: Occasional Papers in Translation and Textlinguistics*. Dallas, TX: SIL, 1987, p. 1-146, p. 42.

³² MOSS, C. R. “Standing at the Foot of the Staircase: Christology and Narrative Structure in the Prologue to Hebrews (Heb 1:1-4)”. In: MYERS, Susan (Ed.). *Portraits of Jesus: Studies in Christology*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, p. 319-333.

³³ Ver: *Ibid.*, p. 326-330.

aplicado a Jesus em comparação aos anjos é expandido para mostrar a sua excelência em relação a Moises, Josué, Arão e o sacerdócio levítico.

Em terceiro lugar, os conceitos cristológicos do prólogo são construídos por meio da alusão de partes de dois Salmos (2 e 110). Esses dois Salmos são os mais importantes no argumento posterior, pois desenvolvem e entrelaçam dois conceitos vitais em Hebreus – a superioridade de Jesus como Filho e seu glorioso status como Rei Mediador e Sacerdote (cf. Hb 5.5-6).

Por fim, a estrutura centrada em três movimentos repercute no argumento.³⁴ O prólogo inicia tendo Deus como o sujeito gramatical da sentença e agente primário da revelação e criação, e o Filho como agente instrumental é apresentado (Hb 1.1-2). Porém, o Filho torna-se o sujeito gramatical e por meio de uma lista de designações cristológicas a sua gloriosa identidade, obra e superioridade são reveladas (Hb 1.3-4). Esse fluxo conceitual é arranjado em uma perspectiva tríplice sobre Jesus que dominará todo o argumento posterior:

- *A voz final do Pai se dá pelo Filho* – “Ouçam-no hoje!”
- *Jesus é o Filho herdeiro incomparável* – “Não comparem sua pessoa!”
- *Jesus é o Salvador, Rei Mediador e Sumo Sacerdote* – “Sua obra de salvação é definitiva e traz segurança como o grande Melquisedeque, tenham fé nele e confiem em suas promessas!”

Em resumo, é possível afirmar que o prólogo é um “mini Hebreus”. O autor constrói uma sofisticada introdução apresentando três aspectos essenciais quanto à voz, pessoa e obra de Jesus, relacionando isso, posteriormente, com a realidade dos ouvintes. Por um lado, o autor expande os assuntos do prólogo desenvolvendo seu fluxo argumentativo de *forma linear*, alternando entre exposições baseadas em textos do Antigo Testamento, sobretudo os Salmos, de onde extrai sua cristologia, e exortações práticas para os ouvintes/leitores. Por outro lado, a sua estratégia argumentativa desenvolve-se de *forma vertical*, como uma escada, chegando ao pico no final, onde o autor leva seus destinatários às “alturas” em 12.18-29. É de lá, do próprio céu, que Deus, através de Jesus, mediante o Espírito Santo, continua advertindo seu povo “Hoje”, e eles não podem recusar ao que fala (Hb 12.25), sobretudo por meio dos guias que pregam a palavra de Deus (Hb 13.7, 17).

3. A FUNÇÃO DOS SALMOS E SEU ASPECTO TRIDIMENSIONAL

A discussão sobre a função dos Salmos em Hebreus está associada a um debate mais complexo acerca da estrutura do livro. De acordo com Gelardini, o debate atual sobre a estrutura de Hebreus gira em torno de três questões:

³⁴ Moss também discute a possível natureza quiásmica do prólogo, ver: *Ibid.*, p. 324s.

“a correspondência entre estrutura e conteúdo, a relação entre estrutura e as muitas e importantes citações da Bíblia hebraica, e a correspondência entre estrutura e gênero com base na antiga estética de produção e recepção”.³⁵ Joslin identifica oito propostas diferentes, mas este número é apenas representativo, subestimando a quantidade real de abordagens, como se encontra em comentários bíblicos, artigos, ensaios e dissertações, sendo possível mencionar apenas algumas aqui.³⁶

3.1 O papel dos Salmos no argumento

O uso significativo de citações do Antigo Testamento usadas pelo autor de formas combinadas, isoladas e repetidas levou alguns estudiosos a buscar em algumas delas o elemento estruturante de Hebreus, sobretudo os Salmos. Kistemaker, por exemplo, entende que “em seu método exegético, o autor aos Hebreus se valeu de quatro citações dos Salmos, que lançaram as bases para a construção de sua epístola”.³⁷ Segundo ele, essas quatro citações-chaves dos Salmos dominam o argumento do livro inteiro, a saber, os Salmos 8.4-6; 95.7-11; 110.4 e 40.6-8, e todas as demais citações são subservientes a esses quatro textos, que seguem uma ordem sequencial e argumentativa.

Leschert e Longenecker também sustentam que o autor construiu seu argumento em torno de citações-chaves do Antigo Testamento, sobretudo os Salmos. Porém, para eles, os textos que controlam o desenvolvimento do livro são: a catena de Hebreus 1.5-13; Sl 8.4-6; Sl 95.7-11; Sl 110.4 e Jr 31.31-34. Todas as outras citações dependem desses cinco textos principais³⁸.

France, por outro lado, afirma que o autor baseou sua argumentação em sete exposições bíblicas sequenciais, seguidas de exortações práticas, a saber, Sl 8.4-6; Sl 95.7-11; Sl 110.4; Jr 31.31-34; Hc 2.3c-4; Pv 3.11-12 e a imagem do Monte Sião em 12.18-29.³⁹

Outros estudiosos, porém, criticam essa abordagem, afirmando que não faz jus ao texto fundamental de Hebreus, o Salmo 110. Para eles, este Salmo ocupa um lugar central no argumento e é o principal elemento estruturante do livro como um todo. Buchanan, por exemplo, sugere que Hebreus “é um

³⁵ GELARDINI, G. “From ‘linguistic turn’ and Hebrews Scholarship to ‘anadiplosis Iterata’: The Enigma of a Structure”. *The Harvard Theological Review* 102.1 (2009): 51-73, p. 60.

³⁶ JOSLIN, B. C. “Can Hebrews Be Structured? An Assessment of Eight Approaches”. *Currents in Biblical Research* 6.1 (2007): 99-129.

³⁷ KISTEMAKER, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*, p. 130.

³⁸ LESCHERT, *Hermeneutical Foundations of Hebrews*, p. 4; LONGENECKER, R. N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999, p. 156.

³⁹ FRANCE, R. T. “The Writer of Hebrews as a Biblical Expositor”. *Tyndalle Bulletin* 47.2 (1996): 246-250.

Midrash homilético baseado no Sl 110”.⁴⁰ Stanley também afirma que embora “o autor se baseie muito fortemente numa pletora de citações e alusões das escrituras, é o Salmo 110 que está no centro da sua mensagem”.⁴¹ Para ele, “Hebreus, como homilia, é fundamentalmente uma exposição do Salmo 110.1 e 4”.⁴²

Jordaan e Nel revisitaram a teoria de Buchanan, propondo que “o autor de Hebreus não só tomou os versos centrais para o seu sermão do Salmo 110, mas também utilizou a estrutura de pensamento do Salmo como projeto para a estrutura ampla do seu sermão”.⁴³ Segundo eles, todo o Salmo 110, não somente os versos 1 e 4, fornece a moldura estrutural para Hebreus 1-12.

Apesar dessas abordagens terem contribuído para um melhor entendimento do papel dos Salmos na estrutura, há algumas lacunas importantes. Primeiro, há nas propostas uma falta de qualquer conexão com a natureza anunciativo-programática do prólogo. Segundo, uma falta de percepção de que o argumento do autor é mais sofisticado, artisticamente, do que parece à primeira vista. Assim, elas deixam de mostrar, por exemplo, a relação dialógica entre algumas citações além do nível fraseológico (o próprio diálogo entre o Pai e o Filho pelas Escrituras, cf. Hb 1.5-13 e 2.12; 5.6 e 10.5-9); o fato de que o Salmo 95, apresentado como material expositivo, está, na verdade, dentro de uma seção exortativa (Hb 3.1 a 4.13)⁴⁴; a grande incidência de citações combinadas em pares, trazendo o conceito de autoridade por duas testemunhas⁴⁵; a importância dos Salmos 2 e 110 para o argumento, principalmente o 110.

À luz disso, pode-se afirmar que qualquer proposta sobre a função dos Salmos em Hebreus deve levar em conta os seguintes fatores: (1) a relação entre as citações e a estrutura como um todo; (2) *a importância do prólogo no argumento posterior, fornecendo um aspecto tridimensional sobre o status de Jesus*; (3) a função fundamental do Salmo 110; (4) a relação mais sofisticada entre as citações, identificando as citações *preponderantes, transicionais, ancilares, dialógicas, em par e responsivas* dentro do argumento; (5) a natureza complexa e refinada do fluxo argumentativo, observando a função dos Salmos dentro das alternâncias entre exposição e exortação; (6) a natureza linear, mas

⁴⁰ BUCHANAN, G. W. *To the Hebrews*. New York: Doubleday, 1972, p. xix.

⁴¹ STANLEY, S. “The Structure of Hebrews from Three Perspectives”. *Tyndale Bulletin* 45.1 (1994): 245-271, p. 253.

⁴² *Ibid.*, p. 253.

⁴³ JORDAAN, G. J. C.; NEL, P. “From Priest-King to King-Priest: Psalm 110 and the Basic Structure of Hebrews”. *Idem. Psalms and Hebrews: Studies in Reception*, p. 240.

⁴⁴ Cf. GUTHRIE, G. H. *The structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1994, p. 144.

⁴⁵ Cf. STEYN, A *Quest for the Assumed LXX Vorlage of the Explicit Quotations in Hebrews*, p. 24-25.

também vertical do argumento; (7) as ferramentas linguísticas e os dispositivos retórico-literários usados para desenvolver o argumento, e, por fim, (8) a parênese que encapsula todo o discurso (Cf. Hb 13.22).

3.2 O aspecto tridimensional da seleção dos Salmos

Conforme visto, o prólogo tanto tem uma natureza tridimensional centrada em Jesus, como foi construído a partir de alusões salmódicas (Sl 2 e 110) que são reutilizadas no argumento. Mas, e em relação aos demais Salmos citados, há alguma conexão entre eles e o prólogo? A resposta deve ser sim.

Em primeiro lugar, a maioria dos Salmos citados são marcados com fórmulas introdutórias que apresentam diferentes sujeitos da divindade falando pelos Salmos, e obviamente há um claro propósito teológico nisso. De fato, dos dez Salmos citados em um total de vinte citações, oito apresentam a multiforme voz divina como sujeito. As duas exceções são o Salmo 8.4-6 em Hb 2.6-8 e o 118.6 em Hb 13.6. No primeiro caso, o autor não usa um sujeito gramatical divino, porém essa voz divina é claramente identificada na interpretação dada pelo autor. Portanto, o único Salmo citado no qual há um sujeito gramatical humano é o Sl 118.6 em Hb 13.6.

É possível visualizar essa distribuição nas explicações seguintes:

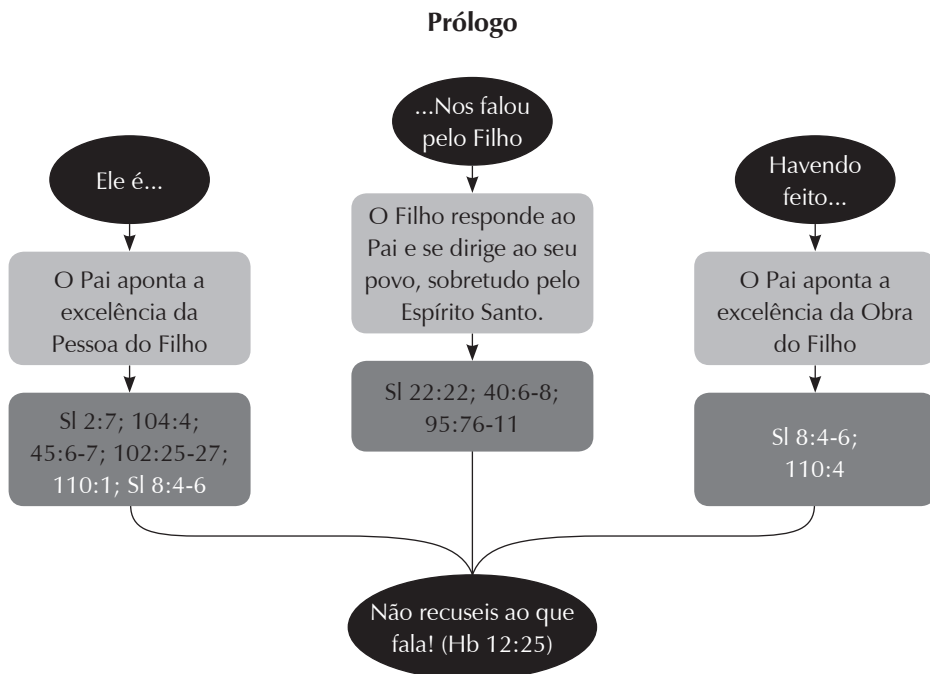
- a) *Deus, o Pai, fala para e sobre o Filho*: Sl 2.7 em Hb 1.5; Sl 104.4 em Hb 1.7; Sl 45.6-7 em Hb 1.8-9; Sl 102.25-27 em Hb 1.10-12; Sl 110.1 em Hb 1.13; Sl 2.7 em Hb 5.5; Sl 110.4 em Hb 5.6; Sl 110.4 em Hb 7.17; Sl 110.4 em Hb 7.21.
- b) *Alguém fala, mas essa voz inespecífica é a voz de Deus nas Escrituras falando sobre o Filho*: Sl 8.4-6 em Hb 2.6-8.
- c) *O Filho responde ao Pai, estabelecendo um diálogo entre o Pai, o Filho e seus irmãos no contexto da Nova Aliança*: Sl 22.22 em Hb 2.12; Sl 40.6-8 em Hb 10.5-9.
- d) *O Espírito Santo fala ao seu povo “hoje” por meio de sua voz atualizada*: Sl 95.7b-11 em Hb 3.7-11, 15; 4.3, 5, 7.
- e) *O povo de Deus deve emular a voz divina pelas Escrituras*: Sl 118.6 em Hb 13.6.

