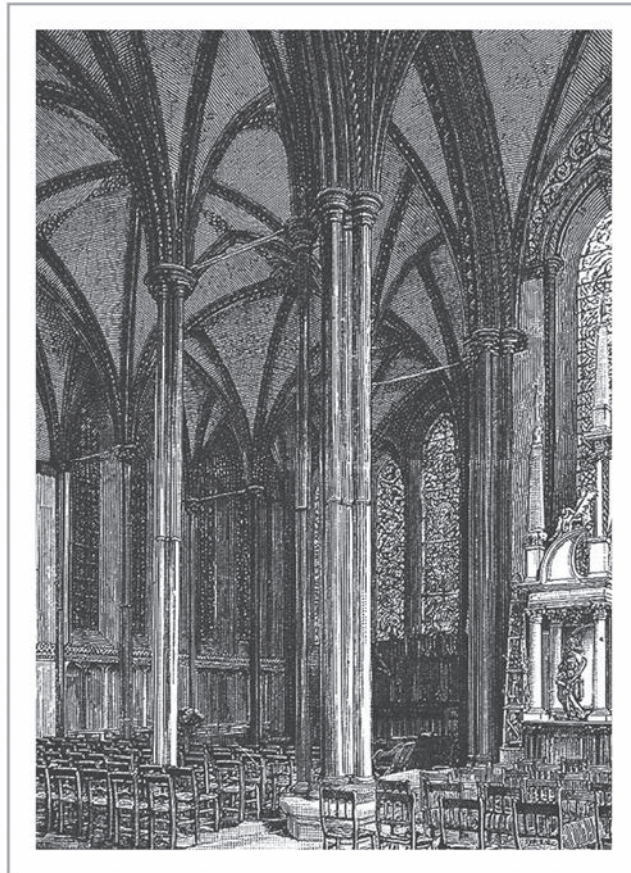


# fides reformata

Volume XXVIII • Número 1 • 2023



INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE

*Diretor-Presidente Milton Flávio Moura*

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER

*Diretor Valdeci da Silva Santos*

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., 16<sup>th</sup> Flr., Chicago, IL 60606, USA, e-mail: [atla@atla.com](mailto:atla@atla.com), [www.atla.com](http://www.atla.com).

*Fides Reformata* também está incluída nas seguintes bases indexadoras: CLASE ([www.dgbiblio.unam.mx/clase.html](http://www.dgbiblio.unam.mx/clase.html)), Latindex ([www.latindex.unam.mx](http://www.latindex.unam.mx)), Francis ([www.inist.fr/bbd.php](http://www.inist.fr/bbd.php)), Ulrich's International Periodicals Directory ([www.ulrichsweb.com/ulrichsweb/](http://www.ulrichsweb.com/ulrichsweb/)) e Fuente Academica da EBSCO ([www.epnet.com/thisTopic.php?marketID=1&topicID=71](http://www.epnet.com/thisTopic.php?marketID=1&topicID=71)).

*Editores Gerais*

Daniel Santos Júnior  
Dario de Araujo Cardoso

*Editor de resenhas*

Mauro Fernando Meister

*Redator*

Alderi Souza de Matos

*Editoração*

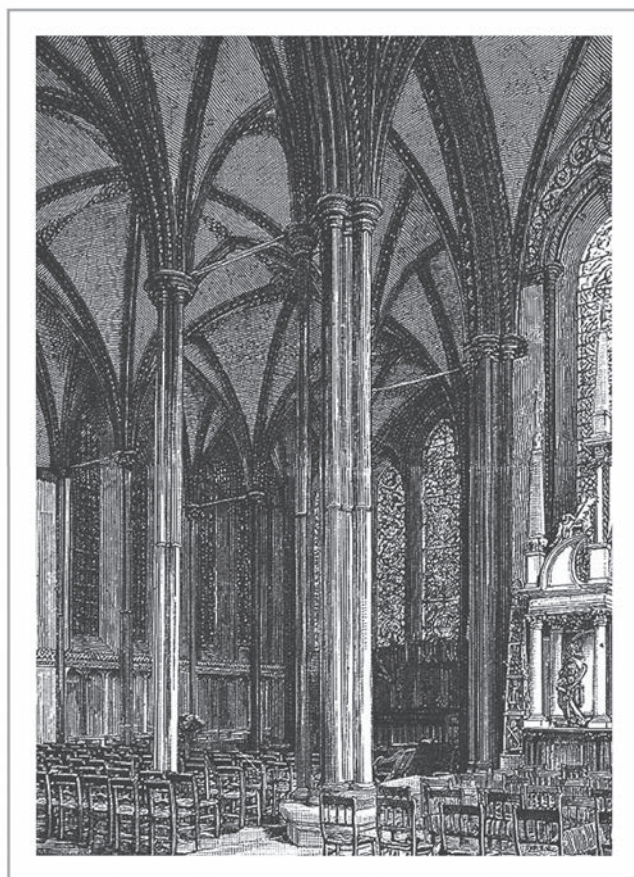
Libro Comunicação

*Capa*

Rubens Lima

# fides reformata

Volume XXVIII • Número 1 • 2023



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  
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

## EDITORIAL

É com grande alegria que apresentamos mais uma edição de nossa revista *Fides Reformata*. Neste número trazemos cinco artigos em português, um em inglês e três resenhas. Esperamos que todos sejam de grande proveito para nossos leitores.

No primeiro artigo “A pregação na igreja antiga”, Dario Cardoso oferece um panorama histórico de sermões e pregadores da igreja antiga com o propósito de apresentar as características da pregação nesse período inicial da igreja cristã e observar a formação do modelo expositivo de exposição bíblica.

O segundo artigo é a continuação do apresentado na edição XXVII-1 (2022) de Francisco Solano Portela Neto. Em “A tradição dos homens – Marcos 7.8: aplicações contemporâneas”, Portela apresenta seis características da tradição condenada por Jesus no referido texto, apresenta aplicações contemporâneas desse alerta do autor bíblico e procura refletir sobre como essas ameaças se apresentam no novo humanismo, fazendo com que a igreja perca os seus diferenciais ao assumir tais ideias.

No terceiro artigo, “Missão: um problema de definição”, Keith Ferdinando apresenta as quatro definições mais comuns sobre o tema mostrando o escopo e a abrangência de cada uma delas. Busca por meio dessa exposição contribuir para o enfrentamento da dificuldade em definir este termo e seu significado.

O quarto artigo, de João Paulo Thomaz de Aquino, tem como título “O ministério de Jesus e os pobres: uma análise de Lucas 4.14-30”. Esse texto é fundamental para a definição do ministério de Jesus e é de grande importância, pois apresenta o elemento programático que conduz toda a obra lucana. Usando métodos e autores contemporâneos, o autor apresenta uma leitura cuidadosa da perícopes e diversas aplicações práticas baseadas nela.

O quinto artigo foi escrito por João Eder Graebin. Seu título é: “O plantio de igrejas no contexto da missão”. Nesse artigo, o autor procura definir a plantação de igrejas no contexto da missão dada por Jesus à sua igreja. Aponta diferentes atitudes em relação a essa tarefa e mostra a relação entre a reflexão teológica e a prática missionária. Nesse contexto, responde perguntas fundamentais e analisa passagens essenciais sobre o tema, apresentando três aspectos a serem considerados com relação ao plantio de igrejas.

O artigo em inglês foi escrito por Thiago Machado Silva e tem como título “The Authority of Scripture According to Emil Brunner and Herman Bavinck”. Nesse texto, o autor faz uma comparação e um contraste entre Bavinck e a neo-ortodoxia com relação à autoridade das Escrituras. Apresenta o posicionamento de Emil Brunner e de Bavinck sobre este assunto e termina apresentando a resposta de Bavinck à crise da neo-ortodoxia.

Finalizamos a edição com três resenhas. Valdeci Santos analisa o livro *Desmascarando o abuso: um guia bíblico para ajudar as vítimas* (Darby A. Strickland). João Paulo de Aquino escreve sobre *Por amor de Sião: Israel, igreja e a fidelidade de Deus* (Franklin Ferreira). E Paulo Vítor Ferreira considera a obra *O texto primeiro: uma hermenêutica teológica para a pregação* (Abraham Kuruvilla).

Aproveite a leitura e divulgue entre seus colegas.

Dario de Araujo Cardoso  
Editor

# SUMÁRIO

## ARTIGOS

### **A PREGAÇÃO NA IGREJA ANTIGA**

*Dario de Araujo Cardoso*..... 9

### **A TRADIÇÃO DOS HOMENS (2) – MARCOS 7.8: APLICAÇÕES CONTEMPORÂNEAS**

*F. Solano Portela Neto*..... 19

### **MISSÃO: UM PROBLEMA DE DEFINIÇÃO**

*Keith Ferdinando*..... 33

### **O MINISTÉRIO DE JESUS E OS POBRES: UMA ANÁLISE DE LUCAS 4.14-30**

*João Paulo Thomaz de Aquino*..... 53

### **O PLANTIO DE IGREJAS NO CONTEXTO DA MISSÃO**

*João Eder Graebin*..... 73

### **THE AUTHORITY OF SCRIPTURE ACCORDING TO EMIL BRUNNER AND HERMAN BAVINCK**

*Thiago Machado Silva*..... 89

## RESENHAS

### **DESMASCARANDO O ABUSO: UM GUIA BÍBLICO PARA AJUDAR AS VÍTIMAS (DARBY A. STRICKLAND)**

*Valdeci da Silva Santos*..... 105

### **POR AMOR DE SIÃO: ISRAEL, IGREJA E A FIDELIDADE DE DEUS (FRANKLIN FERREIRA)**

*João Paulo Thomaz de Aquino*..... 109

### **O TEXTO PRIMEIRO: UMA HERMENÊUTICA TEOLÓGICA PARA A PREGAÇÃO (ABRAHAM KURUVILLA)**

*Paulo Victor Celestino Ferreira*..... 113





## A PREGAÇÃO NA IGREJA ANTIGA

*Dario de Araujo Cardoso\**

### RESUMO

Entre outras contribuições, o período patrístico deixou valioso legado no âmbito da pregação. O estudo histórico desse período fecundo traz lições valiosas e duradouras para os pregadores atuais, dando-lhes maior compreensão de sua tarefa e dos recursos disponíveis para realizá-la. O presente artigo procura salientar como alguns importantes documentos e personagens da igreja antiga abordaram o texto bíblico visando a sua interpretação, exposição e aplicação às necessidades dos fiéis. Recebem especial destaque a chamada “Segunda Epístola de Clemente”, Melito de Sardes, Clemente de Alexandria, Orígenes, Basílio de Cesareia e João Crisóstomo.

### PALAVRAS-CHAVE

História da pregação; Pais da igreja; Segunda Epístola de Clemente; Exposição bíblica; Método alegórico; Método histórico.

### INTRODUÇÃO

A história da pregação é uma rica fonte de referência para o aperfeiçoamento da compreensão da tarefa do pregador e dos recursos disponíveis para a realização do seu ministério. O presente artigo busca fazer uma observação geral das práticas de pregação da igreja até quarto século com a finalidade de apresentar a formação da teologia da pregação e da prática expositiva que orienta o atual *modus operandi* da exposição bíblica. Para isso foram

---

\* 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 Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper; mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Professor assistente de Teologia Pastoral no CPAJ; professor do Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição, em São Paulo.

selecionados alguns marcos dessa história da pregação. Com esse propósito apresenta os valores e as práticas de pregação dos pregadores do segundo ao quarto século e destaca os elementos que se fixaram como o modelo geral de pregação da igreja cristã.

A leitura do texto bíblico mostra claramente que a edificação do povo de Deus era realizada pela proclamação da Palavra de Deus. Vê-se também que a leitura e exposição da Escritura era prática corrente desde o Antigo Testamento. No entanto, pouco podemos observar sobre a maneira como a proclamação e a exposição bíblica era realizada nesse período. Relevante é observar que, no que tange ao registro bíblico, o principal conteúdo da pregação vétero e neotestamentária era a revelação divina recebida diretamente pelos apóstolos e profetas. Com o encerramento dos antigos meios de Deus revelar a sua vontade, os pastores e líderes da igreja passaram a utilizar o texto bíblico como base para a pregação.

Os Pais da Igreja (expressão que designa os líderes da igreja entre o 2º e o 5º séculos) foram pródigos em sua produção literária. Muitos tratados e escritos chegaram à atualidade. Entre eles, também chegaram alguns sermões e é com base na descrição de estudiosos contemporâneos sobre eles que este estudo será desenvolvido.

## 1. O MAIS ANTIGO SERMÃO CONHECIDO

Old considera o texto conhecido como “Segunda Epístola de Clemente” o mais antigo sermão da era pós-apostólica. Ele diz: “É geralmente aceito que ele nem é uma obra de Clemente de Roma nem uma carta. É um sermão; de fato, é frequentemente afirmado que é o primeiro sermão cristão que veio até nós”.<sup>1</sup> Tal identificação provavelmente se dá por ele ter sido preservado, em Corinto, junto com uma genuína carta que Clemente de Roma enviou à igreja, conhecida como *Primeira Epístola de Clemente*.<sup>2</sup> Esse problema na identificação não impede o seu uso como recurso para conhecer as práticas de pregação dos primeiros líderes cristãos pós-apostólicos. “É uma apresentação direta e clara da fé cristã que é digna de nossa mais cuidadosa atenção”. Esse documento foi escrito na primeira metade do segundo século e provavelmente foi proferido por um presbítero da igreja.<sup>3</sup>

A condição de ser um sermão, atribuída a esse texto, fica clara quando o orador convoca a congregação a, depois de ter ouvido a leitura da palavra de verdade, colocar essa palavra em seu coração para alcançar a salvação. “Eles tinham ouvido a leitura da Escritura; agora eles ouviriam um sermão sobre

<sup>1</sup> OLD, Hugues O. *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church*. Grand Rapids, MI; Cambridge, UK: Eerdmans, 1998, vol. I, p. 298.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 279.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*

ela”.<sup>4</sup> Observa-se que desde muito cedo a leitura e a exposição das Escrituras se estabeleceu como uma prática cristã básica.

O texto inicial é Isaías 54.1. O sermão inicia com a exortação para louvar a Deus pela nossa salvação. Ele parte do princípio de que a igreja é a mulher estéril a quem os crentes foram dados como filhos. Os ouvintes são exortados a louvar a Deus pelo crescimento de sua igreja. Um segundo texto é mencionado, Mateus 9.13, que servirá como chave hermenêutica para aquilo que o pregador quer transmitir.<sup>5</sup> O sermão também trata da interpretação que Paulo faz do texto de Isaías em Gálatas 4.25 e 29.

A partir das informações que temos sobre a *Segunda Epístola de Clemente a Corinto*, podemos estabelecer que algumas práticas da pregação cristã são bastante antigas. Primeiro, observamos o uso da leitura do texto bíblico como base para o sermão e suas implicações. Old registra: “Este sermão é um sermão expositivo no sentido clássico do termo; afinal é uma exposição e aplicação de uma passagem da Escritura”.<sup>6</sup> Observamos ainda o uso de passagens bíblicas auxiliares para fundamentar as transições na exposição. Também podemos observar o caráter exortativo que o sermão possui, chamando os crentes a uma resposta posterior àquilo que está sendo ensinado no texto bíblico. Old inclusive sugere um propósito evangelístico em virtude da citação de Mateus 9.13.<sup>7</sup>

## 2. MELITO E A ANTIGUIDADE DA EXPOSIÇÃO BÍBLICA

Outro antigo sermão pertencente ao segundo século d.C. foi descoberto em 1932. Ele foi escrito por volta de 160 d.C. por um bispo conhecido com Melito de Sardes (falecido em 190).<sup>8</sup> Em sua forma ele é bastante diferente do sermão tratado acima. Trata-se de um sermão sobre Êxodo 12 que tem como pano de fundo o texto de Isaías 52 e 53. Nele há uma celebração jubilosa e festiva da Páscoa cristã e sua apresentação é mais semelhante a uma poesia, configurando-se como uma elaborada peça de retórica.<sup>9</sup> Apesar disso, pode-se ver nele importantes semelhanças com a prática de pregação atual.

O sermão se divide em duas partes, uma de natureza hermenêutica e outra de natureza aplicativa. Como se trata de uma narrativa, o sermão começa com uma descrição do texto denominada: “A narrativa pascal e sua interpretação”. Nesse trecho, Melito apresenta as instruções contidas no texto sobre a celebração da Páscoa e, em seguida, mostra como esse ritual antecipa

<sup>4</sup> Ibid., p. 278.

<sup>5</sup> Cf. Ibid., p. 279.

<sup>6</sup> Ibid., p. 284.

<sup>7</sup> Cf. Ibid., p. 283.

<sup>8</sup> Cf. HARTOG, Paul A. “Melitão de Sardes”. In: FORREST, Benjamin K. *A história da pregação: dos apóstolos aos revivalistas*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020, vol. I, p. 74.

<sup>9</sup> Cf. OLD, *The Reading and Preaching*, vol. I, p. 285.

o evangelho.<sup>10</sup> Aqui ele usa largamente a interpretação tipológica. A narrativa é considerada um mistério sagrado e o propósito do sermão é explicar as palavras desse mistério.<sup>11</sup> A segunda parte é chamada “O significado da Páscoa” e, além de apresentar esse significado, mostra a relação dela com a vinda e obra de Jesus Cristo.<sup>12</sup> Old destaca o uso “de outro elemento clássico da pregação cristã, a recitação da história da salvação”.<sup>13</sup>

O padrão seguido pelo texto demonstra mais uma vez a antiguidade do modelo expositivo de sermão. O texto cita diretamente Gênesis, Êxodo, Deuterônimo, Salmos, Isaías e Jeremias, faz alusões a outras passagens e reflete o conhecimento de Mateus, João, Apocalipse, Lucas-Atos e algumas epístolas.<sup>14</sup> O sermão parece ter sido precedido da leitura do texto bíblico uma vez que se inicia com a seguinte afirmação: “A Escritura do êxodo dos hebreus tem sido lida e as palavras do mistério foram declaradas”.<sup>15</sup> Hartog apresenta a estrutura retórica e um resumo desse sermão:

*Propositio*: a escritura foi lida e na celebração Pascal podemos perceber como ela é cumprida. *Narratio*: os primogênitos dos egípcios sofreram uma morte terrível quando Israel estava sendo liberto. A libertação de Israel é a experiência do cristão por meio da comemoração da morte de Cristo. *Probatio*: tudo foi resultado da desgraça de Adão ao lembrarmos a história da humanidade que precisa de salvação. *Peroratio*: mas o Messias veio e vem até nós. No assassinato de Cristo por Israel, repetindo o abate do cordeiro, o triunfo é de Deus, que, em sua proclamação, é uma realidade presente quando celebramos.<sup>16</sup>

No sermão de Melito a preocupação de explicar e aplicar típica da exposição bíblica é claramente observada. Vê-se que, desde seus primeiros passos, a igreja manteve o compromisso teológico e prático de instruir e orientar os crentes a partir das Escrituras e que o fundamento dessa atividade era o texto bíblico sendo lido, explicado e aplicado.

### 3. A ESCOLA DE ALEXANDRIA E O DESAFIO DE CONCILIAR EXPOSIÇÃO E APLICAÇÃO

Old apresenta o único sermão que chegou até nós de Clemente de Alexandria (150-215).<sup>17</sup> Esse sermão baseado no texto do jovem rico (Mc 10.17-31) tem

<sup>10</sup> HARTOG, “Melitão de Sardes”, vol. I, p. 77.

<sup>11</sup> OLD, *The Reading and Preaching*, vol. I, p. 286.

<sup>12</sup> HARTOG, “Melitão de Sardes”, vol. I, p. 77.

<sup>13</sup> OLD, *The Reading and Preaching*, vol. I, p. 287.

<sup>14</sup> Cf. HARTOG, “Melitão de Sardes”, vol. I, p. 77.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>17</sup> Cf. OLD, *The Reading and Preaching*, vol. I, p. 294.

como questão principal o tratamento do tema: O rico pode ser salvo? Apesar de seu viés claramente temático, é possível observar que o texto mantém o padrão de leitura, exposição e aplicação do texto bíblico. Old registra: “O corpo do sermão tem duas partes: a exposição da passagem da Escritura a ser tratada e a exortação que segue da exposição”.<sup>18</sup> Na primeira parte de sua prédica, Clemente discorre sobre o texto verso por verso. A cada passo ele avalia e ilustra os pontos relevantes da passagem. Valendo-se do seu vasto conhecimento da arte literária grega, Clemente faz numeroso uso de figuras para exemplificar o ensino que quer transmitir.<sup>19</sup> Na segunda parte, onde pretende exortar sua congregação, ele usa grande número de passagens paralelas da Escritura.<sup>20</sup> Old ressalta que esse sermão de Clemente demonstra que os mestres de Alexandria sabiam pregar bem sem utilizar o recurso da alegoria. Sugere que possivelmente no final do segundo século ainda havia considerável quantidade de exegese gramático-histórica mesmo em Alexandria.<sup>21</sup>

O primeiro grande conjunto de sermões que chegou a nós pertence a Orígenes de Alexandria (185-254). Sua obra é vasta e ele ficou conhecido por suas observações espirituais e alegóricas. Old registra que Orígenes “foi o primeiro de uma longa linhagem de pregadores cristãos que fizeram uma ponte entre a fé cristã e a cultura prevalecente à época”.<sup>22</sup> Por essa razão é personagem de grande importância no estudo da prática de pregação no período patrístico e é necessário ressaltar sua contribuição para esse campo em todas as épocas.

Primeiramente convém destacar a importância que ele dava à necessidade de orientação do Espírito Santo no momento da pregação. Sua convicção de que a verdade bíblica era espiritual e se encontrava para além do plano literal do texto<sup>23</sup> fez com que, além de fazer uso do método alegórico de interpretação, ele propugnasse como essencial a ação do Espírito Santo na mente do pregador e do ouvinte para que a verdade a ser proclamada pudesse ser alcançada. “Todas essas verdades são mistérios escondidos na Escritura tal como se diz que o tesouro do evangelho está enterrado num campo. Somente com o auxílio de Deus – a iluminação do Espírito Santo – alguém pode desenterrá-los”.<sup>24</sup> Em virtude disso, ele praticava a oração antes e depois do sermão. “Antes de começar seu sermão, Orígenes fazia uma oração pedindo iluminação para entender as Escrituras. Também pedia que os ouvintes se lembrassem da passagem lida durante o culto e os encorajava a orar por seu

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, vol. I, p. 297.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, vol. I, p. 299.

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, vol. I, p. 303.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, vol. I, p. 306

<sup>22</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 307.

<sup>23</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 311.

<sup>24</sup> *Ibid.*

próprio entendimento”.<sup>25</sup> Observa-se solidamente fundamentado o conceito da necessidade da iluminação do Espírito Santo para a compreensão e apreensão das Escrituras por meio do sermão. Sobre isso Anglada diz: “A eficácia da pregação no sentido reformado depende principalmente da obra do Espírito que ocorre particularmente em três instâncias: na preparação, na entrega e na recepção da mensagem”.<sup>26</sup> Abre-se aqui caminho para o conceito reformado de *Vox Dei*, tão caro à teologia reformada.<sup>27</sup>

Em sua pregação, Orígenes usava como base um trecho do texto bíblico designado para a leitura diária.<sup>28</sup> Sua fala fazia uso da exposição textual e de referências bíblicas. Seus sermões eram no modelo de homilia, na qual os versículos são comentados um a um dando atenção especial a palavras importantes ou conceitos relacionados à vida espiritual dos fiéis.<sup>29</sup> Presley afirma: “Ele não tinha outro conceito de pregação além de pregar por meio de textos específicos das Escrituras e explicar o significado das passagens dentro dos contornos de toda a narrativa bíblica”.<sup>30</sup> Old registra que ele não utilizava o que chamamos hoje de ilustrações. O método de exposição de Orígenes era explicar a Escritura com a Escritura. Sua principal ferramenta na preparação de sermões era a leitura da Bíblia.<sup>31</sup> Convém observar a distinção entre o uso de alegorias e o uso de ilustrações nem sempre observado atualmente.

Mais relevante é a sua preocupação com a aplicação prática do sermão. Para ele, “a pregação servia para muito pouco se ela não edificava o ouvinte. Ele acreditava que o pregador devia explicar as Escrituras e equipar os fiéis para a sua luta diária com o pecado”.<sup>32</sup> Ainda que tal proposição o tenha levado muitas vezes a fazer observações espirituais e alegóricas, sua propriedade foi confirmada pelos reformadores. Por exemplo, em 1532, o Sínodo de Berna declarou que o sermão visava à preparação e edificação do rebanho. O princípio geral da pregação de Orígenes, nesse quesito, era a jornada espiritual do cristão e a pregação deveria contribuir para o avanço do povo de Deus na santificação.<sup>33</sup>

<sup>25</sup> PRESLEY, Stephen. “Orígenes de Alexandria”. In: FORREST, Benjamin K. *A história da pregação: dos apóstolos aos revivalistas*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. Vol. I, p. 102. Ver também p. 105.

<sup>26</sup> ANGLADA, P. *Introdução à pregação reformada*. Ananindeua, PA: Knox Publicações, 2005, p. 78.

<sup>27</sup> Vd. *Ibid.*, p. 60-66.

<sup>28</sup> Cf. PRESLEY, “Orígenes de Alexandria”, p. 101. Ver também OLD, *The Reading and Preaching*, vol. I, p. 314.

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, p. 103.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>31</sup> Cf. OLD, *The Reading and Preaching*, vol. I, p. 319-320.

<sup>32</sup> PRESLEY, “Orígenes de Alexandria”, p. 94.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 98.

#### 4. BASÍLIO DE CESAREIA E A APLICABILIDADE PRÁTICA DAS ESCRITURAS

Basílio de Cesareia viveu entre 330 e 379. Ele teve um papel muito importante na teologia da igreja. Junto com seu irmão Gregório de Nissa e Gregório de Nazianzo forma o grupo denominado “irmãos capadóccios”. Esses doutores da Igreja Oriental tiveram importante papel na defesa da doutrina trinitária e na composição do Credo Niceno-Constantinopolitano. Old os apresenta como estando “no centro de uma das principais escolas da pregação cristã”.<sup>34</sup>

O estilo de pregação de Basílio era geralmente extemporâneo, método em que, após delongado estudo, o pregador não escreve previamente o sermão, mas organiza sua fala no momento da exposição.<sup>35</sup> Seguiu o padrão expositivo de tratamento verso a verso, buscando esclarecer as afirmações do texto à medida que a leitura avançava. Os sermões de Basílio também marcam o retorno do uso da retórica grega agora redefinida com propósitos e estrutura cristãos. Ao invés de exaltar o homem, a retórica cristã de Basílio e seus sucessores visava “exaltar, magnificar e glorificar a Palavra de Deus”.<sup>36</sup>

Como Orígenes, Basílio entendia que a pregação deveria “encorajar seu povo para uma vida fiel, ajudá-lo a entender o significado das Escrituras, desafiá-lo a alcançar um entendimento mais profundo de Deus e encorajá-lo para a maturidade”.<sup>37</sup> Old faz o seguinte registro sobre os sermões de Basílio: “Notamos que o tema recorrente nesses sermões [sobre Salmos] era o viver da vida cristã. Imaginamos, contudo, que essa ênfase era muito forte na pregação de Basílio, não importava que passagem estivesse sob consideração”.<sup>38</sup> Adiante registra a qualidade pastoral desses sermões, incluindo, “ao mesmo tempo, hinos de louvor a Deus e instruções sobre como viver a vida cristã”.<sup>39</sup> Vê-se aqui renovado o propósito, já visto anteriormente, de buscar que o sermão vise a edificação dos crentes e seu preparo prático para uma vida consagrada.

Basílio se colocou como defensor ardoroso da inspiração e da utilidade literal das Escrituras. Para ele, nenhuma das palavras da Escritura é insignificante.<sup>40</sup> Em função disso, embora fizesse, por vezes, uso da alegoria, tomou atitudes diferentes das de Orígenes para lidar com o princípio de aplicação prática das Escrituras no sermão. Ele preferia uma leitura literal do texto bíblico

<sup>34</sup> OLD, *The Reading and Preaching*, vol. II, p. 33.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, vol. II, p. 36.

<sup>36</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 46.

<sup>37</sup> MORGAN, Jonathan. “Basílio de Cesareia” in: FORREST, Benjamin K. *A história da pregação: dos apóstolos aos revivalistas*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020, vol. I, p. 137.

<sup>38</sup> OLD, *The Reading and Preaching*, vol. II, p. 35.

<sup>39</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 38.

<sup>40</sup> MORGAN, “Basílio de Cesareia”, p. 130.



e não gostava de abstrações. Entendia que a leitura mais direta, privilegiando o sentido mais evidente, favorecia uma apropriação mais prática.<sup>41</sup> Old resalta que o *Hexaemeron* (conjunto de nove sermões sobre os dias da Criação) constituiu-se em um marco no retorno ao valor do sentido literal das Escrituras após um século ou mais de forte interpretação alegórica.<sup>42</sup> Essa concepção da utilidade prática literal da Escritura se fundamenta na convicção de sua perspicuidade e de que a ética bíblica é propositiva. Nos termos da *Confissão de Fé de Westminster*: “Todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para a glória dele e para a salvação, fé e vida do homem, ou é expressamente declarado na Escritura ou pode ser lógica e claramente deduzido dela”.<sup>43</sup>

Para atender à sua preocupação com a aplicação prática, Basílio fazia uso de ilustrações e aplicações da ciência e do cotidiano para relacionar o texto com a vida de seus ouvintes.<sup>44</sup> “Seus sermões são temperados com ilustrações emprestadas da vida ordinária e do trabalho, usadas para ajudar seus ouvintes a entender a mensagem bíblica ou teológica”.<sup>45</sup> Basílio mostra que a defesa da interpretação literal não implica em literalismo. Ao mesmo tempo em que se mostra fiel ao texto, o pregador deve, por meio da aplicação, responder às necessidades reais dos ouvintes.

Em virtude de sua preocupação com a aplicação prática, Morgan destaca que Basílio dava grande atenção ao caráter do pregador.<sup>46</sup> Ele precisa ser submisso à vontade e aos planos de Deus e confiar nele para o sucesso da pregação. Em decorrência disso, deve ser um fiel expositor das Escrituras, proclamando a plenitude do evangelho, sem se preocupar em agradar os ouvintes. Precisa também praticar aquilo que ensina, pois há um elo indissolúvel entre doutrina e prática. E, por fim, deve amar o seu povo, demonstrando real preocupação com as necessidades do seu rebanho.

## 5. JOÃO CRISÓSTOMO, O COROLÁRIO DA PREGAÇÃO NA IGREJA ANTIGA

João (349-407), bispo de Constantinopla, é um dos mais celebrados pregadores do período. Ele era um orador tão excelente que, além dos crentes, sua audiência era composta de intelectuais, nobres interessados em discutir política, comerciantes desejosos de fazer contatos, bem como trabalhadores e

<sup>41</sup> Ibid., p. 130-132.

<sup>42</sup> Cf. OLD, *The Reading and Preaching*, vol. II, p. 43.

<sup>43</sup> CFW, I.vi.

<sup>44</sup> MORGAN, “Basílio de Cesareia”, p. 133.

<sup>45</sup> Ibid., p. 141.

<sup>46</sup> Ibid., p. 134-137.



escravos.<sup>47</sup> Suas notáveis habilidades oratórias lhe renderam, após sua morte, o epíteto “Crisóstomo” ou “boca de ouro”.<sup>48</sup> Old afirma que “não há ninguém de quem nós podemos aprender mais sobre pregação como adoração”.<sup>49</sup>

A prática de pregação de Crisóstomo incluía sermões temáticos e expositivos. Os expositivos estão em maior número, cobrindo grandes porções do Antigo e do Novo Testamentos.<sup>50</sup> Seus sermões eram preparados a partir de cuidadosa exegese bíblica e ofereciam minuciosas explicações dos textos.<sup>51</sup> Eram sermões longos, com mais de uma hora de duração, sendo que alguns chegavam a duas horas.<sup>52</sup> A despeito disso, eram recebidos com grande entusiasmo pela congregação, a ponto de, em vários momentos, chegar a aplaudir.<sup>53</sup>

Sua estrutura era composta de uma introdução, seguida por uma exegese e uma aplicação ao dia a dia.<sup>54</sup> Old observa que nem sempre é possível identificar uma clara relação entre essas partes e faz a seguinte comparação: “É frequentemente mais como uma refeição de três partes: salada, prato principal e sobremesa. Cada parte é diferente, embora complementem uma à outra”.<sup>55</sup> Seguindo o padrão da retórica clássica, os sermões de Crisóstomo eram cheios de belos exemplos de símiles e metáforas.<sup>56</sup> De igual forma, eles são pródigos em alusões à história bíblica, aos salmos e aos profetas.<sup>57</sup> Suas aplicações eram bem diretas, relacionadas ao dia a dia de seus ouvintes. Condenavam claramente conceitos e práticas judaicos e pagãos e requeriam atitudes positivamente cristãs.<sup>58</sup>

Os sermões de João Crisóstomo constituem-se no corolário da pregação na igreja antiga, uma exuberante síntese dos esforços dos séculos anteriores em prol da pregação das Escrituras. Eles reúnem os resultados dos esforços em interpretar o texto, aplicá-lo para a edificação e orientação dos ouvintes, e apresentar a ambos de forma atraente e impactante.

<sup>47</sup> HARTOG, Paul. A. “João Crisóstomo”. In: FORREST, Benjamin K. *A história da pregação: dos apóstolos aos revivalistas*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020, vol. I, p. 150-151.

<sup>48</sup> Ibid., p. 147.

<sup>49</sup> OLD, *The Reading and Preaching*, vol. II, p. 172.

<sup>50</sup> Ibid., vol. II, p. 173.

<sup>51</sup> HARTOG, “João Crisóstomo”, p. 154.

<sup>52</sup> OLD, *The Reading and Preaching*, vol. II, p. 174.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> HARTOG, “João Crisóstomo”, p. 155.

<sup>55</sup> OLD, *The Reading and Preaching*, vol. II, p. 174.

<sup>56</sup> Cf. Ibid., vol. II, p. 192.

<sup>57</sup> Cf. Ibid., vol. II, p. 194.