Os dados acima apontam que a maioria dos Salmos citados em Hebreus tem Deus, o Pai, como sujeito, falando diretamente ou indiretamente para e sobre o Filho. Em sua voz salmódica, o Pai aponta o status glorioso da pessoa e obra do Filho (a e b). Assim, o autor retoma e desenvolve conceitos já apresentados no prólogo sobre a excelência da pessoa e obra de Jesus. O segundo grupo de citações apresenta o Filho falando ao Pai, ou mediante o Espírito Santo ao seu povo, no contexto da Nova Aliança. O Filho dialoga com o Pai, se interpondo entre o Pai e seu povo, a quem “proclama” o nome do Pai. Porém,

essa voz é trazida pelo Espírito Santo “hoje” (c e d). Mais uma vez, o autor retoma o tema da excelência da voz final de Jesus, já apresentada no prólogo. Por fim, no último Salmo citado, o autor motiva os destinatários a repetirem, com a sua própria voz, a voz divina encontrada em um Salmo.

Como se observa, a matiz cristológica e conceitual do prólogo serve de base argumentativa para o autor desenvolver seu arranjo salmódico posterior. O *copyright* divino dos Salmos dá ao autor a liberdade de não somente indicar diferentes sujeitos da divindade, mas mostrar como esses textos apontam a natureza exaltada de Jesus e sua relação com seu povo. Assim, se o prólogo mostra a íntima relação entre o Pai e Filho, as citações do Antigo Testamento, sobretudo as dos Salmos, ressaltam isso. Por essa razão, o Pai se dirige ao filho e o Filho responde ao Pai. Além disso, o autor identifica ora o Espírito Santo, ora Deus como o falante da mesma citação (cf. Hb 3.7 e 4.3); usa uma citação dos Salmos para identificar Jesus como Deus (cf. Hb 1.8), embora mantenha uma clara distinção entre Deus, como Pai, e Jesus como Filho (cf. Hb 1.1-2, 5-6; 2.12-13); usa uma citação dos Salmos atribuída no Antigo Testamento a Deus Pai, aplicando-a a Jesus (cf. Hb 1.10-12). Portanto, esse relacionamento divino através dos Salmos com ênfase na cristologia expande os três movimentos do prólogo sobre a voz, pessoa e obra de Jesus, mas agora adicionados com a ênfase parenética do restante do discurso.

Em segundo lugar, é possível identificar e classificar as citações dos Salmos conforme o aspecto tridimensional do prólogo, tanto seguindo-se o fluxo do argumento, como extraindo-se as informações desse fluxo, conforme o gráfico abaixo:



O gráfico mostra que o autor selecionou um conjunto de Salmos que declaravam o status glorioso da pessoa de Jesus, ou isso podia ser inferido através de relações tipológicas (Sl 2.7; 8.4-6; 110.1; 104.4; 45.6-7; 102.25-27). Da mesma forma, ele selecionou um conjunto de Salmos que ressaltavam a voz de Jesus no meio da congregação, unindo a sua voz com a voz do Espírito Santo, que falam de forma uníssona e atualizada (“hoje”) (Sl 22.22; 95.7-11; 40.6-7). Ele também usou dois Salmos que *entrelaçavam* ideias sobre a *pessoa e obra* de Jesus (Sl 8 e 110). O Salmo 8 mostrava a necessidade da encarnação, na qual Jesus se tornou, por um pouco, posicionalmente inferior aos anjos, antes de o Pai sujeitar a ele todas as coisas. O autor também usa de forma ruminada, expandida, lógica e criativa (uma vez que em nenhum lugar do Novo Testamento isso é feito) o verso 4 do Salmo 110 para mostrar a obra superior de Jesus como Sumo Sacerdote, conforme indicado pelo juramento divino (Sl 110.4). Nesse caso, o Salmo 110 era fundamental porque unia o status glorioso da pessoa e obra de Jesus. Por fim, no último Salmo, citado logo após o pico argumentativo, que aponta a voz celestial de Jesus falando ao seu povo hoje (Hb 12.25), o objetivo do autor era dar voz salmódica aos crentes da Nova Aliança (Sl 118.6).

À luz do exposto até aqui, é possível concluir que, de acordo com o autor aos Hebreus, a exaltação de Jesus Cristo à glória celestial fornecia a resposta certa para um entendimento adequado da revelação divina anterior, especialmente dos Salmos. Assim, a maioria dos Salmos selecionados e citados por ele foram escolhidos porque eram poderosos veículos da revelação divina que evidenciavam a verdadeira identidade do Filho, a sua voz suprema e gloriosa obra. Por outro lado, à exceção do último Salmo (Sl 118.6), atende aos propósitos retóricos do autor (*imitatio*), que era indicar qual resposta final ele esperava ouvir dos destinatários em tempos de apostasia e perseguição. Mas, além disso, a última citação atendia a um propósito mais amplo na estrutura, que era incluir os crentes na relação dialógica entre o Pai e o Filho através dos Salmos: o Pai fala ao Filho, o Filho responde ao Pai e fala ao seu povo, e seu povo responde com confiança.

CONCLUSÃO

O autor aos Hebreus, como hábil expositor cristão e herdeiro de uma tradição teológica e hermenêutica que remontava ao próprio Jesus, na qual os Salmos foram interpretados messianicamente, construiu uma sofisticada teia argumentativa por meio do uso de citações e alusões do Antigo Testamento, sobretudo dos Salmos, para mostrar o status exaltado de Jesus Cristo para o povo de Deus da Nova Aliança com esperadas respostas. Essa rede literária de citações alcança seu auge interpretativo em sua retórica cristológica de amplificação (*a minori ad maius*), onde o argumento por comparação tem o

propósito de contrastar a superioridade de Cristo com as pessoas e instituições do Antigo Testamento, sendo os Salmos um dos materiais principais para isso.

Os Salmos revelavam a divindade de Jesus Cristo e sua história de sofrimento seguida de glória. Uma “narrativa” que falava de redenção e apontava para sua preexistência divina, voz gloriosa, encarnação humilde, sacrifício perfeito, posição única como Sumo Sacerdote e exaltação gloriosa. Porém, esses Salmos não foram selecionados e citados de forma aleatória, pois a hipótese inicial, confirmada pelas evidências apresentadas, comprova que os Salmos foram usados em Hebreus conforme o aspecto tridimensional anunciado previamente no prólogo (Hb 1.1-4), que apontavam o status glorioso de Jesus, o Filho, como Profeta Final, Rei Mediador e Sumo Sacerdote.

ABSTRACT

This article aims to discuss the use of the Psalms in Hebrews, specifically the role of quotations in the argumentative arrangement, demonstrating that the author did not select and quote the Psalms at random, but according to the programmatic announcement of the prologue (Hb 1:1-4), whose objective was to emphasize three essential aspects related to Jesus Christ, namely, his final voice, person, and work. Thus, the Psalms quoted by the author occupied a central place in his argumentative strategy because they were powerful vehicles of divine revelation that pointed out, as previously anticipated in the prologue, a threefold aspect concerning Jesus: his final and continuous voice for God’s people of the New Covenant; his identity as the Son of God in a deep relationship with the Father; and his work as Savior, King Mediador and High Priest.

KEYWORDS

Biblical theology; Psalms in Hebrews; Christological interpretation.

THE ART OF PREACHING ACCORDING TO WILLIAM PERKINS AND PETRUS VAN MASTRICHT

Thiago Machado Silva

ABSTRACT

The purpose of this article is to examine and compare two preaching manuals, the *Prophetica* by William Perkins and the *Methodus Concionandi* by Petrus van Mastricht. The question that leads this article is: Did Mastricht advance the method of preaching as compared to Perkins? After a brief summary of both works, I will provide six reasons that make Mastricht's method of preaching unique as compared to Perkins.

KEYWORDS

William Perkins; Petrus van Mastricht; Preaching; Homiletics.

INTRODUCTION

Recent studies have shown that the post-Reformation period (second half of the 16th and the 17th centuries) is seen as a period of distortions. It has been claimed that the period of "Reformed Scholasticism" distorted Calvin's pastoral doctrine, returning to medieval Aristotelianism and its theoretical and arid theology. Such interpretations have led scholars to put Calvin against the Calvinists and Richard Muller has provided a bibliography from the 19th century to the present day that argues for the idea of a deviation between Calvin and his successors.¹

* Bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano do Sul e pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; mestre em Teologia Sistemática (Th.M.) pelo Calvin Theological Seminary (Grand Rapids); doutorando em Teologia Sistemática no Puritan Reformed Theological Seminary (Grand Rapids); professor de Teologia Sistemática no Seminário Presbiteriano do Sul.

¹ MILLER, Richard. "Calvin and the 'Calvinists': Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy." *Calvin Theological Journal* 30 (1995), 345-375. Muller argues

Not only has their theology been criticized, but also their preaching has been charged as academically dry, rationalistic, and theoretical.² However, Muller suggests that “it is a distortion of the historical materials to claim that the Reformation sought a dynamic preaching while the later Protestant orthodox forged a rigid system.”³ He goes on to say that

we need to overcome the stereotype of the orthodox sermon, generated in large part by pietist polemics of the late seventeenth century – that of a dry, dogmatic declaration inattentive to the spiritual needs of a congregation. There are dry, dogmatic sermons preached in every age of the church, some of them by pietists, but the presence of a few ought not to color our judgment of the many. The basic definition of theology as both theoretical and practical led to a balance of doctrine and “use” or application in seventeenth-century sermons. Indeed, scholastic attention to form almost invariably assured the presence of exegetical study, exposition, doctrinal statement, and application in the Reformed orthodox sermon.⁴

This perspective can be evaluated by considering two historical figures: the Puritan William Perkins (1558–1602) and the German-Dutch Reformed Scholastic Petrus van Mastricht (1630–1706).⁵ Both Perkins and Mastricht

in his *Post-Reformation Reformed Dogmatics* that, “to very little purpose, several recent studies have set ‘Calvin against the Calvinists’ – as if Calvin were the only source of post-Reformation Reformed theology and as if the theology of the mid-seventeenth century ought for some reason to be measured against and judged by the theology of the mid-sixteenth century. Because the orthodox systems do not mirror Calvin’s 1559 *Institutes*, they are labeled “distortions” of the Reformation.” MULLER, Richard. *Post-Reformation Reformed Dogmatics* (hereafter cited as *PRRD*), v.1 (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 45–46. For the bibliography documented by Richard Muller, see “Calvin and the ‘Calvinists’”, 345–346. See also: KENDALL, R. T. *Calvin and English Calvinism to 1649: Studies in Christian History and Thought* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 1997); VANCE, Laurence M. *The Other Side of Calvinism* (Pensacola: Vance Publications, 1999); ROLSTON III, Holmes. *John Calvin Versus the Westminster Confession* (Richmond: John Knox, 1972); DOWNEY JR., Edward A. *A Commentary on the Confession of 1967 and Introduction to “The Book of Confessions”* (Philadelphia: The Westminster Press, 1968).

² See BURNETT, Amy Nelson. “How to Preach a Protestant Sermon: A Comparison of Lutheran and Reformed Homiletics.” *Theologische Zeitschrift* 2/63 (2007), 109–119; SELDERHUIS, Herman J. (Ed.), *A Companion to Reformed Orthodoxy* (Leiden: Brill’s Companions to the Christian Tradition, v. 40, 2013); TORRANCE, Thomas F. *Scottish Theology: From John Knox to John McLeod Campbell* (Edinburgh: T&T Clark, 1996); DENLINGER, Aaron Clay (Ed.). *Reformed Orthodoxy in Scotland* (Bloomsbury: T&T Clark, 2015).

³ MULLER, *PRRD*, v. 1, 40.

⁴ *Ibid.*, v. 1, 218.

⁵ For William Perkins’ biography, see BEEKE, Joel R. and YUILLE, Stephen, *William Perkins – Bitesize Biographies* (Durham: Evangelical Press, 2015); see also JINKINS, Michael, “Perkins, William (1558-1602), theologian and Church of England clergyman,” *Oxford Dictionary of National Biography* (2007), available at <http://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-21973> (accessed 16 Feb. 2019). For Petrus van Mastricht’s biography, see NEELE, Adriaan, *Petrus van Mastricht (1630-1706): Reformed Method and Piety* (Boston: Brill, 2009); idem, *Petrus van Mastricht (1630-1706): Text, Context, and Interpretation* (Göttingen: Vandenhoeck &

wrote manuals for preaching, and their preaching methods are all but dry, theoretical, and speculative.⁶ In fact, the recent attention in scholarship and the publication of Maastricht's *Theoretico-practica theologia* (1699) in English suggest a re-examination of Maastricht's work on preaching in the service of theology, not only in theory but also in practice.⁷ The question is, did Maastricht advance the method of preaching as compared to Perkins? We will provide six reasons in order to demonstrate that Maastricht's method of preaching is unique as he advanced the method of preaching compared to Perkins.

1. WILLIAM PERKINS AND PETRUS VAN MAASTRICHT ON PREACHING

Scholars have dealt with Perkins and Maastricht separately, but no detailed comparison has been made between their methods of preaching, particularly between *Prophetica* and *Methodus Concionandi*.⁸ While Maastricht recognizes the importance of Perkins, a summary on the structure and content of both preaching manuals will be provided. Then, a descriptive-analytical section will follow, comparing and contrasting both works, observing issues of continuities and discontinuities, and highlighting the differences and agreements between them.

1.1 A brief summary of Perkins' *Prophetica*

During his ministry, Perkins and other ministers established a new strategy for Puritanism. They sought to win the multitudes for the Christian faith by returning to the New Testament strategy: preaching, leadership training,

Ruprecht, 2019); idem, "Life and Work of Petrus van Maastricht (1630-1706)," in *Petrus van Maastricht, Theoretical-Practical Theology*, v.1 (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2018).

⁶ This research used PERKINS, William, *Prophetica, sive de sacra et unica ratione concionandi tractatus* (Cambridge: Johannis Legatt, 1592); Ibid., *The Arte of Prophecy*, In: *The Works of that Famous and Worthy Minister of Christ in the University of Cambridge, M. William Perkins*, v. 2 (London: John Legatt, 1631); VAN MAASTRICHT, Petrus, *De optima concionandi methodo paraleipomena* (Utrecht: Meinardi a Dreunen, 1681); idem, *The Best Method of Preaching*, trans. Todd M. Rester (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2013).

⁷ See NEELE, Adriaan C., *Before Jonathan Edwards: Sources of New England Theology* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2019), 69-105, "Sources of Christian Homiletics."

⁸ See: ALAIN, J. C., "William Perkins: Plain Preaching," *Preaching* 11 (1996), 42-45; MCKIM, Donald K., "The Functions of Ramism in William Perkins' Theology," *The Sixteenth Century Journal* 16, 1 (1985), 503-517; LONG, Jonathan, "William Perkins: Apostle of Practical Divinity," *Churchman* 103, 1 (1989), 53-59; TOULOUSE, Teresa, "The Art of Prophesying: John Cotton and the Rhetoric of Election," *Early American Literature* 19, 3 (1984) 279-299; PATTERSON, W. B., "William Perkins' The Arte of Prophecy: A Literary Manifesto," in: *The Church and Literature* (Rochester, NY: Boydell Press, 2012) 170-184; GANE, Erwin W., "The Exegetical Methods of Some Sixteenth-century Puritan Preachers: Hooper, Cartwright, and Perkins," *Andrews University Seminary Studies* 19, 1 (1981), 21-36. Only Adriaan Neele dedicated some pages to a brief comparison between Perkins and Maastricht in *Before Jonathan Edwards: Sources of New England Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 71-102.

and persuasion. For this reason, Perkins wrote several books to promote this reformation. First and foremost, Perkins worked for a theological renewal by teaching Calvinist theology in treatises on predestination, the order of salvation, assurance of faith, the Apostles' Creed, and the errors of Roman Catholicism.⁹ He also worked for ministerial renewal, training a new generation in the art of expository preaching and pastoral counseling. He wrote a manual of preaching titled *The Art of Prophesying*, using the term "prophesying" in the sense of preaching and public prayer. His purpose was to give English preachers a book of homiletics to use in the preparation of their sermons. Finally, he defended the necessity of a moral renewal through manuals of Christian life, writing about the Lord's prayer, Christian worship, Christian vocation, and so forth.¹⁰ The focus of this paper will be on *The Art of Prophesying*.¹¹

Perkins devoted the first chapters of his manual on the exposition of Scripture to Scripture itself, including its attributes such as excellence, perfection, purity, eternity, sufficiency, truth, and its power to discern the heart and overcome the conscience. According to the preacher of St. Andrew's church, the Word of God is glorious in its basic message, which is simple to the one who reads it. In Scripture, the Christ prophesied in the Old Testament is the Messiah who comes in the New Testament. Because Scripture is the Word of God, the one who studies it knows that it is the power of God to convert sinners. Perkins asserted the centrality of preaching because he understood that the exposition of Scripture is the ordinary means of salvation. For Perkins, the preaching of the Word has a twofold use: first, "to collect the Church and to accomplish the number of Elect" and second, to drive away "the wolves from the folds of the Lord."¹²

⁹ PERKINS, "An Exposition of the Symbol, or the Creed of the Apostles," in: *The Works of William Perkins*, v. 5 (Grand Rapids: RHB, 2017); "Manner and Order of Predestination," and "Treatise on God's Free Grace and Man's Free Will," in: *The Works of William Perkins*, v. 6 (Grand Rapids, RHB, 2018).

¹⁰ PERKINS, "The Foundation of Christian Religion Gathered into Six Principles," and "Exposition of the Lord's Prayer," in: *The Works of William Perkins*, v. 5 (Grand Rapids: RHB, 2017); "A Godly and Learned Exposition Upon the Whole Epistle of Jude," and "A Godly and Learned Exposition Upon the Three First Chapters of the Revelation," in: *The Works of William Perkins*, v. 4 (Grand Rapids: RHB, 2017).

¹¹ Joseph Pipa suggests three reasons why Perkins wrote *The Art of Prophesying*. First, there were just a few qualified preachers in Elizabethan England. Second, there was a lack of theological training in the universities, and there were deficiencies especially in the area of preaching. Third, Perkins wanted to promote a Puritanesque and simple style of preaching against the ornate style of the Anglican Church that did not communicate to the common hearers. The purpose of Perkins' style of sermon was to be simple and plain for the sake of communicating the gospel. See: PIPA, Joseph, "William Perkins and the Development of Puritan Preaching," PhD dissertation, Westminster Theological Seminary (1985), 86-88.

¹² PERKINS, *Prophetica*, 4, "Dignitati quoque duplex respondet usus: unus quod Ecclesiam colligate & numerum electorum compleat; alter, quod lupos arceat à caulis Domini." Cf. PERKINS, *The Arte of Prophecyng*, 645.

After establishing his view on Holy Scripture, Perkins offers the following steps that are necessary to interpret the Bible correctly. First, one needs to have a general knowledge of all biblical doctrine. If anyone has a clear knowledge of the truth, he will be able to be a faithful interpreter of the Word of God. Second, one needs to read Scripture in sequence, using grammatical, rhetorical, and logical analysis to understand the text. Like Calvin and other reformers, Perkins believed that the text has only one meaning.¹³ Third, one needs to make use of commentaries written by orthodox exegetes. Perkins encouraged the reading of the texts of the Church Fathers for the preparation of a sermon. Fourth, one needs to keep a record of what he is reading in “tables or commonplace books” to record the passages read, the main points, and a sketch of what was preached, in order to always have old and new material at hand. Fifth, one cannot forget that all biblical interpretation must be done in prayer because the Holy Spirit is the interpreter of the Word of God, and only the Holy Spirit, speaking through the Word, can open the meaning of the Scriptures to the blind and save sinners, as it is written, “Open mine eyes, that I may see the wonderful things of thy Law” (Psalm 119:18).¹⁴ Perkins has a high view of Holy Scripture and he affirms that “every article and doctrine concerning faith and manners, which is necessary unto salvation, is very plainly delivered in the Scriptures.”¹⁵

After discussing the preparation of the sermon (chapters 1 to 5), Perkins deals with the proclamation of the sermon (chapters 6 to 10). The proclamation of a sermon has two parts: resolution (*Dialysis*) and application (*Applicatio*). Resolution, according to Perkins, “is the unfolding of the passage into its various doctrines, like the untwisting and loosening of a weaver’s web.”¹⁶ Application “is that, whereby the doctrine rightly collected” from Scripture is applied according to the place, time, and person in the church.¹⁷ Perkins goes

¹³ Ibid., 35, “Unicus omnino sensus, idemq; literalis est.” Cf. PERKINS, *The Arte of Prophecyng*, 651.

¹⁴ Ibid., 31-33, “I. Corpus Theologie definitionibus, divisionibus, & proprietatum explicationibus descriptum, & mente & memoria diligentè imprimito. II. Postea accede ad legédas Scripturas hoc Ordine, adhibita Gramatica, & Rhetorica, & Lógica Analylisi, & reliquarum artium subsidio. III. Pretereà è scriptis orthodoxis non folum novae, sed etiam antiquioris ecclesiae auxilium accersendu est. IV. Inter studendum necessaria quae occurrunt, & observatione digniora sunt adversariis nunc locis comunib. recondenda, ut in promptu femper habeas & vetera & nova. V. Ante haec omnia ardetur oradus est Deus, ut his mediis benedicat, & nobis coequentibus sensum scripturarum aperiat.” Cf. PERKINS, *The Arte of Prophecyng*, 650-651.

¹⁵ Ibid., 48, “Sciendum autem est, omne dogma fidei & morum ad salutem necessariú in Scripturis clarissimè tradi.” Cf. PERKINS, *The Arte of Prophecyng*, 654.

¹⁶ Ibid., 89, “Dialysis est, qua locus datus in varias doctrinas, velut tela quedam textoris, resoluitur.” Cf. PERKINS, *The Arte of Prophecyng*, 662.

¹⁷ Ibid., 97, “Applicatio est, qua doctrina rectè collecta pro ratione loci, teporis, persona, variè accomodatur.” Cf. PERKINS, *The Arte of Prophecyng*, 664.

on to say that “the foundation of application is, to know whether the place propounded be a sentence of the Law, or of the Gospel. For when the word is preached, there is one operation of the Law, and another of the Gospel.”¹⁸ The Law has the power to expose the disease of sin but provides no remedy for it. The Gospel teaches what is to be done but it also has the efficacy of the Holy Ghost joined with it, “by whom being regenerated, we have strength both to believe the Gospel, and to perform those things which it commandeth.”¹⁹ Only the Gospel provides the remedy for the disease of sin. Beyond that, Perkins affirms that there are two kinds of application: mental or practical. Mental has to do with the mind and it is either doctrine or reproof, and practical has to do with lifestyle or behavior and involves instruction or correction.²⁰

With respect to preaching itself, Perkins affirms that two things are required: “the hiding of human wisdom and the demonstration (or showing) of the Spirit,”²¹ as it is found in 1Cor. 2.1-2,5. Perkins closes his manual of preaching writing about prayer, which is also part of the art of prophesying. He deals with the form in which the minister should lead the public prayer in the congregation, and the elements in praying.²²

Thus, the order and summa of a sermon according to Perkins are: First, “read the Text distinctly out of the Canonical Scriptures.”²³ In other words, read carefully the biblical text in a language common to the people. Second, “give the sense and understanding of what is being read, by the Scripture itself,”²⁴ and take from the text its natural meaning, according to the context. Following this method, the preacher clearly shows to his congregation that the sermon he is preaching comes directly from an exegesis of Scripture. Third, “collect a few and profitable points of doctrine out of the natural sense.”²⁵ After all, doctrine derives from the Bible and it is the summary of the truths found in the

¹⁸ Ibid., 97, “Fundamentum applicationis est, fcire an locus datus sit vel Legalis sententia,vel Evangelica. Nam in predicando alia est operado legis, alia Evageli.” Cf. PERKINS, *The Arte of Prophecyng*, 664.

¹⁹ Ibid., 98, “Evangelium auté sicut docet quid faciendum; ita etiam adjunctam habet efficaciam Spiritus sancti, quo regenerati, uires habemus & credenda Evangelio, & quae jubet praestandi.” Cf. PERKINS, *The Arte of Prophecyng*, 664.

²⁰ Cf. *ibid.*, 116-122.

²¹ Ibid., 124, “In Promulgatione duo requiruntur: Occultatio humane sapientie, & Demonstratio spiritus.” Cf. PERKINS, *The Arte of Prophecyng*, 670.

²² Cf. *ibid.*, 135-136; PERKINS, *The Arte of Prophecyng*, 672-673.

²³ Ibid., 7, “I. Contextum è Canonicis Scripturis explanate legere.” Cf. PERKINS, *The Arte of Prophecyng*, 673.

²⁴ Ibid., 7, “II. Perfect sensum & intelligentiam dare per Scripturam ipsum.” Cf. PERKINS, *The Arte of Prophecyng*, 673.

²⁵ Ibid., 7, “III. E germano sensu locos doctrina paucos & utiles colligere.” Cf. PERKINS, *The Arte of Prophecyng*, 673.

biblical text. Forth, “apply (if he have the gift) the doctrines rightly collected, to the life and manners of men, in a simple and plain speech.”²⁶

Perkins himself offers his own summary at the end of his preaching manual, “preach one Christ by Christ to the praise of Christ... To the triune God be the glory (*Trin uni Deo gloria*).”²⁷ With these glorious words Perkins completed his work showing explicitly who must be the center of every sermon, Jesus Christ, and to whom must be the glory in every sermon, the triune God.

1.2 A brief summary of *Mastricht’s Methodus Concionandi*

Petrus van Mastricht offered a balance of doctrine and piety, or theology and life. One can see this in his work *De optima concionandi methodo*, published in 1681 with the purpose of instructing students of theology in their preaching task and also of helping them in how to use his *Theoretico-practica theologia*. As Adriaan Neele writes, “Mastricht connects, here, preaching with the study of theology.”²⁸

One of the main things in Mastricht’s work is that he clearly makes use of the canons of classical rhetoric and combines them with the parts of a sermon. Gerald M. Phillips explains:

The classical Canons of Rhetoric specify the components of the communication act: inventing and arranging ideas, choosing and delivering clusters of words, and maintaining in memory a storehouse of ideas and repertoire of behaviors... This breakdown is not as facile as it looks. The Canons have stood the test of time. They represent a legitimate taxonomy of processes. Instructors [in our own time] can situate their pedagogical strategies in each of the Canons.²⁹

Rhetoric was traditionally divided into five canons: invention (*inventio*), arrangement (*dispositio*), style (*elocutio*), memory (*memoria*), and delivery (*pronuntiatio; actio*). Mastricht builds his preaching manual based on these rhetoric canons, and he does that in four chapters: *inventio*, *dispositio*, *elaboratio*, and *elocutio*.³⁰

²⁶ Ibid., 7, “III. Doctrinas rite collectas, si donu adsit, applicare ad vitam & mores hominu, sermon simplis & aperto.” Cf. PERKINS, *The Arte of Prophecying*, 673.

²⁷ Ibid., 7, “Unum Christum per Christum ad Christi laudem praedicato.” Cf. PERKINS, *The Arte of Prophecying*, 673.

²⁸ NEELE, *Before Jonathan Edwards: Sources of New England Theology*, 88.

²⁹ PHILLIPS, Gerald M. et al., *Communication Incompetencies: A Theory of Training Oral Performance Behavior* (Southern Illinois University Press, 1991), 70. Cf.: CICERO, *De inventione*, trans. H.M. Hubbell (Loeb Classical Library, 1949); idem, *De oratore*, 2 vols., trans. E. W. Sutton and H. Rackham (Loeb Classical Library, 1942).

³⁰ MASTRICHT, *Methodus Concionandi*, 1. Cf. MASTRICHT, *The Best Method of Preaching*, 29.