<sup>58</sup> Cf. Ibid., vol. II, p. 175, 179.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Os sermões dos principais pregadores da era pós-apostólica permitem a visualização de que a exposição bíblica é marca característica da igreja desde os seus primeiros dias. Eles visavam a instrução dos crentes na Escrituras e a orientação de como deviam colocar seus ensinamentos em prática. A resposta a esses desafios foi bastante diversa, mas tais princípios nunca foram abandonados. Pelo contrário, observa-se que, no transcurso dos séculos, os desafios para a exposição bíblica foram consistentemente enfrentados e superados com a construção de princípios de interpretação e aplicação que foram reconhecidos pela igreja da Reforma e nos tempos posteriores.

A partir do mapeamento dessa discussão, os pregadores contemporâneos poderão tirar grande proveito da leitura e do estudo desses antigos sermões. Serão alertados para os perigos e desvios que ameaçam o pregador expositivo e os recursos disponíveis para o desempenho fiel de seu ministério.

## **ABSTRACT**

Among other contributions, the patristic period left an invaluable legacy in the realm of preaching. The historical study of this period brings fruitful and lasting lessons to present-day preachers, providing them with a deeper understanding of their task and the resources available to them. This article seeks to underscore how some important documents and leaders of the ancient church approached the biblical text in terms of its interpretation, exposition, and application to the needs of the faithful. Special emphasis is given to the so-called Second Epistle of Clement, Melito of Sardis, Clement of Alexandria, Origen, Basil of Caesarea, and John Chrysostom.

## **KEYWORDS**

History of preaching; Church fathers; Second Epistle of Clement; Biblical exposition; Allegorical method; Historical method.

## A TRADIÇÃO DOS HOMENS (2) – MARCOS 7.8: APLICAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

*F. Solano Portela Neto\**

### RESUMO

Este é o segundo artigo de uma série de dois. O primeiro, publicado em *Fides Reformata* XXVII-1 (2022), apresentou uma análise de Marcos 7.1-13, concentrando a atenção na expressão contida no oitavo verso – a *tradição dos homens* – e procurou analisar que “tradição” é essa que recebe tão severa condenação de Jesus. Partindo da análise e considerando o ensino sistemático e progressivo de Jesus, o autor apresentou seis características da tradição condenada: ela (1) faz parte de uma visão religiosa geralmente aceita (ainda que circunscrita a uma determinada comunidade ou região); (2) é destituída de uma base de autoridade real; (3) é proclamada como sendo o único caminho comportamental aceitável; (4) é totalmente vazia quanto a um significado espiritual verdadeiro; (5) desvia-se dos mandamentos de Deus; e (6) contradiz os mandamentos de Deus. Continuando no tratamento desse tema, o presente artigo apresenta aplicações contemporâneas. O autor defende que podemos derivá-las do texto de Marcos, que não tem apenas o objetivo de lançar luz sobre os ensinamentos e peculiaridades dos fariseus, ou de expor ideias místicas protognósticas (o uso que Paulo faz do termo), mas também estabelecer princípios pelos quais é possível e necessário discernir diretrizes atuais que aparentam princípios de justiça ou expressões de piedade, mas que se contra-põem ao ensino das Escrituras. Conclui indicando que a história registra as

---

\* Graduado em Matemática Aplicada (B.A., *Magna Cum Laude*) pelo Shelton College; Mestre em Divindade (M.Div.) pelo Biblical Theological Seminary; *Litterarum Humanarum Doctor* (L.H.D.), pelo Gordon College; respectivamente, de Cape May/Nova Jersey, Hatfield/Pennsylvania e Boston/Massachusetts, nos Estados Unidos. É professor-coordenador de Educação Cristã no CPAJ e foi professor de Teologia Sistemática no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição, em São Paulo, onde ainda colabora em cursos avulsos.

pressões que a igreja de Cristo tem sofrido em função de vários conjuntos de tradições humanas, procedentes de diferentes fontes. Contemporaneamente elas se revelam como um Novo Humanismo, refletindo a cosmovisão de um universo sem Deus, no qual o homem é o centro. Alerta que a igreja vem capitulando e perdendo os seus diferenciais, na medida em que adota tais tradições e descarta doutrinas basilares da fé cristã.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Catolicismo; Desprezo da lei; Ensino de Jesus; Escribas; Fariseus; Homossexualismo; Humanismo; Judaísmo; Legalismo; Tradição dos homens; Tradição judaica; *Woke*.

### **INTRODUÇÃO**

Em um primeiro artigo sobre este tema<sup>1</sup> abordamos a parte mais técnica da análise do texto, examinando o termo “a tradição dos homens” contido em Marcos 7.8, utilizado por Jesus e inserido no contexto maior dos versos 1-13, onde lemos:

(1) Ora, reuniram-se a Jesus os fariseus e alguns escribas, vindos de Jerusalém. (2) E, vendo que alguns dos discípulos dele comiam pão com as mãos impuras, isto é, por lavar (3) (pois os fariseus e todos os judeus, observando a tradição dos anciãos, não comem sem lavar cuidadosamente as mãos; (4) quando voltam da praça, não comem sem se aspergirem; e há muitas outras coisas que receberam para observar, como a lavagem de copos, jarros e vasos de metal [e camas]), (5) interpelaram-no os fariseus e os escribas: Por que não andam os teus discípulos de conformidade com a tradição dos anciãos, mas comem com as mãos por lavar? (6) Respondeu-lhes: Bem profetizou Isaías a respeito de vós, hipócritas, como está escrito: Este povo honra-me com os lábios, mas o seu coração está longe de mim. (7) E em vão me adoram, ensinando doutrinas que são preceitos de homens. (8) Negligenciando o mandamento de Deus, guardais a tradição dos homens. (9) E disse-lhes ainda: Jeitosamente rejeitais o preceito de Deus para guardardes a vossa própria tradição. (10) Pois Moisés disse: Honra a teu pai e a tua mãe; e: Quem maldisser a seu pai ou a sua mãe seja punido de morte [Êx 21.17]. (11) Vós, porém, dizeis: Se um homem disser a seu pai ou a sua mãe: Aquilo que poderias aproveitar de mim é Corbã, isto é, oferta para o Senhor, (12) então, o dispensais de fazer qualquer coisa em favor de seu pai ou de sua mãe, (13) invalidando a palavra de Deus pela vossa própria tradição, que vós mesmos transmitistes; e fazeis muitas outras coisas semelhantes (ARA).

---

<sup>1</sup> PORTELANETO, F. Solano. “A tradição dos homens (1): Marcos 7.8 – análise do texto”. *Fides Reformata*: Vol. XXVII, n. 1, 2022.

Verificamos, na primeira parte daquele artigo, que a prática de costumes judaicos frequentemente atropelava os mandamentos de Deus (7.8), sendo a origem dessas determinações o ensino dos fariseus, que as denominavam “tradição dos anciãos” (7.5), e que Jesus se referiu a elas como “preceitos de homens” (7.7, citando Isaías 29.13) e “vossa própria tradição” (7.13). Da análise do texto extraímos seis características da tradição condenada e aventamos que essa “tradição” é *qualquer* filosofia, conjunto de regras, modelo de pensamento que:

1. Faz parte de uma visão religiosa geralmente aceita (ainda que circunscrita a uma determinada comunidade ou região).
2. É destituída de uma base de autoridade real.
3. É proclamada como sendo o único caminho comportamental aceitável.
4. É totalmente vazia quanto a um significado espiritual verdadeiro.
5. Desvia-se dos mandamentos de Deus.
6. Contradiz os mandamentos de Deus.

Também apontamos que esse relato bíblico não visa tão somente uma explicação do verdadeiro caráter e ensino dos fariseus, ou uma exposição da razão pela qual eles não tinham a semente da verdadeira religião, ou por que eles eram chamados de “atores”, ou hipócritas, por Jesus. Na realidade, além disso, a aplicação transcende esse incidente e agora cabe uma abordagem a aplicações contemporâneas que podem ser extraídas do texto, indicando como ele tem sido entendido na teologia reformada e mostrando alguns exemplos concretos dos nossos dias.

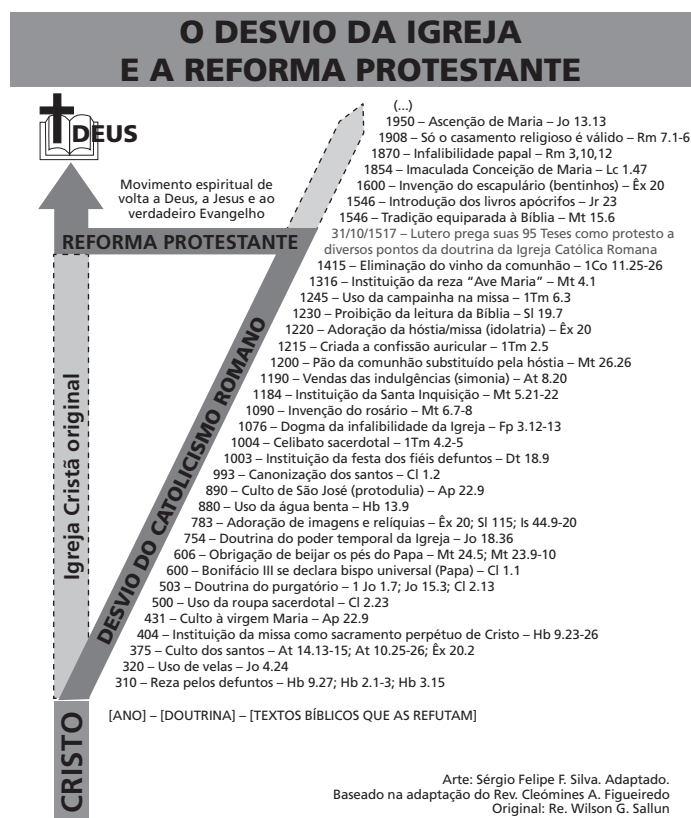
## **1. O ENTENDIMENTO DOS REFORMADORES SOBRE A TRADIÇÃO CONDENADA, E INDO ALÉM**

Já vimos como Paulo, utilizando a mesma terminologia – *tradição dos homens* – condenou a tradição *criptognóstica* na igreja de Colossos (Cl 2.8). A aplicação é diferente daquela feita por Jesus. O nosso Mestre faz referência à religiosidade mecânica, repetitiva e anestésica dos fariseus, enquanto Paulo se contrapõe às especulações cognitivas e místicas que infestariam a verdadeira religiosidade proposicional, desfigurando a adoração ao Deus verdadeiro e distorcendo a obra e sacrifício de Cristo. No entanto, *ambos* mencionam (e condenam) os pensamentos tradicionais meramente humanos que se colocam acima da revelação bíblica e do ensino da sã doutrina.

Os reformadores entenderam a necessidade de aplicar essa condenação, como uma chamada à sobriedade, às questões dos seus dias (elas continuariam a ameaçar a igreja de Cristo por séculos à frente). Eles enxergaram nesta declaração sobre a tradição dos homens proferida por Jesus uma grande condenação de todo formalismo morto, e aplicaram isso às práticas da Igreja Católica Romana. Nesse sentido, escreve Calvino: “Que todas as pessoas considerem, agora, se

esta transgressão não está presente em mais intensidade entre os papistas, do que, anteriormente, entre os judeus”.<sup>2</sup>

Exercitando uma apreciação hermenêutica correta e olhando para trás, para as Escrituras, os reformadores conseguiram identificar as tradições mais intensas, estranhas à Palavra de Deus, que haviam se imiscuído na igreja institucional. Por isso os fiéis foram instruídos corretamente a rejeitar dogmas católicos e a se prenderem exclusivamente às doutrinas expressamente ensinadas na Bíblia – o *Sola Scriptura*! O diagrama abaixo, originalmente elaborado pelo Rev. Wilson G. Sallum,<sup>3</sup> exemplifica resumidamente os acréscimos de tradições humanas promovidos pelo catolicismo romano ao longo dos séculos, bem como o progressivo desvio da exclusividade das Escrituras.



Para uma análise mais acurada, tomemos como exemplo apenas um dos ensinamentos que integram o corpo de dogmas católicos: *a doutrina do purgatório*. A palavra vem do latim *purgare*, que significa limpar, purificar. De acordo com a *Enciclopédia Católica*, trata-se de “um lugar temporário de

<sup>2</sup> CALVINO, João. *Comentário sobre a harmonia dos evangelhos*. Grand Rapids, MI: A.P. & A., 1971, p. 319.

<sup>3</sup> Demais créditos no próprio diagrama.

punição para aqueles que, saindo desta vida pela graça de Deus, não estejam totalmente livres de pecados veniais, ou que não pagaram a satisfação que é devida em função de suas transgressões”.<sup>4</sup> Os reformadores se apressaram a indicar a ausência de base bíblica para esse dogma, classificando-o apropriadamente como “tradição dos homens”, apesar da ênfase que o dogma recebia na pregação da época. Um dos principais embasamentos desse ensino vem de um livro apócrifo, 2Macabeus 12.39-46 (mais especificamente no verso 46), onde Judas Macabeu é descrito como tendo pedido um “sacrifício expiatório para que os mortos fossem livres de suas faltas”.

Menções à crença em uma purificação pós-morte são encontradas na história da igreja desde o primeiro século da era cristã.<sup>5</sup> No entanto, o dogma foi cristalizado e incorporado ao corpo de crenças católico-romanas somente no sexto século pelo papa Gregório Magno (540-604), que escreveu:

Com relação aos pecados menores, temos que acreditar que, antes do Juízo Final, existe um fogo purificador. Aquele que é a verdade diz que qualquer que pronunciar blasfêmia contra o Espírito Santo não será perdoado nem nesta era nem na que há de vir. Considerando essa sentença, entendemos que algumas ofensas podem ser perdoadas nesta era, mas outras na que há de vir.<sup>6</sup>

A evidência do poder destrutivo dessa “tradição dos homens” à vida dos fiéis e da igreja foi percebida pelos reformadores. Na realidade, a suposta existência do purgatório serviu de base para a espúria prática da venda de indulgências – estopim da Reforma do século XVI – e como ponta de lança das Noventa e Cinco Teses de Martinho Lutero. Mas a segregação desse e de outros dogmas, que não são derivados da Palavra de Deus, ao segmento católico romano, não tornou a verdadeira igreja imune a essas pressões e, ao longo dos séculos, muitas práticas católicas vão sutilmente adentrando o campo evangélico. É fácil constatar que famosos autores católicos romanos como John

<sup>4</sup> HERBERMANN, Charles G. (Ed.). *The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*. London: Catholic Way Publishing, 2014. Disponível em: <https://www.amazon.com.br/Catholic-Encyclopedia-International-Constitution-Discipline-ebook/dp/B00I1M4HLC>. Acesso em: 24 set. 2022. Esse aspecto de “punição” vai desaparecendo ao longo dos anos.

<sup>5</sup> Ver OSEI-BINSU, Robert. “Purgatory: A Study of the Historical Development and Its Compatibility with the Biblical Teaching on the Afterlife”. *Philosophy Study*, 2(4). David Publishing: Wilmington, DE, April 2012, 286-299. Disponível em: [https://www.academia.edu/9873864/Purgatory\\_A\\_Study\\_of\\_the\\_Historical\\_Development\\_and\\_Its\\_Compatibility\\_with\\_the\\_Biblical\\_Teaching\\_on\\_the\\_Afterlife](https://www.academia.edu/9873864/Purgatory_A_Study_of_the_Historical_Development_and_Its_Compatibility_with_the_Biblical_Teaching_on_the_Afterlife). Acesso em: 28 dez. 2022.

<sup>6</sup> Papa Gregório. Diálogos (*Dialogi*) – coleção de quatro livros relatando milagres, sinais, maravilhas e curas realizadas por “homens santos” do século sexto, na Itália, em forma de um diálogo com um diácono, chamado Pedro. Ver MEYVAERT, Paul. “The Authentic Dialogues of Gregory the Great”. *Sacris Erudiri* (2004).



Henry Newman (1801-1890) ou Brennan Manning (1934-2013) são publicados por editoras evangélicas e consumidos avidamente por leitores evangélicos. Newman defendeu a doutrina do purgatório mesmo antes de sua “conversão” do anglicanismo para o catolicismo. Manning passou boa parte de sua vida e experiências fazendo parte de uma ordem católica francesa. Assim, ainda exercendo um certo fascínio com sua proclamação de ser a “igreja original” (ou “igreja histórica”) e com sua liturgia rebuscada (fazendo contraponto ao “vale tudo” do evangelicalismo contemporâneo), o catolicismo romano faz seus avanços dentro do campo evangélico, especialmente entre alguns jovens.

A igreja fiel não deve parar apenas nessas avaliações do catolicismo romano, pois existem outras correntes hodiernas que ameaçam o campo evangélico. É verdade que parece que muitos pastores derivam do ensino bíblico *contra* as “tradições dos homens” somente essas três aplicações do texto de Marcos 7.8: (1) uma exposição do judaísmo espiritualmente moribundo (Jesus); (2) uma condenação de enlevos místicos imaginários e espiritualmente inúteis (Paulo); e (3) uma condenação de qualquer liturgia morta e sem valor intrínseco, com dogmas extrabíblicos (reformadores). Por vezes, aplica-se essa condenação à própria igreja fiel, numa tentativa de “acordar” segmentos da igreja de Cristo para que não se prendam a formas litúrgicas meramente repetitivas que pavimentam o caminho para uma ortodoxia morta. Esse é um lembrete nobre e necessário, mas temos que ir além e procurar aplicações mais relevantes para a época que o evangelicalismo atravessa, neste século XXI.

## 2. EXEMPLOS CONTEMPORÂNEOS DE TRADIÇÕES CONDENADAS

Pensadores cristãos contemporâneos têm repetidamente apontado que vivemos em uma era pós-cristã.<sup>7</sup> Não somente isso, mas inimigos da fé cristã têm declarado esse descolamento das bases de uma civilização judaico-cristã, incluindo expressões de satisfação com o abandono de alicerces que ainda mantêm a sociedade ocidental coesa. Entre esses temos os chamados teólogos da “morte de Deus”.<sup>8</sup> Eles, surpreendentemente de linhagem protestante, se escudaram na declaração de Nietzsche no século XIX (“Deus está morto!”) para criar uma narrativa de que Deus operou sua própria morte, para concentrar sua mensagem em Cristo – um óbvio desvio da revelação bíblica sobre o Deus Trino.

<sup>7</sup> Ver VEITH JR., Gene Edward. *Post-Christian: A Guide to Contemporary Thought and Culture*. Wheaton, IL: Crossway, 2020.

<sup>8</sup> Ver VAHANIAN, Gabriel. *The Death of God: The Culture of the post-Christian Era*. New York: Braziller, 1961; ALTIZER, Thomas J. J.; HAMILTON, W. *A morte de Deus: introdução à teologia radical*. São Paulo: Paz e Terra, 1967.



Com esse pano de fundo, pavimentando a rejeição do texto bíblico, testemunhamos o surgimento há algumas décadas de substitutos para a verdadeira religiosidade, em diversas áreas. Tais proposições e construtos, supostamente criativos e de vanguarda, já se estabeleceram no campo eclesiástico e social e fazem jus à designação de “tradições de homens”, também conhecidas como *teorias críticas contemporâneas*.

Dentro da área de ativismo social, tivemos no catolicismo romano a Teologia da Libertação<sup>9</sup> e, no campo evangélico, mais recentemente, a Teologia Pública<sup>10</sup> – sua contrapartida protestante. Em paralelo, ainda no campo liberal, a Teologia da Missão Integral – TMI, propondo dirigir-se ao homem na sua integralidade (corpo e alma), concentra-se igualmente no ativismo social, reduzindo o transcendente a uma mera figura retórica distante do conceito tradicional reformado.<sup>11</sup>

Sob o guarda-chuva do meio-ambientalismo, observamos vozes que prestam verdadeira devoção à ecologia, com todas as suas nuances místicas. Não estamos tratando do cuidar da criação, dever de todo cristão, mas da religiosidade mística do meio-ambientalismo contemporâneo, com suas raízes orientais, personificação e culto à Terra, e posturas afins. A religiosidade do movimento e o seu dogmatismo têm sido contestados até por meio-ambientalistas “raízes”, como é o caso de James Lovelock, o criador da hipótese *Gaia* (a Terra como um ente dotado de inteligência e autorregulação), que voltou atrás em 2014 em algumas de suas proposições assertivas.<sup>12</sup>

As diferentes nuances do pensamento contemporâneo, que já criaram raízes na abordagem de assuntos cruciais à vida e ao entendimento do mundo,

<sup>9</sup> Surpreendentemente surgida no campo luterano, em 1964, com Jürgen Moltmann, que “descolou” a teologia do seu aspecto transcendente, para enfatizar sua imanência. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. Para mais informações, ver: PORTELA NETO, F. Solano. “Desconstrução e reconstrução: o pós-modernismo, da Teologia da Esperança à Teologia da Nova Era, e seus reflexos no campo educacional”. *Fides Reformata*, XXVI-1, 2021, p. 34.

<sup>10</sup> Apresentada como sendo apenas uma forma de teologia prática, dedica-se ao exame e prescrições relacionados com os problemas da sociedade – portanto visa a área pública. Essa tem sido a vertente mais comum de trabalhos teológicos e grupos de estudos nas Pontifícias Universidades Católicas (PUCs) e nas Escolas Superiores de Teologia (ESTs), presentes com maior intensidade entre os luteranos liberais (IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil). Estes devem ser distinguidos do braço mais conservador do luteranismo no Brasil, a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB). Para maiores informações sobre Teologia Pública, consultar: <https://teologiapublica.net/>. Acesso em: 28 dez. 2022.

<sup>11</sup> Para maiores informações sobre a TMI, sugiro assistir ao excelente vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=081e-9OFyoI>. Acesso em: 28 dez. 2022.

<sup>12</sup> VAUGHAN, Adam. “James Lovelock. Environmentalism has become a religion”. *The Guardian*, 30.03.2014. Disponível em: <https://www.theguardian.com/environment/2014/mar/30/james-lovelock-environmentalism-religion>. Acesso em: 29 dez. 2022.

além das duas acima mencionadas, são inúmeras. Como as narrativas *woke*,<sup>13</sup> com suas introjeções de culpa (*guilt trips*) intencionando o direcionamento da sociedade a uma posição genuflecta, na qual as diferenças raciais são aprofundadas, e não aplainadas, e a redenção se equaliza a incontáveis pedidos de desculpas, quando não retratações monetárias pelas assim chamadas “opressões” do passado, ou a política de gênero, com as distorções da estrutura da criação legitimando o exercício da sexualidade em situações condenáveis pela ética cristã, promovendo o aborto e incentivando a sexualidade precoce.

Aparentemente são formas de pensar que se materializam em tradições isoladas uma das outras, com origens independentes. Mas existem várias conexões entre elas. Os meio-ambientalistas defendem que o aborto é uma solução para a autopostulada superpopulação da humanidade, que causa danos à ecologia, ou que a prática institucionalizada é uma questão de saúde pública, na qual a vida ou morte do feto é destituída de ética intrínseca. Nisso concordam os ativistas sociais, que se preocupam com o bem-estar da mulher (futura mãe, revertida), mas descartam direitos aos “ainda por nascer”. Ambos procuram suprimir vozes discordantes, no meio acadêmico, submetendo-as ao ridículo ou à simples rejeição de propostas alternativas sem o devido exame do mérito.

Além do ponto comum de hostilidade a pilares da fé cristã, que une essas estruturas de pensamento, existe uma outra maneira de entender essa conexão. O mestre e doutorando Rafael Gomes, em sua brilhante monografia, chama atenção para “os conceitos que unificam as teorias críticas contemporâneas” e que “permitem que as narrativas particulares de grupos identitários sejam entrelaçadas para compor uma narrativa totalizante”.<sup>14</sup> Fazendo referência

<sup>13</sup> Na década de 1970, nos Estados Unidos, alguns acadêmicos americanos começaram a perceber a forma peculiar de comunicação e pronúncia utilizada pela comunidade afro-americana, especialmente nas grandes cidades. Em certos casos as diferenças do inglês coloquial eram grandes o suficiente para garantir a designação como uma nova língua ou dialeto – o *Ebonics*. Essa abordagem foi transformada em um livro editado e co-escrito por Robert Williams – *Ebonics: The true language of black folks* (St. Louis, MO: Institute of Black Studies, 1975). *Woke* é uma maneira de dizer, em *Ebonics*, *Awake!* ou *Wake-up!* ou *Stay awake!*, que remete a “Esteja alerta” (*Stay woke*)! Essa é uma expressão utilizada em folhetos, camisetas e faixas de protesto na América do Norte e em alguns países africanos neste século XXI e que integra a chamada *teoria crítica*. *Woke* tem tido grande influência na mente ocidental, especialmente em jovens envolvidos em movimentos supostamente antirracistas, ou em defesa da cultura negra. O movimento tem levado ao “cancelamento da cultura”, situação em que pessoas de persuasão contrária são bloqueadas não somente de mídias sociais e outros contatos e diversas interações sociais, mas até impedidas do exercício de suas profissões. O movimento *Woke* também encoraja o desenvolvimento de sentimentos de culpa (*guilt trips*), objetivando a compensação de injustiças sociais, discriminação ou violência racial, quer tenha sido cometida pela pessoa ou instituição que efetiva a compensação, ou por alguma pessoa ou estrutura remotamente conectada a ela, em gerações passadas.

<sup>14</sup> GOMES, Rafael Charles Heringer. “Teorias críticas contemporâneas como uma cosmovisão: tensões com a cosmovisão cristã reformada”. Monografia de conclusão, Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, junho de 2022, p. 27 (disponível na biblioteca do CPAJ).

aos autores Lindsay e Nayna, Gomes descreve a conexão que liga todas essas vertentes de pensamento e que as torna uma cosmovisão autossustentável:

James Lindsay e Mike Nayna descrevem os valores morais das teorias críticas contemporâneas como gerando uma tribo moral, ou seja, uma “comunidade moral ideologicamente motivada”, na qual há uma vinculação de seus valores a uma ideologia dogmática. Os autores ressaltam duas características dessa comunidade moral. A primeira é a presença de um arcabouço linguístico e simbólico que permite que seus membros sinalizem uns aos outros sua fidelidade aos valores morais. Esse comportamento tem sido chamado de sinalização de virtude. A segunda é o convencionalismo ideológico, definido como “a tendência de crer que um quadro moral (ideológico) é e deveria ser convencional, ou seja, algo que todas as pessoas que merecem ser chamadas de ‘boas’ deveriam sustentar”. Para Lindsay e Nayna, o policiamento interno (dos próprios membros da comunidade) e externo (no fenômeno do cancelamento) são produtos desse convencionalismo.<sup>15</sup>

Nesse sentido, observando o pensamento contemporâneo de várias vertentes alinhando-se em uma só compreensão, influenciando multidões e pressionando tanto a sociedade como a igreja é que não hesitamos em registrar que estamos perante um novo corpo de “tradições dos homens”, como já definimos. Portanto, é perfeitamente legítimo aplicar ao contexto presente o que a Bíblia diz sobre essas tradições condenáveis. Isso sem descartar as aplicações históricas e ainda igualmente válidas: a religião derivada do judaísmo, o misticismo especulativo e as adições católicas romanas ao corpo de doutrinas eclesiais. A ameaça é grande, o aprendizado do diálogo é necessário, ainda que, com firmeza, não se comprometam as verdades bíblicas (evitando a capitulação, já observada, de segmentos eclesiais), como aponta Gomes:

A crescente unidade e o alcance popular das teorias críticas contemporâneas nos induz à possibilidade delas estarem gerando uma nova cosmovisão pública. Um olhar para as práticas discursivas da mídia e da política na última década nos mostra que o pensamento de caráter identitário já faz parte da estrutura de plausibilidade mais ampla da sociedade ocidental. Ainda há muitos círculos culturais que resistem à nova visão, mas esses círculos têm precisado ao menos aprender a dialogar com ela.<sup>16</sup>

Semelhantemente ao que fizemos com o enquadramento de dogmas do catolicismo romano nas “tradições dos homens”, precisamos escolher uma das

<sup>15</sup> LINDSAY, James; NAYNA, Mike. *Postmodern Religion and the Faith of Social Justice*. 2020. Disponível em: <https://newdiscourses.com/2020/06/postmodern-religion-faith-social-justice/#A002>. Acesso em: 21 out. 2022 (citados por GOMES, “Teorias críticas contemporâneas”, p. 27).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 30.

vertentes dessa “sopa mística” da teologia crítica como ponto de controle dessa nova tradição, que está desviando crentes e a igreja para fora dos caminhos traçados pelas Escrituras. E essa vertente escolhida é a questão do exercício da sexualidade, ou ideologia de gênero, como vista pela sociedade e no campo eclesiástico – liberal ou, até então, conservador.

Tomemos como exemplo a Christian Reformed Church, denominação norte-americana outrora conservadora (e que ainda é aceita majoritariamente como tal). Ela vem adotando uma ideologia de gênero a cada passo mais compatível com a “tradição dos homens”. O ponto fundamental foi a aceitação (desde o Sínodo de 1973) de que a atração por pessoas do mesmo sexo (SSA)<sup>17</sup> não devia ser condenada. Na sequência, houve a adoção de uma política de aceitação de homossexuais na vida e nos ofícios da denominação (Sínodo de 1999), “desde que demonstrassem uma vida de celibato”, não concretizando essa “atração”. Em 2016, no que aparentava ser uma guinada conservadora, o Sínodo Geral concluiu que os membros que vivem em união homossexual (“casamento com pessoa do mesmo sexo” ou SSM)<sup>18</sup> eram passíveis de disciplina.<sup>19</sup> No entanto, quando se escolhe a tradição dos homens, o politicamente correto, é extremamente difícil reverter o curso tomado. Atualmente, pelo menos uma congregação já elegeu um oficial que claramente se encontra em relação carnal com pessoa do mesmo sexo.<sup>20</sup> Este é o caso da Neland Avenue Christian Reformed Church, de Grand Rapids, Michigan. A desculpa para a ordenação discrepante das diretrizes sinodais e das Escrituras foi descrita em uma carta à congregação, onde a igreja expressa a esperança de que a denominação consiga administrar esses diferentes pontos de vista, como já fez com a aceitação da ordenação feminina.<sup>21</sup>

Essa aceitação, gerada por pressões sociológicas, da homossexualidade como um estilo de vida aceitável, senão até superior, está ocorrendo, como demonstramos, em denominações que eram consideradas conservadoras e que preservam a revelação bíblica como guia infalível de verdades eternas. A argumentação é que a igreja precisa ser relevante às situações atuais e abandonar modelos meramente tradicionais. Mas qual a origem dessa nova

<sup>17</sup> *Same Sex Attraction*. Vide a posição oficial da denominação sobre essas questões em: <https://www.crcna.org/welcome/beliefs/position-statements/homosexuality>, acessado em 29.12.2022.

<sup>18</sup> “Same Sex Marriage”. Ver KNOT, Juliana. “Local CRC appoints deacon who is in same-sex marriage”. Reportagem de 10.09.2020 do site CHIMES, disponível em: <https://calvinchimes.org/2020/09/10/local-crc-appoints-deacon-who-is-in-same-sex-marriage/>. Acesso em 29 dez. 2022.

<sup>19</sup> Procurando estabelecer um limite, o documento afirma literalmente: “Entretanto, o homossexualismo (isto é, a prática homossexual explícita) é incompatível com a obediência à vontade de Deus, revelada na Escritura” (nota 17).

<sup>20</sup> KNOT, “Local CRC”.

<sup>21</sup> Ibid.

postura e abordagem à questão do relacionamento entre pessoas do mesmo sexo? Podemos atribuir isso a um estudo mais detalhado e aprofundado das Escrituras? A uma exegese mais precisa? A resposta é não.

Procuremos enquadrar essa prescrição para o modo de vida das pessoas nos seis pontos que definem a “tradição dos homens”, os quais apresentamos desde a primeira parte deste artigo. A aceitação contemporânea da homossexualidade, revertendo séculos de rejeição:

1. Faz parte de uma visão religiosa – o Novo Humanismo, que coloca o homem no centro e aplica às proposições uma lealdade cúltica, dogmática, sem que haja preocupação com uma exposição lógica da crença. Nessa visão, qualquer expressão de sexualidade é válida. Se a sociedade concorda que a relações homossexuais são aceitáveis, os cristãos não têm nenhum direito de emitir opinião contrária.
2. É destituída de uma base de autoridade real – como o transcendente não é genericamente aceito pela sociedade, não existem verdades absolutas e a Palavra de Deus não possui propriedade normativa, sendo apenas uma coletânea interessante de escritos antigos. Sem a âncora definidora do que é certo e errado – a Palavra de Deus, qualquer postura comportamental é estabelecida subjetivamente e deve ser acatada.
3. É proclamada como sendo o único caminho comportamental aceitável – se “todos” estão aceitando e elevando o homossexualismo a uma posição de naturalidade, por que não a igreja? O caminho é determinado sociologicamente e essa compreensão é a única posição “politicamente correta”.
4. É totalmente vazia quanto a um significado espiritual verdadeiro – que contribuição espiritual pode ser trazida às igrejas com o recebimento de pessoas com comportamento condenável pelas Escrituras, sem a mudança de vida exigida pela conversão?
5. Desvia-se dos mandamentos de Deus – o Senhor preparou um caminho correto para a expressão sexual da humanidade, mas a homossexualidade é um desvio desse caminho traçado por Deus e da própria anatomia da criação. Mesmo sendo um desvio das diretrizes divinas, de que o relacionamento sexual deve ser entre um homem e uma mulher, a pressão para a aceitação desse caminho pelos evangélicos, e a capitulação de muitos, é assustadora.
6. Contradiz os mandamentos de Deus – o pecado é uma realidade e uma proposição revelada, experimentada e teologicamente explicada, constituindo-se em transgressão da lei de Deus. A homossexualidade não somente é um desvio do plano de Deus, mas é bíblicamente caracterizada como pecado – como impiedade, perversão, injustiça e insensatez (Rm 1.18-22).<sup>22</sup> A abordagem correta dessa situação, pelas igrejas, não seria a aceitação do pecado, mas o reparo do coração pecaminoso pela pregação do evangelho, proclamando a salvação existente na pessoa de Cristo Jesus, pelo poder regenerador do Espírito Santo.

<sup>22</sup> Ver também Levítico 18.22; 20.13; 1Coríntios 6.9-11; 1Timóteo 1.10.

### 3. PENSAMENTOS FINAIS

Escolhemos um exemplo nas áreas específicas nas quais cristãos e igrejas estão mudando o posicionamento histórico. Mas os exemplos poderiam ser multiplicados, indo além das questões sociológicas já mencionadas, tais como a *nova hermenêutica na interpretação das Escrituras*, na qual o contexto mutável é dominante sobre o conteúdo; o *questionamento da inspiração ou infalibilidade da Bíblia*, e o *abandono das diretrizes bíblicas sobre a estrutura de liderança eclesiástica*, estabelecida em 1Timóteo 3.1-7 e Tito 1.5-9, com o abrigo da ordenação feminina ao oficialato. Todas essas movimentações são proclamadas como sendo uma quebra com o tradicionalismo morto das igrejas, ou da teologia “ultrapassada” da Reforma, mas é evidente que o fenômeno é de uma reversão de fundamentos bíblicos e do caminhar cristão para meras tradições dos homens. Essa aceitação, de tradição em cima de tradição, segue uma progressão crescente que se afasta a cada momento da estrutura definida por Deus para toda a humanidade.

Certamente estamos numa era na qual a moldura do pensamento, que foi derivada de princípios bíblicos e cristãos, não é mais seguida. Mesmo para os que conseguem enxergar o caos sociológico em que vivemos, os cristãos são considerados o problema e não parte da solução. Países que se estabeleceram e se desenvolveram na história exatamente por se fundamentarem em princípios e valores imutáveis, que Deus criou para o bem da humanidade, se encontram atualmente na vanguarda da contestação desses mesmos valores. As pessoas são, entretanto, seres religiosos – como consequência de sua criação à imagem e semelhança de Deus. Não é de espantar que, na religiosidade das pessoas sem Deus, os princípios que emanam dele sejam substituídos por qualquer outra forma cúltrica ou religiosa (bem identificada em Romanos 1). Em nossa atualidade, principalmente, o mundo ocidental se entrega a esse corpo de *tradições dos homens* que bem poderia ser chamado de um *Novo Humanismo*. Essa nova religião ocupa posição de preeminência e tem as seis diferentes vertentes que já indicamos. O objetivo final dos devaneios filosófico-religiosos é a entronização do homem-deus por uma sociedade insensível ao fato de que labora na própria extinção de seu frágil arcabouço social.

A cosmovisão desse Novo Humanismo, mesmo que não se apresente de forma coerentemente articulada, contém as características da tradição humana retratada em Marcos 7.1-13. O enquadramento é sutil, mas deve nos levar à rejeição ordenada por Jesus Cristo e por Paulo, conforme os relatos bíblicos, como também foram descartadas as adições incorporadas às formulações religiosas e práticas do catolicismo romano pelo crivo da história e pela providência divina, na Reforma do século XVI.

Qual o problema específico contemporâneo que o remanescente fiel da igreja de Cristo confronta com relação a isso? Afinal, o pensamento do mundo



não foi sempre hostil ao evangelho? A questão é que, em nossos dias, em vez de todas as igrejas serem polos de resistência, observamos em algumas delas a reversão da posição histórica para uma nova abordagem, na qual a absorção de pontos fundamentais desse Novo Humanismo forma uma nova tradição humana com penetração eclesiástica, enquanto, paradoxalmente, declaram que estão lutando contra o tradicionalismo dos que procuram fidelidade às Escrituras. Entretanto, caem no próprio termo – tradicionalismo – que professam combater, pois já firmaram ou engrossaram uma nova *tradição dos homens*.

Portanto, mesmo que as contemporâneas *tradições dos homens* venham a diferir daquelas apontadas por Jesus e Paulo, elas preservam as mesmas características que levaram à condenação das anteriores. O mais importante em toda essa análise é que a igreja de Cristo preserve a verdadeira tradição de autoridade que emana da Bíblia e da doutrina dos apóstolos, pois essa procede de Deus. Para isso é necessário que rejeitem o “caminhar de todo o mundo”, o “espírito dessa era”, o Novo Humanismo – que alija Deus e nada tem a contribuir à causa do evangelho. As *tradições dos homens* permanecerão sob a ira e condenação de Deus – não somente contra os que as praticam, mas também contra os que com elas consentem, como nos instrui Romanos 1.32 (“... não somente as fazem, mas também aprovam os que assim procedem”) e Efésios 5.11 (“E não sejais cúmplices nas obras infrutíferas das trevas; antes, porém, reprovai-as”).

### ABSTRACT

This is the second article in a series of two. The first one was published in *Fides Reformata*, Vol. XXVII, No. 1 (2022), and presented an analysis of Mark 7:1-13, focusing attention on the term contained in the eighth verse – “the tradition of men” – and seeking to discern what is this “tradition” that receives such severe condemnation from Jesus. Departing from this analysis, and considering the systematic and progressive teaching of Jesus, the author presented six characteristics of the condemned tradition: (1) It is part of a generally accepted religious view (even if still limited to a certain community or region); (2) It lacks a real authoritative basis; (3) It is proclaimed as the only acceptable behavioral path; (4) It is utterly devoid of true spiritual meaning; (5) It deviates from God’s commandments; and (6) It contradicts God’s commandments. The current article continues the treatment of this theme and presents contemporary applications. The author argues that we can derive them from the text in Mark, which was intended not only to bring light to the teachings and peculiarities of the Pharisees, or to expound proto-Gnostic mystical ideas (Paul’s usage of the term), but also to establish principles by which one can and should discern current directives that purport to be principles of justice or expressions of piety, but that run counter to the teaching of Scripture. He concludes by indicating that history records the pressures that the church of

Christ suffers due to various sets of human traditions proceeding from different sources. At the same time, they reveal themselves as a New Humanism, reflecting the worldview of a universe without God, in which man is the center. He warns that the church has been capitulating and losing its differentials, as it adopts such traditions and discards basic doctrines of the Christian faith.

### **KEYWORDS**

Catholicism; Contempt of the law; Homosexuality; Humanism; Jewish tradition; Judaism; Legalism; Pharisees; Scribes; Teaching of Jesus; Tradition of men; Woke.



# MISSÃO: UM PROBLEMA DE DEFINIÇÃO

*Keith Ferdinando\**

## RESUMO

O termo missão ganhou uma abrangência tão grande a ponto de não podermos mais definir exatamente o seu significado. O principal missiólogo protestante, David Bosch, afirma ser impossível uma exegese bíblica que nos ajude em tal tarefa, permanecendo ela indefinível. Pelo menos quatro definições mais comuns podem ser encontradas, cada uma variando em escopo e abrangência. (1) *Missio Dei*: tudo o que Deus faz no mundo é missão; (2) Mandato cultural: tudo que Deus faz no mundo por meio de sua igreja; (3) Ação social: evangelização e cuidado das necessidades gerais lado a lado; (4) Fazer discípulos de todas as nações.<sup>1</sup>

## PALAVRAS-CHAVE

Missão; David Bosch; Stephen Neill; Movimento de Lausanne; Missão integral.

## 1. O QUE QUER QUE QUEIRAMOS QUE SIGNIFIQUE?

Já deve ser questionável se a palavra “missão” retém algum valor residual para a Missiologia. A abordagem “Humpty Dumpty” à linguagem – “Quando eu uso uma palavra, ela significa exatamente o que eu quero que signifique, nem mais nem menos”<sup>2</sup> – talvez reflita o diagnóstico de seu criador de que

---

\* Professor e diretor da Faculté de Théologie Evangélique au Rwanda e consultor de educação teológica da Africa Inland Mission International. Anteriormente foi professor de Missiologia na London School of Theology no Reino Unido, e antes disso serviu por muitos anos na educação teológica na República Democrática do Congo (Zaire). É autor de *The Triumph of Christ in African Perspective: A Study of Demonology and Redemption in the African Context* (Carlisle: Paternoster, 1999).

<sup>1</sup> Este artigo foi originalmente publicado como: “Mission: A Problem of Definition”. *Themelios* 33, n. 1 (2008): 46-59. Tradução: Camon Teixeira Tomé.

<sup>2</sup> CARROLL, Lewis. *Through the Looking Glass and What Alice Found There*. Roger Lancelyn Green (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 190. Citado também por John Stott em sua

uma doença degenerativa aflige algumas palavras, uma espécie de inflação ou entropia linguística. Se assim for, essa condição patológica parece ter infectado o termo “missão”, e possivelmente com efeito terminal. As frases iniciais de *Missão Transformadora*, de Bosch, apontam nessa direção: “Desde a década de 1950, tem havido uma notável escalada no uso da palavra ‘missão’ entre os cristãos. Isso ocorreu de mãos dadas com um significativo alargamento do conceito, pelo menos em certos círculos”.<sup>3</sup> Se as palavras são definidas pelo seu uso, então a variedade e amplitude com que “missão” é usada sugerem que a profecia de Neill pode ter se cumprido: “Se tudo é missão, nada é missão”.<sup>4</sup>

No entanto, talvez a ambiguidade no significado de “missão” não importe tanto. O que é importante não é uma definição precisa do termo, mas uma reflexão informada e bíblica sobre as várias dimensões da atividade e do ministério cristão a que ela poderia se referir. A substância é muito mais importante do que as palavras usadas para representá-la. No entanto, ainda é importante que a confusão sobre o significado das palavras seja susceptível de produzir incerteza sobre essas questões de sua substância também. Nesse caso, há um acordo sobre a importância central da missão, seja ela qual for, e a obrigação de colocá-la debaixo da responsabilidade de igrejas e cristãos individuais. Para citar a conhecida observação de Brunner: “A igreja existe para a missão como um fogo existe para queimar. Onde não há missão, não há igreja”.<sup>5</sup> No entanto, é problemático chamar as pessoas para se engajarem em missão quando o significado desse engajamento permanece evasivo. Da mesma forma, se a Missiologia é um ramo do estudo teológico, a definição do campo do conhecimento com o qual ela deve se preocupar é essencial para seus praticantes, mas na realidade “a busca de uma definição consensual de Missiologia permanece ilusória”.<sup>6</sup>

O dilema pode surgir em parte porque o substantivo, “missão”, não é bíblico, o que o torna difícil de definir por fundamentos exegéticos. Isto não é necessariamente um problema: encarnação e Trindade também não são palavras bíblicas, mas há um amplo consenso em relação aos seus respectivos campos de

---

discussão de missão em *Christian Mission in the Modern World* (London: Falcon, 1975), p. 12-13. Humpty Dumpty é uma expressão comum na Inglaterra aplicada às pessoas baixinhas e gordinhas. Ele também é um dos personagens mais conhecidos de *Alice Através do Espelho*, um ser imaginário em formato de ovo que se diz especialista em linguagem, mas que usa as palavras para significarem o que ele quer.

<sup>3</sup> BOSCH, David. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll: Orbis, 1991, p. 1.

<sup>4</sup> NEILL, Stephen. *Creative Tension: The Duff Lectures, 1958*. London: Edinburgh House Press, 1959, p. 81.

<sup>5</sup> BRUNNER, Emil. *The Word and the World*. London: SCM, 1931, p. 108.

<sup>6</sup> J. A. Scherer, citado por RAITER, Michael, “‘Sent for this purpose’: ‘Mission’ and ‘Missiology’ and Their Search for Meaning”, em: GIBSON, R. J. *Ripe for Harvest: Christian Mission in the New Testament and in our World*. Carlisle: Paternoster, 2000, p. 138.

significado. No caso da missão, no entanto, se alguma vez houve tal consenso, foi em grande parte diluído. É claro que o substantivo tem suas raízes na noção de envio e deriva particularmente do uso do verbo grego ἀποστέλλω por meio do latim *mitto*. Ao longo dos últimos séculos, portanto, tem sido entendido como referindo-se ao envio da igreja ao mundo para fazer discípulos de Jesus Cristo – a dimensão humana da missão do Deus trino. E certamente pode-se argumentar que o significado de “missão” deve ser determinado analisando o uso neotestamentário dos verbos ἀποστέλλω e πέμπω.<sup>7</sup> No entanto, enquanto tal abordagem, se aceita, pode restaurar a precisão, na prática o significado de uma palavra é determinado pelo seu uso, em vez de sua origem, e no caso de “missão” o uso contemporâneo tem ido além de tais origens exegéticas com as quais poderia ter se associado outrora com um determinado conteúdo bíblico.

Vários fatores têm produzido a presente ambiguidade. Primeiro, tem havido o reconhecimento de que a comunicação do evangelho não é a única coisa que os cristãos são enviados ao mundo para fazer. Entre os evangélicos, há um reconhecimento renovado das implicações da doutrina da criação, incluindo o mandato cultural, juntamente com a consciência reavivada do significado das questões sociais e econômicas para o discipulado cristão. Em segundo lugar, abordagens cada vez mais difundidas de orientação pluralista e inclusivista quanto às religiões não-cristãs implicam que o evangelismo não é uma função necessária, talvez nem mesmo desejável, da igreja. Assim, o foco da missão está localizado em outro lugar, no cuidado físico do sofrimento, por exemplo. McCahill é representante dessa postura: “Como minha fé ensina, também eu acredito: os muçulmanos não estão perdidos; eles têm a mesma chance que os cristãos de serem salvos por sua bondade de vida e preocupação com os outros. Procuro o fisicamente perdido”.<sup>8</sup> Um terceiro fator é que está aumentando o uso secular do termo, como em “declarações de missão organizacionais”. Tal uso impacta o significado da palavra no discurso geral, e assim também na teologia, onde é provável que seja usado de maneiras menos específicas do que anteriormente. Finalmente, tem sido altamente significativo nos últimos anos o impacto da notável obra do missiólogo David Bosch, *Missão Transformadora*.

## 2. DAVID BOSCH

*Missão Transformadora* é um trabalho acadêmico extremamente importante. No entanto, o argumento subjacente tende à incredulidade sobre a possibilidade de um consenso quanto ao significado da palavra e do conceito de missão. Isto está explícito no início do livro: “Em última análise, missão permanece indefinível... O máximo que podemos esperar é formular algumas

<sup>7</sup> Que é a abordagem adotada por Raiter, “Enviado para este propósito”.

<sup>8</sup> MCCAILL, Bob. *Dialogue of Life*. Maryknoll: Orbis, 1996, p. 96.

aproximações do que é missão”.<sup>9</sup> Assim, em primeiro lugar, ele argumenta que a própria Bíblia não oferece uma única teologia de missões, mas várias, e Bosch distingue as abordagens de Jesus, Mateus, Lucas-Atos e Paulo. Consequentemente, ele sugere que é impossível construir uma única teologia bíblica de missão para fundamentar a prática contemporânea.

Em segundo lugar, enfatizando a distância histórica e cultural entre a era atual e a do Novo Testamento, Bosch argumenta que, mesmo que uma única teologia bíblica de missão pudesse ser identificada, nós ainda não poderíamos aplicar o que estava acontecendo naquele momento à nossa situação atual. Em vez disso, devemos “estender a lógica do ministério de Jesus e da igreja primitiva de uma forma imaginativa e criativa para o nosso próprio tempo e contexto”,<sup>10</sup> e ele implica que isso é o que sempre aconteceu. Tal fato leva ao coração de seu argumento, no qual ele se baseia na tese de Kuhn, *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Bosch sugere que as abordagens à missão têm variado de uma época para outra refletindo a mudança da situação da igreja e da visão de mundo prevaiente. Assim, em momentos críticos, houve mudanças de paradigmas elementares na prática da missão, e Bosch identifica seis paradigmas distintos, o mais recente dos quais – “Missão na esteira do Iluminismo” – está terminando. Ele sugere que agora enfrentamos outra mudança de paradigma e discute treze “Elementos de um Paradigma Missionário Ecumênico Emergente”.<sup>11</sup>

A abordagem de Bosch tem sido profundamente influente, mas se move em direção a um conceito relativista e subjetivista da missão. Isto se deve essencialmente ao seu pessimismo sobre a possibilidade de uma teologia bíblica unificada de missão. No entanto, embora a diversidade do testemunho bíblico não possa ser contestada, isto não precisa implicar em ceticismo sobre a unidade básica desse testemunho, quer com respeito à missão ou qualquer outra coisa. Pode-se argumentar que a Bíblia oferece um quadro fundamentalmente coerente da missão de um Deus que, desde a primeira desobediência de Adão, busca a humanidade rebelde para redimir um povo, propósito este cuja realização é retratada na visão de João – “grande multidão que ninguém podia enumerar, de todas as nações, tribos, povos e línguas, em pé diante do trono e diante do Cordeiro” (Ap 7.9). Essa missão ele agora realiza por meio de sua igreja à medida que ela faz discípulos de Jesus Cristo.

Além disso, a abordagem hermenêutica de Bosch permite grande latitude para o intérprete humano ao estender “a lógica do ministério de Jesus e da

<sup>9</sup> BOSCH, *Transforming Mission*, p. 9.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 367.

igreja primitiva”.<sup>12</sup> Essa hermenêutica em conjunto com a ênfase na diversidade bíblica corre o risco de afastar a missão de qualquer controle pelo texto bíblico e entregá-la à criatividade dos intérpretes. Assim, Bosch caminha para um endosso dos vários paradigmas que ele identifica, cada um deles uma expressão adequada de missão para o seu tempo. Sua tese torna difícil fazer uma crítica bíblica ou teológica coerente sobre ela mesma. É preciso admitir que ele procura manter uma forte ênfase na centralidade de Cristo e da cruz: “A *missio Dei* purifica a igreja. Coloca-a debaixo da cruz, o único lugar onde está segura”.<sup>13</sup> No entanto, a missão corre o risco de se tornar o que a igreja em qualquer período histórico entendeu que era. Portanto, a tese de Bosch fornece uma justificação teórica para a perda de consenso com referência à “missão”; na verdade, ele faz isto em virtude da ambiguidade, para que a missão se torne um termo que está constantemente buscando um significado. “A missão nunca é algo autoevidente, e em nenhum lugar, nem na prática da missão, nem mesmo em nossas melhores reflexões teológicas sobre missão, conseguimos remover todas as confusões, mal-entendidos, enigmas e tentações dela”.<sup>14</sup>

### 3. QUATRO ABORDAGENS

Sob o risco de enorme simplificação, quatro principais entendimentos contemporâneos de missão podem ser identificados. Eles podem ser visualizados como círculos concêntricos que vão desde abordagens amplas e abrangentes, até aquelas que são cada vez mais estreitas em sua definição.

#### 3.1 *A missio Dei*

A abordagem mais ampla de todas é aquela às vezes identificada como *missio Dei*. Em seu sentido literal, a expressão latina simplesmente chama a atenção para o fato de que toda missão cristã é de Deus: só ele inicia, capacita, dirige e abençoa toda verdadeira missão. Assim, na medida em que os seres humanos se engajam em missão, eles o fazem como cooperadores de Deus, como está explícito na recomendação de Paulo a Timóteo: “... enviamos nosso irmão Timóteo, ministro de Deus no evangelho de Cristo, para, em benefício da vossa fé, confirmar-vos e exortar-vos” (1Ts 3.2).

No entanto, como é usado no debate missiológico contemporâneo, o termo significa mais do que isso, identificando missão como tudo o que Deus quer fazer no mundo, seja através da igreja ou fora dela. Isto, por sua vez, implica que os não-cristãos podem estar positivamente envolvidos na missão de Deus mesmo sem conhecê-la. Eles podem, por exemplo, inconscientemente avançar

<sup>12</sup> Ibid., p. 181.

<sup>13</sup> Ibid., p. 519.

<sup>14</sup> BOSCH, David. *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1980, p. 9.

os propósitos da missão no mundo por meio do esforço motivado por considerações puramente humanistas. E isto implica em uma potencial marginalização do papel da igreja, que não é mais o único veículo humano da *missio Dei*. Abordagens deste tipo são expressas de maneiras diferentes. Uma delas é a ideia de que o reino de Deus avança por meio de pessoas de qualquer religião ou não em uma busca por fazer o bem no mundo. Assim, a busca da justiça, a promoção da dignidade humana, a reconciliação de grupos hostis, o cuidado do meio ambiente, tudo reflete a vontade de Deus para a sua criação e assim todos fazem parte da sua missão, sejam quais forem os agentes. Tal abordagem ficou evidente na 9ª Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, em Uppsala, em 1968, com sua tendência para identificar movimentos sociais revolucionários como a obra de Deus no mundo, e para “deixar o mundo definir a agenda”. Ela é vista de forma semelhante na teologia da libertação, com a rejeição de uma dicotomia da história entre “sagrado” e “profano”: “O destino histórico da humanidade deve ser colocado definitivamente no horizonte salvífico”.<sup>15</sup> De uma perspectiva evangélica, Sugden argumentou que devemos ver “Deus trabalhando na sociedade além da igreja, aplicando os efeitos da vitória de Cristo na cruz por meio da mudança social”.<sup>16</sup> Uma abordagem contrastante, mas essencialmente similar, enfatiza a missão do Espírito dentro da criação e não apenas dentro e por meio da igreja, talvez independentemente do próprio Cristo. Tal visão encontrou expressão na reunião de Camberra, em 1991, do Conselho Mundial de Igrejas – “Vem, Espírito Santo – Renova toda a Criação” – e na encíclica *Gaudium et Spes*:

Esta ordem social requer uma melhoria constante. Deve fundar-se na verdade, edificada sobre a justiça e animada pelo amor; na liberdade deve crescer cada dia para um equilíbrio mais humano. Para que estes objetivos possam ser alcançados, será necessário melhorar as atitudes e introduzir mudanças abundantes na sociedade.

O Espírito de Deus, que com uma maravilhosa providência dirige o desenrolar do tempo e renova a face da terra, não está ausente deste desenvolvimento.<sup>17</sup>

Pensar em missão em tais termos tende para uma fusão de categorias tradicionalmente distintas umas das outras. A crença na humanidade como criada na *imago Dei* e na noção da graça comum forneceu no passado base suficiente para afirmar que Deus está ativo fora da igreja, dentro das estruturas e organização da sociedade humana, por exemplo, a fim de preservá-las da decadência, para

<sup>15</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. *A Theology of Liberation*. London: SCM, 1974, p. 153.

<sup>16</sup> Chris Sugden citado por TINKER, Melvin. “Reversal or Betrayal? Evangelicals and Socio-political Involvement in the Twentieth Century”. *The Churchman* 113.3 (1999): 266-267.

<sup>17</sup> “Pastoral Constitution on the Church in the Modern World,” *Gaudium et Spes* (1965), cap. 2, seção 26.



promover a justiça e a ordem, e assim facilitar a missão discipuladora da Igreja (cf. 1Tm 2.2). Tudo isto reflete o governo providencial de Deus na história, mas é muito diferente do tipo de missão apostólica descrita em Atos dos Apóstolos, cujo objetivo consiste em chamar homens e mulheres a se tornarem discípulos de Jesus e membros do povo de Deus. Sendo claro que o significado de uma palavra é definido pelo seu uso, e que as palavras mudam de sentido ao longo do tempo, a palavra missão pode realmente ser empregada para denotar essa área muito mais ampla da atividade de Deus. No entanto, isso significaria no mínimo uma expansão drástica do significado de missão e uma consequente perda da precisão terminológica. Assim, remontando a Neill, se tudo o que Deus faz no mundo é realmente missão, uma nova terminologia é necessária para categorizar sua atividade especificamente redentora – pressupondo que seja mantida a noção de redenção.

É neste ponto que emergem as consequências mais graves da noção de *missio Dei*, quando a atividade de Deus na realização da sociedade justa pode ser equiparada à redenção e ao estabelecimento de seu reino. A questão não é, então, simplesmente de terminologia cada vez mais solta, mas de mudança fundamental nos conceitos de salvação e do reino de Deus. No entanto, isso envolve uma compreensão do reino de Deus substancialmente diferente daquela que Jesus proclamou. Para ele, o reino não foi principalmente a reconstrução das sociedades humanas dentro da história, mas a intervenção soberana de Deus para salvar e julgar, reconciliar os pecadores e criar uma nova comunidade: “É a ideia abstrata de Deus ser rei, sua soberania, seu controle de seu mundo e seus assuntos... Podemos buscá-lo, orar por ele, pregá-lo, entrar nele, mas os homens não o criam ou o alcançam por si mesmos”.<sup>18</sup> Assim, “a salvação não existe na história além da igreja e... o reino de Deus vem somente quando Cristo é reconhecido como rei”.<sup>19</sup> De fato, há uma distinção entre história e história da salvação, entre mundo e igreja, entre o governo providencial de Deus sobre a terra e sua intervenção redentora dentro dela. A noção de *missio Dei* como usada por alguns dissolve essas distinções fundamentais, e assim não só se perde uma palavra, mas também o próprio caráter distintivo da obra de Deus em Cristo.

### 3.2 O mandato cultural

Uma segunda abordagem define a missão de forma mais estreita: “A missão da Igreja, então, engloba tudo o que Jesus envia seu povo ao mundo para

<sup>18</sup> FRANCE, R. T. “The Church and the Kingdom of God: Some Hermeneutical Issues.” In: CARSON D. A. (Ed.). *Biblical Interpretation and the Church: The Problem of Contextualization*. Nashville: Nelson, 1984, p. 32, 41.

<sup>19</sup> CHESTER, Tim. *Good News to the Poor: Sharing the Gospel through Social Involvement*. Leicester: IVP, 2004, p. 74.

fazer”.<sup>20</sup> Em contraste com a primeira abordagem, a missão aqui é entendida mais restritivamente como a ação da igreja no mundo, em vez de tudo o que Deus faz no mundo: “Pois Deus, o Criador, está constantemente ativo em seu mundo na providência, na graça comum e no juízo, muito além dos propósitos para os quais ele enviou seu Filho, seu Espírito e sua igreja ao mundo”.<sup>21</sup> No entanto, isso ainda é muito abrangente e pode chegar perto de igualar a missão com o que tradicionalmente tem sido chamado de “mandato cultural”, que está enraizado nas palavras de Deus em Gênesis 1.26-28:

Também disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam pela terra. Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou. E Deus os abençoou e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todo animal que rasteja pela terra.

Significativa é a ideia de que os seres humanos são enviados ao mundo para preenchê-lo e governá-lo como a imagem de Deus, exercendo autoridade sobre seu reino. “Homens e mulheres imitam Deus em seu trabalho de aproveitar os poderes da ordem criada, servindo suas criaturas, e permitindo que a terra floresça”.<sup>22</sup> Assim, há uma certa noção de “missão” – “sua missão no planeta”<sup>23</sup> – que se assemelha à comissão de Cristo a seus discípulos: em Gênesis os seres humanos são enviados para governar sobre a terra e no Novo Testamento seres humanos renovados são enviados para fazer discípulos de seus habitantes. Nesse sentido, pode-se argumentar com Bosch que “a tarefa missionária é tão coerente, ampla e profunda quanto a necessidade e as exigências da vida humana”.<sup>24</sup>

Entre os evangélicos, um fator principal que impulsiona essa compreensão da missão tem sido uma reação justificada contra uma abordagem dualista e muito influente ao discipulado que tende a depreciar o reino “secular”. Em oposição a isso, tem havido uma recuperação da visão reformada de glorificar a Deus em todos os “chamados” legítimos, e não apenas em papéis supostamente “espirituais”. Tal abordagem está enraizada em uma afirmação do senhorio

<sup>20</sup> KIRK, Andrew. “Missiology”. In: Sinclair Ferguson and David Wright (Eds.). *New Dictionary of Theology*. Leicester: IVP, 1988, p. 434.

<sup>21</sup> STOTT, *Christian Mission*, p. 30.

<sup>22</sup> PESKETT, Howard; RAMACHANDRA, Vinoth. *The Message of Mission*. Leicester: IVP, 2003, p. 45.

<sup>23</sup> WRIGHT, Christopher J. H. *Truth with a Mission: Reading Scripture Missiologically*. Cambridge: Grove Books, 2005, p. 12.

<sup>24</sup> BOSCH, *Transforming Mission*, p. 10.



de Cristo sobre toda a criação e significa que qualquer noção de uma divisão do trabalho em categorias “seculares” e “espirituais” deve ser abandonada, uma vez que todo trabalho pode ser realizado para a glória de Deus. Esta era a visão de Paulo: “Portanto, quer comais, quer bebais, ou façais outra coisa qualquer, fazei tudo para a glória de Deus” (1Co 10.31), e é expressa na poesia de George Herbert: “Quem varre uma sala por causa da Sua lei faz com que a ação seja boa”.<sup>25</sup>

É, no entanto, um caminho recente definir esse compromisso com o mundo como missão. Como exemplo, Kirk vê a missão não apenas em termos da proclamação de boas novas, mas também da busca da justiça para os pobres, da paz e do cuidado com o meio ambiente, refletindo o mandato cultural.<sup>26</sup> A implicação deve ser que a missão abrangeria todas as áreas da vida humana e do trabalho, todos os domínios em que o povo de Deus vive para a glória de seu Criador, exercendo conscientemente mordomia sobre sua criação, o que inclui comércio e governo, indústria e agricultura, serviços e educação, sem exclusão de qualquer esfera legítima. Isto, por sua vez, significa que a Missiologia como uma disciplina teológica vai abraçar a vida cristã em toda a sua extensão como ela é vivida dentro do mundo que Deus fez.

Tal compreensão da missão sofre dos problemas terminológicos da primeira abordagem, se não de sua fraqueza teológica. Uma ênfase renovada em servir a Deus em toda a vida é totalmente desejável, uma correção vital para formas de espiritualidade que perderam de vista a doutrina da criação e suas implicações para o discipulado. No entanto, o alargamento do significado do termo “missão” ainda implica em uma perda de precisão verbal e não consegue garantir os ganhos teológicos que estão sendo buscados. Séculos antes de missão ser usada com esse sentido abrangente, os reformadores protestantes reagiram contra abordagens dualistas semelhantes a fé cristã e vida, expressas em noções medievais de igreja e sacerdócio, e insistiram no sacerdócio de todos os crentes e na legitimidade das vocações “seculares”.

Um sapateiro, um ferreiro, um fazendeiro, cada um tem o trabalho e o ofício de comércio, e ainda assim são todos sacerdotes consagrados e bispos, e cada um, por meio de seu próprio trabalho e ofício deve beneficiar e servir todos os outros, e, desta forma, muitos tipos de serviços podem ser realizados para o bem-estar físico e espiritual da comunidade, quando todos os membros do corpo servem uns aos outros.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> George Herbert (1593-1633), “The Elixir”.

<sup>26</sup> KIRK, Andrew. *What is Mission?* London: Darton, Longman and Todd, 1999.

<sup>27</sup> Martinho Lutero, citado por HELM, Paul. *The Callings*. Edinburgh: Banner of Truth, 1987, p. 57-58.

O que está acontecendo, então, é uma inflação do conceito de missão e, em consequência, da disciplina da Missiologia. De fato, esta última corre o risco de absorver grande parte da agenda teológica de forma bastante totalitária.

### 3.3 Ação social

Uma terceira abordagem limita a agenda missiológica de modo ainda mais estreito ao que se chama de “ação social”, junto com a proclamação e a criação de discípulos. Alguns podem argumentar que há pouca distinção aqui, mas, como a expressão é usada, “ação social” tem uma bússola mais estreita do que “tudo” que Deus envia seu povo para fazer. Embora a ação social raramente tenha uma definição precisa, ela se refere ao alívio do sofrimento humano e à eliminação da injustiça, da exploração e da privação. É, portanto, especificamente corretiva e transformadora, de uma forma não necessariamente correspondente a tudo o que os cristãos fazem para glorificar a Deus em seu mundo. Esta ação teve, invariavelmente, lugar na atividade missionária ao longo dos séculos, e está implícita no pedido dirigido por Tiago, Pedro e João a Paulo: “... recomendando-nos somente que nos lembrássemos dos pobres, o que também me esforcei por fazer” (Gl 2.10). Stott cita Pierce Beaver, que se refere à “ação social” na qual se envolveram missionários de gerações anteriores:

A ação social na missão pode ser rastreada desde o tempo dos apóstolos. A preocupação nunca se limitou ao alívio. O missionário itinerante levava consigo um saco de remédios, sementes e plantas novas ou melhores e gado melhorado. Nevius introduziu a indústria moderna de pomares em Shantung. Os missionários de Basileia revolucionaram a economia de Gana introduzindo café e cacau cultivados por famílias em suas próprias terras. James McKean transformou a vida do norte da Tailândia, eliminando suas três maiores maldições: varíola, malária e lepra... Lutaram ferozmente pelos direitos humanos na luta contra o ópio, a pedofilia e a exposição de bebês na China. Eles travaram guerra contra a queima de viúvas, infanticídio e prostituição nos templos na Índia.<sup>28</sup>

No entanto, a questão é até que ponto a ação social é uma dimensão necessária e integral da missão. No início do século XX, vários fatores produziram um recuo do engajamento social que caracterizou o evangelicalismo ao longo do século XIX, inclusive reações evangélicas contra o liberalismo e o “evangelho social”, e um profundo pessimismo gerado pela carnificina da Primeira Guerra Mundial e pela teologia dispensacionalista. O final do século XX, no entanto, viu uma consciência renovada da dimensão social do discipulado, como expresso na Declaração de Wheaton (1966), que exortou: “Todos os evangélicos devem defender aberta e firmemente a igualdade racial,

<sup>28</sup> R. Pierce Beaver, citado por STOTT, John. *New Issues Facing Christians Today*. London: Marshall Pickering, 1999, p. 7.

a liberdade humana e todas as formas de justiça social em todo o mundo”.<sup>29</sup> Alguns anos depois, a expressão de arrependimento pela negligência no “envolvimento sócio-político”, contida no Pacto de Lausanne, foi um momento crítico no pensamento evangélico sobre o assunto – “um ano divisor de águas no interesse dos evangélicos ocidentais por preocupações sociais”.<sup>30</sup>

Também aqui expressamos arrependimento por nossa negligência e por termos considerado o evangelismo e a preocupação social como mutuamente excludentes. Embora a reconciliação com o homem não seja reconciliação com Deus, nem a ação social evangelismo, nem a libertação política salvação, no entanto, afirmamos que o evangelismo e o envolvimento sociopolítico são ambos parte do nosso dever cristão.<sup>31</sup>

Os principais fatores contributivos foram uma maior consciência da injustiça e da dor humana graças aos meios de comunicação, o desafio de análises radicais da pobreza por teólogos da libertação e a crítica da Missiologia evangélica ocidental por alguns pensadores do Terceiro Mundo, especialmente Escobar e Padilla, ambos os quais contribuíram fortemente em Lausanne. Em consequência, houve séria reflexão sobre a relação que deveria existir entre ação social e missão.