Mastricht explains that “invention is either relating the argument to the people or a text suitable for the argument.”³¹ It provides an argument related to the church’s context and circumstances. The arrangement (*dispositio*) “is that by which the things invented or being invented are reduced to something pleasing first to the intellect and then to the memory in an order analogous to the subject matter.”³² It provides organization, connections, and transitions for the hearers to follow without confusion. The elaboration (*elaboratio*) “concerns the individual parts of the sermon and individually separates the ingredients of the parts.”³³ This is the longest part of the manual. For Mastricht, the parts of a sermon that belong to the *elaboratio* are: introduction, content of the text, exposition of the text, doctrine, and application.³⁴

The introduction (*exordium*) must proceed “from the coherence of the text.”³⁵ And Mastricht concludes that after a short introduction, it is better to make a brief analysis and a summary of the whole chapter (*contentum textus*) that touches the affections of the people in order for them to follow the idea and the coherence of the text more easily.³⁶ After this, Mastricht suggests an exposition of the text (*expositio*) clearly explained in order to avoid any controversy. This is the exegetical part of the sermon, where the text will be studied and analyzed in order to untangle “obvious obscurities, textual controversies, and hidden actions.”³⁷

The doctrinal argument (*doctrina*) flows from the *expositio* of the text, in other words, for Mastricht, the theological doctrines to be taught must be gathered from a careful exegesis and analyzes of the biblical text that is being preached.³⁸ The purpose of the whole doctrine, says Mastricht, “since it does not exist except as a conviction of the mind, is also a knowledge of the truth,

³¹ Ibid., III: “Inventio uel est argumenti ad populum dicendi; uel textus argumento commode.” Cf. MASTRICHT, *The Best Method of Preaching*, 29.

³² Ibid., IV: “Dispositio est, qua inventa aut invenienda, in gratiam, tum intellectus, tum memoriae, in ordinem rei analogum rediguntur.” Cf. MASTRICHT, *The Best Method of Preaching*, 30.

³³ Ibid., V: “Elaboratio circa singulares concionis partes, partium que ingredientia sigillatim distinetur.” Cf. MASTRICHT, *The Best Method of Preaching*, 33.

³⁴ Ibid., V: *exordium*; VI: *contentum textus*; VII: *textus expositio*; VIII: *argumentum concionis doctrinale*; IX: *applicatio*.

³⁵ Ibid., V: “Exordium varie à variis instrui consuevit, mihi multis rationibus maximè satisfacit, quod petitur à textus cohaerentia.” Cf. MASTRICHT, *The Best Method of Preaching*, 33.

³⁶ Ibid., V: “pro exordium brevem instruere & nervosam totius Capitis analysin, à quo textus est resecatur, quod had ratione auditorium, non tantum cohaerentiam textus facilius assequatur; sed etiam summam hauriat integri alicujus capitis.” Cf. MASTRICHT, *The Best Method of Preaching*, 35.

³⁷ Ibid., VII: “Exegesis partibus admixtam, quae obvias obscuritates, controversias textuales, latentes exegesis producat, & expediat quantum satis est.” Cf. MASTRICHT, *The Best Method of Preaching*, 38.

³⁸ Ibid., VIII, It is part of the doctrinal argument: A. *investigatio* and *propositio*; B. *probatio*; C. *confirmatio*; D. *vindicatio*; E. *explicatio*. Cf. MASTRICHT, *The Best Method of Preaching*, 43-45.

that is, according to piety; no other affections can be roused here, except those that derive their origin from here, that is, a love of truth and a despising of falsehood, for the rest are revealed in the application.”³⁹ For Mastricht, feelings and emotions are not the result of pure beautiful words of emotionalism from the preacher, but they must arise from the teachings of the biblical text. One’s affections are bound to the text of Scripture.

Finally, Mastricht deals with the application (*applicatio*) that is twofold: doctrinal or dogmatic application, and practical application; the dogmatic application “concerns the truth of the argument,” and the practical application “concerns its goodness.”⁴⁰ The purpose of the dogmatic application is to lead the congregation to conviction of the truth and to refute falsehood by using the elenctic method of asking and answering questions in order to construct a critical thinking.⁴¹ The practical application consists in words of comfort, admonition, self-examination, and exhortation, depending on the biblical text and the circumstances of the congregation.⁴²

Lastly, Mastricht ends his work discussing the delivery (*elocutio*) of the sermon, which includes style (*stylum*), expression (*vocem*), and gestures (*gestus*). With respect to style, the preacher must avoid “exotic expressions and terms from the arts, so that everything can be understood by everyone”; the language must be “clear and perspicuous.”⁴³ The preacher’s expression – or voice – should be clear, “sufficient to satisfy every hearer, and neither exces-

³⁹ Ibid., VIII: “Scopus universae doctrina, cum non sit nisi convictio mentis, & cognition veritatis quae secundum pietatem est; non alii affectus hinc vereri possunt, nisi qui hinc originem ducunt, pura amor veritatis, & detestatio fasitatis, reliqui enim in applicatione produuntur.” Cf. MASTRICHT, *The Best Method of Preaching*, 46.

⁴⁰ Ibid., IX: “applicatio argumenti enarrati duplex, dogmatica quae veritatem argumenti respicit; & practica quae bonitatem ejusdem.” Cf. MASTRICHT, *The Best Method of Preaching*, 50.

⁴¹ Cf.: Ibid., X; Cf. MASTRICHT, *The Best Method of Preaching*, 51-52.

⁴² Cf.: Ibid., XI: “applicatio *practica*, quae vel *malum* respicit; cum *triste*, cui obnititur usus... *consolatorius*; tum *turpe*, cui medetur usus... *reprehensorius*, seu (qui coincidit) *admonitorius*: vel *bonum*, seu *explorandum*, quo facit usus... *exploratorius*; vel *excitandum*, quo vergit... *adhortatorius*.” Cf. Mastricht, *The Best Method of Preaching*, 55. Adriaan Neele summarized the practical application with these words: “The preacher should encourage, in the consolation, those who are afflicted and, in the admonition, warn those who are backsliding. In the self-examination, the affections of the hearers must be moved so that the assurance of faith is promoted... Finally, when the congregation is exhorted, they need to be stirred up to virtues and good works.” See: NEELE, *Before Jonathan Edwards: Sources of New England Theology*, 96. Cf.: MASTRICHT, *Methodus Concionandi*, XI-XIV; *The Best Method of Preaching*, 55-76.

⁴³ Ibid., XVII, 1: “A: Purus quantum fieri potest, ab omnibus vocibus exoticis, ac terminis artium, ut ab omnibus omnia percipi possint. Neque enim Deus, cuius personam Ecclesiastes sustinet, quicquam frustra dictum vult. B: Non sit tumidus, aulicus, sesquipedalis; aut etiam nimium vulgaris & abiectus, ut sordeat; sed masculus ac spiritualis. C: Clarus & perspicuus, rebus, secundum suum momentum exprimendis, commodus.” Cf. MASTRICHT, *The Best Method of Preaching*, 79.

sively slow nor excessively fast... not monotone.”⁴⁴ Finally, the preacher’s gestures must avoid too much affection and also too much apathy, rather they should move the hearers to pious and spiritual affections.⁴⁵ Mastricht provides a reasonable balance in the preacher’s *stylum*, *vocem*, and *gestus*; neither too much nor too little, but the sufficient, according to the biblical text, in order to captivate the congregation’s attention.

Mastricht closes his manual of preaching explaining why he thinks his manual is not only good but the best. First, because of the preacher (*ratione Ecclesiastis*) that is able to prepare the sermon with more objectivity. Second, because of the hearers (*ratione Auditorum*) that can follow the sermon more easily. Third, because of the things being said (*ratione dicendorum*) that can be easily understood and committed to memory. Forth, because of the practices of this method (*ratione praxeos*) that lead people to the practice of piety.⁴⁶

2. A COMPARISON OF PERKINS AND MASTRICHT

Mastricht mentions Perkins in his work. In the *Methodus Concionandi*, Mastricht says that his preaching method was not his own but it was revealed a little while ago by “William Perkins, William Ames in his *Medulla*, Oliver Bowles, Guilelmus Saldenus in his brilliant *Ecclesiaste*, and especially the celebrated Johannes Hoornbeeck in six or seven disputations ‘On the Method of Preaching’ (*De Ratione Concionandi*), as well as several others.”⁴⁷ Although Mastricht claims that this is not his own preaching method, he calls it the best for one reason: “it especially seemed to serve the edification of the church.”⁴⁸ While Perkins had the specific purpose of training preachers in their task of

⁴⁴ Ibid., XVII, 2: “A: Sonora, distincta, toti auditório satisfaciendo sufficiens; nec etiam nimium tarda, aut nimium velox... non monotonos.” Cf. MASTRICHT, *The Best Method of Preaching*, 79-80.

⁴⁵ Ibid., XVII, 3: “1. Nec nimium affectuosos, nec nimium placidos. 2. Nec histrinicos, risum potius, quam pios affectus movere idoneos. 3. Spirituales, rebus quae pronunciantur, & affectibus qui moveri interduntur, adaptatos.” Cf. MASTRICHT, *The Best Method of Preaching*, 80.

⁴⁶ Ibid., XVIII: “1. Ratione *Ecclesiastis*, qui eius ope, quaevis sibi, tam inter meditandum, quam legendum obvia, utcunque confusa, in suum locum referre, pariter & memoriae committere poterit. 2. Ratione *Auditorium*, qui dicta ac dicenda commodiùs prosequi, memoriae committere, rememorare, & secum, aut cum suis repetere, à quo omnis ferè concionis efficacia suspenditur. 3. Ratione *dicendorum*, quae cuncta qualiacunque sint, aut apud quosvis occurrant, ad eius topica nullo negotio revocari possunt. 4. Imprimis ratione *praxeos*, quae huius ope, ex ipsis fundamentis, secundum omnes sui partes, aptissimè instrui & adornari potest, comprobantibus rem, tot, Anglorum partier & Belgarum scriptis πρακτικώτατος,” Cf. MASTRICHT, *The Best Method of Preaching*, 81-82.

⁴⁷ Ibid.: [Prefation] “Non quod mihi imaginater, à me, quod mediocriter bonum esset, & multo minus *Optimum*, proficisci posse: neque enim mea methodus est; sed quam, non modo viri magni: Perkinsus, Amesius in *Medulla*, Oliv. Boules, Gulielmus Saldenus in nitidissimo suo *Ecclesiaste*, & imprimis Celeb. Hoornbekius in sex aut septem disputationibus, de *Ratione Concionandi*.” Cf. MASTRICHT, *The Best Method of Preaching*, 23-24.

⁴⁸ Cf. MASTRICHT, *The Best Method of Preaching*, 24.

interpreting the biblical text and delivering a biblical sermon, Mastricht wanted to bring all theology to serve the preaching, and consequently, the edification of the church through the *praxis pietatis*. Comparing both works, we find six contrasts between Perkins' and Mastricht's preaching manuals.

First of all, the aim of Perkins' *Art of Prophecy* – that is to qualify English preachers against the ornate style of the Anglicans, giving them a book of homiletics to help them in their sermon preparation – differs from Mastricht's purpose of the *Best Method of Preaching* – that is to see all of theology in the service of preaching. That is the first contrast between the two works. Perkins writes for Anglican preachers and Mastricht writes for ministry students who were preparing themselves for the preaching ministry. In fact, Mastricht wants all of his theology, including his *Theoretico-practica theologia (TPT)*,⁴⁹ to serve the preaching task of the minister. The sermon is where all of one's theological labor and studies must culminate. That is what it means, for Mastricht, to have all of theology in the service of preaching.

Second, it seems that Perkins thinks more from the preacher's perspective and Mastricht from the hearers' perspective; in other words, Perkins is more concerned with the preacher's correct interpretation of Scripture (content), and Mastricht, although he is also concerned with this, is more interested in how the audience can follow the sermon and commit it to memory (form). This may account for the differences in structure and topics dealt with in both works:

Perkins – <i>The Art of Prophecy</i>	Mastricht – <i>The Best Method of Preaching</i>
The art or facultie of prophesying [<i>De Prophetica</i>]	Basics of sermon arrangement
Of the preaching of the Word [<i>De Predicatione verbi</i>]	Preaching sermon introductions
Of the Word of God [<i>De verbi Dei</i>]	Exegeting and explaining the text
Of the interpretation of the Scriptures [<i>De interpretatione Scripturarum</i>]	Preaching doctrinally
Of the ways of expounding [<i>De modis interpretandi</i>]	Preaching to comfort believers
Of the right dividing of the Word [<i>De orthonomia</i>]	Preaching against sin

⁴⁹ MASTRICHT, *Theoretico-practica theologia* (1699). See: *Theoretical-practical theology*, v. I, Prolegomena (RHB, 2018).

Perkins – <i>The Art of Propheying</i>	Mastricht – <i>The Best Method of Preaching</i>
Of the ways how to use and apply doctrines [<i>De applicationis modis</i>]	Preaching for self-examination
Of the kinds of application [<i>De speciebus applicationis</i>]	Exhorting unto good works
Of memorie in preaching [<i>De reminiscencia in concionando</i>]	Cautions, handling lengthy texts, and delivery
Of the promulgation or uttering of it [<i>De promulgatione concionis</i>]	Why this is the best method of preaching
Of conceiving prayer [<i>De conceptione precum</i>]	

A third contrast is found in their homiletics. Although both of them were seeking and teaching the art of practical preaching, the structure of a sermon proposed by Mastricht follows Cicero’s canons of rhetoric (*inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio*), while Perkins seems to neglect these classical canons and basically follows the classical threefold Puritan structure: text, doctrine, application. Adriaan Neele agrees that

[...] the work of the former (Mastricht) not only resonates with the great neo-Latin Protestant rhetoric, but also resulted in an appropriation of classical rhetoric *and* the English tradition of homiletics. On the other hand, Perkins’s consultation of the works of classical rhetoric resulted in an impoverished presentation of the art of preaching, that is, a notable absence of the classical terminology and canons of rhetoric.⁵⁰

Mastricht does not abandon this threefold structure (exegesis, doctrine, application), but instead he combines it with the classical canons of rhetoric. Cicero’s canons are the framework for Mastricht’s method of preaching. This combination is what makes Mastricht’s homiletic unique compared to Perkins.