Há inúmeras abordagens à questão.<sup>32</sup> O que está particularmente em foco aqui é o ponto de vista que entende a ação social como um parceiro necessário na missão ao lado da formação de discípulos, sendo ambos componentes necessários de uma abordagem “holística”. Assim, o evangelismo e a ação social têm sido representados como equivalentes às duas lâminas de uma tesoura ou as duas asas de um pássaro.<sup>33</sup> Stott tem sido associado a essa abordagem, à qual ele se refere em *The Contemporary Christian*<sup>34</sup> e em outros lugares, argumentando que “a própria comissão deve ser entendida para incluir responsabilidade social, bem como evangélica”.<sup>35</sup> Para apoiar esta abordagem ele atribui muito peso à forma joanina da grande comissão – “a forma crucial em

<sup>29</sup> *Study Papers: Congress on the Church's Worldwide Mission, April 9–16, 1966, Wheaton, Illinois*. Glen Ellyn, IL: Scripture Press Foundation, 1966, p. 24.

<sup>30</sup> Edward R. Dayton, citado por DORAN, David M. “The Task of the Great Commission: The Method of Discipleship”. *Detroit Baptist Seminary Journal* 6 (2001): 6.

<sup>31</sup> Lausanne Committee for World Evangelism, *The Lausanne Covenant*, “Paragraph 5: Christian Social Responsibility”.

<sup>32</sup> Cf. A. MOREAU, Scott. “Mission and Missions.” In: MOREAU, A. Scott (Ed.). *Evangelical Dictionary of World Missions*. Grand Rapids: Baker; Carlisle: Paternoster, 2000, p. 637-638.

<sup>33</sup> Lausanne Committee for World Evangelism, *Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment*. Exeter: Paternoster, 1982, p. 23.

<sup>34</sup> STOTT, John. *The Contemporary Christian*. Leicester: IVP, 1992, p. 340.

<sup>35</sup> STOTT, *Christian Mission*, p. 23.

que a Grande Comissão foi transmitida a nós: ‘Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio’ (Jo 20.21)”.<sup>36</sup> Assim, se os crentes são enviados como Jesus foi, isso deve implicar em fazer tudo o que ele foi enviado para fazer: não há “paralelo vago” entre os dois, mas a missão de Jesus é “o modelo da nossa”. No entanto, ele também argumenta – um pouco em desacordo com as analogias da tesoura e das asas – que o evangelismo deve manter a primazia: “Acho que devemos concordar com a declaração do Pacto de Lausanne de que [na missão da igreja de serviço sacrificial] o evangelismo é primário”.<sup>37</sup> Nisto ele se distancia daqueles que dão à ação social um lugar de importância igual ao da evangelização: “... às vezes referido como o grupo do discipulado radical ... [ele] considera a justiça social como missão, assim como o evangelismo é, e não dá prioridade a nenhum deles”.<sup>38</sup>

### **3.4 Fazer discípulos de todas as nações**

O mais íntimo dos quatro círculos concêntricos enfatiza o fazer discípulos como o conteúdo essencial e exclusivo da missão. A terminologia também é importante. Em vista de algumas estratégias evangelísticas, ver esta abordagem simplesmente em termos de evangelismo corre o risco de séria distorção, como se o que está em vista é apenas a conquista de conversos, o aliciamento de decisões ou compromissos. O mandato da Grande Comissão é o de fazer discípulos, o que, no contexto, certamente deve indicar algo estreitamente paralelo à prática de Jesus no discipulado dos doze. Da mesma forma, as percepções a respeito da missão paulina às vezes correm o risco de vê-lo como um pregador itinerante que se movia rapidamente de um lugar para outro a fim de fazer convertidos em “missões evangelísticas”, quando na realidade ele permaneceu em certos lugares por longos períodos, sempre que possível, estabelecendo igrejas e discipulando indivíduos, pois seu objetivo era comunicar “todo o conselho de Deus” (At 20.27).

Suas primeiras incursões foram mais frequentemente devidas à perseguição local, que tornavam impossível para ele permanecer, e foram, de qualquer modo, seguidas pelo envio de emissários apostólicos e cartas para incentivar o desenvolvimento contínuo das igrejas. “O fato de que Paulo viveu e trabalhou em Corinto por dois anos e em Éfeso por mais de dois anos prova que o termo ‘viagem’ não oferece um conceito analítico útil para uma descrição da práxis missionária de Paulo”.<sup>39</sup> Por conseguinte, o termo preferido aqui, em vez de evangelismo, seria discipulado, ou fazer discípulos, o que significa o processo

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> STOTT, *Christian Mission*, p. 35.

<sup>38</sup> MOREAU, “Mission and Missions”, p. 638.

<sup>39</sup> SCHNABEL, Eckhard. *Early Christian Mission*. Vol. 2: Paul and the Early Church. Downers Grove: IVP; Leicester: Apollos, 2004, p. 1445.

não só de levar as pessoas à fé, mas de promover o seu crescimento espiritual em termos do relacionamento com Deus e seu povo, e da obediência em todas as áreas da vida: “ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado” (Mt 28.19). Tal compreensão da missão tem sido predominante até recentemente, e é o pressuposto do estudo de Schnabel sobre missão no Novo Testamento, que ele identifica como

[...] a atividade de uma comunidade... que está convencida da verdade da fé que afirma, e que trabalha ativamente para ganhar outras pessoas para o conteúdo da fé e para o modo de vida de cuja verdade e necessidade os membros dessa comunidade estão convencidos.<sup>40</sup>

Uma abordagem como esta pode, aliás, ser mal interpretada de outras formas. Em primeiro lugar, não precisa de modo algum implicar em que o engajamento cristão com o mundo em geral (o segundo círculo) e com a preocupação social (o terceiro círculo) não seja válido. Não implica em um retorno à negligência gnóstica do mundo e sua dor. Em vez disso, é compatível com uma vida de discipulado bíblicamente holística para a glória de Deus, buscando sua vontade em toda a vida. Entre outras coisas, incluirá a busca da justiça na distribuição dos frutos da terra e da justiça na ordem da sociedade, bem como o alívio dos desamparados para trazer uma transformação de sua condição. A opressão dos pobres é pecaminosa e a igreja nunca deve ser o bastião de um status quo iníquo ou do “ópio do povo”. Assim, Dewi Hughes justamente enfatizou o imperativo da preocupação cristã com os pobres:

O Deus que se revelou em Jesus deixa muito claro em sua Palavra àqueles que acolhem a sua revelação que a nossa resposta à pobreza é um teste crucial da realidade da nossa fé. É impossível realmente conhecer Jesus e ser indiferente à situação dos pobres.<sup>41</sup>

O objetivo aqui não é negar a importância do compromisso social cristão, mas manter distinções no interesse da clareza, e reservar a palavra missão para o discipulado dos povos. Para aqueles que respondem ao evangelho e são efetivamente discipulados, o engajamento social se torna parte integrante de sua vida e obediência cristã.

Em segundo lugar, distinguir a missão da ação social não significa que os missionários não se envolverão na última. O amor cristão e o discipulado fiel podem exigir enfaticamente que os missionários, precisamente como discípulos,

<sup>40</sup> SCHNABEL, Eckhard. *Early Christian Mission*. Vol. 1: Jesus and the Twelve. Downers Grove: IVP; Leicester: Apollos, 2004, p. 11.

<sup>41</sup> HUGHES, Dewi. *God of the Poor: A Biblical Vision of God's Present Rule*. Carlisle: OM Publishing, 1998, p. 1.

respondam às necessidades humanas e à injustiça onde quer que a encontrem, como qualquer cristão deve fazer. A comunicação verbal do evangelho deve necessariamente ser acompanhada por uma vida que corrobore a mensagem, o que em certas circunstâncias significa “ação social”. Tal abordagem caracterizou aqueles referidos por Pierce Beaver na passagem citada acima, homens e mulheres cujo principal objetivo era a geração de discípulos, mas que responderam às necessidades e sofrimentos que existiam entre aqueles a quem levaram o evangelho.

No entanto, não obstante as disposições acima, a missão no sentido de proclamação e do ganho de discípulos mantém um caráter distintivo e, argumenta-se aqui, está em primeiro lugar na vida da Igreja. A base de tal posição tem sido articulada com frequência. Em primeiro lugar, há uma missão apostólica distintiva a ter lugar em Atos, que é uma expressão de obediência explícita à Grande Comissão. Seu foco está em ganhar as pessoas para a fé e para o modo de vida que a fé produz, e seu método é a proclamação da palavra de Cristo. Também é verdade que Atos retrata os crentes engajados em ação social, cuidando das viúvas, por exemplo, mas isso é uma consequência da missão apostólica e não sua substância: é uma das formas – ainda que uma forma de vital importância – que o discipulado fiel assume entre aqueles que responderam ao evangelho. No entanto, não tem o mesmo lugar que o fazer discípulos propriamente, e isso se relaciona com o fato óbvio de que o engajamento social cristão depende da existência de cristãos, e não haveria nenhum se os discípulos não fossem feitos. Howard Marshall faz esse argumento em sua resenha de *Missão Transformadora*, de Bosch:

Sou um defensor bastante intransigente da prioridade do evangelismo, uma vez que isso é claramente central para o Novo Testamento, e não posso seguir J. Stott em argumentar que a Grande Comissão inclui isso [justiça] bem como evangelismo.... Quando o evangelismo evangélico está em falta, ele limita sua atenção a certos pecados e ignora os outros.<sup>42</sup>

Assim, enquanto Stott enfatiza o significado da forma joanina da Grande Comissão e a entende em termos “encarnacionais” como inclusiva da “ação social”, em seu contexto o texto está explicitamente associado com a mensagem a ser comunicada, uma mensagem de perdão dos pecados, em vez de qualquer tipo de recapitulação das obras únicas e irrepetíveis de Jesus: “Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio... Recebei o Espírito Santo. Se de alguns perdoardes os pecados, são-lhes perdoados; se lhos retiverdes, são retidos”

---

<sup>42</sup> MARSHALL, I. Howard. “Review of David Bosch: Transforming Mission”. EQ 67 (1995): 188-189.



(Jo 20.21-23).<sup>43</sup> A missão dos discípulos está centrada no anúncio do perdão, cuja provisão foi o foco da missão de Jesus. “A missão da comunidade messiânica é estender aos incrédulos o perdão dos pecados tornado possível por meio da obra completa de Jesus”.<sup>44</sup> Assim, a frase inicial da comissão joanina, “assim como o Pai me enviou”, é sobre a continuidade da missão dos discípulos com a de Jesus, e não sobre a sua identidade com a dele: sendo enviados como ele foi, eles devem cumprir sua missão em obediência e dependência do Filho, assim como ele, sendo igualmente enviado pelo Pai, veio para cumprir sua missão em obediência e dependência dele (Jo 4.34; 5.19; 7.16; 8.42 etc.).<sup>45</sup> Assim, para resumir, a forma joanina da Grande Comissão e mesmo, de acordo com Köstenberger, a missiologia joanina como um todo não pode ser lida como o ensino de uma missão de ação social ao lado de proclamação:

A noção da missão dos discípulos como “serviço à humanidade” fundada no modelo da missão de Jesus parece, contrariamente às afirmações de Stott, ser incompatível com o ensinamento do Quarto Evangelho sobre a missão. O foco no serviço humano e na necessidade humana, embora muitas vezes característico da prática missionária contemporânea, não é apresentado no Quarto Evangelho como o propósito principal da missão de Jesus ou dos discípulos.<sup>46</sup>

Em segundo lugar, se os homens estão alienados de Deus e enfrentam o julgamento eterno, então a comunicação da mensagem de reconciliação deve ter precedência sobre a ação social. Mais uma vez, isso não é negar a necessidade de engajamento social. No entanto, o impulso do Novo Testamento é que as realidades eternas têm significado incomensuravelmente maior do que as temporais. Podemos alimentar os famintos, curar os doentes, libertar os oprimidos, mas se eles permanecem alienados de Deus, então o seu ganho é relativamente pequeno, pois a realidade eterna tem um significado que ultrapassa infinitamente as circunstâncias do presente (cf. 2Co 4.17). Chester apresenta o mesmo argumento no contexto de uma obra em que ele argumenta vigorosamente em prol do envolvimento social cristão: “A maior necessidade dos pobres, como é para todas as pessoas, é reconciliar-se com Deus e escapar

<sup>43</sup> Ver a discussão em: KÖSTENBERGER, Andreas J. *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel: With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church*.

<sup>44</sup> KÖSTENBERGER, Andreas J. “The Challenge of a Systematized Biblical Theology of Mission: Missiological Insights from the Gospel of John”. *Missiology* 23 (1995): 449, citado por Raiter, ““Sent for this purpose””, p. 118.

<sup>45</sup> Ver KÖSTENBERGER, Andreas J.; O'BRIEN, Peter T. *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission*. Leicester: Apollós; Downers Grove: IVP, 2001, p. 221-222.

<sup>46</sup> KÖSTENBERGER, *The Missions of Jesus and the Disciples*, p. 215.



de sua ira”.<sup>47</sup> É claro que este argumento faz suposições fundamentais sobre a gravidade da condição humana e a natureza do remédio. Uma das principais razões para a tendência de se afastar do foco na missão como fazer discípulos para definições mais amplas tem sido o abandono da crença nas consequências eternas da perda humana e na singularidade da obra de Cristo como o meio pelo qual os seres humanos são restaurados para o Pai. Sob essas condições, a ênfase necessariamente se afasta do espiritual e eterno para o físico e temporal. Isso não é para argumentar que todos aqueles que favorecem a missão em termos de ação social necessariamente raciocinam desta forma; no entanto, afirmamos que a perda dessas certezas doutrinárias sobre o pecado, o inferno e Cristo que promoveram o esforço missionário em gerações anteriores tem sido um fator importante tanto no nível popular quanto acadêmico em mudar as definições do que é missão.<sup>48</sup>

Terceiro, a missão pode ocorrer na ausência de ação social, mas nunca na ausência de discipulado. Fazer discípulos é o *sine qua non* da missão autenticamente cristã. É, afinal, o que Jesus explicitamente ordenou no final do seu ministério terreno, sobre o que o Novo Testamento dá testemunho abundante. Quando confrontados com a necessidade física e o sofrimento, os envolvidos na missão irão necessariamente procurar responder. No entanto, pode haver circunstâncias em que a ação social não é necessária. Além da exortação dirigida a Paulo pelos líderes de Jerusalém em Gálatas 2.10, há pouca evidência de que ele se envolveu em um ministério social entre aqueles a quem ele levou o evangelho. De fato, há evidências mais claras de que, por sua iniciativa, a ação social foi dirigida das novas igrejas para Jerusalém, o lugar de origem da missão da igreja – “o relativamente atrasado e pobre Israel”<sup>49</sup> – embora também possa ter havido razões teológicas para isso.<sup>50</sup>

É realmente impressionante que a missão da igreja do Novo Testamento, certamente dentro do Império Romano, geralmente passou de regiões mais pobres para as mais ricas, um padrão prestes a se repetir com as igrejas do Terceiro Mundo engajadas em missões.<sup>51</sup> “Os pobres do mundo são a grande força missionária do estágio atual da história das missões”.<sup>52</sup> Isso pode, por sua

<sup>47</sup> CHESTER, *Good News to the Poor*, p. 65; cf. p. 52. O livro de Tim Chester é excelente, mas ele provavelmente não concordaria com tudo o que estou argumentando aqui.

<sup>48</sup> Ver a discussão dessa questão em: GUTHRIE, Stan. *Missions in the Third Millennium: 21 Key Trends for the 21st Century*. Carlisle: Paternoster, 2005, p. 42-52.

<sup>49</sup> GOLDSMITH, Martin. *Get a Grip on Mission: The Challenge of a Changing World*. Leicester: IVP, 2006, p. 72.

<sup>50</sup> RAITER, ““Sent for this purpose””, p. 121-122.

<sup>51</sup> GOLDSMITH, *Get a Grip on Mission*, p. 72.

<sup>52</sup> ESCOBAR, Samuel. *A Time for Mission: The Challenge for Global Christianity*. Leicester: IVP, 2003, p. 64.

vez, sugerir que a ênfase na ação social como um aspecto integral da própria missão reflete um paradigma ultrapassado, segundo o qual a missão é realizada por igrejas ocidentais ricas entre os povos materialmente mais pobres. Em tais circunstâncias, a questão da responsabilidade cristã para com os necessitados materiais impõe-se necessariamente, pois os missionários relativamente ricos encontram pessoas que vivem em pobreza comparativa. No entanto, a questão não surge, ou não na mesma forma, quando a missão ocorre na direção oposta. Assim, à medida que cristãos de países asiáticos comparativamente pobres procuram trabalho como empregados domésticos em partes prósperas do Oriente Médio com a intenção (pelo menos em parte) de compartilhar o evangelho, é improvável que a ação social faça parte de sua agenda missionária, pelo menos não no sentido em que é concebida pelos missiólogos ocidentais.<sup>53</sup>

Em quarto lugar, a formação de discípulos de Jesus Cristo constitui em si mesma um passo importante para a mudança social e econômica. As causas da pobreza são complexas e controvertidas, e está além do âmbito desta discussão debatê-las. No entanto, um dos principais fatores contributivos é a cultura e, mais especificamente, a visão de mundo que lhe está subjacente. O significado da cultura para o bem-estar econômico tem sido cada vez mais reconhecido, e não apenas em um contexto cristão, embora também seja objeto de acalorado debate.

Um número crescente de acadêmicos, jornalistas, políticos e profissionais do desenvolvimento estão se concentrando no papel dos valores e atitudes culturais como facilitadores ou obstáculos ao progresso. Eles são os herdeiros intelectuais de Alexis de Tocqueville, que concluiu que o que fez o sistema político americano funcionar foi uma cultura congênita para a democracia; de Max Weber, que explicou a ascensão do capitalismo como essencialmente um fenômeno cultural enraizado na religião, e de Edward Banfield, que aclarou as raízes culturais da pobreza e do autoritarismo no sul da Itália, um caso com aplicação universal.<sup>54</sup>

Assim, o fatalismo, a crença na noção de bem limitado, a prevalência da corrupção e das atitudes que a promovem, o pensamento animista e a escravidão ao temor de poderes ocultos podem contribuir para uma visão de mundo que sustente a pobreza e a injustiça: “A pobreza física está enraizada em uma mentalidade de pobreza, um conjunto de ideias mantidas coletivamente que produzem certos comportamentos”<sup>55</sup> ou, mais sucintamente, “O subdesenvolvi-

<sup>53</sup> Cf. GOLDSMITH, *Get a Grip on Mission*, p. 77.

<sup>54</sup> “Introduction”. HARRISON, Lawrence E.; HUNTINGTON, Samuel P. (Eds.). *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books, 2000, p. xxi.

<sup>55</sup> MILLER, Darrow L. *Discipling Nations: The Power of Truth to Transform Cultures*. Seattle: YWAM Publishers, 1998, p. 67.

mento é um estado mental”.<sup>56</sup> Isso não nega a importância de outros elementos causais, incluindo estruturas comerciais injustas. No entanto, a pobreza resulta não só de fatores externos aos pobres e sobre os quais eles não têm controle, mas também de crenças poderosas, mas debilitantes, que moldam suas sociedades. Por conseguinte, é frequentemente pouco provável que as medidas destinadas a atenuar a pobreza produzam sucesso duradouro se não abordarem questões culturais críticas. No entanto, por sua natureza, o evangelho deve produzir uma mudança radical do ponto de vista do mundo que irá impactar positivamente a sociedade quando a verdade substitui a falsidade por meio da renovação das mentes (Rm 12.2). Escobar faz questão de discutir o impacto social do pentecostalismo sul-americano: “Eles [pentecostais] não têm uma agenda social, mas uma agenda espiritual intensa, e é através dessa agenda que eles têm sido capazes de ter um impacto social”.<sup>57</sup> Ele cita o veredito de Martin sobre o pentecostalismo:

Acima de tudo, renova a célula mais íntima da família e protege a mulher das devastações da deserção masculina e da violência. Uma nova fé é capaz de implantar novas disciplinas, reordenar prioridades, combater a corrupção e o machismo destrutivo, e reverter as hierarquias prejudiciais e indiferentes do mundo exterior.<sup>58</sup>

Mangalwadi faz uma consideração semelhante ao refletir sobre a abordagem de Carey aos males sociais na Índia:

Carey lutou contra males sociais específicos, assim como seus amigos na Inglaterra estavam continuando suas lutas contra outros males. Mas a confiança de Carey não estava depositada em seu protesto social ou ação social, mas no evangelho. Este é o oposto daqueles cristãos que colocam sua esperança de mudança em sua “ação social” ... [Carey] acreditou que se disciplinarmos nações, veremos cada vez mais a vontade de Deus sendo feita aqui na terra.<sup>59</sup>

A mudança social ocorre por meio daqueles que foram transformados pelo evangelho, por meio de comunidades transformadas do povo de Deus que se tornam sal e luz em suas sociedades. É fruto e não substância da missão. A comunicação do evangelho em sua riqueza é a “ação social” mais significativa que os missionários podem empreender.

<sup>56</sup> O título de ainda outro livro de HARRISON, Lawrence. *Underdevelopment is a State of Mind*. Lanham, Maryland: Madison Books, 2000.

<sup>57</sup> ESCOBAR, Samuel. “The Global Scenario at the Turn of the Century”. In: TAYLOR, William (Ed.). *Global Missiology for 21st Century: The Iguassu Dialogue*. Grand Rapids: Baker, 2001, p. 42.

<sup>58</sup> David Martin, citado por ESCOBAR, “The Global Scenario at the Turn of the Century”, p. 42.

<sup>59</sup> Vishal Mangalwadi, citado por MILLER, *Discipling the Nations*, p. 180-181.

## CONCLUSÃO

A questão da definição realmente importa? Pode-se, afinal, adotar uma definição ampla de missão, mantendo um lugar para a evangelização como uma dimensão dela – talvez a dimensão mais importante. Esta é a abordagem que muitos tomariam, incluindo Bosch, para quem o evangelismo permanece um elemento do paradigma de missão emergente.<sup>60</sup> Certamente a extensão do engajamento cristão com o mundo não se limita ao discipulado, mas inclui o envolvimento em todas as áreas da vida – tudo para a glória de Deus. O problema, no entanto, é que se a formação dos discípulos ficar subordinada sob uma categoria de missão que é muito mais ampla e muito mais abrangente, sua importância absoluta corre o risco de ser comprometida. Stott faz uma alusão a esta preocupação: “O principal medo dos meus críticos parece ser que os missionários serão desviados”.<sup>61</sup> No entanto, a questão é que as igrejas em geral perderiam de vista a importância primária de fazer discípulos e veriam essa atividade como simplesmente uma de muitas coisas que são chamadas a fazer. Ainda mais quando os meios de comunicação transmitem constantemente imagens angustiantes de refugiados em crise, de vítimas de conflitos, secas e doenças, que se apoderam da imaginação e exigem, com razão, uma resposta compassiva. No entanto, a perdição eterna daqueles que estão sem Deus e sem esperança não pode ser visualizada dessa forma, nem ser tão rapidamente sentida, embora na realidade o seu estado seja infinitamente – e isto em um sentido literal – muito mais grave. Existe o perigo da marginalização da formação de discípulos se a sua natureza distinta e única não for especificamente reconhecida e destacada como a grande obra do povo de Deus, a obra que só ele pode fazer. O medo de tal marginalização também não é meramente o reflexo de uma paranoia obsessiva, como a história demonstra:

Uma geração de menonitas acalentava o evangelho e acreditava que as implicações do evangelho estavam em certos compromissos sociais e políticos. A geração seguinte pressupôs o evangelho e enfatizou os compromissos sociais e políticos. A geração atual se identifica com os compromissos sociais e políticos, enquanto o evangelho é diversamente confessado ou renegado, já não estando no coração do sistema de crenças de alguns que se denominam menonitas.<sup>62</sup>

Os menonitas não estão sozinhos na deriva teológica. Há uma tendência para que a missão no sentido de discipulado seja obscurecida, até mesmo suprimida, por outras preocupações, e essa tendência é reforçada se for vista como simplesmente uma responsabilidade “missional” entre muitas outras. É claro

<sup>60</sup> BOSCH, *Transforming Mission*, p. 409.

<sup>61</sup> STOTT, *The Contemporary Christian*, p. 342.

<sup>62</sup> D. A. Carson, citando um líder menonita em TINKER, “Reversal or Betrayal?”, p. 271.

que o simples retorno a uma definição mais restrita de missão não é por si só susceptível de deter tal processo; de fato, a inflação do conceito é provavelmente mais um sintoma do que uma causa do que já está acontecendo por outras e mais profundas razões teológicas. No entanto, isto pode não acontecer se o conceito e a centralidade da missão à maneira apostólica forem mantidos, se a sua identidade distintiva for assegurada através de um vocabulário, de palavras específicas, que a nomeiam. É isto que se perde na atual confusão de definições. A resposta apropriada pode ser reafirmar em voz alta uma definição de missão como sendo fazer discípulos. Talvez mais realisticamente possa ser aceita a irreversibilidade do processo de “entropia lexical” e desenvolver novas expressões – missão apostólica possivelmente – para afirmar a responsabilidade primordial e incondicional da Igreja em fazer discípulos. A importância da questão dificilmente pode ser exagerada. O grande tema da Escritura é a missão redentora de Deus para chamar um povo para a sua própria glória, entre os quais ele vai morar. E aqueles que ele chama estão, por sua vez, envolvidos em missão como seus cooperadores no trabalho, fazendo discípulos de Jesus Cristo. A ambiguidades de definição não deve obscurecer a centralidade absoluta dessa tarefa vital.

#### **ABSTRACT**

The term mission has gained a breadth so wide to the point one cannot define exactly its meaning. The main protestant missiologist, David Bosch, affirms to be impossible to grasp its meaning by biblical exegesis, so it remains indefinable. At least four common definitions can be found, each varying in depth and breadth. (1) *Missio Dei*: everything God does in the world; (2) *Cultural Mandate*: everything God does through his church; (3) *Social Action*: evangelism and care for the needy side by side; (4) *Make disciples of all nations*.

#### **KEYWORDS**

Mission; David Bosch; Stephen Neill; Lausanne movement; Holistic mission.

# O MINISTÉRIO DE JESUS E OS POBRES: UMA ANÁLISE DE LUCAS 4.14-30

*João Paulo Thomaz de Aquino\**

## RESUMO

Lucas 4.14-30 é um texto fundamental para a definição do ministério de Jesus. Visto que o próprio Jesus define seu ministério como pregar boas novas aos pobres, o texto tem sido chamado de Manifesto de Nazaré. A passagem é muito importante para as discussões a respeito de pobreza e riqueza em Lucas-Atos, teologia de Lucas-Atos, uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, características narrativas, bem como para discussões a respeito da missão da Igreja. O texto tem sido chamado de programático no sentido de lidar com diversos temas que serão de importância fundamental em todo o restante da obra lucana. Alguns desses temas são o jubileu, a rejeição e a reversão. Usando métodos e autores contemporâneos, o autor apresenta uma leitura cuidadosa da perícopé, bem como diversas aplicações práticas baseadas nela.

## PALAVRAS-CHAVE

Manifesto de Nazaré; Pobreza e riqueza em Lucas-Atos; Missão da igreja; Jubileu; Rejeição; Aplicação da Bíblia.

## 1. INTRODUÇÃO: POBREZA E RIQUEZA NO EVANGELHO DE LUCAS

Qual deve ser a atitude da igreja em relação aos pobres? A igreja deve se envolver em questões de “justiça social” e “injustiça sistêmica”? Aliás, esses

---

\* Mestre em Antigo Testamento (CPAJ, 2007) e em Novo Testamento (Calvin Seminary, 2009); doutor em Ministério (CPAJ, 2014); doutor em Novo Testamento (Trinity International University, 2020). Professor de Novo Testamento no CPAJ e no Seminário JMC. Pastor da Igreja Presbiteriana JMC, em Jandira (SP). Editor dos websites [issoegregio.com.br](http://issoegregio.com.br) e [yvaga.com.br](http://yvaga.com.br). Agradeço ao amigo Pb. Ronaldo Lima Cunha pela leitura de uma versão anterior deste artigo e observações oportunas.

termos em si já carregam consigo uma cosmovisão antibíblica ou refletem bem alguma parte da missão da igreja? Confesso abertamente que não sou especialista em política, nem em história do pensamento. Não sou ativista social nem político. Sou um intérprete da Bíblia e luto por interpretá-la corretamente e extrair dela verdades que devem influenciar práticas e sistemas de pensamentos que arroguem para si o nome de cristãos.

O problema é que os cristãos não têm conseguido concordar a respeito de qual é a posição bíblica a respeito da pobreza. Williams mostra que existem sete abordagens cristãs diferentes em relação às posses materiais: riqueza ignorada (contentamento); riqueza dada (caridade), riqueza negada (autolimitação), riqueza reivindicada (teologia da prosperidade), riqueza reestruturada (teologia da libertação), riqueza compartilhada (comunidade cristã) e riqueza criada (reconstrucionismo).<sup>1</sup> Como podemos decidir qual dessas abordagens é mais saudável teologicamente?

Essa multiplicidade de abordagens deve-se ao fato de que os estudiosos discordam a respeito do que a Bíblia diz sobre posses materiais. Eles discordam mesmo quando discutem o assunto em um mesmo livro da Bíblia! Esse é o caso em relação ao evangelho de Lucas.

Provavelmente o melhor lugar para começar o estudo desse assunto é um artigo de John Donahue.<sup>2</sup> Ele analisa o que chama de “busca das boas novas de Lucas aos pobres” em obras que vão desde Hans Joachim Degenhardt (1965) até Philip Esler (1987). O próprio Donahue faz a sua análise a partir de uma perspectiva histórico crítica: “O exame dos lugares em que Lucas se apropria e edita material marcano sobre riqueza e pobreza, incorpora material de Q sobre o assunto e, especialmente, introduz seu material especial (L) apresenta perspectivas abundantes e diversificadas a respeito dos pobres, dos ricos e da atitude em relação às posses materiais”.<sup>3</sup> As conclusões de Donahue são que (1) o significado de pobreza e pobre ainda precisa de esclarecimento; (2) existe um consenso de que a desapropriação radical é simbólica em Lucas-Atos; (3) outro consenso é que Lucas escreveu principalmente para os ricos de sua comunidade, mas é necessário cuidado quanto a isso, pois “as diferentes posturas a respeito de posses materiais” podem apresentar a preocupação de grupos diferentes. Finalmente, o artigo propõe áreas que podem ser desenvolvidas: (1) a comunidade por trás de Lucas; (2) o uso do método da ciência social é bem-vindo; (3) mais estudos sobre fome na antiguidade; (4) mais trabalhos sobre as esmolas como instituição religiosa bem como social, e (5) “o contexto

<sup>1</sup> WILLIAMS, David T. *Christian Approaches to Poverty*. San Jose, CA: Orbis Books, 1983.

<sup>2</sup> DONAHUE, John R. “Two Decades of Research on the Rich and the Poor in Luke-Acts,” in *Justice and the Holy: Essays in Honor of Walter Harrelson*, ed. Walter J. Harrelson, Douglas A. Knight, e Peter J. Paris. Atlanta: Scholars Press, 1989, p. 129-144.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 131.



social dos intérpretes contemporâneos”. A conclusão final de Donahue é que “as contribuições das duas últimas décadas oferecem perspectivas e desafios em vez de soluções claras”.

Muita coisa mudou desde que Donahue escreveu seu artigo (1989). Alguns dos consensos não são mais consensos, muitas das áreas de estudo que ele sugeriu foram desenvolvidas e apareceram muitos novos estudos, muito especializados e com abordagens metodológicas bem diferentes. O que não mudou é que ainda temos mais desafios do que soluções para compreender o que Lucas espera dos seus leitores em relação às posses materiais.

Thomas E. Philips apresenta oito leituras diferentes a respeito do assunto. Ele identifica essas posições como: (1) leitura popular (Richard Cassidy); (2) leitura eclesiástica (Hans-Joachim Degenhardt); (3) leitura do perseguido (Walter Schmithals); (4) leitura do financeiramente seguro (consenso emergente); (5) leitura do temente a Deus e financeiramente seguro (David Peter Seccombe); (6) leitura do leitor residencial (John Koenig); (7) as posses materiais como símbolo do tipo de pessoa (Luke Timothy Johnson) e (8) as posses materiais como símbolo de compromisso (Kraybill e Sweetland).<sup>4</sup> O próprio Philips conclui que todas essas posições poderiam ser resumidas usando suas estratégias principais:

Por um lado, os advogados da estratégia de leitura de crítica da redação (Degenhardt, Schmithals, Stegemann, Seccombe e Koenig) tendem a materializar um leitor histórico cujas circunstâncias históricas extratextuais (por ex.: situação legal, econômica, residencial ou religiosa) são empregadas como uma ferramenta interpretativa a ser usada na construção da consistência do leitor. Por outro lado, os advogados da estratégia de leitura simbólica (Johnson, Kraybill e Sweetland) tendem a propor uma função simbólica para as posses materiais que serve como um recurso de construção de consistência para o leitor.<sup>5</sup>

James Metzger revisitou o assunto.<sup>6</sup> Ele afirma que, depois de anos de estudo sobre posses materiais em Lucas, existem dois consensos:

(1) escrito ao menos parcialmente para os cristãos mais ricos, o evangelho lhes apresenta a possibilidade de salvação, mas sem exigir que abram mão de todas as propriedades e posses materiais; e (2) os leitores ricos são encorajados a se envolver em alguma forma de doação aos pobres que, se praticada com regularidade, irá assegurar-lhes um lugar no reino de Deus.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> PHILLIPS, Thomas E. “Reading Issues of Wealth and Poverty in Luke-Acts”. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2000.

<sup>5</sup> Ibid., p. 42.

<sup>6</sup> METZGER, James A. *Consumption and Wealth in Luke’s Travel Narrative*. Leiden; Boston: Brill, 2007.

<sup>7</sup> Ibid., p. 2.

A metodologia de Metzger é definida como crítica literária, especificamente estudos críticos narrativos e narratológicos, bem como intertextualidade.<sup>8</sup> O resultado da empreitada de Metzger é uma “leitura subversiva” que mantém o propósito principal de Jesus de anunciar “boas novas aos pobres”.<sup>9</sup>

Christopher M. Hays escreveu sua dissertação sob orientação de Markus Bockmuehl e a publicou em 2010.<sup>10</sup> O objetivo de Hays é desfazer o consenso acadêmico de que Lucas apresenta uma visão inconsistente em relação às posses materiais. Ele classifica todos os estudos prévios que lidam com o problema como apresentando quatro tipos de solução: bivocacional, ínterim, literária e personalista. O primeiro grupo explica a voz diversa a respeito de posses materiais em Lucas atribuindo-a à diferença entre os discípulos de Jesus e o povo em geral. O segundo grupo afirma que a razão da inconsistência é que a destituição completa de bens era válida somente para um momento durante o ministério de Jesus. O terceiro grupo explica a divergência em Lucas como resultado dos documentos que ele usou para compor o seu evangelho, documentos estes que tinham diferentes visões quando às posses materiais. A última abordagem, a personalista, atribui a diferença às maneiras distintas por meio das quais cada pessoa poderia receber as instruções de Jesus a respeito de riqueza e pobreza.

Nos capítulos dois e três, Hays apresenta um resumo da ética sobre posses materiais no judaísmo antigo e em fontes greco-romanas. Esses capítulos mostram uma ampla gama de atitudes a respeito de posses materiais, demonstrando de forma introdutória quais delas poderiam ter influenciado Lucas. Uma das conclusões é que na Bíblia hebraica e no judaísmo havia uma polifonia a respeito do assunto. No lado greco-romano, Hays apresenta as estruturas de amizade, patronagem, evergetismo e caridade menor como sendo contextos sociais importantes para a interpretação dos textos lucanos. Como o próprio Hays afirma, esses capítulos poderiam ser bastante expandidos.<sup>11</sup> Isso poderia ser feito por meio do uso de mais fontes secundárias e os resultados poderiam ser apresentados de uma forma que fosse ainda mais relacionada ao evangelho de Lucas.

Contra a abordagem do ínterim e parcialmente contra a abordagem bivocacional, Hays mostra que, quando Lucas apresenta os doze discípulos e as mulheres discípulas, eles não são apresentados como completamente destituídos, porém como pessoas que abandonaram seu meio de vida, mas provavelmente mantiveram suas casas e posses. Além disso, existe evidência ao longo

<sup>8</sup> Ibid., p. 14.

<sup>9</sup> Ibid., p. 190.

<sup>10</sup> HAYS, Christopher M. *Luke's Wealth Ethics: A Study in Their Coherence and Character*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

<sup>11</sup> Ibid., p. 49.

do evangelho de que a expressão *πάντα* em Lucas não se refere comumente a absolutamente tudo sem exceção.<sup>12</sup> Um dos argumentos mais importantes da posição do íterim é a suposta reversão de Lucas 9.3 e 10.4 em Lucas 22.36. Hays argumenta que o objetivo desse último texto não é apresentar uma reversão, mas um cumprimento de Isaías 53.12.<sup>13</sup>

Entre as influências de Hays está a teologia da libertação.<sup>14</sup> Sobre o relacionamento entre os sinóticos ele subscreve a hipótese Farrer-Goulder-Goodacre (Marcos foi escrito primeiro, Mateus usou Marcos e Lucas usou ambos).<sup>15</sup> Lucas e Atos não são uma mesma obra, mas duas, sendo o evangelho mais independente.<sup>16</sup> O gênero de Lucas é *bios* enquanto Atos é uma monografia histórica.<sup>17</sup>

Fundamental à tese de Hays são os “quatro ímpetus teológicos primários” que regem a ética de Lucas sobre posses materiais: (1) imitação de Deus; (2) expectativa de julgamento e recompensa escatológicos; (3) o perigo das riquezas e (4) fidelidade à Lei.<sup>18</sup> Esses temas são apresentados no início de uma seção da tese denominada “Pregação ética nos textos didáticos de Lucas”, que usa 84 páginas para explicar textos específicos do evangelho de Lucas. O problema comum a um trabalho desse tipo é que as análises dos textos são bastante resumidas, o que não impede, entretanto que se encontrem ótimos *insights* sobre os textos. A tese que emerge a partir da análise feita por Hays é:

Eu proponho que a ética de Lucas se encontra em algum lugar entre as opções personalista e bivocacional. Lucas *possui um princípio ético coerente com uma gama de aplicações contingentes*. O princípio crucial é apresentado de forma explícita no clímax da série dos três critérios mais rigorosos para o discípulo: “Ninguém pode ser meu discípulo se não renuncia a todas as suas posses materiais” (14.33).<sup>19</sup>

<sup>12</sup> Ibid., p. 81-88.

<sup>13</sup> Ibid., p. 88-100.

<sup>14</sup> “As preocupações da teologia da libertação de ler as referências concretas do texto de forma séria, de não desprezar rapidamente os imperativos radicais do texto de despojamento e solidariedade com o pobre e de examinar a ética à luz do reino de Deus foram todos formativos para este trabalho. Assim, conquanto este livro não avalie a exegese da libertação, o momentum e o páthos da teologia da libertação fundamenta todo o esforço aqui empreendido”. Ibid., p. 23.

<sup>15</sup> Ibid., p. 70-72.

<sup>16</sup> Ibid., p. 72.

<sup>17</sup> Ibid., p. 73-77.

<sup>18</sup> Ibid., p. 101. Nessa mesma passagem, Hays escreve: “Essa não é uma pesquisa exaustiva dos temas teológicos que fundamentam a apresentação de Lucas, mas uma seleção dos elementos mais importantes, o primeiro e o último dos quais têm recebido atenção insuficiente na maioria dos tratamentos da ética lucana.

<sup>19</sup> Ibid., p. 185. Ele continua: “As diversas aplicações deste princípio não são deixadas ao capricho, como se Lucas endossasse um vale-tudo ético guiado apenas pelos discípulos individuais: *vocação* e *riqueza*. A própria vocação no Reino de Deus e a relativa riqueza determinam a expressão particular da renúncia a todas as posses”.

Tanto Metzger quanto Hays prestam atenção às vozes da América Latina sobre esse assunto, quais sejam a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral. Darío López Rodríguez é parte desse coro. Rodríguez afirma que a missão libertadora que Jesus apresenta também é apresentada por Lucas como um paradigma para comunidades de cristãos e cristãos individuais.<sup>20</sup> Esse propósito é alcançado pelo autor do terceiro evangelho ao construir um relato que apresenta dois temas principais: “A universalidade da missão e o amor especial de Deus pelos seres humanos relegados ao ostracismo social, o pobre e o marginalizado”.<sup>21</sup> Existem outros temas em Lucas, mas o autor defende que eles desempenham um papel secundário ou coadjuvante quando comparados aos outros dois. A definição de pobre, para Rodríguez, não deve ser espiritualizada: “O necessitado e indefeso, o fraco e o oprimido, aquele na periferia e desapossado e o desprezado que são tratados como lixo descartável ou descarte social”. Ele também apresenta outra definição de pobre:

Consequentemente, quando falamos dos marginalizados, primeiro nos referimos ao pobre no sentido sociológico e econômico do termo – isto é, ao contingente imenso dos seres humanos que habitam os espaços sociais marcados por uma condição de vida sub-humana, com necessidades materiais definidas e com perspectivas políticas que são limitadas pelo egoísmo dos setores dominantes. Falamos basicamente do pobre material que vive abaixo da linha da pobreza e não tem o que é necessário para a sua subsistência diária. Em segundo lugar, falamos sobre os setores ou subculturas que são consideradas marginais dentro de qualquer sistema social e político.<sup>22</sup>

Dessa forma, é muito claro na leitura da teologia da libertação de Rodríguez que “pobre” em Lucas é uma referência ao que é econômica e socialmente pobre e não tem o mesmo significado comumente atribuído à expressão “pobres de espírito” de Mateus. Os argumentos do livro de Rodríguez são o fato de que Jesus usou a Galileia como base para o seu ministério; a leitura libertadora de Lucas 5.27-32; 7.11-17; 10.25-37; 13.10-17; 18.15-17 e 22.24-27, bem como uma breve apreciação do tema da justiça social no Antigo e no restante do Novo Testamento.

Dessa forma, o que temos no livro de Rodríguez é um manifesto desenvolvido com base na perspectiva de que o tema principal do evangelho de Lucas

---

<sup>20</sup> RODRIGUEZ, Darío López. *The Liberating Mission of Jesus: The Message of the Gospel of Luke* Eugene, Or.: Pickwick Publications, 2012, p. 2.

<sup>21</sup> Ibid., p. 7.

<sup>22</sup> Em uma nota marginal, Rodríguez apresenta exemplos dos atuais marginalizados: “Aqueles com AIDS, homossexuais, viciados em drogas, prostitutas, deficientes e delinquentes, entre outros grupos marginalizados”. Ibid., p. 19, n. 46.

é que a missão de Jesus foi universal e inteiramente dirigida aos pobres. Como consequência, essa é a forma como a igreja também deveria viver.<sup>23</sup>

O que essa brevíssima revisão de literatura explicita é que existe uma grande dificuldade na definição de qual é a perspectiva ensinada no evangelho de Lucas a respeito dos pobres e consequentemente qual deve ser a ação da igreja quanto aos materialmente carentes. Com isso em mente, o objetivo deste artigo é contribuir para essa discussão ao apresentar uma leitura atenta de Lucas 4.14-30 – texto em que Jesus define o seu próprio ministério em termos de evangelizar os pobres – bem como as implicações a partir das conclusões a que chegarmos por meio da exegese.

## 2. UMA LEITURA ATENTA DE LUCAS 4.14-30

É um consenso entre os estudiosos que essa passagem é programática no sentido de que introduz os principais temas do Evangelho de Lucas.<sup>24</sup> Quais são os desafios interpretativos da perícopa? A lista que segue poderia ser maior, mas as perguntas adiante revelam algumas das dificuldades do texto. Por que a citação de Isaías vem em uma versão editada da LXX? Qual é o seu significado? A citação mantém o seu significado original? O que significa “pobre” nessa passagem? Significados metafóricos deveriam ser aplicados a cativos, cegos e oprimidos? Qual é a importância do jubileu nesse texto? Por que Jesus aparentemente fomenta rejeição? Qual é o papel das citações de Elias e Eliseu? Se essa passagem é paralela de Marcos 6.1-6 e de Mateus 13.53-58, quais são suas principais diferenças e para que tais diferenças apontam?

<sup>23</sup> Rodriguez afirma que esse tipo de vida pode gerar perseguição para aqueles que decidem viver como Jesus: “Esse pode ser o custo de seguir Jesus dentro de um clima eclesial conservador que não olha com bons olhos a defesa dos direitos humanos dos despossuídos e um compromisso firme com a justiça social. Denunciar de forma profética a hipocrisia e a falta de misericórdia dos fariseus contemporâneos pode provocar reações políticas que colocariam em risco a segurança pessoal dos cristãos que valorizam a proclamação da totalidade do evangelho em oposição à aceitação do discurso teológico popular, bem como do compromisso com a ideologia do mercado religioso contemporâneo”. *Ibid.*, p. 24.

<sup>24</sup> GARLAND, David E. *Luke*. Grand Rapids: Zondervan, 2011; NOLLAND, John. *Luke*. Dallas, Tex.: Word Books, 1989, p. 195. “Este episódio inaugural está repleto de preocupações teológicas que têm grande importância na narrativa de Lucas. A vocação messiânica de Jesus se desenvolve com o auxílio de diversas associações de significados: capacitação pelo Espírito de Deus; cumprimento das Escrituras; o papel profético; uma missão de libertação para os marginalizados, necessitados e forasteiros; e a resultante rejeição por *insiders* bem-posicionados”. CARROLL, John T. *Luke: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2012, p. 108. “A palavra de Jesus, que anuncia a mensagem de Deus e o papel intermediário do Messias, é programática. Igualmente programático é o conteúdo soteriológico e também, infelizmente, a rejeição humana”. BOVON, François; KOESTER, Helmut. *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2002, p. 157. “A passagem é transformada em uma profecia programática que orienta a compreensão do leitor da narrativa subsequente”. JOHNSON, Luke Timothy. *The Gospel of Luke*. Collegetown, Minn.: Liturgical Press, 1991, p. 81.

Garland afirma que essa passagem objetiva “mostrar que Jesus é o profeta sobre quem repousa o Espírito de Deus”.<sup>25</sup> Nós reconhecemos Lucas 4.14-15 como uma perícopé separada, mas, sendo a introdução a todo o ministério na Galileia, é muito importante para o nosso texto e nós a abordaremos brevemente.<sup>26</sup>

Eu tendo a ver essa passagem como narrando um evento diferente daquele de Marcos 6.1-6 e Mateus 13.53-58, mas não é possível assumir uma posição totalmente segura quanto a esse assunto.<sup>27</sup> Em Lucas 4.14-15, há algumas informações importantes que impactam todo o texto: primeiro, que Jesus estava agindo no poder do Espírito, que ele estava ensinando nas sinagogas e que ele estava sendo bem aceito por todos. A referência ao Espírito é a mais importante. Até aqui no evangelho de Lucas, Jesus foi concebido pelo Espírito Santo (1.35); pessoas cheias do Espírito falavam dele e se alegravam por causa dele (1.15, 41, 67; 2.25-27; 3.16); Jesus é anunciado como aquele que batizará com Espírito Santo e com fogo (3.16); o Espírito veio sobre ele em forma corpórea de pomba em seu batismo (3.22); cheio do Espírito, ele foi levado pelo Espírito ao deserto para ser tentado (4.1), e, agora, ele volta do deserto no poder do Espírito (4.14) e anuncia em Nazaré que o Espírito do Senhor está sobre ele (4.18). O Espírito Santo vai continuar sendo fundamental no ministério de Jesus, inclusive em seus ataques contra os πνευμάτων ἀκαθάρτων (espírito imundos).

Após deixar bem nítida a centralidade do Espírito no ministério de Jesus, Lucas vai mostrar claramente o papel central do Espírito Santo na comunidade de discípulos, a qual, seguindo o exemplo de Jesus, será capacitada com o poder do Espírito para fazer o seu trabalho de testemunho.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> GARLAND, *Luke*, p. 189. Na página seguinte, Garland apresenta a seguinte ideia principal da passagem: “Ungido pelo Espírito do Senhor, Jesus proclama que sua missão será levar boas novas aos pobres e proclamar como Deus aceita aqueles que outros podem querer descartar como inaceitáveis” (p. 190).

<sup>26</sup> “Lucas 4.14-15 mostra que Jesus estava desempenhando seu ministério na Galileia. Agora Lucas vai fazer um zoom na mensagem que ele pregava”. BOCK, Darrell L. *Luke*. Grand Rapids: Baker, 1994, p. 402. Evidentemente, existem muitas propostas de estrutura para essa passagem. Sugerimos a encontrada em Bock como bastante útil: “Resumo do ministério galileu de Jesus (4:14-15); a) Cenário da leitura da Escritura (4:16-17); b) Ciclo 1: Leitura da Escritura e sua exposição (4:18-21); c) Resposta do ciclo 1: o questionamento inicial da multidão (4:22); d) Ciclo 2: um provérbio e um quadro histórico de sua rejeição (4:23-27); e) Resposta do ciclo 2: a raiva e o desejo hostil da multidão (4:28-29); f) A partida de Jesus (4:30).” Ibid., p. 390, 399.

<sup>27</sup> Ver uma lista curta de diferentes posições e argumentos em Ibid., p. 395-398. “É possível que Lucas tenha deliberadamente mudado e editado o incidente que encontrou em Marcos 6.1-6<sup>a</sup> para torná-lo o sermão inaugural de Jesus”. GARLAND, *Luke*, p. 189.

<sup>28</sup> Ver mais em BOCK, Darrell L. *A Theology of Luke and Acts: God’s Promised Program, Realized for All Nations*. Grand Rapids: Zondervan, 2012, p. 211-226.



Outro aspecto do texto que deve chamar a nossa atenção é a ambientação em Nazaré. “De Nazaré pode sair alguma coisa boa?” (Jo 1.46). McRay afirma que Nazaré “era um povoado agrícola com numerosas prensas de uva, prensas de azeitona, cavernas para armazenamento de grãos e cisternas para água e vinho”.<sup>29</sup> Sua população devia oscilar em torno de quatrocentas pessoas e a cidade não apresentava as marcas de importância e riqueza que marcavam as cidades romanas ricas.<sup>30</sup> Portanto, Lucas decidiu apresentar o primeiro vislumbre do ministério de Jesus na cidade em que Jesus viveu a maior parte de sua infância (Lc 1.26; 2.4, 39, 51).

McKay pensa que não há nada de especial no fato de Jesus estar falando em uma sinagoga. As reuniões de homens judeus (sinagoga) nos sábados tinham exatamente esse objetivo.<sup>31</sup> Ele afirma que não existe evidência para se falar em um culto no sábado na Palestina do primeiro século. Catto, entretanto, reconhecendo a centralidade da leitura da Torá, afirma que um banho cerimonial, orações, cântico de hinos e refeições comunitárias também faziam parte das práticas de adoração da sinagoga.<sup>32</sup> Levine apresenta uma posição mediadora, confirmando que as informações a respeito da agenda religiosa das sinagogas são irregulares, muitas delas apontando para a leitura da Torá e dos profetas, com menos evidências apontando para um sermão ou Targum e evidência ainda mais fraca apontando para orações.<sup>33</sup>

Pelo que indica a evidência atual, devemos nos despir da nossa concepção de culto se queremos compreender a situação do nosso texto. A situação na qual Jesus estava lendo Isaías era algo entre uma discussão teológica acadêmica em grupo e um culto dominical de adoração, sendo mais próxima da primeira. Assim, nesse contexto, o próprio Jesus abriu o rolo e encontrou Isaías 61.1-2. Como não existe evidência de algo como uma *lectio continua* nas sinagogas

<sup>29</sup> MCRAY, John. *Archaeology and the New Testament*. Grand Rapids: Baker, 2008, p. 157.

<sup>30</sup> REED, Jonathan L. *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-Examination of the Evidence*. Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 2000, p. 131.

<sup>31</sup> “Alguns comentaristas acreditam que Jesus ensinava nas ‘sinagogas’ porque ele era um mestre ou pregador extraordinário, dando à sinagoga local a oportunidade de ouvir seus ensinamentos ou porque ele realizou um ‘ministério de ensino’, mais ou menos como uma turnê de oratória feita por um famoso professor visitante ou evangelista. Mas sou da opinião de que esse conceito é estranho ao material que temos diante de nós e depende da importação de um modelo do século XX para nossa compreensão da Palestina do primeiro século. Estou convencida de que ensinar e ‘falar com ousadia’ eram atividades normais em todas as ‘sinagogas’. Os ouvintes podiam e iriam questionar o orador e debater com determinação severa, se necessário, porque eram os assuntos importantes de sua vida comum, religião e relacionamento com Deus que estavam em discussão”. MCKAY, Heather A. *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*. Leiden: Brill, 1994, p. 139-140.

<sup>32</sup> CATTO, Stephen K. *Reconstructing the First-Century Synagogue: A Critical Analysis of Current Research*. London: T & T Clark, 2007, p. 107-151.

<sup>33</sup> LEVINE, Lee I. “The Ancient Synagogue the First Thousand Years”. New Haven: Yale University Press, 2000, p. 134-159.



da Palestina do primeiro século, é mais provável que o próprio Jesus tenha escolhido ler especificamente essa passagem.<sup>34</sup>

Lucas nos apresenta aqui uma citação bem próxima da LXX de Isaías 61.1-2. As diferenças, como a tabela abaixo mostra, são as seguintes: (1) a completa omissão de “ιάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῆ καρδίᾳ [curar aqueles que estão quebrantados de coração]” (linha 4); (2) a adição de “ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει” da LXX de Isaías 58.6 (linha 8); (3) a mudança do verbo καλέσαι para κηρύξαι (linha 9) e (4) a omissão de “καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως, παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας” [e o dia da retribuição, para confortar todos os que lamentam] (linhas 10 e 11).

Comparação de textos da citação de Isaías 61.1-2 em Lucas 4.18-19			
	BHS (Is 61.1-2)	LXX (Is 61.1-2)	NT Grego (Lc 4.18-19)
1	רוח אֲדֹנָי יְהוִה עָלַי	Πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμέ,	<sup>18</sup> Πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμέ
2	מְשַׁחַם אֶת־לִבִּי עַבְדִּים יֵעָן	οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με, εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς	οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς,
3	שְׁלַחְנִי	ἀπέσταλκέν με,	ἀπέσταλκέν με,
4	לְהַבְרִיט לְבָבִי	<i>ιάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῆ καρδίᾳ,</i>	
5	לְקַרְא לְבָבוֹם דְּרוֹר	κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεςιν	κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεςιν
6		καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν,	καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν,
7	לְאַסְרוֹתֵם פְּקָק־תִּיקֶת:		
8		<i>ἀπόστελλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει [Is 58.6]<sup>35</sup></i>	<i>ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει,</i>
9	לְקַרְא שְׁתַּחֲרִצְוּן לִיהוָה	καλέσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν	<sup>19</sup> κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν.
10	וַיִּם נָקַם לְאַלְהֵינוּ	καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως,	
11	לְהַבְרִיט כָּל־בְּלֵיָם:	παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας,	

O efeito dessas mudanças no texto é que o verbo ἀπέσταλκέν (linha 3) na LXX tem três infinitivos para complementá-lo: *ιάσασθαι*, *κηρύξαι* e *καλέσαι*. Com as mudanças, em Lucas, ele passa a ter *κηρύξαι*, *ἀποστεῖλαι*

<sup>34</sup> Ver BOCK, *Luke*, p. 404.

<sup>35</sup> O texto de Isaías 58 também alude ao tema do jubileu e cuidado dos pobres. WORTHINGTON, Bobby. “The Identity of the Poor in Luke 4:18, Jesus’ Mission, and the Mission of the Church.” *Criswell Theological Review* 19, n. 2 (Spr 2022), p. 25.

ε κηρύξαι, formando, dessa maneira, um pequeno quiasmo e usando palavras que são fundamentais ao ministério de Jesus conforme ele nos é apresentado por Lucas. O ministério de Jesus é descrito nesse texto como de evangelização aos pobres, isto é, de pregação de liberdade aos cativos, anúncio do ano do jubileu e de tornar livres os oprimidos. O fato de que Jesus não completa a citação de Isaías 61.2 – “e o dia de retribuição, para confortar todos os que lamentam” – evidencia que Jesus não quis enfatizar isto nessa leitura, não porque ainda não fosse o momento de retribuição, como fica claro no restante da passagem que destaca o julgamento, mas o motivo foi deixar o julgamento implícito como um recurso retórico.<sup>36</sup>

Gregory mostra que a pessoa ungida de Isaías 61.1-3 tem sido interpretada de forma distinta como o rei davídico e o profeta escatológico.<sup>37</sup> Ele mostra também que o “pobre” é uma referência tanto socioeconômica quanto religiosa, considerando a relação do texto com o restante de Isaías, que usa a expressão para se referir ao Israel pobre e prisioneiro no exílio e o relaciona ao ano do jubileu conforme registrado em Levítico (Lv 25). A partir dessas evidências, Gregory propõe que Isaías 61 é um dos primeiros textos que apresentam a ideia do exílio como um estado contínuo, o que também está presente na literatura do segundo templo, de Qumran e do Novo Testamento.<sup>38</sup>

O Texto Melquisedeque encontrado em Qumran e conhecido como 11QMelch, também relaciona Levítico 25 com Isaías 61 e a vinda de um libertador, mas afirma que essa pessoa seria Melquisedeque.<sup>39</sup> Já o 4Q521 afirma que o próprio senhor faria a libertação prevista em Isaías 61.1-2.<sup>40</sup>

O que está claro é que Isaías 61.1-2 era interpretado como se referindo a alguém que estava vindo no futuro. Ele aponta tanto para o Rei Filho de Davi, quanto para o Sacerdote e Profeta semelhante a Elias que viria, cheio do poder do Espírito Santo, para trazer o jubileu posterior ao exílio.

Entre as conexões pneumatológicas de Lucas ao longo de Lucas-Atos, o Espírito também é associado ao sofrimento, como aponta Warrington.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> “Nenhuma dessas mudanças altera o sentido básico de Isaías, mas elas podem indicar que Lucas está resumindo o material textual usado por Jesus em seu discurso na sinagoga, uma vez que uma leitura normal na sinagoga não misturaria passagens como estas, e a descrição das observações de Jesus aqui é decididamente breve e dramática”. *Ibid.*, p. 405.

<sup>37</sup> GREGORY, Bradley C. “The Postexilic Exile in Third Isaiah: Isaiah 61:1-3 in Light of Second Temple Hermeneutics,” *JBL* 126 (2007): 475-496.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 495-496.

<sup>39</sup> VANDERKAM, James C. *The Dead Sea Scrolls Today*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010, p. 73-74.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 221. Ver também BOCK, *Luke*, p. 407, n. 26.

<sup>41</sup> “O Espírito, que está associado a muitos aspectos da espiritualidade cristã, também está ligado à questão do sofrimento. Ele é o Espírito não só de poder e triunfo, mas também de poder e triunfo por meio do sofrimento... O conceito de sofrimento é redimido pelo Espírito como um elemento valioso e

Este é o caso em nosso texto, no qual Jesus, no poder do Espírito, pregou que o Espírito estava sobre ele e isso resultou em perseguição. Em Lucas Jesus define seu ministério como εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς (evangelizar os pobres). Ambas as palavras são muito importantes. O verbo εὐαγγελίζω aparece dez vezes em Lucas.<sup>42</sup> O anjo Gabriel disse a Zacarias que ele veio εὐαγγελίσασθαι (evangelizar, trazer boas novas) a respeito de João Batista, que seria “cheio do Espírito Santo, já desde o ventre materno” para ir adiante do Senhor e converter muitos a Deus e o coração dos pais aos filhos e “habilitar para o Senhor um povo preparado” (Lc 1.15-17). O nascimento de Cristo foi anunciado também por anjos aos pastores: “Não tenham medo! Estou aqui para lhes trazer boa-nova [εὐαγγελίζομαι] de grande alegria, que será para todo o povo” (Lc 2.10). A pregação de João Batista anunciando salvação, punição, transformação de vida e a vinda de Jesus também foi definida em Lucas 3.18 como “παρακαλῶν εὐηγγελίζετο τὸν λαόν” (anunciava o evangelho ao povo). Outra instância muito importante desse verbo encontra-se em Lucas 16.16, onde Jesus afirma que “a Lei e os Profetas duraram até João; desde esse tempo o evangelho do Reino de Deus vem sendo anunciado [βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται], e todos se esforçam para entrar nele”. Essa ocorrência é especialmente importante, pois qualifica o evangelho duplamente como algo que, em algum sentido, é diferente da Lei e dos Profetas e como sendo a respeito do Reino de Deus.

A pregação da pessoa e ministério de Jesus, anunciando salvação e castigo, por duas vezes em Lucas é focada nos pobres (4.18 e 7.22). Então temos que fazer uma das perguntas mais importantes para a compreensão do nosso texto e da teologia lucana como um todo: Quem é o pobre em Lucas? As respostas são abundantes e dissonantes. Alguns autores consideram πτωχός em Lucas como uma categoria meramente econômica, outros como uma classificação exclusivamente espiritual e a maioria dos estudiosos como uma mistura dessas duas ideias.<sup>43</sup> Nós tomamos πτωχός neste texto como se referindo a todas

---

integral do desenvolvimento da missão de um crente”. WARRINGTON, K. “Suffering and the Spirit in Luke-Acts,” *Journal of Biblical and Pneumatological Research* 1 (2009): p. 31.

<sup>42</sup> A lista é: Lucas 1.19; 2.10; 3.18; 4.18, 43; 7.22; 8.1; 9.6; 16.16 e 20.1.

<sup>43</sup> “Eles são os perdedores na corrida competitiva por recursos escassos, segurança econômica, honra e poder.” GARLAND, *Luke*, p. 198. “Como no cântico de Maria (1.52), os ‘pobres’ representam não apenas os economicamente empobrecidos, mas todos os marginalizados ou excluídos da convivência humana, os marginalizados”. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 79. “Naquela cultura, a condição social de uma pessoa em uma comunidade não dizia respeito tanto às realidades econômicas, mas dependia de vários elementos, incluindo educação, gênero, herança familiar, pureza religiosa, vocação, economia e similares. Assim, a falta de subsistência pode explicar a designação de alguém como ‘pobre’, mas também outras condições desvantajosas, e ‘pobre’ serviria como um designativo para aqueles de baixo status, para os excluídos de acordo com os cânones normais de honra no mundo mediterrâneo. Portanto, embora ‘pobre’ dificilmente seja desprovido de significado econômico, para Lucas esse significado mais amplo de honra diminuída é primordial.” GREEN, Joel B. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997, 2011. “Os pobres incluem aqueles que são mantidos cativos, os cegos e os oprimidos

as pessoas marginalizadas, ou seja, como uma categoria social. Em contraste com Lucas 6.18, que pressupõe a aceitação do evangelho por parte dos *πτωχοί*, esse texto está se referindo somente àqueles que são desprezados pelas pessoas poderosas deste mundo, que são os mesmos aos quais Jesus direcionou o seu ministério. Os *πτωχοί* do nosso texto são as pessoas nas ruas, aqueles que são física e economicamente necessitados, bem como os psicológica, social e espiritualmente marginalizados. Em nosso texto, Jesus veio anunciar o evangelho a essas pessoas, o que indica que eles ainda não haviam “aceitado” o evangelho.<sup>44</sup>

Assim, a ideia dessa cláusula completa – Πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμὲ οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με – é que o Espírito do Senhor veio (em uma ação aorística perfectiva que denota completude) ungir Jesus (também uma ação perfectiva) para pregar o evangelho do reino àqueles que são necessitados.<sup>45</sup> De maneira bem interessante, a próxima cláusula tem um perfeito como o seu verbo principal, seguido e delimitado por infinitivos aoristos. Isso significa que, enquanto a primeira cláusula concebe a ação como um todo (aoristo/perfectivo), essa ação, ἀπέσταλκέν, está sendo vista como um estado: o “estado de envio” no qual Jesus se encontra por causa do Espírito de Deus que está sobre ele. Isso é uma evidência adicional do fato de que todas as ações posteriores devem ser compreendidas como estando dentro da anterior. Jesus se encontra em um “estado de ter sido enviado” com o objetivo de κηρύξαι, ἀποστεῖλαι e κηρύξαι.

Garland afirma que, “visto que o relato lucano do ministério de Jesus não o mostra libertando prisioneiros literais, a imagem é metafórica... Os cativos

---

(uma lista ilustrativa, não abrangente) e as boas novas dizem respeito à sua libertação e restauração da visão.” CARROLL, *Luke: A Commentary*, p. 112. “Os termos ‘pobres’, ‘cativos’, ‘cegos’ e ‘oprimidos’ podem ter algum alcance metafórico. No entanto, em Lucas, os ‘pobres’ significam, antes de tudo, a base da escala econômica, a quem pode faltar até mesmo o básico para sobreviver.” TANNEHILL, Robert C. *Luke*. Nashville: Abingdon Press, 1996, p. 91. “Em Lucas, o termo ‘pobre’ se refere a uma condição econômica, mas não apenas a um status econômico, pois os pobres e humildes esperam em Deus.” STEIN, Robert H. *Luke: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Nashville: Broadman Press, 1992, p. 156. “Essas são as pessoas que mais precisam da ajuda divina e que esperam em Deus para ouvir sua palavra.” MARSHALL, I. Howard. *The Gospel of Luke : A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978, p. 183. “O uso de *πτωχός* é mais bem descrito como uma ‘generalização soteriológica’ – isto é, refere-se àqueles que mais frequentemente responderam a Jesus (1Co 1.26-29) e, em um contexto de convite, refere-se àqueles que estão abertos a Deus”. BOCK, *Luke*, p. 408.

<sup>44</sup> Worthington faz o importante trabalho de analisar o significado de “pobre” no contexto de Isaías e chega à seguinte conclusão: “É importante acrescentar que a palavra *πτωχός* pode se referir a mais do que condições financeiras ou materiais simplesmente. Esse é o motivo pelo qual os especialistas em Isaías interpretam a palavra de forma diferente uns dos outros. Alguns a traduzem por ‘pobres’, ‘sofredores’, ‘oprimidos’, ‘desfavorecidos’, ‘aflitos’ e ‘humildes’”. WORTHINGTON, “The Identity of the Poor in Luke 4:18, Jesus’ Mission, and the Mission of the Church,” p. 28.

<sup>45</sup> Nossa interpretação dos verbos leva em consideração o sistema verbal grego entendido a partir de uma estrutura aspectual. Ver PORTER, Stanley E. “Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood”. New York: P. Lang, 1989.

são aqueles aprisionados por Satanás”.<sup>46</sup> Assim, enquanto a libertação (ἄφεσις) do Antigo Testamento estava conectada ao cativo, em Lucas essa ideia está frequentemente ligada à libertação “do pecado e do cativo espiritual”.<sup>47</sup> Sloan corretamente vê nessa expressão uma referência ao ano de jubileu.<sup>48</sup> A abertura de olhos é melhor compreendida tanto como se referindo à cura de cegos literais, quanto, metaforicamente, à salvação (ver Lc 1.79; 3.6; 6.39; 24.31; At 9.1-19; 26.17-18; 28.27).<sup>49</sup> Isso aponta para um cumprimento do jubileu que é mais completo do que a legislação original do jubileu levítico (Lv 25), que não poderia legislar algo como a cura dos cegos.<sup>50</sup>

Além de “evangelizar os pobres”, “proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos” e “pôr em liberdade os oprimidos”, Jesus também anuncia que veio “proclamar o ano aceitável do Senhor”. Isso tem sido compreendido como uma referência ao cumprimento do ano do jubileu referido em Levítico 25 e Deuteronômio 15.<sup>51</sup> Bruno comenta que no Antigo Testamento e, ainda mais, na literatura do Judaísmo do Segundo Templo, o jubileu ganhou um tom escatológico.<sup>52</sup> Ele também comenta, corretamente, que em Jesus o jubileu cristão escatológico foi inaugurado, mas não consumado.<sup>53</sup> Portanto, esse jubileu lucano é muito maior do que aquele do Antigo Testamento. Além de ser uma realidade completa, ele também tem uma dimensão espiritual ainda mais importante.