Furthermore, the fourth contrast is found in the introduction of the sermon. Perkins’ proposed *exordium* of the sermon is contrasted by Mastricht as follows. Perkins limits the *exordium* to reading and explaining the biblical text. He follows the Puritan pattern of preaching by beginning the sermon with an exegetical work and explanation of the text. Mastricht also begins with the text, but in his method he considers the circumstances and context of the church as well as the explanation of the text. He wants, first of all, to engage his audience

⁵⁰ NEELE, *Before Jonathan Edwards: Sources of New England Theology*, 102.

by touching their hearts in some way with the biblical text and context. Perkins' introduction is primarily reading and exegetical analysis of the biblical text in order to bring the only literal meaning of the text for the congregation; his *exordium* is mainly logical and analytical.⁵¹ For Mastricht, the *exordium* is a smaller part of the sermon, it consists of *expositio* and *explicatio*, and it must prepare the hearers to stay focused and alert, and although it must bring the content and the context of the biblical text, it should also evoke the feelings and affections of the audience.⁵²

For Mastricht, in the *exordium* the preacher must have two concerns: first, the condition, time, place and context of the church, and second, it must be coherent with the biblical text. The preacher must analyze and explain the biblical text in its context and conclude with a brief summary, preparing the audience for the next part of the sermon (doctrinal). Interestingly, for both Perkins and Mastricht, the *exordium* must reflect the content of the sermon, that is, it is not merely telling a funny or emotional story to entertain and relax the audience, but it must reflect the biblical text or the doctrine to be taught during the sermon. The difference is that, for Mastricht, even in the introduction the sermon can touch the heart and evoke the right feelings and emotions. It is not just a dry explanation, but it must take into account the context and circumstances of the audience. Mastricht was attentive to the spiritual needs of the congregation.

Fifth, with regard to the doctrinal part of the sermon, both Perkins and Mastricht affirm that from the exegetical work done in the *exordium*, the preacher must gather the most important theological doctrines (*doctrina*) that come out of that biblical text (*explicatio*). Both Perkins and Mastricht say that the doctrine can be supported with other passages and parallel verses of Scripture. The difference is that for Perkins only testimonies of Scripture should be used for supporting the doctrine, while for Mastricht it is also useful to use arguments from reason (nature and affections) to prove and convince of a certain biblical doctrine. As in the *exordium*, Perkins' doctrinal part is restricted to the biblical text; Mastricht, however, does not see any problem in bringing support and evidences from human reason and nature, as long as they are consistent with Holy Scripture. It seems that, unlike Perkins, Mastricht believes general revelation in nature and reason can be valid arguments to support a given text or doctrine.

⁵¹ Cf.: PERKINS, *Prophetica*, 7, "I. Contextum è Canonicis Scripturis explanate legere... II. Perfectum sensum & intelligentiam dare per Scripturam ipsum."

⁵² MASTRICHT, *Methodus Concionandi*, VII: "Exordium variè a variis instrui consuevit, mihi multis rationibus maximè satisfacit, quod petitur à textos cohaerentiâ. Vel cum rebus, in syntagmata theologico... Vel à verbis in contextu, seu praecedentibus, seu subsequenteribus... Illi ergo affectus in exordio sunt admittendi."

The last contrast is found in the last part of the sermon, the application. Both of them were committed to the application of the word of God to everyday life. For Perkins, the application depends on the biblical passage, if it is a statement of the law or of the gospel. The law exposes the disease of sin, and the gospel provides the medicine to cure the disease. For Mastricht, the application is both doctrinal and practical; that is, it must teach the audience and it must be put into practice in the audience's life. According to Mastricht, the practical application comforts, admonishes, leads the people to examine themselves, and exhorts. The *usus* is determined by the biblical text and is directed to the needs and circumstances of the congregation. The application must touch the affections and move the audience to a life of virtue and good works.

Although Mastricht practical dimension of preaching resonates strongly with Perkins, the main difference between Perkins and Mastricht regarding the application is that, for Perkins, it seems that the application of the sermon is conditioned by the skills of the preacher, because he writes that if the preacher is suitably gifted, he must apply the doctrine explained to the heart and life of the people in the congregation. Perkins leaves the impression that the preacher should only apply the sermon if he has the ability to do so. For Mastricht, there is no preaching without application, and every preacher is obligated to apply his teaching to the life and heart of his audience. A sermon only accomplishes its purpose if applied in a practical way to the heart and life of the congregation. Therefore, the preacher must work hard in order to apply the text and the doctrines taught and explained. People must leave the church knowing what to do practically with the teaching they received through the sermon, and that is the biggest challenge of the preacher while he is preaching.

Finally, Perkins and Mastricht focus on a plain and simple sermon with respect to style. Their goal is a sermon without exotic words and terms, but clear and comprehensible to everyone in the congregation. A sermon must be easy to follow and commit to memory. However, Mastricht, in contrast to Perkins, notes the relative importance of gestures while delivering a homily. For Perkins, the body must remain erect and still, while the other parts like the arm, face, and eyes express the spiritual affection of the heart, while for Mastricht, gestures must find a balance suitable to the hearers. They must not be excessively slow neither excessively fast, not too extravagant neither too depressed. The preacher must be attentive to his congregation and his gestures must follow what he is teaching. In Mastricht's words, gestures that are fitting are: (1) neither excessively affectionate nor placid; (2) not histrionic, suitable to move to laughter rather than to pious affections; (3) and spiritual, adapted to

the things that are declared and to the affections that are intended to be moved.⁵³ Despite these contrasts and differences between Perkins and Mastricht, the heart of the sermon is the same for both of them, that is, the glory of God in Christ and the edification of the church. Thus, through a careful reading of both works, this research has demonstrated that, despite these contrasts, their preaching methods are all but dry, theoretical, and speculative.

CONCLUSION

It is argued in this article that, although Perkins and Mastricht had the same purpose in preaching, Perkins followed the Puritan trajectory using the three parts of the sermon (text, doctrine, and application), but Mastricht goes beyond it. He did not abandon the Puritan three parts of the sermon, but advanced the method of preaching in comparison to Perkins, as it was described above.

It is extremely important to retrieve Mastricht's method of preaching in today's pulpit for at least two reasons. First, on the one hand, we see many sermons that serve only the mind, with great exegetical and doctrinal explanations of the text but defective in the application. People leave the church knowing what the text means in its biblical context but not knowing how that text can be applied to their own life today. From Mastricht, a sermon needs to be practically applied. On the other hand, there are many sermons with flawed and vague applications based on poor exegetical and doctrinal explanation. These two extremes can be avoided by paying attention to Mastricht's method of preaching. Mastricht provides a preaching method grounded in Scripture, profoundly exegetical and doctrinal, and at the same time, easy to remember and that leads the audience to the practice of piety.

Second, it is important to retrieve Mastricht's work because of his purpose to bring all theology to serve preaching. This is especially urgent as there are many future pastors being academically trained without knowing how to use their theology in the service of preaching, as if there was a separation between theology and the sermon, theory and practice, academy and pastoral ministry. Mastricht is clear that all theology must serve the preaching task and every theological training must have the glorious purpose of edifying the church through the preaching ministry. Mastricht reminds us that the sermon is where all our theological labor must culminate.

⁵³ MASTRICHT, *Methodus Concionandi*, XVII: "Gestus quas esse decet: 1. Nec nimium affectuosos, nec nimium placidos. 2. Nec histriônicos, risum potius, quam pios affectus movere idoneos. 3. Spirituales, rebus qua procunciantur, & affectibus qui moveri intenduntur, adaptatos."

RESUMO

O objetivo deste artigo é examinar e comparar dois manuais de pregação, *Prophetica*, de William Perkins, e *Methodus Concionandi*, de Petrus van Mastricht. A pergunta que guia este artigo é: Mastricht avançou o método de pregação em comparação com Perkins? Após um breve resumo das duas obras, o autor apresenta seis razões que tornam o método de pregação de Mastricht único em comparação com Perkins.

PALAVRAS-CHAVE

William Perkins; Petrus van Mastricht; Pregação; Homilética.

RESENHA

Rafael Charles Heringer Gomes*

HAM, K.; ROSS, H.; HAARSMA, D. B.; MEYER, S. C. **A origem: quatro visões cristãs sobre criação, evolução e design inteligente.** São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2019. 304 p.

APRESENTAÇÃO

Os primeiros capítulos do livro de Gênesis fornecem uma rica descrição da criação do mundo, a qual culmina na formação do homem à imagem e semelhança de Deus. Por séculos, esse relato foi para os cristãos a única fonte objetiva de informação sobre as origens do mundo natural e da humanidade. Os métodos investigativos da ciência moderna, entretanto, têm permitido que ela se aventure no estudo do tema. Dentre os frutos desse processo, encontram-se diversas conclusões que, ao menos superficialmente, divergem da revelação divina. Mesmo dentro da ortodoxia cristã, o aparente dilema possui um espectro de soluções possíveis, cada qual acoplada com seu próprio modelo de interação entre fé e ciência. Isso gera um ambiente de debate acadêmico difícil de ser superado e que reverbera no ensino em igrejas, lares e escolas.

O livro *A Origem*, escrito como parte da série *Counterparts: Bible and Theology* (e publicado em português por meio de uma parceria entre a editora Thomas Nelson Brasil e a Associação Brasileira de Cristãos na Ciência), consiste numa amostra do estado atual do debate sobre as origens no meio cristão. Quatro autores, cada um representando uma vertente, foram convidados a expor suas posições em breves ensaios. Cada ensaio é seguido de réplicas dos demais autores e de uma tréplica.

* Bacharel em Física pela Universidade de São Paulo (2019) e mestrando em Física pelo IFUSP, onde atua na área de Cosmologia Física. É também aluno do programa de Mestrado em Teologia (MDiv) do CPAJ, na área de Estudos Histórico-Teológicos, e diácono da Igreja Presbiteriana Paulistana, em São Paulo.

Ken Ham é o fundador do ministério *Answers in Genesis* e escreve como representante do Criacionismo da Terra Jovem. Hugh Ross é astrônomo e fundador do ministério *Reasons to Believe* e sua contribuição apresenta uma defesa do Criacionismo da Terra Antiga. Deborah Haarsma é a atual presidente da fundação *BioLogos* e representa no livro o Criacionismo Evolucionário. Stephen Meyer é diretor do *Center for Science and Culture* (do *Discovery Institute*) e escreve da perspectiva do Design Inteligente. O organizador, J. B. Stump, deixa explícita sua adesão à Criação Evolucionária e sua intenção, a meu ver bem-sucedida, de não privilegiar essa visão sobre as demais.

Os três primeiros autores mesclam em seus ensaios argumentos de natureza bíblico-teológica com discussões de evidências científicas. Em contraste, o quarto autor se prende a considerações científicas, como é o costume do movimento que representa. Dessa forma, o quarto ensaio apresenta um certo deslocamento de foco em relação aos três primeiros, ainda que não haja nele declaração de neutralidade religiosa. Em suas réplicas aos demais autores, Meyer, como cristão, distancia-se da postura do movimento e fornece posições pessoais.

CRIACIONISMO DA TERRA JOVEM

O ponto central do ensaio de Ham é que uma interpretação fiel das Escrituras necessariamente implica em uma idade jovem (da ordem de poucos milênios) para o universo, a Terra e a humanidade. O autor estabelece esse ponto como consequência tanto do relato da criação em Gênesis quanto de uma compreensão panorâmica da mensagem bíblica. Seus argumentos abordam a duração e sequência dos dias da criação, as genealogias do livro de Gênesis, a possibilidade da morte antes da queda, os efeitos do Dilúvio e citações dos profetas e do Novo Testamento. O preço por incluir tal variedade de linhas argumentativas é que todas são exploradas de forma resumida e atuam como blocos independentes. A força retórica, por consequência, se mistura a argumentos pouco blindados, carentes de qualificações.

Após estabelecer seu ponto principal, Ham caminha para uma segunda parte de seu ensaio, na qual argumenta que a noção da Terra com milhões de anos de idade nasceu do naturalismo. Por consequência, todo o suporte empírico para essa noção fluiria de uma interpretação naturalista das evidências. O autor adota uma postura pressuposicional e nega a possibilidade de uma interpretação neutra das evidências. Assim ele conclui o argumento: os dados científicos devem ser interpretados assumindo *a priori* um universo jovem. Leitores familiares com a perspectiva dominante na ciência das origens podem sentir que o argumento está incompleto, visto que o autor não se prende à discussão de *como* realizar a interpretação proposta, mas prefere redirecionar o leitor a pesquisadores que assim procedem. Creio que essa escolha tenha sido intencional, uma vez que Ham busca fugir da extensa discussão de evidências e colocar o debate em termos de crer ou não na autoridade das Escrituras.

Por fim, o tom do ensaio é intransigente. Ham considera que interpretações alternativas à sua deixam portas abertas para o abandono de verdades centrais da fé cristã. Isso é exemplificado na introdução do seu ensaio, na qual há a sutil sugestão de que a ideia de milhões de anos na história natural tenha sido a causa do colapso moral da civilização ocidental. Enquanto essa belicosidade pode assustar em alguns momentos, os leitores serão cativados pela seriedade com a qual a palavra de Deus é tratada.

As réplicas de Ross e Haarsma ao texto de Ham assumem o desafio de interagir com a variedade temática de seus argumentos, sob o risco de não respondê-los adequadamente. Em contraste, Meyer dialoga de forma mais extensa com o ponto central do ensaio. Sem entrar no debate de evidências científicas, aponta razões para duvidar da relação condicional imposta por Ham entre a autoridade das Escrituras e a idade da Terra.

CRIACIONISMO DA TERRA ANTIGA

Na introdução do ensaio de Ross, o autor elenca seis interpretações possíveis do relato de Gênesis que permitem uma Terra antiga (da ordem de bilhões de anos de idade). A lista não é extensiva, visto que é acrescida de um sétimo item que diz: “qualquer combinação das opções acima” (p. 93). Com isso, Ross mostra que o Criacionismo da Terra Antiga não é um movimento homogêneo. O que une as diversas subvertentes é a crença de que as asserções de idade dominantes na ciência moderna estão corretas, enquanto as descrições de uma história evolutiva da vida estão equivocadas.

Feita a ressalva inicial, Ross dá início à defesa da interpretação de sua preferência, a qual chama de *criacionismo do dia-era*. Essa visão usa o campo semântico do termo hebraico *yom* para sugerir que os seis dias de criação sejam equivalentes a “longos períodos de tempo sequenciais e não sobrepostos” (p. 94), cada um com milhões de anos de duração. Ross não dedica, contudo, muito espaço para argumentar em favor da abordagem do *dia-era*. Em vez disso, explora intensamente as consequências de uma *integração construtiva* entre a Bíblia e a ciência, postura que para Ross é característica do criacionismo do dia-era.

O tema principal do texto de Ross é seu “modelo de criação testável” (p. 99). O autor defende que é possível extrair das Escrituras informação científica o suficiente para criar um modelo com previsões passíveis de verificação empírica. Embora as considerações bíblicas de Ross possam fornecer *insights* importantes, creio que a insistência em um modelo testável obscurece o brilho do ensaio. Os textos bíblicos foram escritos a um público original que não conhecia nossas categorias contemporâneas de análise científica. Portanto, qualquer modelo testável definido nos termos de Ross corre o risco de impor ao texto bíblico um significado alheio a seu contexto histórico.

Há também uma circularidade intrínseca à abordagem de Ross. O autor faz uso de passagens dos Salmos, de Jó e dos profetas para inspirar seu modelo. A escolha de textos de natureza poética torna trivial a atribuição de significados novos, os quais são perceptivelmente influenciados pelo conhecimento científico moderno. Assim, quando Ross mostra dados científicos para confirmar as previsões de seu modelo, ele apenas retorna a premissas que já estavam implícitas na sua leitura das Escrituras. É possível que a Bíblia antecipe, de fato, algumas descobertas científicas. Essa dinâmica, entretanto, não é onipresente; assim, é perigoso buscá-la nas entrelinhas de textos poéticos.

A despeito disso, as tentativas de harmonização de Ross tocam em problemas de pesquisa relevantes dentro de uma visão cristã de Terra antiga. O autor aventura-se a discutir a data da criação de Adão e Eva, a extensão do dilúvio e a morte antes da queda. As soluções propostas podem despertar curiosidade ou estranheza, mas com certeza estimulam a imaginação do leitor. Mesmo deixando a impressão de uma leitura anacrônica das Escrituras, Ross elenca possibilidades que, contempladas à luz de seu caráter especulativo, constroem pontes entre a narrativa bíblica e a compreensão da ciência moderna.

Nas réplicas ao ensaio de Ross, há duas tendências distintas. Enquanto Ham e Haarsma estabelecem contrapontos, Meyer elabora um importante ponto de concordância com o autor: a negação da ancestralidade comum universal de toda a vida. Por meio de uma análise da estrutura lógica do argumento para a ancestralidade comum, Meyer mostra que ele é, no máximo, inconclusivo.

CRIAÇÃO EVOLUCIONÁRIA

Enquanto os dois primeiros autores concordam ser impossível encaixar uma origem evolutiva do homem na teologia cristã, Haarsma surge como voz dissonante. Para a autora, o relato bíblico da criação não nos força a questionar o consenso científico sobre nossas origens. Pelo contrário, seu ensino se resume a afirmações que estão fora do escopo da ciência. Assim, o entendimento cristão de Deus como autor do universo e da vida pode ser conciliado com uma explicação natural, sem intervenções miraculosas, para o desenvolvimento destes. Haarsma reconhece que Deus agiu com milagres ao longo da história humana; mantém, todavia, que esse não foi o modo de ação divino na criação.

A primeira parte do argumento de Haarsma busca eximir o relato da criação de um choque com a ciência moderna. Para isso, a autora remonta ao conceito de acomodação, descrito por João Calvino. A ideia é que Deus acomoda sua mensagem a termos que o receptor pode entender com clareza. De acordo com Haarsma, o texto de Gênesis é escrito com uma linguagem que remete a concepções errôneas dos povos do Antigo Oriente Próximo, como a crença em uma Terra plana. Isso, contudo, não seria uma falha do texto, mas fruto do processo de acomodação – Deus propositalmente usou figuras

conhecidas pelos leitores originais para revelar a mensagem central do texto, de que ele é o Criador.

Essa leitura parece indicar que a palavra de Deus traz informações falsas sobre o mundo físico. Haarsma, entretanto, é cuidadosa em não explicitar essa possibilidade. A autora deixa em aberto se as concepções físicas arcaicas de fato comprometem afirmações proposicionais do texto sagrado. De acordo com sua abordagem, a mensagem central de cada escrito, como seria captada pelos leitores originais, é livre de erros. Essa mensagem, contudo, está imersa em um contexto cultural falho. Nesse ponto reside a ambiguidade – Haarsma não é clara se o contexto cultural reverbera apenas na linguagem, ou também em afirmações secundárias tidas como inspiradas pelos primeiros leitores.

Depois de suas reflexões bíblicas, Haarsma realiza uma revisão das evidências científicas para um universo antigo e para um longo processo de evolução da vida. Sua exposição inclui observações geológicas, astronômicas, paleontológicas e genéticas, explicadas de forma acessível e associadas às suas respectivas interpretações mais comuns. A autora conclui que a humanidade surgiu a partir de uma população inicial “de vários milhares de indivíduos” (p. 185), os quais evoluíram, em grupo, a partir de uma espécie animal ancestral. Esse ponto leva a autora a sugerir que se altere o entendimento tradicional sobre Adão e Eva. Se o casal realmente existiu, deve ter sido contemporâneo a outros seres humanos que não descendem dele.

Por fim, Haarsma reconhece que sua postura leva a dificuldades teológicas. Como resultado, sugere uma reavaliação de debates doutrinários da história da igreja. Novamente a autora escreve com cautela e faz questão de diferenciar teorias doutrinárias, as quais carecem de revisão, das doutrinas em si, que precisam ser mantidas.

As réplicas ao ensaio de Haarsma têm um foco em comum: disputar suas alegações científicas. As estratégias, todavia, são divergentes. Ham e Ross empenham-se em discutir as evidências específicas dispostas pela autora, enquanto Meyer introduz pesquisas recentes para criticar a afirmação mais geral do potencial do mecanismo neodarwiniano.

DESIGN INTELIGENTE

O movimento do Design Inteligente (DI) é alvo de grandes controvérsias na comunidade científica. Sem o uso de recursos religiosos, apresenta-se como uma alternativa científica ao neodarwinismo. O objetivo geral de seus projetos de pesquisa é a detecção de sinais de *design* na vida e no universo, os quais apontem para uma mente criadora. Os críticos do movimento costumam categorizá-lo como pseudocientífico, em função de sua rejeição do naturalismo metodológico. Além disso, sugerem que a criação do movimento teria sido uma estratégia política “para contornar uma proibição da Suprema Corte dos Estados Unidos, de 1987, contra o ensino do criacionismo nas escolas

públicas” (p. 227). O ensaio de Meyer é uma defesa histórica e científica do Design Inteligente, marcada pela preocupação em combater os estereótipos aos quais a teoria é constantemente submetida e diferenciá-la explicitamente do criacionismo.

Na parte histórica do ensaio, Meyer ressalta a antiguidade do argumento do *design*. Para o autor, essa forma de pensamento vigorou desde a filosofia grega, passando pelos primórdios da ciência moderna, até o século XIX. A introdução do darwinismo na biologia, entretanto, deu origem a uma explicação alternativa para a complexidade da vida. Por isso, a ideia de uma mente por trás da criação começou a ser abandonada. Finalmente, para Meyer, a descoberta do DNA possibilitou um retorno ao conceito do *design*, o que culminou na criação do DI como movimento na década de 80.

O principal argumento científico do ensaio parte da presença de informação especificada nos sistemas biológicos para concluir que eles foram projetados. O caminho é percorrido com longas reflexões metodológicas, o que permite uma apreensão clara da linha de raciocínio usada. O autor também critica o mecanismo evolutivo neodarwiniano. Nesse contexto, elenca a impossibilidade do surgimento, por mutações aleatórias, de sequências genéticas que codifiquem proteínas funcionais. Esse ponto é estabelecido por Meyer de forma quantitativa, por meio de cálculos probabilísticos.

Para um leitor em busca de perspectivas teológicas, o ensaio de Meyer deixa a desejar. A ausência de comentários teológicos, todavia, é necessária para a manutenção da tese do autor, de que o DI distancia-se do criacionismo “tanto no método quanto no conteúdo” (p. 227). Quem tem familiaridade com a pesquisa científica encontra em seu artigo terreno fértil para debates e tem sua curiosidade estimulada para buscar mais literatura sobre o movimento.

As réplicas de Ham e Ross possuem tom amigável, embora ambas ressaltem a importância de complementar os argumentos de *design* com uma defesa do Deus bíblico. Haarsma, por sua vez, usa sua réplica para contestar as alegações científicas de Meyer, em um debate que segue caloroso pela tréplica do autor.

CONSIDERAÇÕES GERAIS

Ao analisar o conjunto da obra, algumas questões tornam-se evidentes. Todos os autores advogam tratar a Escritura como inspirada; além disso, parecem olhar de forma positiva para a ciência. A maneira como entendem a relação entre fé e ciência, entretanto, é diferente. Essa é a causa de várias das discordâncias.

Ham e Haarsma deixam transparecer compromissos quase unilaterais. Enquanto a hermenêutica de Ham impõe limites para suas considerações científicas, o compromisso de Haarsma com o consenso científico impõe limites para sua hermenêutica. Em contraste a esses extremos, Ross constrói

um cenário no qual a ciência atual e o livro de Gênesis estariam em máxima concordância. Para isso, porém, precisa moldar de forma questionável o significado de ambos. Dessas três posturas metodológicas, creio que a postura de Ham seja a mais apropriada, porque, a despeito dos possíveis equívocos em suas conclusões, o cuidado de elevar a Escritura acima de todo pensamento humano é indispensável para uma prática científica genuinamente cristã.

Apesar de o livro conter uma variedade de visões, a impressão transmitida é de que algumas ponderações essenciais foram deixadas de lado, conduzindo a um retrato incompleto do tema. Penso que pelo menos dois pontos adicionais poderiam contribuir ao debate. O primeiro é o efeito dos milagres. A Bíblia está repleta de momentos nos quais Deus age de forma especial no mundo, contudo o papel da ciência é estudar as *regularidades* da natureza. Em momentos nos quais há suspensão de regularidade, surgem limites para a descoberta científica. Um estudo mais profundo dessa dinâmica poderia identificar até que ponto a ciência deve infiltrar-se na questão das origens, dada a possibilidade de ação sobrenatural.

O segundo ponto é a consideração do contexto histórico no qual o livro de Gênesis foi escrito. Haarsma aborda brevemente essa questão, entretanto a utiliza como suporte para uma leitura totalmente figurativa do relato. Por outro lado, os demais autores ignoram esse exame contextual. O debate certamente seria enriquecido com a presença de uma análise que fosse ao mesmo tempo ciente das peculiaridades históricas que subjazem o relato da criação e não comprometida com uma adesão absoluta ao consenso científico.

Para concluir, penso que nenhum dos ensaios propõe uma resposta completa, satisfatória e abrangente para a interação entre a ciência moderna e o texto de Gênesis. Em todos os ensaios, contudo, conseguimos encontrar contribuições relevantes ao tema. Recomendo o livro como uma introdução à variedade de visões cristãs sobre a origem, mas sugiro uma aproximação desprovida de grandes expectativas. Também é necessário cautela e discernimento na análise das alegações científicas, pois todos os autores concordam que suas próprias visões tem o apoio da ciência em detrimento das demais. Assim, um leitor que não seja versado nas ciências exatas pode correr o risco de abraçar caminhos interpretativos equivocados por mera preferência estética. O organizador da obra a conclui com um chamado para que os leitores se aprofundem no estudo das visões com as quais discordam. Complemento esse chamado com um lembrete: nossa visão das origens deve ser construída sobre um compromisso fundamental com a autoridade das Escrituras e um entendimento sadio, não caricaturizado, dos métodos e potencialidades das ciências.

RESENHA

*Lucas Tortora Ribeiro da Fonseca**

CHISHOLM JR., Robert B. **Da exegese à exposição: Um guia prático para o uso do hebraico bíblico.** Trad. Carlos Osvaldo Pinto e Marcos Granconato. São Paulo: Vida Nova, 2016. 384 p.

Robert Chisholm é professor titular de Antigo Testamento no Dallas Theological Seminary, no Texas, Estados Unidos. Tem bacharelado em teologia pela Syracuse University, mestrado em ministério no Grace Theological Seminary e mestrado e doutorado em teologia pelo Dallas Theological Seminary. Foi editor sênior de Antigo Testamento da Bíblia NET e é autor de sete livros, dos quais quatro estão traduzidos para o português: os comentários de 1-2 Samuel e de Juízes, *Interpretação dos Livros Históricos* e a obra em questão, *Da Exegese à Exposição: Um Guia Prático para o Uso do Hebraico Bíblico*.

A proposta do livro é ser um material didático para um curso intermediário de hebraico, o equivalente “ao segundo ano do curso de hebraico nos seminários” (p. 10). Além disso, o autor pretende que aqueles que passaram pelo seminário e estão desanimados com essa língua original tenham um renovado interesse pelo Antigo Testamento (p. 10) e, por fim, o autor tem como objetivo que a Bíblia hebraica volte a ser usada no ministério da pregação e no ensino da Escritura (p. 11).

O livro é dividido em 10 capítulos para que, tanto os alunos com nível básico de hebraico quanto pastores e professores que têm negligenciado o uso da língua original, possam cumprir o papel de realizar uma boa interpretação do texto do Antigo Testamento e expor esse conteúdo pela pregação e ensino, utilizando o método proposto por Chisholm. Para isso, o professor de Antigo

* Bacharel em Engenharia Agrícola pela Universidade Estadual de Campinas. Missionário da Igreja Batista Fonte em Paulo Afonso. Mestrando em teologia (M.Div.), com área de concentração em Estudos Bíblico-Hermenêuticos, no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

Testamento utiliza diversos exemplos bíblicos, comparações, exercícios e modelos práticos de exegese e exposição.

Diante dessa proposta introdutória, o primeiro capítulo do livro tem em vista expor o desejo e a necessidade de que pastores, professores e alunos de seminários usem a Bíblia hebraica e os conhecimentos dessa língua original na preparação de estudos e pregações, e não apenas como parte da formação acadêmica que requer algum tipo de aprovação curricular.

No segundo capítulo, Chisholm se dedica a levantar importantes ferramentas, impressas e eletrônicas, para o trabalho de exegese em hebraico. São sugeridos materiais de apoio e de tradução do texto, ferramentas lexicais, ferramentas gramaticais e sintáticas e ferramentas eletrônicas. É interessante perceber que o livro apresenta sugestões de materiais traduzidos para o português, que podem ser úteis para aqueles que não possuem facilidade de leitura em línguas estrangeiras.