Jesus aplica a si mesmo todo o significado encapsulado nesses versículos, dizendo: “Hoje se cumpriu a Escritura que vocês acabam de ouvir” (Lc 4.21). Depois disso, Lucas diz que os ouvintes ficaram maravilhados [ἐθαύμαζον] por causa “das palavras cheias de graça que lhe saíam dos lábios”. Θωμάζω é usado

<sup>46</sup> GARLAND, *Luke*, p. 198.

<sup>47</sup> BOCK, *Luke*, p. 409.

<sup>48</sup> SLOAN, R. B. “Jubilee,” in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 1992, p. 396-97.

<sup>49</sup> GARLAND, *Luke*, p. 199; BOCK, *Luke*, p. 409.

<sup>50</sup> Garland, um tanto inconsistente em sua argumentação, pensa que o Jubileu literal não está em vista aqui, mas apenas sua imagem. GARLAND, *Luke*, p. 200. “Portanto, as imagens do Jubileu são destinadas a evocar imagens de redenção escatológica em vez de reforma social e política temporal. Jesus anuncia a vinda da salvação com a libertação de Satanás e o perdão dos pecados. [...] No entanto, a reforma social e política não é excluída, mas decorre dessa redenção”.

<sup>51</sup> “A narração lucana do sermão de Jesus em Nazaré representa um desenvolvimento particular no uso escatológico dos temas do Ano do Jubileu: o próprio Jesus é apresentado como o arauto ungido (messiânico) do tão esperado Ano do Jubileu. ... O emprego por Lucas dos temas do Jubileu/Ano Sabático de Isaías 56.6; 61.1-2 (e Lev 25, Deut 15) tem uma aplicação distintamente escatológica”. SLOAN, “Jubilee.” “Lucas, então, representou o discurso de abertura de Jesus em Nazaré como um anúncio do Jubileu final, a nova era de salvação, a irrupção do reino de Deus”. GREEN, Joel B. *The Theology of the Gospel of Luke*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995, p. 79.

<sup>52</sup> BRUNO, C. R. “Jesus is Our Jubilee’...But How? The OT Background and Lukan Fulfillment of the Ethics of Jubilee,” *JETS* 53 (2010): 91-95.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 98.

13 vezes nesse evangelho e comumente é uma palavra neutra que não implica necessariamente aprovação ou desaprovação, mas simplesmente assombro.<sup>54</sup>

Assim, profundamente impressionados com as palavras de Jesus, aqueles homens da sinagoga perguntaram: “Não é este o filho de José?” Nolland comenta que a força dessa pergunta não é clara. No enredo e em comparação com Marcos 6.3 parece que a pergunta implica em uma crítica a Jesus. “A sugestão de ilegitimidade (cf. Jo 8.14) ou um desprezo baseado em familiaridade e/ou origens humildes é possível”.<sup>55</sup> Bovon afirma que nada na pergunta dos homens presentes na sinagoga aponta para rejeição e que, pelo contrário, “a audiência havia andado metade do caminho em direção à fé (v. 22) e ainda não tinha completado a decisiva segunda metade. Por esta razão, Jesus os submete a um teste”.<sup>56</sup> Worthington afirma que o problema é que os nazarenos queriam algum sinal por parte de Jesus que credenciasse suas afirmações (cf. Mt 13.54-58).<sup>57</sup> Hendriksen opina que a pergunta precisa ser lida em contraste com a afirmação de Jesus de que ele era o cumprimento da profecia de Isaías 61.1-2. Para ele, os seus ouvintes gostaram de ouvir que a profecia estava se cumprindo em sua época, mas a sua familiaridade com Jesus fez com que eles duvidassem dele e o desprezassem.<sup>58</sup> Garland afirma: “Fica implícito com esse reconhecimento a expectativa de conseguirem favores especiais da parte dele”.<sup>59</sup>

Se considerarmos o enredo e que θαυμάζω não contém uma aprovação implícita, penso que Nolland e Hendriksen estão corretos em interpretar que a pergunta implica em uma crítica contra Jesus, pelo menos no sentido de que eles estavam duvidando que ele era quem afirmara ser.<sup>60</sup>

Difícilmente Jesus poderia ser mais duro em sua resposta.<sup>61</sup> Ele cita dois provérbios a eles: (1) “Médico, cure-se a si mesmo” e (2) “Nenhum profeta é

<sup>54</sup> 1.21, 63; 2.18, 33; 4.22; 7.9; 8.25; 9.43; 11.14, 38; 20.26; 24.12, 41.

<sup>55</sup> NOLLAND, *Luke*, p. 199.

<sup>56</sup> BOVON; KOESTER, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*, p. 155.

<sup>57</sup> WORTHINGTON, “The Identity of the Poor in Luke 4:18, Jesus’ Mission, and the Mission of the Church,” p. 26.

<sup>58</sup> HENDRIKSEN, William. *Exposition of the Gospel according to Luke*. Grand Rapids: Baker Book House, 1978, p. 256.

<sup>59</sup> GARLAND, *Luke*, p. 202. “Jesus joga água fria em sua expectativa ansiosa de que suas conexões familiares locais significarão vantagens especiais para eles. Não haverá nepotismo no reino de Deus” (p. 203).

<sup>60</sup> “Em resumo, a congregação testemunhou a incrível sabedoria de Jesus, mas ao mesmo tempo expressou espanto e suspeita de sua mensagem, bem como de sua afirmação messiânica de ser o cumprimento escatológico de Isaías 61:1-2. Ele havia proclamado o ano do favor do Senhor, mas não o dia da vingança. Tanto Jesus quanto sua mensagem foram rejeitados”. HERTIG, P. “The Jubilee Mission of Jesus in the Gospel of Luke : Reversals of Fortunes,” *Missiology* 26 (1998): p. 170.

<sup>61</sup> “O próprio Jesus, em virtude de sua mensagem profética, provocará conflito”. CARROLL, *Luke: A Commentary*, p. 113.



bem recebido na sua própria terra”, e lhes apresenta o exemplo de Elias e Eliseu como profetas que ministraram aos gentios em vez dos israelitas. Usando o conceito de internarratividade, quando um autor alude a um personagem/episódio/contexto aludido em vários textos, Huddleston defende que toda a história de Elias-Eliseu é usada por Lucas para formar a imagem de Jesus na mente de seus leitores, mas não de uma forma precisa, e sim de forma elusiva.<sup>62</sup> As três imagens que Huddleston escolhe para apresentar essa conexão entre Jesus e Elias e Eliseu é a realização de milagres, a confrontação com governantes e a unção de sucessores.<sup>63</sup> O nosso texto tem sua própria gama de comparações. Elias e Eliseu eram profetas, ambos tinham uma medida especial do Espírito Santo, sua mensagem foi rejeitada por Israel, eles anunciaram salvação e condenação, dirigiram seu ministério aos de fora (curiosamente, pessoas economicamente ricas). Na estrutura geral de Lucas-Atos, quando consideramos João Batista, Jesus se torna aquele que tem a porção dobrada do Espírito. Por outro lado, quando consideramos a igreja em relação a Jesus, Jesus se torna aquele que concede o Espírito em porção dobrada, ou seja, Elias.

O resultado das palavras de Jesus é o fato de ele afirmar que, considerando a atitude dos homens de Nazaré em relação a ele, o seu ministério será direcionado para pessoas mais dignas do que eles: leprosos e viúvas gentílicos. A ira da audiência na sinagoga acende-se compreensivelmente, Jesus é agarrado e levado para ser lançado precipício abaixo e, misteriosamente, consegue frustrar o intento dos seus algozes.<sup>64</sup> Até aqui, recapitulamos o episódio de Nazaré, adicionando informações que lançassem mais luz sobre os eventos e seu significado. A seção de conclusão a seguir apresentará a lições éticas que podemos deduzir desse texto, ao menos de maneira provisória.

### CONCLUSÃO: O MINISTÉRIO DA IGREJA E OS POBRES

O que podemos aprender com essa passagem que deva ser considerado um princípio cristão com implicações éticas? Quais regras de fé e de prática podem ser deduzidas desse texto? Seria correto exigir da igreja que imitasse as ações de Jesus? Ou será que devemos nos colocar no lugar dos ouvintes que tentaram assassinar Jesus? Ou no lugar dos pobres e marginalizados a quem

<sup>62</sup> “Ao comparar Jesus com Elias e Eliseu, talvez Lucas sugira a seu público (mesmo que involuntariamente) que Jesus também é estranho, surpreendente e perturbador”. HUDDLESTON, J. “What Would Elijah and Elisha Do? Internarrativity in Luke’s Story of Jesus,” *Journal of Theological Interpretation* 5 (2011): p. 280.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Froelich e Phillips, baseados em uma situação semelhante em *A Vida de Esopo* sugerem que é possível que esse estranho método de execução fosse uma das punições por blasfêmia. FROELICH, Margaret; PHILLIPS, Thomas E “Throw the Blasphemer off a Cliff: Luke 4.16-30 in Light of the Life of Aesop.” *New Testament Studies* 65, n. 1 (Jan. 2019): 21-32.



Jesus direciona seu ministério?<sup>65</sup> Se recebido como Escritura, esse texto nos apresenta um retrato de Jesus que deve nutrir a nossa fé. Jesus é o Messias. O Espírito veio sobre ele e o ungiu para desempenhar o seu ministério. Ele é o grande profeta prometido (Dt 18.15) e, embora, não igualmente claro a partir dessa passagem, ele também é o sacerdote e rei prometido.<sup>66</sup> Jesus também é o libertador. No entanto, a sua libertação não é somente e principalmente das opressões socioeconômicas, mas o jubileu que ele veio trazer é primariamente espiritual e, conseqüentemente, com implicações para a ordem social e os valores da comunidade criada por ele e em torno dele. Nolland afirma:

O Jesus lucano não é um reformador social e não apresenta a si mesmo de nenhuma forma fundamental à estrutura política desse mundo, mas está profundamente preocupado com as necessidades literais e físicas dos homens (At 10.38), bem como com suas necessidades diretamente espirituais.<sup>67</sup>

O relato nos mostra que Jesus é mais perturbador do que normalmente é apresentado. Ele revela o conteúdo dos corações, fomenta confronto e deixa pessoas com raiva mortal por causa de suas palavras. Por causa disso, Jesus é rejeitado por muitos. O nosso texto também antecipa que o caminho por meio do qual Jesus traz o seu jubileu é a sua própria morte.<sup>68</sup> Talvez nosso texto aponte até mesmo para a ressurreição pela maneira como Jesus foge das intenções malignas de seus adversários.<sup>69</sup> Jesus é aquele em que muitas leis, profecias, imagens e personagens do Antigo Testamento encontram sua razão de ser. Portanto, recebido como Escritura cristã, esse relato apresenta muitas facetas de Jesus Cristo como regra de fé.

Essas observações são um prolegômeno fundamental para qualquer discussão ética. Não existe ética cristã verdadeira sem fé verdadeira e total identificação entre o Jesus histórico e o Jesus da fé. A ética cristã é necessariamente mais teológica do que sociológica. A regra de prática nos evangelhos pode ser extraída de diferentes maneiras. É possível: (1) inferir a ação correta

<sup>65</sup> Algumas dessas perguntas estão baseadas no método de leitura proposto por PENNINGTON, *Reading the Gospels Wisely: A Narrative and Theological Introduction*, esp. p. 30-34.

<sup>66</sup> Aryeh e Anum concluem o seu artigo dizendo: “O argumento do autor implícito foi feito indutivamente para persuadir os conterrâneos de Jesus a aceitá-lo como o profeta que ensina, faz milagres e interpreta a Escritura”. ARYEH, Daniel Nii Aboagye; ANUM, Eric Nii Bortey. “Christology and Soteriology in Luke: Inner Texture Analysis of Luke 4:16-30.” *Journal of Biblical Theology* 4, n. 3 (July 2021): p. 27.

<sup>67</sup> NOLLAND, *Luke*, p. 197.

<sup>68</sup> “A rejeição em Nazaré é um “ensaio geral” para a paixão e estabelece categorias teológicas que preparam o leitor para o destino profético de Jesus em Jerusalém”. *Ibid.*, p. 200.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 201.

a partir da teologia apresentada; (2) receber injunções práticas como válidas para a nossa época, e (3) imitar os personagens das histórias.

Um dos melhores tratamentos éticos do jubileu é oferecido por Christopher Wright.<sup>70</sup> Ele aponta três ângulos principais em sua análise: econômico, social e teológico. No primeiro ângulo, ele comenta que mais do que doação de comida, o jubileu dava às famílias “a oportunidade e os recursos para novamente se sustentarem”.<sup>71</sup> No ângulo social, ele lembra os males sociais causados pela pobreza e propõe que as famílias tinham sua dignidade restaurada por meio da viabilidade econômica. Com base no jubileu, ele também apoia iniciativas para diminuir os débitos de nações empobrecidas e aqueles que desafiam juros abusivos em empréstimos.<sup>72</sup> Quanto ao último ângulo, Wright afirma que o jubileu é um chamado para crer na soberania de Deus e em sua providência, é uma oportunidade para experimentar a história da redenção e o perdão que Deus oferece, antevendo uma era escatológica de restauração completa.<sup>73</sup>

A partir dessas considerações e usando o conceito neotestamentário do jubileu, com especial atenção a Lucas 4, Wright propõe que a igreja precisa se envolver na missão de Deus, compreendendo-a como uma missão holística de restauração humana que tem seu epicentro na cruz. Essa missão holística cuidará das pessoas por meio da evangelização (aspecto espiritual), mas também atentando aos aspectos que são físicos, mentais e sociais.<sup>74</sup>

A segunda forma de extrair regra de prática da narrativa dos evangelhos é ouvir o sermão (quando este for o caso) como se estivesse sendo diretamente pregado a nós. Coloquemo-nos na pele do pobre, do cativo, do cego, do oprimido, do gentio, da viúva ou do leproso sobre quem Jesus fala em seu sermão. Essas pessoas diferentes que podemos agrupar pelo uso do termo “pobre” ouviriam esse sermão ansiosos em se tornarem parte dessa nova era anunciada e introduzida por Jesus. Ao pobre, esse sermão trouxe profunda esperança e um convite para ser transformado em e por meio de Jesus. Para aqueles com ouvido para entender, as necessidades físicas reais eram setas apontando para uma deficiência e necessidade espiritual ainda mais profunda e desesperadora. Portanto, quando “ouvimos” o sermão de Jesus colocando-nos

<sup>70</sup> WRIGHT, Christopher J. H. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2006, p. 290s. “Se o êxodo foi a ideia divina de redenção, o jubileu foi a ideia divina de restauração. Ambos são igualmente holísticos. Ou seja, o jubileu também se preocupa com toda a gama de necessidades sociais e econômicas de uma pessoa, mas não pode ser compreendido e praticado sem atenção aos princípios teológicos e espirituais que lhe são intrínsecos (p. 290).

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 297-298.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 299-300.

<sup>74</sup> “Fundamentalmente, nossa missão (se for bíblicamente informada e validada) significa nossa participação comprometida como povo de Deus, a convite e ordem de Deus, na própria missão de Deus dentro da história do mundo de Deus para a redenção da criação de Deus”. *Ibid.*, p. 22-23.

no lugar do pobre, experimentamos a esperança que Jesus traz para todos os tipos de doença, seja do corpo, social ou da alma.

A terceira forma por meio da qual é possível extrair lições práticas do texto é a imitação. Como *bioi*, os evangelhos propõem que imitemos o personagem principal da história, bem como os demais personagens. Para extrair lições práticas desse texto, podemos imitar Jesus e os nazarenos presentes na sinagoga. É evidente que não somos o Messias que traz o jubileu escatológico, mas nós também somos ungidos com o Espírito Santo a fim de pregar boas novas aos pobres. Nós estamos para Jesus como Eliseu estava para Elias: recebemos o Espírito e devemos continuar a fazer as obras do Mestre. Essa não é uma ideia estranha a Lucas, considerando que ele mesmo é quem apresenta Jesus sendo elevado ao céu enquanto uma nuvem o cobre, em situação semelhante àquilo que aconteceu com Elias e Eliseu (2Rs 2). Os discípulos que viram Jesus ser elevado ao céu foram, nos capítulos seguintes, enchidos pelo Espírito Santo com poder para desempenhar seu ministério. Nesse sentido, a igreja é Eliseu, capacitada pelo Espírito Santo para continuar o ministério de Jesus de fazer e ensinar. Assim, seguindo os passos de Jesus, a igreja também foi ungida com o Espírito para “evangelizar os pobres”; “proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos, e proclamar o ano aceitável do Senhor” (Lc 4.18-19).<sup>75</sup> Ao praticar as mesmas obras de Jesus, a Igreja precisa estar consciente de que também enfrentará perseguição. Não é sem razão que a resposta dos nazarenos evoca o relato da morte de Estêvão.<sup>76</sup> Se a igreja imitar Jesus em seu ministério, o mundo vai imitar a reação daqueles que quiseram matar Jesus. Não é sem razão que Lucas 4.16-30 tem recebido a alcunha de “Manifesto de Nazaré”.

O último papel em que precisamos nos colocar a fim de extrair aplicações práticas do texto é o daqueles primeiros ouvintes do sermão de Jesus na Sinagoga. Eles eram homens religiosos e respeitáveis que se encontravam semanalmente para estudar as Escrituras. Eles tinham familiaridade com Jesus e alguns deles talvez o tivessem recebido em suas casas para serviços manuais. Nós também gostamos de teologia e temos familiaridade com Jesus. No entanto, o que sentimos quando Jesus fala sobre pregar aos pobres? Temos nos voltado de alguma forma para os marginalizados ou desprezamos as tentativas de

<sup>75</sup> Usando esse mesmo tipo de técnica de aplicação, Blythe propõe: “Lucas 4.16-30 é um texto chave nas Escrituras ao delinear o programa de missão de Jesus e subsequentemente da igreja cristã. A missão importa para a igreja. Lucas 4.16-30 apresenta essa missão como a graça centrífuga de Deus brotando de Jesus Cristo para a salvação holística de vários grupos de pessoas. A pregação não é acidental, mas essencialmente integral para a elucidação e realização dessa missão. Portanto, a pregação importa na missão da igreja como uma prática particular capacitada pelo Espírito”. BLYTHE, Stuart. “The Place of Preaching in the Church’s Mission Luke 4:16-30.” *The Journal of the Evangelical Homiletics Society* 19, n. 2 (Sept. 2019): 46-67.

<sup>76</sup> NOLLAND, *Luke*, p. 201.

fazê-lo? Causa-nos raiva ouvir que existe uma certa preferência por parte de Jesus por aqueles que estão de fora, que são desprezados, pobres e necessitados? Será que taxamos qualquer tentativa de falar sobre assuntos sociais como pertencendo ao lado errado da política e da teologia porque afinal não queremos sujar as nossas mãos? Será que nossa prática demonstra que cremos que o evangelho é principalmente para os desprezados ou para um grupo um tanto fechado de privilegiados especialmente amados por Deus que agora se importa apenas na manutenção e não na conquista de outros pobres indigentes? Será que tentaríamos matar Jesus se ele viesse pregar esse tipo de sermão em nossas igrejas? A pergunta final é: a nossa prática e valores atuais apontam para pessoas mais parecidas com Jesus ou com os homens da sinagoga de Nazaré?

### **ABSTRACT**

Luke 4:14-30 is a foundational text for defining the ministry of Jesus. Since Jesus himself defines his ministry as preaching good news to the poor, the text has been referred to as the Nazareth Manifesto. The text holds great significance for discussions on poverty and wealth in Luke-Acts, the theology of Luke-Acts, the use of the Old Testament in the New Testament, narrative characteristics, as well as discussions on the mission of the Church. The text is considered programmatic in that it addresses various themes that will be of fundamental importance throughout the rest of the Lucan work. Some of these themes include the jubilee, rejection, and reversal. Using contemporary methods and authors, the author presents a careful reading of the text, along with several practical applications based on it.

### **KEYWORDS**

Nazareth Manifesto; Poverty and wealth in Luke-Acts; Mission of the church; Jubilee; Rejection; Bible application.

## O PLANTIO DE IGREJAS NO CONTEXTO DA MISSÃO

*João Eder Graebin\**

### RESUMO

Este artigo procura definir a plantação de igrejas no contexto da missão confiada por Jesus à igreja. O autor começa por apontar diferentes atitudes em relação à plantação de igrejas. A seguir, mostra a relação entre reflexão teológica e prática missionária, destacando a necessidade de sempre andarem juntas. Na sequência, procura responder a três perguntas fundamentais: O que é a igreja? Qual é a sua missão? Onde se insere o plantio de igrejas na missão da igreja? Ao tratar do segundo ponto, a missão da igreja, analisa cinco passagens essenciais: Mateus 28.18-20; Marcos 16.15-18; Lucas 24.46-48; Atos 1.8 e João 20.21. Por último, considera qual é a relação entre a missão da igreja e a plantação de novas igrejas, destacando três aspectos: o plantio de igrejas como tarefa, como método e como consequência. Ele conclui que existe uma conexão intrínseca entre o plantio de novas congregações e a missão da igreja.

### PALAVRAS-CHAVE

Missão da igreja; Plantação de igrejas; Reflexão teológica; Eclesiologia; Grande Comissão.

### INTRODUÇÃO

O presente artigo tem por objetivo ser uma moldura teórica dentro da qual se pode tratar o tema do plantio de igrejas. Assim, o artigo objetiva definir o plantio de igrejas dentro da missão da igreja de Jesus. Especificamente,

---

\* Bacharel em Teologia pela Faculdade Luterana de Teologia (São Bento do Sul/SC); licenciado em Ciências Sociais pela Faculdade Educamais (São Paulo); mestre e doutorando em Missiologia pela North-West University, na África do Sul. Está plantando uma igreja na cidade de Formosa (GO), sob a patrocínio da Igreja Presbiteriana Nacional, de Brasília.

a pergunta que se pretende responder é: “Qual é o local do plantio de novas igrejas dentro da missão da igreja de Jesus?”

O tema do plantio de novas igrejas tem se tornado recorrente e atual na igreja cristã. Isso pode ser rapidamente verificado ao se observar a avalanche de publicações, sites e congressos sobre o tópico. Nos mais distintos estilos de igrejas há departamentos específicos para tratar de expansão, implantação ou início de novas igrejas – nomes e expressões usados como sinônimos. Isso sem falar em agências missionárias e entidades paraeclesiais que têm feito do plantio de igrejas o tema e a prática prioritários das suas agendas.

Esse frenesi e ênfase sobre plantação de novas igrejas tem polarizado opiniões e práticas. De um lado há os que veem esse processo como benéfico à igreja de Cristo, seja do ponto de vista do crescimento quantitativo ou qualitativo. Para esse grupo, plantar novas igrejas não é um dos, e sim, o método para se evangelizar as pessoas e cumprir a missão da igreja.<sup>1</sup>

Por outro lado, há outros que se inquietam com a ênfase em plantação de igrejas. Esse segundo grupo questiona, por exemplo, se o que determina o desejo de plantar igrejas é algo nobre, do ponto de vista das Escrituras, ou é apenas a aplicação de métodos pragmáticos, nos quais os números são tidos em alto conceito. Ou, ainda, se ao enfatizar o plantio de igrejas os princípios bíblicos da missão da igreja de Cristo não estariam sendo suplantados por ideias e objetivos de um determinado líder ou de uma denominação.

Sob o viés acadêmico, a plantação de novas igrejas tem sido analisada de diversas formas, seja pela teologia, seja pela missiologia, e, em alguns casos, com o auxílio do ferramental de outras ciências sociais. Aqui também os estudiosos divergem de opinião. Por exemplo, para alguns, o uso dos conhecimentos modernos das ciências sociais pode e deve ser utilizado como chave hermenêutica para a análise e prática do plantio de igrejas. Outros, por sua vez, veem essa tendência como perigosa e fomentadora de um afastamento dos princípios bíblicos para o plantio de novas igrejas. Há, ainda, um terceiro grupo que defende uma espécie de uso moderado das ciências sociais, desde que esse conhecimento não sobrepuje ou contrarie as Escrituras.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Por exemplo, C. Peter Wagner afirma que “plantar igrejas é o método evangelístico mais eficaz debaixo do céu”. *Plantar igrejas para a grande colheita*. São Paulo: Abba Press, 1993, p. 13.

<sup>2</sup> Um dos autores que defende a posição do uso das ferramentas das ciências sociais é o mesmo C. Peter Wagner, bem como todos os outros ligados ao Movimento de Crescimento de Igrejas, que surgiu nos Estados Unidos com Donald McGavran. Essa posição fica evidente no seu livro escrito em 1993: *Plantar igrejas para a grande colheita*. Um uso equilibrado da missiologia/teologia e de outras ciências sociais é defendido por David J. Hesselgrave, como se observa no seu livro *Plantar igrejas: um guia para missões nacionais e transculturais*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1995. Por sua vez, uma abordagem do tema do plantio de igrejas conectada diretamente com as Escrituras e com um claro viés da teologia reformada pode ser observada nos escritos de Stuart Murray, dentre eles seu *Church planting*. Scottsdale: Herald Press, 2001. Jedeias Duarte traz uma importante reflexão sobre as metodologias modernas de plantio de igrejas e sua relação com as ciências sociais em “Plantio de novas igrejas: uma análise conceitual preliminar”. *Fides Reformata* XVI-1 (2011): 31-47.

## 1. REFLEXÃO TEOLÓGICA E PRÁTICA MISSIONÁRIA

De qualquer forma, plantação de igrejas é, ao mesmo tempo, um tema amplo e central nas Escrituras e na prática da missão da igreja cristã. E a amplitude desse tema é facilmente verificável, por exemplo, quando se observam os vários subtemas que gravitam ao seu redor: expansão do Reino de Deus, batalha espiritual, estratégias de avanço missionário, levantamento de obreiros e recursos, treinamento de liderança, questões logísticas e administrativas.

Se a amplitude e a centralidade do plantio de igrejas são facilmente verificadas, por outro lado, cabe àqueles que se envolvem nessa tarefa exercê-la debaixo dos parâmetros impostos pelas Escrituras. Afinal, como afirmou Bosch, as ações missionárias da igreja “somente são autênticas quando refletem a participação na missão de Deus”.<sup>3</sup> Além do que, como asseverou Duarte, “os princípios teológicos exercem influência na estratégia, na elaboração mental do planejamento e na prática de plantar novas igrejas”.<sup>4</sup>

Quanto a esse tema, Murray ainda sublinha:

Uma base teológica inadequada não irá necessariamente impedir o crescimento a curto prazo, ou resultar em heresia generalizada entre igrejas recém-plantadas. Porém, irá limitar o impacto de longo prazo da plantação de igrejas e poderá resultar em distorções perigosas na maneira pela qual é entendida a missão da igreja.<sup>5</sup>

Por isso, prática missionária e reflexão teológica são duas realidades que nunca deveriam ser divorciadas. Numa espécie de relação simbiótica, de interdependência, toda prática missionária – na qual se inclui a plantação de igrejas – deveria ser resultado de reflexão teológica e, ao mesmo tempo, toda reflexão teológica deveria ser fruto da ação missionária. Uma deveria, necessariamente, instigar e ser resultado da outra. Nesse sentido, Murray incentiva a ter em mente que a plantação de igrejas está localizada numa intersecção entre a Teologia (especificamente na eclesiologia, a doutrina da igreja) e a Missiologia (ciência ou arte de missões).<sup>6</sup> Essa lógica é encontrada ao longo de toda a Bíblia.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2002, p. 370.

<sup>4</sup> DUARTE, “Plantio de novas igrejas”, p. 33.

<sup>5</sup> MURRAY, Stuart. *Church Planting: Laying Foundations*. Scottsdale: Herald Press, 2001, p. 17.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>7</sup> Por isso, ao falar do aspecto missiológico das Escrituras, Carriker afirma: “A Bíblia (...) é essencialmente um livro missionário, visto que sua inspiração deriva de um Deus missionário. O termo missionário vem do latim, que, por sua vez, traduz a palavra grega *apóstolos*, a qual significa o enviado. Jesus usou este termo para destacar o relacionamento entre Deus Pai, Deus Filho e seus discípulos, quando disse: ‘Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio’ (Jo 20.21). O próprio caráter de nosso Senhor é missionário. Portanto, não é de surpreender que sua Palavra também manifeste essa característica. É à luz dessa revelação de Deus que a igreja enfrenta o maior desafio do cristianismo – a tarefa missionária inacabada, cujo âmago é a evangelização”. CARRIKER, C. Timóteo. *Missões na Bíblia: princípios gerais*. São Paulo: Vida Nova, 1999, p. 8.



Todavia, a dicotomia entre a prática missionária e a reflexão sobre ela (ou seja, entre missiologia e teologia) é mais real do que se possa imaginar. Lamentavelmente, precisa-se concordar com Michael Green, que afirma: “A maior parte dos evangelistas não se interessa muito por teologia; e a maioria dos teólogos não se interessa muito por evangelização”.<sup>8</sup>

Ronaldo Lidório observa que, se a prática missionária da igreja não for fundamentada na reflexão teológica, correm-se três riscos: (a) de os resultados substituírem o caráter e o perfil do obreiro; (b) de a capacidade humana substituir a busca da dependência de Deus; (c) de as estratégias certas substituírem o compromisso com a Palavra no crescimento da igreja e na expansão da obra missionária.<sup>9</sup>

O grande problema para o qual Lidório aponta está no fato de que uma prática missionária sem profundas bases bíblicas irá necessariamente cair num mecanicismo pragmático onde não mais se pergunta pelo que está certo (com base na reflexão bíblica e teológica), e sim pelo que dá certo (com base no pragmatismo). Afinal, seria ingênuo pensar que todo crescimento numérico é fruto de uma prática missionária respaldada pelas Escrituras. Como disse Lopes: “É perfeitamente possível fazer uma igreja local crescer sem que isso tenha a ver com a doutrina bíblica correta”.<sup>10</sup>

Por outro lado, a reflexão teológica pode se tornar um fim em si mesmo. Dessa forma, ela não estará a serviço da missiologia, o que será igualmente danoso. Como sublinha Lidório:

É o outro lado da mesma moeda. [O perigo] de desenvolvermos um ensino teológico sem ligação com a igreja, sua vida e dinâmica. Sem ligação com o pastor, suas necessidades e desafios. Sem ligação com a missão, a evangelização e plantio de igrejas.<sup>11</sup>

O apóstolo Paulo conseguiu mesclar essas duas realidades na sua vida e ministério. Ele “passou para a história como o maior teólogo do cristianismo, mas também como o seu maior missionário”.<sup>12</sup> Nele, fervor evangelístico e reflexão teológica andavam lado a lado, numa parceria que resultou no plantio de várias igrejas e, conseqüentemente, na expansão do Reino de Deus.

A matéria central com a qual o plantador de igreja deveria se ocupar no seu processo de reflexão teológica é, sem dúvida, a eclesiologia (a doutrina

<sup>8</sup> GREEN, Michael. *Evangelism, Now and Then*. Illinois: InterVarsity Press, 1979, p. 7.

<sup>9</sup> LIDÓRIO, Ronaldo. “A igreja e a sua missão no plantio de igrejas”. *MissioNews*, vol. 1, ano 1 (2009): 1-19, p. 18.

<sup>10</sup> LOPES, Augustus Nicodemus. “Paulo, plantador de igrejas: repensando os fundamentos bíblicos da obra missionária. *Fides Reformata*, XV:2 (1997): 1-15, p. 1.

<sup>11</sup> LIDÓRIO, “A igreja e a sua missão”, p. 19.

<sup>12</sup> LOPES, “Paulo, plantador de igrejas”, p. 2.

da igreja). O alerta de Ott e Wilson soa providencial nesse sentido: “Os plantadores de igrejas precisam ter a sua eclesiologia bem clara em suas mentes antes de lançar um projeto”.<sup>13</sup>

Para tal, três perguntas são fundamentais: (a) o que é igreja? (definição); (b) qual é a missão da igreja? (tarefa); (c) onde está alocado o plantio de igrejas na missão da igreja de Cristo? (aplicabilidade).

## 2. O QUE É IGREJA (DEFINIÇÃO)?

O termo igreja vem de *ekklesia*, que significa *assembleia*. Thielman observa:

O Senhor derramou seu Espírito sobre seu povo escatologicamente restaurado, e o NT, com frequência, reflete a respeito da própria natureza desse povo. Os escritores do NT consideram de especial importância três aspectos da identidade do povo do Senhor: a posição da igreja como a nação de Israel restaurada, a igreja como local de habitação da presença de Deus e a igreja como repositório e guardião da verdade. (...) Pedro chama os cristãos gentios da Ásia Menor de os “peregrinos dispersos [...] eleitos [...] de Deus” (1Pe 1.1,2) e usa, em relação a eles, toda a série de termos que as Escrituras usam para Israel – “geração eleita, sacerdócio real, nação santa, povo exclusivo de Deus”.<sup>14</sup>

Missiologicamente falando, assim como Israel era o povo de Deus do Antigo Testamento e era responsável por testemunhar do Senhor às outras nações, a igreja é o povo de Deus do Novo Testamento, responsável por proclamar Jesus a quem não o conhece.

Metáforas significativas descrevem a relação da igreja com Cristo. Ela é seu edifício, sendo Cristo Jesus a pedra angular (Ef 2.19-21). É seu corpo espiritual (Ef 1.23). É, por assim dizer, sua noiva – o objeto do seu amor e provisão (Ef 5.25-33).<sup>15</sup>

No Novo Testamento também aparece o conceito de igreja local, ao se referir a um grupo de cristãos de uma determinada localidade.

Em 1 Co 1:12 vê-se, por exemplo, a expressão “*igreja de Deus que está em Corinto*”, onde “*que está*” (“*te ouse*”) indica a localidade da igreja. Mostramos que os santos de Corinto pertencem à Igreja, e não que a Igreja pertence a Corinto, deve ficar bem claro.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> OTT, Craig; WILSON, Gene. *Plantação global de igrejas: princípios bíblicos e as melhores estratégias de multiplicação*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2013, p. 20.