Apesar de o livro ter tido sua primeira edição em português no ano de 2016 é importante observar que os materiais e ferramentas eletrônicas estão sempre se atualizando e se renovando. Pode ser então que algumas das ferramentas propostas já tenham sido alteradas ou descontinuadas, dependendo de quando o leitor for fazer sua pesquisa. Entretanto, esse livro é um dos poucos que tratam desse tipo de material no campo da exegese que podem otimizar o trabalho dos que estão empenhados em melhor estudar as Escrituras.

Dando continuidade ao conteúdo do livro, o tema da seção seguinte envolve a crítica textual do hebraico. Ainda que o autor não se aprofunde no assunto, ele oferece três sugestões relevantes com relação às decisões quanto ao texto. A primeira é que as “decisões de crítica textual não devem ser feitas exclusivamente com base em evidências externas” (p. 24). Para isso o autor recomenda um bom comentário crítico a fim de identificar a melhor tradição das testemunhas em consideração.

A segunda decisão é avaliar internamente o texto com as “considerações gráficas, léxicas, sintáticas e contextuais” (p. 24). A terceira e última decisão é ter em mente que às vezes serão necessárias emendas e reconstruções, uma vez que “uma cópia pode ter sido corrompida no início e o texto se torna absurdo” (p. 25). O capítulo ainda apresenta exemplos de escolhas textuais e exercícios de fixação do tema.

Após definir qual texto deve ser estudado, o autor passa a abordar como as palavras funcionam, ou seja, os seus significados, os erros semânticos, a avaliação de sinônimos e o jogo de palavras como repetição, sonoridade, ambiguidade e alusão. Novamente, Robert Chisholm utiliza diversos exemplos de como esses temas aparecem e demonstra com clareza a sua importância para melhor entender um texto ou um assunto estudado. Ao final desse quarto capítulo existe uma lista de referências bibliográficas para consulta no campo da semântica e um exercício prático analisando o texto de Gênesis 6.5-13.

O próximo capítulo tem por nome “De volta ao arroz com feijão” e faz um resumo completo do que é visto em cursos básicos de hebraico. O foco é a sintaxe e, para isso, o autor não economiza exemplos que ajudam a relembrar as características do hebraico bíblico, como os substantivos, verbos, adjetivos, partículas, frases e orações. É um capítulo extenso, mas que representa muito bem o que é visto e estudado em um curso básico dessa língua original.

O capítulo 6 tem como foco representar as duas estruturas básicas da língua hebraica, a poesia e a narrativa. O autor decide por dividir os textos do Antigo Testamento nessas duas estruturas. Para Chisholm os textos poéticos são representados pelas preces, hinos e também pelos discursos proféticos. Já os textos narrativos estão presentes na “lei, nos escritos e em parte dos profetas” (p. 147).

Se na seção anterior o objetivo foi apresentar as duas estruturas básicas, o sétimo capítulo apresenta diretrizes para a interpretação de narrativas e poesia. Para isso o autor apresenta o modo como os leitores e exegetas devem abordar os textos narrativos e poéticos.

Na narrativa, o cenário, os personagens, o desenvolvimento do enredo, o ponto de vista e os discursos são alguns dos fatores a serem observados. Já na poesia, a comparação, personificação, metonímia, simbolismos, estereótipos e hipérboles devem ser observadas e consideradas no processo de interpretação e exegese do texto.

É apenas no capítulo 8 que o autor propõe um método exegetico. Aparentemente, ele usou boa parte do seu livro preparando um ambiente para a exegese e exposição. Ele compara esse processo com uma expedição na floresta e estabelece sete passos para uma boa exegese.

O primeiro passo é a delimitação do texto, seguido de identificação da unidade literária e de um esboço provisório. O segundo passo é fazer uma tradução inicial. O passo seguinte, chamado de “examinar as árvores”, é o momento de avaliar os versículos e as frases. Para isso o exegeta deve determinar o que cada palavra representa na frase e identificar as orações.

A quarta etapa é realizar um resumo das descobertas por meio de uma tradução atual e moderna. O passo número cinco é explicar como “cada detalhe do texto se encaixa literariamente em seu contexto” (p. 233). No sexto passo há o chamado “processo de sair da floresta”, ou seja, resumir o assunto e determinar os temas teológicos tratados. Por fim, o sétimo e último passo envolve olhar novamente para o texto em busca de algo não percebido antes.

Chisholm passa o restante do capítulo 8 trazendo textos narrativos e poéticos e dando cada um desses passos nos diversos exemplos levantados. O professor de Antigo Testamento fará algo semelhante no capítulo 10, no qual usará muitos exemplos para praticar os passos estabelecidos da exegese, utilizando o conhecimento adquirido para a preparação de uma pregação e estudo

bíblico. Com isso, pode-se dizer que o último capítulo do livro é a aplicação das duas seções anteriores.

Assim, o assunto do penúltimo capítulo, “Da Exegese à Exposição”, é onde o autor se dedica a fazer esboços de mensagens a partir de textos e de exegeses feitas ao longo dos capítulos anteriores. Chisholm levanta pontos interessantes sobre a pregação. Ele se preocupa em que a história deve fazer sua própria vontade, que o exegeta tem como função achar o princípio que Deus está querendo ensinar e, com isso, fazer a ponte para as aplicações nos dias de hoje.

Além disso, o autor considera relevante que, a partir do princípio da aplicação, o pregador conte uma história atual que ilustre e esclareça o ensino que o texto bíblico deseja transmitir. Ou seja, nos exemplos que Chisholm apresenta, ele sempre inicia seu sermão com uma história atual. Após isso, ele vai para o texto bíblico e faz a interpretação da passagem, aplicando o princípio que a perícopes está expondo. Nesse nono capítulo, o autor apresenta quatro exemplos de pregações em narrativas e quatro exemplos de exposições em poesias.

Para os cristãos de tradição reformada, a falta de pregação cristocêntrica no livro trará muitos incômodos. Chisholm prega sobre o Antigo Testamento por meio dos princípios e valores que o Senhor transmite ao longo do Antigo Testamento. Talvez por sua formação e atuação não se dar em meios reformados, o autor não se preocupa em fazer aplicações com o foco claramente em Cristo, mas suas pregações envolvem os ensinamentos, a sabedoria e os princípios que um texto do Antigo Testamento transmite aos que o leem.

O livro cumpre com a expectativa de fazer com que pastores e líderes que deixaram o hebraico de lado depois do seminário voltem ao texto em língua original e passem a ter um novo olhar para o Antigo Testamento. Com isso, eles poderão fazer sua exegese e pregação de maneira mais fiel ao ensino bíblico.

Em compensação, como material para o segundo ano de hebraico em seminários, o autor poderia ter explorado com mais detalhes o desenvolvimento de suas ideias exegéticas e expositivas, ao invés de usar mais da metade do livro apenas para relembrar o ensino básico do hebraico. Vale reforçar que, para pastores, professores e líderes, esse é um material excelente para exegese do Antigo Testamento. Para seminaristas, os capítulos 8-10 serão mais bem aproveitados do que os outros capítulos, que deveriam ser ensinados no primeiro ano de hebraico nos seminários.

Um dos pontos altos deste “guia prático para uso do hebraico bíblico” são diversos exemplos usados pelo autor, desde a parte gramatical até a exegese e a exposição. Isso enriquece muito o livro e o conhecimento do hebraico. Pode-se dizer que o autor não tratou das exceções às regras propostas, porém o objetivo do livro não era ser exaustivo na parte gramatical, mas relembrar o básico o suficiente para o leitor poder seguir para a interpretação e, por fim, à pregação.

A última consideração é que os exemplos de pregações, ainda que não satisfaçam a todos os leitores, se preocupam com um fator importante: tornar a mensagem atual, ou seja, não ser apenas uma boa explicação do texto, mas fazer uma ponte temporal e atingir as pessoas nas situações de vida atuais. Essa ponte é chamada contextualização. Isso é papel do exegeta e do bom pregador: poder pregar o texto, explicá-lo e extrair aplicações fiéis ao ensino do texto bíblico para o cotidiano de sua comunidade.

Da Exegese à Exposição é um livro que deveria ser referência para todos aqueles que já tiveram um conhecimento básico de hebraico. As sugestões, os exemplos, os caminhos e a aplicação na pregação ajudarão muito aos pastores de hoje a prepararem bons sermões sobre o Antigo Testamento.

RESENHA

Timóteo Julião Bila*

CHIZIANE, Paulina & MARTINS, Mariana. *Ngoma Yethu: o curandeiro e o Novo Testamento*. 2ª ed. Maputo, Moçambique: Matiko Editora, 2015. 267 p.

Paulina Chiziane é uma contadora de histórias, a primeira romancista mulher em Moçambique. É uma escritora profícua (com 14 obras) e cheia de abordagens provocativas. *Ngoma Yethu*¹ parece ser o ponto condensadamente representativo. Entretanto, o que torna essa obra mais interessante para o público moçambicano é o testemunho nu e cru da coautora. Mariana Martins é curandeira, essa figura mediúnica e central na reprodução da realidade social moçambicana (africana) decididamente surreal.² Em *Ngoma Yethu*, Chiziane representa a crítica contra o cristianismo em sua roupagem dominadora, destruidora das culturas e que se presume carecer da espiritualidade do curandeirismo. Mariana Martins, ao mesmo tempo curandeira e cristã, e reconhecendo a necessidade da ética cristã no curandeirismo, parece posicionar-se como uma demonstração viva de que Jesus Cristo é o sumo-curandeiro, curando e libertando os filhos de Deus africanos por meio de curandeiros. O objetivo da obra é, afinal, “contribuir para um debate que ajude a ter um olhar africano sobre Jesus Cristo e o Novo Testamento” (p. 26). Resenhar criticamente *Ngoma Yethu* é uma tarefa que me torna mais ou menos bem posicionado

* Coordenador da Missão Ekklesia (Nampula, Moçambique), editor da Revista *Meditai*, co-planificador e líder da Igreja Evangelho da Graça e mestrando em teologia filosófica pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (CPAJ).

¹ “Ngoma Yethu” é literalmente “nosso tambor”. *Ngoma* (tambor ou canção) é um termo comum em várias línguas bantu. *Yethu* é zulu. O significado cultural de *ngoma* inclui mecanismo de invocação dos espíritos.

² MACAMO, Elísio. “A constituição duma sociologia das sociedades africanas”. *Estudos Moçambicanos*, Maputo, n. 19, dez. 2001: 5-26, p. 6.

para articular suas ideias no contexto público geral e cristão. A obra parece ser, no mínimo, uma janela que permite observar o mundo do curandeirismo, antes que buscar uma harmonia com o cristianismo, e, assim, equipar-me com o mínimo necessário para interagir com vários públicos, dos quais destaco consumidores gratos cujas práticas “ocultas” se lhes parecem legitimadas por *Ngoma Yethu*; materialistas acadêmicos boquiabertos com essa obra e despidos de instrumentos apropriados para sua análise, e, por fim, teólogos leigos e acadêmicos em seus pró-sincretismos, exorcismos simplificadores ou, ainda, sistemas doutrinários incapazes de captar e apreender realidades de espíritos (ainda que o texto bíblico esteja repleto de referências a eles).

Ngoma Yethu está dividida em quatro capítulos, incluindo a introdução e o breve tema conclusivo. Essas duas partes parecem oferecer uma moldura apropriada para os dois capítulos intermediários da obra. A introdução abre com uma crítica feroz ao cristianismo: “O cristianismo foi a arma [do colonialismo] através da qual se fez e ainda se faz a expropriação das mentes africanas, num processo da usurpação do ser” (p. 26). As guerras de libertação e as independências lutaram contra a usurpação do ter, sem se preocuparem positivamente com a questão do ser – muito crucial e chave para a libertação dos povos. Chiziane trabalha a ideia de que o cristianismo ocidental não é o canal de luz para a África. O Deus da Bíblia fez brilhar a sua luz na África bem antes de o fazer no Ocidente. E, nessa altura, o curandeiro era o centro de poder, o veículo das atividades curativas de Deus. O argumento parece eloquente e se parece com uma corrente de cinco elos, nomeadamente: (1) “Monte Sinai-Dez Mandamentos”, (2) “Pragas-Magias”, (3) “Ouro de Ofir”, (4) “Arca da Aliança” e (5) o “Profetismo Africano”. O denominador comum desses sub-argumentos é a África como plataforma de revelação e atividades de Deus, e não do diabo.

Segundo Chiziane, “a primeira grande aparição da luz de Deus foi no continente africano [Monte Sinai, Egito], provando deste modo, que a África não está e nunca esteve nas trevas” (p. 27). O segundo aspecto da argumentação parece fundamentar o lugar da magia em Deus. As pragas mediadas por Moisés, no continente africano, são uma prática mágica semelhante a algumas práticas de curandeiros, possuindo um poder libertador quando executadas de acordo com os princípios divinos. Embora escorregadio, o argumento que sustenta que o “Ouro de Ofir” é africano parece um dos mais convincentes para a autora. Até mesmo porque existe uma região chamada Ofir no monte Gorongosa, em Moçambique. Alguns arqueólogos confirmam que “parte do ouro do palácio de Salomão vem do Reino de Monomotapa”, que abrangia territórios de Zimbábue e Moçambique. O quarto aspecto baseia-se numa lenda sobre o paradeiro da “Arca da Aliança”. Reza tal lenda que a arca da aliança foi trazida à África (Etiópia) por Menelik I, o presumido filho da Rainha de Sabá com o rei Salomão. Se Deus está na arca, “então Deus está escondido na Etiópia”.

Há que se perguntar se a menção de profetas africanos faz sentido na estrutura argumentativa de Chiziane. Afinal, todos os profetas mencionados – Simon Kimbangu (1887-1951), Emmanuel Milingo (ainda vivo, com 90 anos), Isayah Shembe (1870-1935) – nascem nesse húmus do cristianismo colonial. Se “Deus enviou diferentes profetas para cada povo (...), [e tendo na] África exemplos que o mundo luta por abafar” (p. 35), então o pensamento de Chiziane teria sido mais apropriado se incluísse profetas africanos de perfil revelacional e do tempo anterior mesmo ao cristianismo. O quinto argumento parece enfraquecer a tese de Chiziane. Entretanto, até aqui o grande calcanhar de Aquiles da autora está na sua muleta pressuposicional associada ao primeiro aspecto da argumentação. Se foi na África que Deus se revelou normativamente, como se explica que, na sua revelação, proíba que o seu povo se sirva das atividades de adivinhador, prognosticador, agoureiro, feiticeiro, encantador, necromante, mágico e de quem consulta os mortos (Dt 18.10s) – muito associadas às atividades do *nosso* curandeiro?

O segundo capítulo da obra é breve e se constitui em um autorretrato de Mariana Martins. Ela constrói sua autobiografia com base nas seguintes questões norteadoras: “Mas afinal quem é o curandeiro? De onde vem? Como é que é escolhido e formado? Onde ficam as escolas do curandeiro e o que é que lá se aprende? Será que existe contradição entre o que o curandeiro aprende com as doutrinas filosóficas universais?” (p. 45). Mariana Martins nasceu em 9 de agosto de 1952 em Maputo, então Lourenço Marques. Ela se considera uma cristã que alcança a Deus por meio de Jesus Cristo, dos santos, dos profetas e dos antepassados. Entrou no curandeirismo por meio de um chamamento dos espíritos. Os espíritos se manifestavam por meio de doenças e de uma crise de loucura, a partir dos 16 anos de idade. Muitas vezes fugia para o mar para lá se atirar. Filha de pais assimilados e cristãos, o futuro deveria ter sido diferente. E tentativas de resistência ao chamado dos espíritos, por meio de medicina, psiquiatria e exorcismos pentecostais, foram todas frustradas, até que, com a confirmação de quatro curandeiros consultados, decidiu-se que ela se entregasse à formação como curandeira.

A formação deu-se em Pontia, Magude, província de Maputo, junto com outros onze alunos da mestra Madalena Cossa. Os conceitos e as práticas mais significativas da escola são: (1) *Ngoma*, mecanismo de pesquisa dos espíritos – para que se evite acolher³ espíritos errantes maus e se consagre à carreira pelos espíritos bons; (2) educação do espírito, entre dois ou três anos de duração, vai desde o próprio *ngoma*, *tinholos* (ossos adivinhatórios) até o ensino de normas

³ O termo técnico é “ntwasso” e transmite a ideia do batismo dos espíritos para efetivação da carreira do curandeiro. Vale notar que durante a pesquisa do espírito *ngoma*, “o aluno pode pensar que está a *twassar* um espírito bom, verdadeiro, quando está a *twassar* um *mulhiwa*, um espírito malandro, maldoso, que vai parasitar e destruir a vida das pessoas” (p. 53).

e regras éticas, litúrgicas e de etiqueta, visando a adequação comportamental do(s) próprio(s) espírito(s) aos modos normais da vida social; (3) *ndomba* é a casa dos espíritos, aberta apenas para momentos de necessidade de conversa, desabafo, pedidos, oração e de onde se sai com paz; (4) *magona* (plural de *gona* = cabaça) são recipientes naturais dos remédios (a *gona* macho contendo mel e a fêmea óleo de rícino) e representam a sabedoria dos espíritos veiculada pelo curandeiro para a cura das pessoas; (5) as vestes de curandeiro são usadas “em homenagem ao espírito e à época em que viveu” e, dependendo de jogos de influência dos espíritos em cada momento, o curandeiro pode até confundir o público com vestes estranhas.

Em sua profissão de curandeira, Martins gloria-se de prestar serviços em várias linhas de atuação tais como adivinhação, exorcismo, mediação entre vivos e mortos e Deus, medicina tradicional (“curei várias doenças; ajudei várias mulheres estéreis a conceber”), psiquiatria tradicional (“já devolvi a saúde mental a centenas de pessoas perturbadas”), psicologia tradicional (“ajudei muitas pessoas desesperadas a vencer depressões e transtornos mentais”), assistência a doentes carentes, farmácia tradicional e partos. O sucesso na carreira de 30 anos de curandeira se liga à satisfação de ser casada e mãe de cinco filhos, dentro de um agregado familiar de 16 pessoas. Mas não só isso. A satisfação é também produto da crença de que os espíritos são um caminho para alcançar a Deus, sendo procurados até por membros de outras religiões “para resolver os problemas mais profundos, que não encontravam resposta nem na religião, nem na ciência” (p. 61).

Se se pode falar de uma “etnoteologia curandeirística”, então o capítulo três é a sua apresentação sob forma de notas para o debate. O título “O Curandeiro e o Novo Testamento” já pode insinuar tratar-se não de uma etnoteologia *sui generis*, mas de um sistema-sombra da teologia cristã. É como se as autoras tentassem provar que o curandeirismo é o irmão gêmeo do cristianismo ou, a rigor, do sistema de práticas cristãs do Novo Testamento. Isso faz sentido em relação ao propósito de estabelecer um diálogo entre o cristianismo e o curandeirismo. É nesse capítulo que tal diálogo é proposto na forma de uma reinterpretação de índole apologético-curandeirística dos textos bíblicos.

Baseando-se em Gênesis (1.1-2, 19-30), as autoras afirmam que tanto os espíritos quanto os remédios são criações de Deus e servem para o bem. Assim, servindo-se de 1 Coríntios 2.6-7, elas acusam a classe acadêmica de materialista por relegar fenômenos espirituais, associados à sabedoria do espírito, ao plano esotérico. Citam três casos patrocinados pelos espíritos e que parecem loucura aos cientistas sociais. A título de ilustração, transcrevemos apenas o primeiro caso:

Conheci uma curandeira que trabalhava com a escrita. Os espíritos falavam e ela escrevia. Diziam-lhe o que ia acontecer no dia seguinte, a pessoa que viria,

e os remédios que devia comprar para atender o doente. Ela escrevia tudo. Ia à procura dos medicamentos e os comprava, o doente aparecia e encontrava-a devidamente preparada. (...) Quando sentia o espírito aparecer, pegava no papel e na caneta e ficava à espera da comunicação. E as coisas aconteciam tal como era previsto (p. 68).

Se há algo recorrente em Mariana Martins quanto à relação entre curandeirismo e cristianismo, é a relevância do poder moralizador do cristianismo. O curandeirismo como religião conhece seu contraponto enfraquecedor no mecanismo “kutsema”,⁴ do qual certos curandeiros se servem para exibirem certos poderes e, por meio disso, causarem mortes e azares recorrentes no interior das famílias. Por falta de um eixo formador do carácter no interior da religião curandeirística, Mariana Martins evoca o decálogo bíblico como base deontológica para a carreira de curandeiro. A reinterpretação e aplicação dos Dez Mandamentos (chamados de Leis do Espírito para denotar Deus, o Espírito Supremo dono dos espíritos) é surpreendente. Eis alguns exemplos. Os “outros deuses” do primeiro mandamento referem-se a “outros espíritos [errantes, maus e não familiares]”. O quinto mandamento, sobre honrar pai e mãe, é traduzido como “devemos valorizar os nomes, os feitos e a memória dos nossos antepassados” (p. 85). Quanto ao “não matarás”, o sexto mandamento proíbe que se use a magia para matar pessoas. E uma vez que há curandeiros que cedem a tal tentação, a igreja se constitui o melhor espaço para despertar a consciência dos curandeiros.

Assim, todos os profissionais da religião curandeirística⁵ – culturalmente tratados como *nhamussoro*, *nyanga* e *vangoma*⁶ –, poderiam aperfeiçoar-se se obedecessem os mandamentos do Espírito, na qualidade de enviados de Deus (Jo 7.14-16, 28-29). Seu chamado, afinal, é semelhante ao chamado do próprio Messias, sujeita-se ao batismo e novo nascimento (Jo 3.1-8), *ntwasso*, e também recebe o dom do Espírito Santo (At 10.44-48). No funcionamento interno do chamado de curandeiro está o conceito de mediação, traduzido, nos meus termos, como fundamento da etnoteologia e prática curandeirística, de igual modo como o é no cristianismo (cf. p. 154). Com efeito, o curandeirismo, além de várias atividades inerentes a ele mesmo, recorre a vários sistemas adivinha-

⁴ *Kutsema* é uma “via fraudalenta de ir buscar outros espíritos [não familiares] para aumentar o poder”.

⁵ Na verdade, as autoras lembram que o curandeiro é um termo colonial pejorativo que significava “charlatão” e não faz justiça à relevância e peso cultural que tais profissionais da religião dos espíritos possuem nas comunidades. As três notas a seguir revelam o significado sociocultural dos curandeiros (cf. p. 101).

⁶ *Nhamussoro* é termo *ndau* que significa sábio, líder espiritual, cérebro do grupo, pensador. *Nhanga*, termo *ronga*, *changane*, *zulo* que significa sábio, médico na cura pelos espíritos. *Vangoma* vem do zulu e significa sábio que passou pelo ritual *ngoma*.

tórios para comunicar a orientação dos espíritos às necessidades humanas. O curandeiro, serve-se, por exemplo, de *tinlholo* (uma arte da geomancia na qual conchas, ossos e pedras fornecem respostas aos anseios humanos) e *kufemba*, que é uma técnica de exorcismo bem perigosa porque a intromissão de espíritos maus pode deixar escapar informações intrigantes – algo que viola as leis do Espírito. Mariana Martins não poupa esforços para repreender consideráveis desmandos cometidos pelos seus pares.

O capítulo três parece fechar com três bombas, numa incursão argumentativa aparentemente final e com o alvo de *curandeirizar* o cristianismo e/ou cristianizar o curandeirismo. Primeiro, Jesus Cristo é curandeiro (Jo 9.1-12) por haver curado um doente com recurso a técnicas normalmente usadas pelos curandeiros: saliva, terra, lama, águas de Siloé. As autoras se serviram desse ponto para esboçar as semelhanças e diferenças entre Jesus Cristo e o curandeiro africano. Em segundo lugar, é lançado o convite à libertação espiritual, sem a lavagem cerebral do cristianismo colonial. E, por fim, com base em Romanos (3.4-6), Deus e os espíritos são confirmados como verdadeiros, ainda que haja curandeiros falsos. A falsidade destes não anula o bom trabalho de curar pessoas a que curandeiros se dedicam: “Deus nunca larga um curandeiro” (p. 256).

O último capítulo, com apenas oito páginas, é conclusivo. É um conjunto de exortações finais dirigidas a grupos específicos chamados de igrejas, divididos em quatro conjuntos: (1) igrejas da Europa, América e Austrália; (2) igrejas da Ásia; (3) igrejas da África e Moçambique e, por fim, (4) igrejas de famílias e indivíduos. Ao primeiro grupo, materialista e racionalista, apela-se que se deixe os africanos experimentarem Deus e Jesus Cristo por meio de seus modos culturais e que se reconheça os apóstolos africanos, os curandeiros. O segundo grupo deve buscar harmonia com base em que os espíritos dos seus profetas se comunicam com os espíritos dos antepassados africanos. Aos africanos e moçambicanos apela-se que se busque o Cristo “que nos vai curar as feridas de tantos anos de humilhação” (p. 264) e que se honre os *ndombas* e os curandeiros como mensageiros de Jesus Cristo. Por fim, as famílias e os indivíduos devem buscar o Jesus Cristo que morreu e ressuscitou, estando agora a operar por meio de curandeiros para curar, abençoar, exorcizar os demônios e ensinar sobre a vida eterna.

Para mim, ainda que tenham sido apresentados textos bíblicos para legitimar o curandeirismo e tornar possível o debate com o cristianismo despido de colonialismo, a questão dos critérios ou de pressupostos fundacionais do debate permanece uma incógnita na obra. Ou, colocando de outro modo, quem e o que deverá decidir os termos do debate? A Bíblia (e com que eixos hermenêuticos)? As experiências comparáveis de curandeiros e as descritas na Bíblia? O conceito do problema religioso e as possíveis respostas de ambos os lados? Embora essas questões salientem a lacuna da proposta do debate apresentado em *Ngoma Yethu*, o testemunho honesto que atravessa todo o livro,

na primeira pessoa, de uma curandeira e cristã católica romana, dentro de um espaço público em que tal testemunho é reprimível, torna a obra certamente recomendável. O seu teor provocativo e a densidade informacional da obra são uma forte base para evocar respostas construtivas às questões profundas e experiências angustiosas dos irmãos e irmãs que preenchem os bancos das igrejas e seminários. No mínimo, fique-se com a impressão de que não é suficiente apelar as crenças e práticas curandeirísticas de diabólicas. A obra vem para exigir algo mais dos teólogos, especialmente de tradição reformada, pela sua erudição bíblica e manutenção da simplicidade do evangelho.

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.

EDUCAÇÃO À DISTÂNCIA (EAD)

Cursos anuais totalmente online que visam à instrução e ao aperfeiçoamento bíblico-teológico de pastores e crentes que possuam graduação em qualquer área. São eles: Estudos em Teologia Sistemática, Estudos em Teologia Bíblica, Estudos em Teologia Aplicada e Estudos em Missões.

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.

ESPECIALIZAÇÃO EM EDUCAÇÃO CRISTÃ (EEC)

O programa de especialização em Educação Cristã é destinado a pais, pastores, professores e demais interessados em educação eclesial ou escolar. Seu principal objetivo é promover uma reflexão a respeito da dimensão pedagógica a partir dos pressupostos cristãos e oferecer ferramentas para o exercício intencional e planejado da atividade educacional, a partir desses pressupostos.

M.A. LEADERSHIP IN CHRISTIAN EDUCATION (MAE)

Este programa é um mestrado semipresencial bilíngue (português/inglês), ministrado em parceria com o Gordon College (Boston, EUA). É dirigido à educação escolar cristã, com ênfase em liderança, compreendendo a gestão escolar e suas bases conceituais. Útil para a liderança e gestão de Departamentos de Educação Cristã em igrejas, bem como para seminários, institutos bíblicos e outras instituições teológicas.

MESTRADO EM DIVINDADE (*MAGISTER DIVINITATIS* – MDiv)

Trata-se do mestrado eclesial 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. Oferece uma visão geral das grandes áreas do conhecimento teológico. 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. É oferecido para aqueles que possuem o MDiv ou graduação em Teologia e mestrado em qualquer área. Não é submetido à avaliação e não possui credenciamento da CAPES.

DOUTORADO EM MINISTÉRIO (DMin)

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 – atendimentocpaj@mackenzie.br
cpaj.mackenzie.br – <https://www.facebook.com/cppaj>

Editoração eletrônica
Libro Comunicação