<sup>14</sup> THIELMAN, F. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007, p. 849, 850.

<sup>15</sup> HESSELGRAVE, David. *Plantar igrejas: um guia para missões nacionais e transculturais*. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 13. Ott e Wilson aprofundam os estudos das metáforas bíblicas para a definição da Igreja. *Plantação global de igrejas*, p. 20, 21.

<sup>16</sup> LIDÓRIO, “A igreja e a sua missão”, p. 5.

Os pais da igreja sublinhavam o aspecto koinônico da igreja (comunhão dos santos). “A ênfase era corretamente colocada sobre a igreja como um povo em vez de uma instituição”.<sup>17</sup>

Os atributos da igreja foram sistematizados pelo *Credo Niceno*, em 381. Para esse documento a igreja é una, santa, católica e apostólica. Para os reformadores, eram essas quatro marcas que diferenciavam a verdadeira igreja de Jesus das suas falsas expressões. A *Confissão de Fé de Westminster*, elaborada nos anos 1640, define a igreja como “o número total dos eleitos que já foram, dos que agora são e dos que ainda serão reunidos em um só corpo sob Cristo, seu cabeça; ela é a esposa, o corpo, a plenitude daquele que cumpre tudo em todas as coisas”.

Portanto, a igreja é a totalidade das pessoas que se converteram a Cristo, quando a elas foi anunciado o evangelho. Ela tem sua visibilidade observada nas comunidades de cristãos, as igrejas locais, que se reúnem para viver os propósitos e as tarefas dadas por Deus.

### 3. QUAL É A MISSÃO DA IGREJA (PROPÓSITO)?

Depois de definir o conceito de igreja, é necessário perguntar qual é a sua missão. Perguntar-se sobre a missão da igreja é questionar acerca da sua finalidade, propósito. Para que Deus separou graciosamente um povo do pecado? O que ele espera dessas pessoas? Qual é o propósito da *ekklesia*?

Essa pergunta tem sido respondida de várias formas. Por exemplo, para o ramo evangelical, a grande tarefa da igreja cristã é pregar o evangelho. A Teologia da Libertação crê que o envolvimento e a transformação social são as grandes funções da igreja. Alguns explicam a missão da igreja pelo ângulo da *Missio Dei*, salientando que a igreja deve contribuir com a missão de Deus no mundo. Há, ainda, os teólogos e missiólogos da Teologia do Evangelho Integral, que creem que a missão da igreja deve ser vista de forma holística. Isso sem falar nos vários subgrupos que circulam entre essas compreensões principais.

Todas essas posições, segundo Hesselgrave, acabaram por gerar na igreja moderna dois pensamentos unilaterais e, até certo ponto, polarizados, da definição da missão da igreja: (a) uma compreensão por demais ampla da missão; (b) uma compreensão por demais estreita da evangelização.<sup>18</sup>

Hesselgrave observa que os reformadores dos séculos 16 e 17 recuperaram a mensagem da igreja, mas estavam tão ocupados com os problemas da Europa que pouco fizeram para o evangelho ser pregado em outras partes do mundo.<sup>19</sup>

Somente mais tarde, sob os ministérios dos pietistas, morávios e de William Carey, o evangelho começou a se espalhar para outras nações. Contudo,

<sup>17</sup> OTT; WILSON, *Plantação global de igrejas*, p. 21.

<sup>18</sup> HESSELGRAVE, *Plantar igrejas*, p. 19-20.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 19.

O grande avanço missionário do século 19 evidenciou o fato de que os missionários nem sempre tinham clareza quanto aos seus objetivos. A missão assumia a forma de estabelecer escolas e hospitais, de opor-se às práticas desumanas tais como o sati e o amarramento dos pés e de lançar campanhas em prol do saneamento (...). Mas por si só, essas atividades dignas não faziam discípulos nem estabeleciam igrejas.<sup>20</sup>

De outro lado, uma compreensão por demais estreita da evangelização criou metodologias cujo foco principal é levar os ouvintes a uma decisão. Hesselgrave diz que fazem parte dessa cultura de evangelismo as grandes campanhas – conhecidas como cruzadas – e métodos bem elaborados de evangelismo individual.<sup>21</sup> O problema dessa compreensão é que normalmente se desvincula o evangelismo das igrejas locais. “Proporcionalmente, uma ênfase grande demais tem sido dada à multiplicação dos convertidos – e uma ênfase totalmente insuficiente à multiplicação de congregações”.<sup>22</sup>

Todas as variantes interpretativas e práticas advindas delas apontam para o fato de que a missão da igreja é, paradoxalmente, única e múltipla. Única no objetivo. Múltipla nas tarefas. Lidório destaca:

Se a Missão de Deus envolve a vinda e expansão de Seu Reino, que Ele é o responsável e Único capaz para fazê-lo, a Missão da Igreja é servi-lo, participar de Sua Missão, cumprir Seus propósitos. Desta forma a Igreja é conclamada a não olhar para si, mas para Ele. Não viver para satisfazer a si, mas a Ele. Não procurar na própria comunidade a motivação certa para o serviço, mas nas Escrituras. A Missão da Igreja é clara: servir a Deus.<sup>23</sup>

A igreja cumpre a sua missão de servir o Senhor praticando as múltiplas tarefas para que ele a designou. Ao se observar os evangelhos, há muitos imperativos de Jesus aos seus discípulos. Todavia, a passagem de Mateus 28.18-20, comumente chamada “A Grande Comissão”, bem como as outras passagens paralelas (Mc 16.15-18; Lc 24.48; Jo 20.21; At 1.8), tornam-se chaves para compreender a tarefa da igreja quanto ao tema de expansão do evangelho e avanço missionário. Como assevera Hesselgrave:

Se ainda sobrar qualquer dúvida quanto à tarefa central à qual Cristo chama o Seu Povo, deve ser dissipada por uma pesquisa sobre o mandamento final de Cristo e o resultado da obediência a esse mandamento por parte dos crentes primitivos.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Ibid., p. 19, 20.

<sup>21</sup> Ibid., p. 20.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> LIDÓRIO, “A igreja e a sua missão”, p. 18.

<sup>24</sup> HESSELGRAVE, *Plantar igrejas*, p. 14. Getz traz um estudo aprofundado sobre a tarefa da igreja de Cristo à luz da Grande Comissão. GETZ, Gene A. *Igreja: forma e essência: o corpo de Cristo pelos ângulos das Escrituras, da história e da cultura*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 53-62.

Payne vai além na sua observação, dizendo que a Grande Comissão não apenas resume a missão da igreja, mas também fornece as bases teológicas para a plantação de novas igrejas locais. Nas suas palavras, “a autorização divina para a plantação bíblica de igrejas é a Grande Comissão”.<sup>25</sup>

### 3.1 Mateus 28.18-20

Mateus 28.18-20 responde três perguntas fundamentais para a compreensão da tarefa missionária da igreja: (a) o que fazer? (tarefa); (b) onde fazer? (abrangência); (c) como fazer? (metodologia).<sup>26</sup>

A perícope da Grande Comissão (Mt 28.18-20) está na parte final do evangelho. Relata um dos encontros que Jesus teve com os discípulos após a sua ressurreição. Acontece na Galileia, local que Jesus lhes indicara anteriormente (18.10, 16). Depois de reação ambígua dos discípulos – “quando o viram, o adoraram, mas alguns duvidaram (28.17) – Jesus lhes dirige a palavra: “Foi-me dada toda autoridade nos céus e na terra” (28.18). Quem está falando, portanto, é o Rei Jesus, o Senhor da igreja, aquele “que mediante o Espírito de santidade foi declarado Filho de Deus com poder, pela sua ressurreição dentre os mortos” (Rm 1.4a). É ele que irá orientar a igreja, representada nesses discípulos, quanto à sua missão.

“Portanto”, isto é, porque Jesus tem toda autoridade nos céus e na terra, “vão e façam discípulos” (Mt 28.19). Segundo Mateus, essa é a missão da igreja. Hesselgrave salienta:

Fazer discípulos é o único imperativo e atividade central indicada na Grande Comissão. Fazer convertidos e crentes certamente está envolvido nesse imperativo. Mas a fé e o discipulado nunca podem ser divorciados entre si. A obediência é exigida, não somente da parte de quem leva a mensagem, mas também da parte daquele que ouve, se arrepende e crê no evangelho. “Convertidos” e “crentes” (...) podem “viver como quiserem”. Mas “discípulos”, obviamente, devem fazer a vontade do seu Mestre.<sup>27</sup>

Carson, citando Broadus, diz que

[...] discipular uma pessoa para Cristo é trazê-la para a relação de aluno e mestre, “tomar seu jugo” de instrução autoritativa (Mt 11.29), aceitando o que ele diz como verdade porque ele o diz e submetendo-se a suas experiências como certas, porque ele as fez.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> PAYNE, J. D. *Discovering Church Planting: An Introduction to the Whats, Whys, and Hows of Global Church Planting*. Colorado Springs: Paternoster, 2009, p. 11.

<sup>26</sup> Bosma traz um importante estudo sobre a sintaxe grega em Mateus 28.19. BOSMA, Carl. “Missões e sintaxe grega em Mateus 28.19”. *Fides Reformata* XIV-1 (2009): 9-34.

<sup>27</sup> HESSELGRAVE, *Plantar igrejas*, p. 14.

<sup>28</sup> CARSON, D. A. *O Comentário de Mateus*. São Paulo: Shedd Publicações, 2010, p. 742.

“... de todas as nações” (Mt 28.19). Aqui há um destaque especial para a extensão da obra missionária da igreja. “De todas as nações”, num primeiro instante, significava que se deveria fazer discípulos além do arraial judeu. É uma alusão ao fato de que a missão deveria acontecer entre os gentios. Além disso, mostra a extensão geográfica, assinalando o fato de que pessoas até “os confins da terra” (At 1.8) deveriam ser discipuladas. Em Apocalipse 21.24 João antevê o céu e descreve que nele “as nações andarão em sua [de Jesus] luz”. Isso é possível apenas se pessoas de todas as nações forem discipuladas pela igreja de Cristo.

“... batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a obedecer a tudo o que eu lhes ordenei” (Mt 28.19-20). A missão de fazer discípulos entre todos os povos e culturas da Terra ocorre por meio do batismo e do ensino à obediência. O batismo aqui deve ser visto como o ato de ingresso na comunidade cristã (igreja local). Ao comentar esse assunto, Smith define o batismo desta forma: “Isso significa incorporar pessoas de todas as classes e tipos na comunidade e em sua vida”.<sup>29</sup> A introdução na comunidade cristã – pelo batismo – dará início à caminhada sistemática do discipulado em direção à obediência aos ensinamentos de Jesus. Afinal, “discípulos são aqueles que ouvem e entendem os ensinamentos de Jesus e também obedecem a eles (Mt 12.46-50)”.<sup>30</sup> Portanto, do ponto de vista da teologia sistemática, o discipulado deve ser alocado no ambiente da santificação, uma vez que seu grande objetivo é levar o seguidor de Cristo, identificado e incorporado na comunidade cristã pelo batismo, a crescer na obediência aos ensinamentos de Jesus. Hesselgrave resume essa ideia, dizendo que “os discípulos são feitos por um processo de batizar e ensinar. O que deve ser ensinado? Tudo o que Cristo ordenou. O homem vive ‘de toda a palavra que procede da boca de Deus’ (Mt 4.4)”.<sup>31</sup>

A perícopete termina com uma palavra de alento de Jesus: “E eu estarei para sempre com vocês, até o fim dos tempos” (Mt 28.20b). A igreja não obedece ao seu chamado de forma autônoma e solitária. O próprio Senhor ressurreto, por meio do seu Espírito, a acompanha em sua realização, concedendo-lhe o seu poder (At 1.8), a sua sabedoria (Mc 13.11), o seu encorajamento (At 9.31).

### 3.2 Marcos 16.15-18

Marcos 16.15-18 é a passagem paralela da Grande Comissão. Nela, Jesus se dirige aos seus discípulos nos seguintes termos: “Vão pelo mundo todo” (Mc 16.15a). Mais uma vez a universalidade da missão da igreja é destacada.

“... e preguem o evangelho a todas as pessoas” (Mc 16.15b). O evangelho de Jesus, as boas notícias acerca da salvação precisam ser anunciadas pela

<sup>29</sup> SMITH, 1932, p. 339.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> HESSELGRAVE, *Plantar igrejas*, p. 15.



igreja. O “mundo todo” é injusto e carente da glória de Deus” (Rm 3.11, 23) e, uma vez que “o evangelho é o poder de Deus para a salvação” (Rm 1.16a), todas as pessoas precisam ser contempladas pela igreja em sua missão.

“Quem crer e for batizado será salvo, mas quem não crer será condenado” (Mc 16.16a). O evangelho apresentado pela igreja em sua missão ao mundo exigirá daqueles que o ouvem uma resposta, a qual pode ser recebê-lo em fé (crer) ou não (não crer). A fé como resposta das pessoas à pregação do evangelho pela igreja resultará em salvação. A incredulidade como resposta das pessoas à pregação do evangelho resultará em condenação. Essa passagem sublinha o fato de que não há possibilidade de uma resposta parcial à pregação do evangelho.

Se em Mateus o batismo é um meio para fazer discípulos de Jesus (“Vão e façam discípulos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”), em Marcos 16.16 o batismo é visto como um ato paralelo à resposta de fé à pregação do evangelho. Ou seja, os batizados, em Marcos, são aqueles que creem no evangelho e testemunham publicamente da sua fé por meio do batismo.

Por fim, a perícope termina falando dos sinais que acompanharão os que creem.

Estes sinais acompanharão os que creem: em meu nome expulsarão demônios; falarão novas línguas; pegarão em serpentes; e, se beberem algum veneno mortal, não lhes fará mal nenhum; imporão as mãos sobre os doentes, e estes ficarão curados (Mc 16.17-18).

Esses sinais devem ser vistos de duas formas: primeiro, são evidências externas do fato de que a pessoa respondeu em fé ao evangelho que lhe foi pregado. Em segundo lugar, são “ferramentas auxiliares” na execução da pregação do evangelho. Esse segundo ponto é destacado dois versículos à frente, quando Marcos termina o seu evangelho dizendo que “os discípulos saíram e pregaram por toda a parte; e o Senhor cooperava com eles, confirmando-lhes a palavra com os sinais que a acompanhavam” (Mc 16.20).<sup>32</sup>

### **3.3 Lucas 24.46-48; Atos 1.8**

Lucas 24.46-48 e Atos 1.8 são outras duas passagens paralelas de Mateus 28.18-20. Lucas introduz o livro de Atos com a mesma cena com a qual havia terminado o seu evangelho: Jesus ressurreto reencontrando seus discípulos e dando-lhes instruções (Lc 24.36ss; At 1.1-5).

Nesse contexto, outro aspecto da missão da igreja é apresentado.

---

<sup>32</sup> Alguns manuscritos não incluem esse versículo, embora a mensagem seja a mesma encontrada nos outros evangelhos.



E lhes disse: “Está escrito que o Cristo haveria de morrer e ressuscitar dos mortos no terceiro dia, e que em seu nome seria pregado o arrependimento para perdão dos pecados a todas as nações, começando por Jerusalém” (Lc 24.46-47).

Jesus evoca o Antigo Testamento (“está escrito”) para afirmar que três pontos já haviam sido preditos: (a) o evento da morte e ressurreição de Jesus (“Está escrito que o Cristo haveria de morrer e ressuscitar dos mortos no terceiro dia”); (b) o propósito da morte e ressurreição de Jesus; (c) a consequência missionária da morte e ressurreição de Jesus (“... e que em seu nome seria pregado o arrependimento para perdão dos pecados a todas as nações, começando por Jerusalém”).

Por fim, Jesus afirma: “Vocês são testemunhas dessas coisas” (Lc 24.48). Em Lucas, portanto, a tarefa missionária da igreja é dupla: testemunhar da morte e ressurreição de Jesus e chamar as pessoas ao arrependimento para o perdão dos pecados.

O aspecto geográfico é mais uma vez evidenciado. A passagem diz que esse testemunho deve ser dado “a todas as nações” (Lc 24.47). Novamente, em Atos, Lucas enfatiza que, depois que o Espírito Santo viesse sobre a igreja, a vida missionária da igreja seria iniciada com o testemunho de Cristo “em Jerusalém, em toda Judeia e Samaria, e até os confins da terra” (At 1.8).

### **3.4 João 20.21**

A passagem paralela das acima citadas no Evangelho de João está em 20.21: “Novamente Jesus disse: Paz seja com vocês. Assim como o Pai me enviou, eu os envio”. A questão da encarnação de Jesus é tema central no Evangelho de João. Logo no primeiro capítulo, João destaca que “aquele que é a Palavra tornou-se carne e viveu entre nós. Vimos a sua glória, glória como do Unigênito vindo do Pai, cheio de graça e de verdade” (Jo 1.14).

Outro aspecto singular do Evangelho de João é que Jesus é visto como expressão do amor de Deus. O conhecido versículo de João 3.16 é um dos muitos que destacam essa verdade: “Porque Deus tanto amou o mundo que deu o seu Filho Unigênito, para que todo o que nele crer não pereça, mas tenha vida eterna”.

Portanto, para João, Jesus é a encarnação da expressão máxima do amor de Deus. Ao morrer na cruz, Deus estava dizendo, por meio de Cristo, que amava todo o mundo. Logo, é missão da igreja encarnar o amor de Deus, por meio de atitudes práticas. Essa responsabilidade é amplamente frisada por João nas suas cartas, de modo que, para ele, a fé de uma pessoa poderia facilmente ser medida levando em conta o seu amor:

Amados, amemos uns aos outros, pois o amor procede de Deus. Aquele que ama é nascido de Deus e conhece a Deus. Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor. Foi assim que Deus manifestou o seu amor por nós: enviou o seu Filho Unigênito ao mundo, para que pudéssemos viver por meio dele (...).

Amados, visto que Deus assim nos amou [de forma encarnada, por meio de Jesus], nós também devemos amar uns aos outros (1Jo 4.7-9, 11).<sup>33</sup>

As múltiplas facetas da missão da igreja podem ser resumidas na tabela abaixo:

**A missão da igreja e suas múltiplas facetas**

<i>Mateus 28.18-20</i>	<i>Marcos 16.15-18</i>	<i>Lucas 24.48; Atos 1.8</i>	<i>João 20.21</i>
Fazer discípulos de todas as nações, incorporando-os na igreja e ensinando-os a obediência	Pregar o evangelho ao mundo	Ser testemunha da obra de Jesus e chamar as pessoas ao arrependimento	Demonstrar um amor encarnado ao mundo
Palavra-chave: Discipular	Palavra-chave: Evangelizar	Palavra-chave: Testemunhar	Palavra-chave: Amar

A análise desse quadro leva a algumas conclusões. Em primeiro lugar, por vezes as funções se confundem (ou se cruzam). Por exemplo, quando a igreja está evangelizando não está ensinando? Isso não é uma forma de testemunhar de Jesus ou uma atitude prática de amor?

Segundo, cultural e geograficamente falando, observa-se que a missão da igreja deve ser ampla. Precisa-se fazer discípulos de todas as nações (Mateus), pregar o evangelho em todo o mundo a todas as pessoas (Marcos), ser testemunha da obra de Jesus e chamar as pessoas ao arrependimento até os confins da terra (Lucas e Atos) e demonstrar um amor encarnado no mundo (João).

Terceiro, a vida e o ministério de Jesus são o modelo da missão da igreja. Discipulado, evangelismo, testemunho e amor estavam presentes em todo o ministério de Jesus e devem ser repetidos pela igreja.

Quarto, a missão da igreja nunca será feita de forma desacompanhada. É o próprio Senhor, por meio do seu Espírito, que capacita a igreja para a sua missão: “Estarei sempre com vocês, até o fim dos tempos” (Mt 28.20); “O Senhor cooperava com eles, confirmando-lhes a palavra com os sinais que a acompanhavam” (Mc 16.20); “Receberão poder quando o Espírito Santo descer [e permanecer] sobre vocês, e serão minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judeia e Samaria, e até os confins da terra” (At 1.8); “E com isso, soprou sobre eles e disse: ‘Recebam o Espírito Santo’” (Jo 20.22). Somente com a companhia e capacitação de Deus é que a igreja poderá realizar a sua missão. Nas palavras de Carriker:

<sup>33</sup> Carlos del Pino traz um estudo aprofundado sobre o apostolado de Cristo e a missão da igreja. DEL PINO, Carlos. “O apostolado de Cristo e a missão da igreja”. *Fides Reformata*, V-1 (2000): 1-12.

O Espírito, portanto, é o autor de missões, pois a obra parte de sua capacitação. Ele não é apenas o autor, mas também o realizador de missões. Com sua vinda sobre os primeiros discípulos houve o sinal sobrenatural de “línguas”, que indicava claramente que o evangelho deveria ser pregado a todas as raças e nações. Podemos dizer que o Espírito garante o sucesso missionário no mundo.<sup>34</sup>

#### 4. QUAL É A RELAÇÃO ENTRE A MISSÃO DA IGREJA E PLANTIO DE NOVAS IGREJAS?

“O assunto plantio de igrejas deve ser observado dentro da perspectiva da missão, ou seja, o resultado do desejo de Deus que envolve a ação da Igreja”.<sup>35</sup> Nesse sentido, depois de se discorrer sobre o que é a igreja e a sua missão, deve-se perguntar qual é a relação entre missão da igreja e o plantio de novas igrejas.

Tal relação deve ser vista sob três ângulos distintos e inter-relacionados: (a) o plantio de igrejas é uma tarefa da missão da igreja (um fim); (b) o plantio igrejas é um método para cumprir a missão da igreja (um meio); (c) o plantio de igrejas é um fruto do cumprimento da missão da igreja (uma consequência).

##### 4.1 O plantio de igrejas como tarefa

Por esse viés, o plantio de igrejas está embutido na missão da igreja, ou seja, plantar igrejas locais é uma das suas múltiplas facetas. Nas palavras de Murray: “Plantação de igreja não é um fim em si mesmo, mas um aspecto da missão de Deus no qual as igrejas têm o privilégio de participar”.<sup>36</sup>

E, como Lidório comenta: “Muitos missiólogos compreendem que o plantio de igrejas, e não apenas o evangelismo individual, é um ensino contido na Grande Comissão, o que creio ser evidente”.<sup>37</sup>

Ott e Wilson sublinham que é praticamente impossível obedecer ao mandamento de fazer discípulos e batizar (Mt 28.18-20) sem a plantação de novas igrejas:

Pregar o evangelho e converter os perdidos é apenas o início do cumprimento da Grande Comissão. Os mandamentos de Jesus não podem ser obedecidos por um indivíduo sozinho e o Reino de Deus não pode ser demonstrado no isolamento. Onde não há comunidades de discípulos, elas devem ser criadas. Sem a plantação de igrejas entre os povos, a missão deve ser considerada inacabada.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> CARRIKER, *Missões na Bíblia*, p. 31.

<sup>35</sup> LIDÓRIO, “A igreja e a sua missão”, p. 1.

<sup>36</sup> MURRAY, *Church Planting*, p. 16.

<sup>37</sup> LIDÓRIO, “A igreja e a sua missão”, p. 2.

<sup>38</sup> OTT; WILSON, *Plantação global de igrejas*, p. 36.

## 4.2 O plantio de igrejas como método

Sob esse prisma, o plantio de novas igrejas locais seria visto como um método para cumprir as múltiplas funções da missão. De acordo com Lidório, o plantio de igrejas como método começou a ser praticado relativamente cedo.

No fim do primeiro século houve uma mudança significativa na forma da Igreja Primitiva ver a sua missão. Bosch entende que a igreja passou a ter uma clara compreensão da necessidade da *ekklesia* – igreja local para o enraizamento do evangelho nas cidades, províncias e regiões mais distantes entre os gentios.<sup>39</sup>

São vários os missiólogos, missionários e plantadores de igrejas que sublinham o plantio de igrejas como um método eficaz de cumprir a missão. Lidório afirma:

O plantio de igrejas é a forma mais eficiente, autossustentável e duradoura de comunicar o evangelho dentro de um perímetro local, seja um bairro em contexto urbano, seja uma etnia culturalmente definida, pois gera demanda pela comunicação de um evangelho culturalmente compreensível, estabelece localmente o reino e duplica o efeito missionário, uma vez que igrejas plantam igrejas.<sup>40</sup>

Peter Wagner diz que “o método evangelístico mais eficaz debaixo dos céus é plantar igrejas”.<sup>41</sup>

Além das descrições acima, Timothy Keller e J. Allen Thompson apresentam outras razões para plantar igrejas: (a) o chamado essencial de Jesus foi para a plantação de igrejas; (b) toda a estratégia de Paulo era a plantação de igrejas urbanas; (c) novas igrejas são melhores para alcançar novas gerações, moradores e grupos de pessoas; (d) igrejas antigas gastam a maior parte dos seus recursos e energias nos membros antigos.<sup>42</sup> Ao terminar de expor as razões, concluem: “O que isto significa de forma prática? Que a única maneira, em grande escala, de trazer muitos novos cristãos para o Corpo de Cristo de forma permanente é plantando novas igrejas”.<sup>43</sup>

Payne também salienta a eficácia da plantação de igrejas como estratégia missionária: “Como estratégia, a plantação de igrejas oferece um paradigma para alcançar vilas, tribos, enclaves urbanos e cidades inteiras com o evangelho.

<sup>39</sup> LIDÓRIO, “A igreja e a sua missão”, p. 1.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> WAGNER, *Plantar igrejas para a grande colheita*, p. 13.

<sup>42</sup> KELLER, Timothy; THOMPSON, Allen. *Manual do plantador de igrejas*. Londrina, PR: CBPI, 2002, p. 29, 30.

<sup>43</sup> Ibid., p. 30.

Ela oferece à igreja o grande potencial para multiplicar discípulos, líderes e outras igrejas”.<sup>44</sup>

### 4.3 O plantio de igrejas como consequência

Sob esse ângulo, o plantio de igrejas é visto como um fruto da obediência da igreja à sua missão. Em outras palavras, novas comunidades cristãs surgirão pelo fato de a igreja obedecer às múltiplas funções do seu chamado missionário. Hesselgrave observa:

É verdade que evangelizar significa transmitir o evangelho – espalhar as Boas Novas de Cristo. Mas no Novo Testamento, a evangelização não fica sozinha. (...). Francis Schaeffer [ao discorrer sobre a Igreja de Antioquia] afirma: ‘Logo aqui [em Antioquia] havia uma congregação local em funcionamento, chamada “a igreja”. A partir daqui o Novo Testamento claramente indica que igrejas eram formadas sempre que algumas pessoas se tornassem cristãs.’<sup>45</sup>

Na verdade, em todo o livro de Atos a criação de comunidades cristãs sempre ocorreu depois de que as pessoas ouviram o evangelho e se converteram a Jesus.<sup>46</sup>

Aparentemente, os apóstolos não saíam para “plantar” igrejas. Eles não eram comissionados para se lançar no alcance desse objetivo. Eram enviados para pregar o evangelho. Ainda assim, nos lugares em que At 1.8 era fielmente cumprido, nascia uma igreja. A ligação funcional entre pregação do evangelho e plantio de novas igrejas, cuidado e crescimento é claramente estabelecida. Podemos afirmar com confiança que a igreja se forma no evangelho e com o evangelismo se forma em uma igreja neotestamentária.<sup>47</sup>

É nesse sentido que Payne afirma: “A plantação bíblica de igrejas é o evangelismo que resulta em novas igrejas”.<sup>48</sup>

## CONCLUSÃO

A conclusão é que, seja como tarefa, método ou consequência, há uma relação intrínseca entre a missão da igreja e o plantio de novas comunidades cristãs. Portanto, o plantio de novas igrejas está localizado no centro da missão da

<sup>44</sup> PAYNE, *Discovering Church Planting*, p. 7.

<sup>45</sup> HESSELGRAVE, *Plantar igrejas*, p. 20.

<sup>46</sup> “Somente duas possíveis exceções são encontradas: o eunuco etíope e talvez os poucos crentes de Atenas”. OTT; WILSON, *Plantação global de igrejas*, p. 36.

<sup>47</sup> PETERS, George. *A Theology of Church Growth*. Grand Rapids: Zondervan, 1981, p. 20.

<sup>48</sup> PAYNE, J. D. *Apostolic Church Planting: Birthing New Churches from New Believers*. Downers Grove: InterVarsity, 2015, p. 17.

igreja de Cristo. Qualquer projeto missionário que obedece às múltiplas funções da missão deverá desembocar, necessariamente, no plantio de novas igrejas.

A relação entre o plantio de igrejas e a missão da igreja pode ser resumida na tabela abaixo:

**A relação entre o plantio de igrejas e a missão da igreja**

<i>Primeira relação – Tarefa</i>	<i>Segunda relação – Método</i>	<i>Terceira relação – Consequência</i>
O plantio de igrejas é uma tarefa da missão da igreja.	O plantio de igrejas é um método para cumprir a missão da igreja.	O plantio de igrejas é uma consequência do cumprimento da missão da igreja.

**ABSTRACT**

This essay seeks to locate church planting in the context of the mission Christ entrusted to the church. The author begins by pointing out various attitudes toward church planting. Next, he shows the relationship between theological reflection and missionary practice, and he insists that they need to walk side by side. He then seeks to answer three fundamental questions: What is the church? What is the mission of the church? Where church planting should be placed in the mission of the church? As he deals with the second issue, the mission of the church, the author analyzes five key passages: Matthew 28:18-20; Mark 16:15-18; Luke 24:46-48; Acts 1:8, and John 20:21. Finally, he considers what is the relationship between the mission of the church and church planting by focusing on three aspects: church planting as a task, as a method, and as a consequence. He concludes that there is an intrinsic connection between church planting and the mission of the church.

**KEYWORDS**

Mission of the church; Church planting; Theological reflection; Ecclesiology; The Great Commission.

# THE AUTHORITY OF SCRIPTURE ACCORDING TO EMIL BRUNNER AND HERMAN BAVINCK

*Thiago Machado Silva\**

## ABSTRACT

Several scholars have written on Bavinck's view of Scripture and revelation. However, no recent studies have been done comparing and contrasting Bavinck and neo-orthodoxy regarding the authority of Scripture. The thesis of this article will be demonstrated in four main parts. First, a summary of the background of recent scholarship on Bavinck and the issues at stake will be briefly described. Second, an account of Brunner's neo-orthodox doctrine of Scripture will be provided. Third, Bavinck's view of Scripture will be examined. Last, a response to the crisis of Scripture in neo-orthodoxy based on Bavinck's view of Scripture will be spelled out. I suggest that the doctrine of Scripture according to neo-orthodoxy (represented by Brunner) neglects the divine character and authority of Scripture leading to a low view of Scripture as a flawed human book, and the doctrine of Scripture according to Bavinck leads to a proper view of Scripture as God's authoritative special revelation because it emphasizes both the human and the divine characters of Scripture.

## KEYWORDS

Scripture; Revelation; Neo-orthodoxy; Emil Brunner; Herman Bavinck.

## INTRODUCTION

Twentieth-century Protestant theology has tried to recover the place of Scripture in revelation. Theologians such as Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf

---

\* Bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano do Sul (2012) e pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; mestre em Teologia Sistemática (ThM) pelo Calvin Theological Seminary, em Grand Rapids (2016); doutorando em Teologia Sistemática (PhD) no Puritan Reformed Theological Seminary (Grand Rapids); pastor da Bethel Presbyterian Church (PCA), Lake Charles, Louisiana.



Bultmann, H. Richard Niebuhr, and Paul Tillich, among others, wrote on the subject, but their views call for reexamination.<sup>1</sup> Their theology has been called “neo-orthodoxy”<sup>2</sup> and briefly, in the understanding of this movement, God does not reveal knowledge of himself through the words of Scripture, but He only reveals himself through the Word made flesh, Jesus Christ. Scripture is seen as human record of this personal revelation of God in Christ. In other words, Scripture has been detached from revelation.<sup>3</sup> As Avery Dulles observes, “the concept of revelation as a permanently valid body of truths communicated by God in biblical times, preserved and commented on by the Church... is widely questioned in the twentieth century.”<sup>4</sup> Even today, many Christian scholars and pastors have been influenced by neo-orthodoxy, questioning whether the words of Scripture are God’s authoritative revelation or only a flawed human record of revelation. Consequently, Christian churches today have been affected by neo-orthodox teachings.

The Dutch neo-Calvinist Herman Bavinck (1854-1921) is a Reformed theologian whose insights are helpful for addressing neo-orthodoxy, even though he long pre-dated the movement. In this article, I explore the doctrine of Scripture according to Bavinck in contrast with the Swiss neo-orthodox theologian Emil Brunner (1889-1966). I attempt to demonstrate how Bavinck’s understanding of Scripture properly contributes to correcting a misunderstanding

<sup>1</sup> Avery Dulles, *Models of Revelation* (Garden City, NY: Doubleday, 1985), ix. Cf.: Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol.1 (Edinburgh: T&T Clark, 1961); Emil Brunner, *The Christian Doctrine of God: Dogmatics*, vols. 1,3 (London: Lutterworth Press, 1949); Rudolf Bultmann, “The Concept of Revelation in the New Testament,” in *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, ed. Schubert Ogden (Cleveland: World Publishing Co., 1960); H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation* (New York: Macmillan Company, 1974); Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol.1 (Chicago: The University of Chicago Press, 1951).

<sup>2</sup> According to Stanley Grenz and Roger Olson, “The neo-orthodox movement was characterized by the attempt of theologians to rediscover the significance for the modern world of certain doctrines that had been central to the older Christian orthodoxy. Consequently, its proponents stood in a complex relationship to the liberalism that preceded the newer thinking.” Stanley J. Grenz, Roger E. Olson, *20<sup>th</sup>-Century Theology: God and the World in a Transitional Age* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 1992), 63. Cf. also: David L. Smith, *A Handbook of Contemporary Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1992), 27-40; Robert M. Montgomery, “Liberalism and the Challenge of Neo-Orthodoxy,” *Journal of the American Academy of Religion* 15, 3 (1947): 139-142; E. J. Coffman, *The Christian Century and the Rise of the Protestant Mainline* (Oxford: Oxford University Press, 2013); L. Giussani, *American Protestant Theology: A Historical Sketch* (McGill-Queen’s University Press, 2013).

<sup>3</sup> Cf. Richard A. Muller, “Christ – The Revelation or the Revealer? Brunner and Reformed Orthodoxy on the Doctrine of the Word of God,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 26, 3 (1983): 307-319; Walter M. Horton, “Neo-Orthodox Conceptions of Biblical Authority,” *The Journal of Religious Thought* 5 (1948): 42-56; Joseph J. Smith, “Emil Brunner’s Theology of Revelation,” *Landas* 20 (2006): 22-53.

<sup>4</sup> Dulles, *Models of Revelation*, 6. Cf.: Colin E. Gunton, *A Brief Theology of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 7, 64; Smith, *A Handbook of Contemporary Theology*, 27-40; Emil Brunner, *The Christian Doctrine of God: Dogmatics*, vol. 1 (London: Lutterworth Press, 1949), 107-113.

concerning the authority of Scripture in contemporary Protestant theology. It is the thesis of this article that the doctrine of Scripture according to neo-orthodoxy (represented by Brunner) neglects the divine character and authority of Scripture leading to a low view of Scripture as a flawed human book, and the doctrine of Scripture according to Bavinck leads to a proper view of Scripture as God's authoritative special revelation because it emphasizes both the human and the divine characters of Scripture.

On the one hand, Brunner was a representative and co-founder of neo-orthodox theology. In fact, it is likely that English-speaking people came to know neo-orthodoxy mainly through the works of Brunner.<sup>5</sup> His theology claims that God does not directly reveal knowledge of Himself in Scripture but only through a personal and subjective encounter between Jesus Christ and the human being. The only true Word of God is the Word incarnate, Jesus Christ, and Scripture is seen as a human record of God's revelation. On the other hand, Bavinck, as a representative of Dutch neo-Calvinism, helps us to place Scripture in its proper place as God's revelation, not only a testimony of it. Bavinck wrote that modern theology totally detached Scripture from divine revelation so that Scripture "became no more than an accidental appendix, an arbitrary addition, a human record of revelation."<sup>6</sup> Against this modern theology of his day (and against neo-orthodoxy), Bavinck affirms that the right view of Scripture "is one in which Scripture is neither equated with revelation nor detached from it and placed outside of it."<sup>7</sup>

Several scholars have written on Bavinck's view of Scripture and revelation.<sup>8</sup> However, no recent studies have been done comparing and contrasting Bavinck and neo-orthodoxy regarding the authority of Scripture.<sup>9</sup> The thesis of this article will be demonstrated in four main parts. First, a summary of the background of recent scholarship on Bavinck and the issues at stake will be

<sup>5</sup> Smith, *A Handbook of Contemporary Theology*, 30.

<sup>6</sup> Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:381.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1:382.

<sup>8</sup> Cf. Anthony A. Hoekema, "Kuyper, Bavinck, and Infallibility," *The Reformed Journal* (1961): 18-22; Richard B. Gaffin Jr. *God's Word in Servant-Form* (Jackson, MS: Reformed Academic Press, 2008); Henk van den Belt, "Herman Bavinck and Benjamin B. Warfield on Apologetics and the Autopistia of Scripture," *Calvin Theological Journal* 45 (2010): 32-43; Jack B. Rogers; Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach* (San Francisco: Harper & Row, 1979); Bruce Pass, "Upholding Sola Scriptura Today: Some Unturned Stones in Herman Bavinck's Doctrine of Inspiration," *International Journal of Systematic Theology* 20, 4 (2018): 517-536; Thiago M. Silva, "Scripture as Revelation in Herman Bavinck's Theology" *Puritan Reformed Journal* 10, n. 1 (2018): 154-171.

<sup>9</sup> A partial exception is the work of Eugene Heideman comparing revelation and reason in Brunner and Bavinck. Cf. Eugene P. Heideman, *The Relation of Revelation and Reason in E Brunner and H Bavinck* (Assen: Van Gorcum, 1959).

briefly described. Second, an account of Brunner's neo-orthodox doctrine of Scripture will be provided. Third, Bavinck's view of Scripture will be examined. Last, a response to the crisis of Scripture in neo-orthodoxy based on Bavinck's view of Scripture will be spelled out.

### 1. A BRIEF SUMMARY IN RECENT BAVINCK SCHOLARSHIP

Anthony Hoekema describes Bavinck as a man of balance. As a Reformed theologian he always remained faithful to the authority of Scripture, but at the same time, he sought "to avoid one-sidedness, and to do justice to all aspects of the truth."<sup>10</sup> Hoekema says that, for Bavinck, Scripture describes "the history of God's revelation; it reports only what belongs to that revelation; the purpose of its history is to enable us to know God in His seeking of and coming to mankind."<sup>11</sup> For Hoekema, Bavinck correctly does not restrict revelation to Scripture but he also does not deny Scripture as the revealed Word of God.

John Bolt refers to Bavinck's use of the metaphor of "two books" to explain his view of Scripture. For Bavinck God reveals knowledge of himself in two books: one is nature (general revelation) and the other is Scripture (special revelation). As Bolt states, "both books speak the same language and point to the same God... [and that] to know our sin and salvation we need the additional special revelation given in Scripture."<sup>12</sup> Therefore, according to Bolt, Scripture is a book of God's revelation and it must be studied within the realm of special revelation.

Richard Gaffin argues that Bavinck does not separate the person of Christ from the Word of Scripture as if one was more revelation than the other or one has more authority over the other. Bavinck's emphasis is on "the close, inner bond between Christ and Scripture, giving rise to the servant-form of the latter, and the indivisibility of divine and human elements in Scripture... [Scripture is not just an] accidental addendum to revelation."<sup>13</sup> According to Gaffin, while Christ has authority in himself as the incarnate Word of God, the Bible also has the authority of God as the Word that became Scripture. As Bavinck says, "The Word (*logos*) has become flesh (*sarx*), and the Word has become Scripture; these two facts do not only run parallel but are most intimately connected."<sup>14</sup> The servant-form of Scripture does not contradict its authority as divine revelation. However, one needs to be careful not to equate Christ and revelation as neo-orthodoxy did; Christ is revelation, but revelation is not restricted to Christ.

<sup>10</sup> Hoekema, "Kuyper, Bavinck, and Infallibility," 17.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>12</sup> Bolt, "Getting the 'two books' straight," 321.

<sup>13</sup> Gaffin, *God's Word in Servant-Form*, 80, 57.

<sup>14</sup> Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1: 434.

Henk van den Belt states,

Bavinck understands the *autopistia* of Scripture as the objective counterpart of the *testimonium internum*... God's objective revelation in Scripture has an inherent power to convince and triumph over the world. This power only becomes effective through the work of the Spirit in the hearts of believers.<sup>15</sup>

This implies that the same Spirit who inspired the authors of Scripture also gives believers an internal witness to Scripture.

Jack Rogers and Donald McKim in *The Authority and Interpretation of the Bible* understand that Bavinck's theology was a reaction against Reformed scholasticism and that his view of Scripture was functional instead of philosophical. They affirm that Bavinck, along with Kuyper, "reforged their links with the Reformed tradition."<sup>16</sup> Rogers and McKim point that Bavinck, "perpetuated a theological method which, particularly with regard to Scripture, followed the line of Augustine and the Reformers rather than that of the post-Reformation scholasticism preferred by the Princeton theology."<sup>17</sup> Although Rogers and McKim mistakenly conclude that Bavinck's focus was not on the human form of Scripture but only on its divine content, they correctly affirm that, with respect to the doctrine of organic inspiration Bavinck "was attempting to do full justice to both the divine and human in Scripture as Augustine and Calvin had with the concept of accommodation."<sup>18</sup>

Bruce Pass provides a sketch of Bavinck's doctrine of inspiration of Scripture and tackles the disagreement between Rogers and McKim and Richard Gaffin over whether or not Bavinck upheld the concept of biblical inerrancy. According to Pass, holding to the concept of organic inspiration and the notion of an Augustinian inerrancy, "Bavinck affirms that Jesus did not err in what He taught and affirms that the same may be said of Scripture."<sup>19</sup> Thus, Scripture is the final authority for faith and practice. As I have argued elsewhere, Bavinck's doctrine of organic inspiration provides a Reformed basis to deal with Scripture as revelation because it gives Scripture its correct place as God's complete special revelation.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Henk van den Belt, "Herman Bavinck and Benjamin B. Warfield on Apologetics and the Autopistia of Scripture," *Calvin Theological Journal* 45 (2010): 42.

<sup>16</sup> Cf. Rogers and McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible*, 380-399; Richard Gaffin, "Old Amsterdam and inerrancy," *Westminster Theological Journal* 44, n. 2 (1982): 250-289.

<sup>17</sup> Rogers and McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible*, 389.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 392. See also Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1, 435.

<sup>19</sup> Pass, "Upholding Sola Scriptura Today," 536.

<sup>20</sup> Silva, "Scripture as Revelation in Herman Bavinck's Theology," 156.

Therefore, it is clear from the scholarship mentioned above that Bavinck holds a high view of Scripture as God's inspired revelation. Now we turn to comparing and contrasting Brunner's doctrine of Scripture with Bavinck's doctrine of Scripture in order to demonstrate how Bavinck's understanding of Scripture properly contributes to correcting a misunderstanding concerning the authority of Scripture in the neo-orthodox theology.

## 2. EMIL BRUNNER ON THE DOCTRINE OF SCRIPTURE

In order to understand Brunner's concept of Scripture, we need to understand his dialectical theology and how it was the basis for such doctrine. Brunner argues that only through dialectic can the Word of God be understood. Dialectic is the process of thought or argument that involves contradictions and resolutions, sometimes in the form of questions and answers. It states that between God and the world there is a great void where the fact is not possible to prove by human reason. In this way, dialectical theology does not seek to reconcile God and humans, but to reinforce the contrast and paradox between God's transcendence and human weakness. Its main characteristic is to emphasize the transcendence of God in relation to humans and the world; it is a theology that works with dialectic oppositions.<sup>21</sup>

Dialectical theology is a way of doing theology that rejected the notion of God as an object accessible to human capacities and "domestication" by reason, feeling, morality or spirituality. Our speech about God depends on the grace of God. Divine revelation, like the burning bush drawing Moses towards it, is to be approached in fear and trembling, pointing beyond itself. Scripture functions as this pointing finger. . . Dialectical theology declines any claim of human enlightenment or rationality to define God. It also refuses to allow a deification of any text or institution, albeit Scripture or church. They may "become" witnesses to God as the Spirit acts.<sup>22</sup>

Theology, therefore, can never be anything other than an attempt to transcribe, in some way, the controversy between the Word of God and the thought of man. It is for this reason that Brunner says that human intellect is unable to solve men's problems. Thus, the starting point of human knowledge is not his own being but God's revelation. Based on his dialectical theology, Brunner developed a theology of personal correspondence between man and God. In

<sup>21</sup> Cf.: David Andrew Gilland, *Law and Gospel in Emil Brunner's Earlier Dialectical Theology* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2013); Timothy Bradshaw, "Dialectical Theology," in *New Dictionary of Theology: Historical and Systematic*, ed. Martin Davie, et al. (Downers Grove: InterVarsity, 2016), 255-258; Cornelius Van Til, *The New Modernism: An Appraisal of the Theology of Barth and Brunner* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1947).

<sup>22</sup> Bradshaw, "Dialectical Theology," 257.

his theology, man is a responsible being who is able to respond. And the revelation happens when God gives his answer, through his self-manifestation.

According to Brunner's dialectical theology, Scripture is only a witness of the revelation but not revelation itself. Brunner believes that "the orthodox view of the Bible... is an absolutely hopeless state of affairs."<sup>23</sup> He writes,

Jesus, the Christ, meets us as the true Word of God in the witness of the Scriptures. We do not believe in Jesus the Son of God because the Bible teaches this, but we believe in the Bible because, and in so far as, through it we have come to know Jesus as the Christ. The Bible is not the authority, on the basis of which we believe in Christ, but the Bible is the means, which shows us and gives us the Christ.<sup>24</sup>

According to Brunner, revelation is not a communication of truths and doctrines, but the person of Jesus Christ, "the man in whom God Himself meets us."<sup>25</sup> Against the traditional view, Brunner describes Scripture and revelation not as communication of truths about God but as God's self-communication. Revelation is Jesus Christ himself, Brunner claims:

He is not a "Word"; He is not "speech", or a summary of sentences like the prophetic utterances; and it is this very fact which is joyfully proclaimed: that for this very reason, just because He is quite different from a speech, namely, God Himself present, acting in His own Person, that He is the consummation of the revelation of God. For what the prophets could "only" say, towards which their word could "only" point, as something which was yet to come, a Perfection yet to be realized in the future has now happened: Emmanuel, God with us. God Himself, not only a Word about Him, is now here.<sup>26</sup>

For Brunner, therefore, all impersonal terms used to describe God, the one who is transcendent, are inappropriate. Thus, the truth revealed about God happens during the crisis generated by the encounter between God and the human person in which God speaks and the person responds. According to Brunner, revelation are facts, not words.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> Emil Brunner, *Revelation and Reason: The Christian Doctrine of Faith and Knowledge* (Philadelphia: Westminster, 1946), 291.

<sup>24</sup> Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption: Dogmatics*, vol. 2, trans. Olive Wyon (Philadelphia: The Westminster Press, 1949), 342.

<sup>25</sup> Brunner, *Dogmatics*, 1, 15. See: Emil Brunner, *The Divine Human Encounter* (Philadelphia: Westminster, 1943); *Truth as Encounter* (London: SCM Press, 1964); *Revelation and Reason: The Christian Doctrine of Faith and Knowledge* (Philadelphia: Westminster, 1946).

<sup>26</sup> Brunner, *Dogmatics*, 1: 23.

<sup>27</sup> Richard Muller writes that for Brunner the traditional orthodox theology "failed to grasp this great conception in the Johannine prologue, the Word made flesh, and held to the superseded OT view of Word as the revelation of doctrine." And Muller further concludes that according to Brunner, "in the advent of Jesus all spoken words about God... are manifest as indirect revelation, as witness to the



For Brunner, “Scripture is an absolute authority in so far as in it the revelation, Jesus Christ himself, is present here.”<sup>28</sup> That means that the text of Scripture may have more or less authority depending on whether Christ is present there or not. Brunner separates the testimony of Christ and Christ the Revealer, Scripture and revelation. He writes, “although the connection between the testimony of Christ and Jesus Christ Himself is very close, they are not identical. Jesus is not the testimony, but He is the revelation.”<sup>29</sup> Scripture only becomes the Word of God when Jesus Christ, the Revealer in person, speaks and reveals himself.

According to Brunner, Scripture is “a word inspired by the Spirit of God; yet at the same time it is a human message; its ‘human character’ means that it is colored by the frailty and imperfection of all that is human.”<sup>30</sup> In other words, Brunner believes that the Bible has some authority, but not the highest authority. Scripture is revelation by God and about God, but not the final and most authoritative revelation; that it, in all human frailty, still directs us to the Word of God, without being synonymous with the Word of God. Brunner claims,

We are not required to believe the Scriptures because they are the Scriptures; but because Christ, whom I am convinced in my conscience is the Truth, meets me in the Scriptures – therefore I believe. Scripture is not a formal authority which demands belief in all it contains from the outset, but it is an instrumental authority, in so far as it contains that element before which I must bow in the truth, which also itself awakens in me the certainty of truth.<sup>31</sup>

Brunner suggests that the Reformation principle of Scripture is inadequate because

[...] in this theology, alongside of the right view of the authority of Scripture, which distinguishes the revelation in Jesus Christ from the Biblical testimony to it, an erroneous, ‘orthodox’ doctrine of the authority of Scripture was at work, which became increasingly effective.”<sup>32</sup>

And he concludes that, “when the Scriptures are absolutely identified with the Word of God, this axiomatic authority of the doctrine of Scripture, and its absolute character as norm, are taken for granted and need no basis.”<sup>33</sup>

---

Christ... Consequently, the Word of the Bible cannot be equated any longer with the Word of God.” Muller, “Christ – The Revelation or the Revealer? Brunner and Reformed Orthodoxy on the Doctrine of the Word of God,” 310.

<sup>28</sup> Brunner, *Dogmatics*, 1: 57.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 1: 28.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 1: 34.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 1: 110.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 1: 45.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 1: 45.



It seems that Brunner offers a double position in relation to the Scriptures. On the one hand, the Scriptures are an absolutely indispensable testimony of Jesus Christ. Therefore, they are both a source of faith and of theology. But, on the other hand, the Scriptures are not verbally inspired by God and neither is the Word's infallible proposition to humanity.

Being only a witness to the revelation of Jesus Christ, Scripture "is valid, absolutely binding, in so far as it really witnesses to Him Himself."<sup>34</sup> The word of Christ is above the word of Scripture, and according to Brunner, "the word of Scripture is not the final court of appeal, since Jesus Christ Himself alone is this ultimate authority."<sup>35</sup> Brunner's approach to Scripture caused him to believe that the Reformers "were wrong, when they made the Biblical doctrine their final unassailable authority, by identifying the Word of God with the word of the Bible."<sup>36</sup> Scripture is nothing more than the source where one can meet Jesus Christ, the only authoritative revelation of God. This means that revelation occurs when Christ speaks and acts personally. The main point of Brunner's doctrine of revelation is that in Scripture God does not communicate something about himself, but himself.

Brunner does not dispute that God works through Scripture and that the Spirit uses the witness of the Bible. Brunner does not reject Scripture. He insists, for example, that "just as no one can come to the Father save through the Son, so also it is true that no one can come to the Son save through the Holy Scriptures."<sup>37</sup> And Brunner insists that no Christian faith can be preserved if one ignores what he calls "Holy Scripture." He agrees with what he calls "the fundamental truth of the Christian faith," that in the Bible "the historical self-manifestation of God is offered to faith in an incomparable, decisive, and unique manner."<sup>38</sup> The difference is more subtle: Brunner insists that "God is not a 'Book God'; what matters is not the Book, but the Person."<sup>39</sup> In this case, the Bible is simply a discursive human formulation; it is simply a witness to the real revelation. Therefore, if the Scriptures are not divine revelation, consequently they are subject to failure. It is true that Brunner did not completely disregard the Bible. He went so far as to say that it was indispensable for the Christian faith, since it was the first record of revelation and an instrument of revelation. However, from Brunner's perspective, the Christian must listen to the Bible despite the distortions and imperfections because, although Scripture is not the Word of God, one can hear the Word of God in Scripture.

---

<sup>34</sup> Ibid., 1: 47.

<sup>35</sup> Ibid., 1: 47.

<sup>36</sup> Ibid., 1: 54.

<sup>37</sup> Brunner, *Revelation and Reason*, 136.

<sup>38</sup> Ibid., 118.

<sup>39</sup> Ibid., 143.

Brunner refused to identify revelation with the words of Scripture. The Scriptures are a unique vehicle and instrument of revelation in the sense that they contain the first testimony of God's revelation in Jesus Christ. However, this meant that not everything in Scripture is of equal value or authority. David Smith writes,

[...] one must lament his [Brunner] rejection of Scripture as objective revelation in favor of its being only the record of revelation... His emphasis on subjective experience, while not as heavy perhaps as Barth's, is little more helpful. It still leaves the individual without absolutes by which to measure his experience.<sup>40</sup>

Therefore, Brunner and the neo-orthodox doctrine, unfortunately, have "removed all of the absolutes. Thus, there is no set standard of truth, and God becomes largely a matter of one's own subjective determinations."<sup>41</sup> For Brunner, revelation is not a book but an event; it is God's self-communication, not the communication of truths or doctrines about God.

### 3. HERMAN BAVINCK ON THE AUTHORITY OF SCRIPTURE

Bavinck holds both the human and the divine character of Scripture in balance. According to Bavinck, the human character of Scripture does not compromise its authority, because it was inspired by the Holy Spirit. Unlike Brunner, Bavinck claims that Scripture is the Word of God, fully human and fully divine with ultimate authority as God's revelation. He writes that "the Word has become flesh, and the word has become Scripture."<sup>42</sup> In light of this statement, Bavinck can certainly help to enlighten the discussion and to deal with this problem of Scripture in neo-orthodoxy.

For Bavinck, it is true that there must be a distinction between God's revelation and Scripture because the event of revelation happened in history before the writing of Scripture, but this distinction does not mean that the former has more authority than the latter, that the event is more important than the registration of it. Although Scripture cannot be equated with revelation, it must not be detached from revelation. God first revealed himself and his works in time and history, and later this event was recorded in Scripture. However, both have the same authority, and the authority of Scripture as divine revelation is due to God's organic inspiration.<sup>43</sup> It is not only a flawed human book;

<sup>40</sup> Smith, *A Handbook of Contemporary Theology*, 33.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>42</sup> Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1: 434.

<sup>43</sup> For a description of Bavinck's view of organic inspiration, cf.: Silva, "Scripture as Revelation in Herman Bavinck's Theology," 154-171; Pass, "Upholding Sola Scriptura Today: Some Unturned Stones in Herman Bavinck's Doctrine of Inspiration," 517-536.

there is a textual revelation in Scripture. Bavinck is following the Reformed tradition here.<sup>44</sup>

Bavinck follows the Reformed tradition by accepting textual revelation in Scripture as one form of God's special revelation, although he does not restrict revelation to propositions alone, and he also never used the term "propositions." Through Scripture, God speaks, and knowledge of God is communicated to human beings as special revelation. It consists "in the making known of truth, in communicating the thoughts of God; it is not only manifestation but also inspiration, not only deed-revelation but also word-revelation."<sup>45</sup> Here, perhaps, one can see one main difference between Brunner and Bavinck's view of Scripture; for Brunner Scripture is seen only as a deed-revelation but for Bavinck it is also a word-revelation that communicates the thoughts of God.

Bavinck stands with the Reformers declaring that "over against all human beings, Scripture occupies a position so high that, instead of subjecting itself to their criticism, it judges them in all their thoughts and desires... And this has been the Christian church's position toward Scripture at all times."<sup>46</sup> Despite all the difficulties of interpretation and the parts of Scripture that are unclear, "nevertheless, Jesus and the apostles, Athanasius and Augustine, Thomas and Bonaventure, Luther and Calvin, and Christians of all churches have down the centuries confessed and recognized Scripture as the word of God."<sup>47</sup> Not only a witness to the Word (Jesus), but the written Word of God.

Bavinck believed that "Scripture brings with it its own authority... [and] it is self-based and self-attested as trustworthy."<sup>48</sup> In fact, "Scripture came from the mouth of God through the ministry of human beings."<sup>49</sup> And through the internal testimony of the Holy Spirit, the authority of Scripture is confirmed in the believer's heart and mind.<sup>50</sup> Bavinck claims that "such a witness of the Holy Spirit in the hearts of believers is most clearly taught in Scripture. Included in

---

<sup>44</sup> Richard Muller writes that for Luther, Calvin, and the Reformed tradition, "all knowledge of God must rest on authoritative testimony, primarily on that of Scripture." Richard Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol.1 (Grand Rapids: Baker, 1987), 125. The Reformers believed in the necessity of a special revelation of grace, arguing that because of sin, true knowledge of God is inaccessible to human beings "apart from salvation in Christ and the saving form of revelation given in Scripture." Richard Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol.1, 125. Scripture, as Berkhof affirms, "has the divine guarantee of its truth in the fact that it is infallibly inspired by the Holy Spirit. In view of this fact it may be said that the whole Bible, and the Bible only, is for us God's special revelation." Louis Berkhof, *Summary of Christian Doctrine*, 10.

<sup>45</sup> Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1: 41.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 1: 441.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 1: 442.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 1: 583.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 1: 583.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 1: 585.

objective revelation, i.e., in the person of Christ and in Scripture as his word, is everything human beings need to know God and to serve him.”<sup>51</sup>

Bavinck makes his thought clear by placing Scripture within special revelation in his *Reformed Dogmatics*, as the *principium* and the foundation of knowledge of God. Bavinck shows his high view of Scripture when he states that “it is the eternally ongoing speech of God to us” and that “Scripture was written by the Holy Spirit. . . it is the living voice of God, the letter of the omnipotent God to his creature.”<sup>52</sup>

It is true that Bavinck does not limit the scope of revelation. For him, God reveals himself in nature, in history, and in Christ, but he also reveals authoritative truths and doctrines about himself through the words of Scripture, written by flawed human authors divinely inspired by the Holy Spirit. Rightly understood, Bavinck’s view is that all forms of revelation (general or special revelation) are God’s authoritative communication to human understanding, including Scripture organically inspired and divinely revealed to human beings.

The same God who reveals himself in nature and through the incarnate Son, also reveals truths about himself in the Holy Scripture. The Word of God, incarnate and inscripturate, are both forms of divine revelation. For Bavinck, human beings would know nothing about God’s revelation in the days of Israel, in history and in the person of Jesus Christ apart from Scripture. “There is no other primary principle... with the fall of Holy Scripture, therefore, all of revelation falls as well, as does the person of Christ.”<sup>53</sup> He writes that “for us, for the church of all the ages, revelation exists only in the form of Holy Scripture,”<sup>54</sup> and therefore, it must “be acknowledged and honored to that extent as an act of revelation.”<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Ibid., 1: 588. It seems that Brunner has a different view from that of Bavinck with respect to the inner testimony of the Holy Spirit. Brunner writes, “We do not believe in Jesus Christ because we first of all believe in the story and the teaching of the Apostles, but by means of the testimony of their narrative and their teaching we believe, as they do, and in a similar spirit of freedom. Faith in Jesus Christ is not based upon a previous faith in the Bible, but it is based solely upon the witness of the Holy Spirit.” Cf.: Brunner, *Dogmatics*, 1: 33-34. It appears that Brunner understands the inner testimony of the Holy Spirit apart from the words of Scripture; that is, the Holy Spirit directly unites the believer to Christ not necessarily in connection with the Holy Scripture. Brunner calls the Scripture a human witness to Christ in contrast with the Holy Spirit who is the divine witness to Christ. As for Bavinck, the internal testimony of the Holy Spirit does not happen apart from Scripture; in other words, the Holy Spirit leads the believer to the revelation of God in Scripture and illuminates his heart and mind for the truths of God revealed in His word. The Holy Spirit, in Bavinck’s perspective, works in the believer’s heart through the Holy Scripture.

<sup>52</sup> Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1: 384-385.

<sup>53</sup> Ibid., 1: 382.

<sup>54</sup> Ibid., 1: 382.

<sup>55</sup> Ibid., 1: 382.

#### 4. A RESPONSE TO THE CRISIS OF SCRIPTURE IN NEO-ORTHODOXY

The crisis of Scripture in neo-orthodoxy is exactly a crisis of authority. For neo-orthodox theologians like Brunner, as we have shown, revelation is not simply an authoritative declaration of God to man, but a divine-human encounter, a confrontation and an existential dialogue. According to this premise, the Bible cannot be the Word of God; it becomes the Word of God as God speaks to us through it. In this respect, neo-orthodoxy moved away from orthodoxy, which does not deny the authenticity, integrity, historicity, and the inerrancy of Scripture. While for the Reformed orthodox tradition the Bible is infallible, the neo-orthodoxy maintains that the Bible can fail. Furthermore, it seems that neo-orthodoxy has made its peace with theological liberalism's contention that the Bible does not provide historically true accounts. Since faith is independent of history, historical facts have no relevance to the Christian faith and Christianity remains relevant regardless of the historicity or not of Creation, Fall, and Resurrection.

There is a tendency, in neo-orthodoxy, to diminish the authority of Scripture. And this occurs when one denies its divine character and inspiration and reduces its scope to a mere human witness to the revelation. In this way, deciding what is and what is not the Word of God in the Scriptures becomes a subjective task. In light of this, Bavinck can certainly help to enlighten the discussion and to deal with this crisis of Scripture in neo-orthodoxy.

Bavinck's doctrine of Scripture leads us to consider at least three things in order to tackle this crisis. First, Scripture should be understood within the realm of special revelation, as the Word of God and not just as a witness to God's revelation. The problem with neo-orthodoxy is that it tends to separate Scripture from revelation as two opposite things and to restrict revelation to a personal encounter with Jesus Christ. Bavinck helps to answer the question by not restricting revelation to only one form, but by accepting the various forms of revelation, in nature and history, in Christ and in Scripture; God reveals himself both in general and in special ways.

Second, understanding Scripture within the realm of special revelation leads one to a high view of Scripture as the 'inscripturated' Word of God; that is, in Scripture we have the thoughts of God accommodated and revealed in human language, and for this reason, Holy Scripture is without error, and it not just contains the revelation, but is in fact revelation. The Bible not just becomes the Word of God, but it is the Word of God in written form. Scripture always speaks

in a human way about the highest and holiest matters, about the eternal and invisible things. Like Christ, Scripture considers nothing human alien to itself. But that is why it is a book for all humanity and endures to the end of the age. It

is old, without ever aging; it always remains young and fresh; it is the language of life. *Verbum Dei manet in aeternum* [The Word of God endures forever].<sup>56</sup>

Third, the authority of Scripture is, therefore, objective. Whether or not one is convinced of its authority, the Bible is and remains objectively authoritative as God's textual revelation. Neo-orthodoxy confuses these things and defends the subjectivity of the Bible's own authority.<sup>57</sup> Thus, according to Bavinck, Scripture is the authoritative Book of God in spite of being written by human writers. The excellence of Scripture's content, the effectiveness of its doctrine and its extraordinary unity are some of the characteristics of the Scriptures that demonstrate its divine authority. Brunner's focus on only one side of God's self-revelation as an encounter between the person of Jesus Christ and human beings caused him to neglect the other side of God's revelation through the written Word. If one takes Brunner's position to the last consequences, the revelation ends up becoming subjective interpretation. The disconnection between Scripture and revelation is what makes neo-orthodoxy's approach unsatisfactory. The attempt to see revelation only as an event of God's personal manifestation in Jesus Christ fails to recognize Scripture as the Word of God and to give the written Word its correct place as authoritative revelation. As Dr. Heber Carlos de Campos wrote,

[...] neo-orthodoxy's denial of historical revelation challenges the very reality of the incarnation of the Word. Besides, the denial of propositional revelation transforms interpretation in revelation, makes revelation untrustworthy, makes the reader determine what is revelation, denies God's sovereignty, suppresses faith in revelation, denies the inerrancy of Scripture, and questions the personal character of revelation.<sup>58</sup>

As one can see, neo-orthodoxy places subjective experience above objective revelation. In this way, neo-orthodoxy is separated from the historical Christian faith not only in some minor doctrines, but also in its basic concepts. We recommend the works of Brunner – as well as other neo-orthodox theologians – for their influence and contribution to the contemporary theological scene, but the reading of these works must be done with caution and a critical spirit. The Reformed position, as seen in Bavinck, accepts the Bible as an

<sup>56</sup> Bavinck, "Herman Bavinck on Scripture and Science," trans. Al Wolters, *Calvin Theological Journal* 27, 1 (1992): 95.

<sup>57</sup> Cf. John A. Witmer, "Biblical Authority in Contemporary Theology," *Bibliotheca Sacra* 118:469 (1961): 59-67; Kenneth S. Kantzer, "Neo-Orthodoxy and the Inspiration of Scripture," *Bibliotheca Sacra* 116:461 (1959): 15-29.

<sup>58</sup> Cf.: Heber Carlos de Campos, "O Impacto da Teologia de Kant sobre a Doutrina da Revelação em Karl Barth," *Fides Reformata* XI, n. 1 (2006): 25-50.



objective truth applicable to all of life in all its content and it is masterfully appropriate to contemplate all the historical events of humanity.

The Bible is a Book of God which contains the thoughts of God, the situation of the human being, the way of salvation, the destiny of sinners and the happiness of believers. The doctrines found in the Scriptures are holy, their precepts are mandatory, their stories are historical truths, and their commands are immutable. Scripture is the voice of God; it governs every area of one's life. In Scripture, one finds everything that must be known and everything that must be done, in order that one may be saved and live in a pleasant way to God. Since we were corrupted by sin, Scripture is the only sufficient means to enlighten our hearts and minds by making us conscious and freeing us from sinful practices reprovved by God in his Word. As Kevin Vanhoozer writes,

The Bible . . . it has God for its ultimate author; it has God (Jesus Christ) as its ultimate content; it has God (the Holy Spirit) for its ultimate interpreter; and it has the church for its ultimate interpretative community... Holy Scripture is written in ordinary language but communicates an extraordinary culture: a set of beliefs, values, and practices that correspond to the new created order "in Christ." God gives us Scripture to help us understand what is in Christ and to render us right-minded and right-hearted readers... Scripture's role in the economy of revelation and redemption is that of finishing school: it is the Spirit's curriculum for uniting believers to Christ and then cultivating the mind of Christ in his disciples by imparting habits of right thinking and desiring that conform to the word of Christ.<sup>59</sup>

Christian theology must affirm, without reservation, the sufficiency and final authority of Scripture as a complete source of information, instruction, and direction. Scripture contains the whole divine will, including the information one needs for salvation, spiritual development, and personal direction. It contains enough information, so that if we obey it completely, we will be doing God's will in all of life. Although our obedience to Scripture never reaches perfection in this life, however, there is no information we need to live a perfect Christian life outside Holy Scripture.

Ultimately, the question of Scriptural authority can be summed up in the following question: who has the last word, God, speaking through the Scriptures, or man, through his traditions, feelings, or reason? Bavinck's response was clear. He recognized the inspiration of the entire content of Scripture, and its full sufficiency and supreme authority in matters of faith and practice. In this way, all doctrines must be submitted to the authority of Scripture. All elements of worship and ecclesiastical practice must be subjected to the Word of

---

<sup>59</sup> Kevin J. Vanhoozer, "Holy Scripture," in *Christian Dogmatics: Reformed Theology for the Church Catholic*, ed. Michael Allen and Scott R. Swain (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), 31, 56.



God. Life itself (work, leisure, education, marriage, etc.) should be evaluated in light of the sufficient and authoritative teachings of Scripture. After all, we admit that the Reformed church must always be reforming – not because of the constant conformity to the latest news, but because of the continuous return to and conformity with the authoritative teachings of the Scriptures.

## **CONCLUSION**

I argued in this essay that the doctrine of Scripture according to Brunner neglects the divine authority of Scripture, leading to a low view of Scripture as a flawed human book. By contrast, the doctrine of Scripture according to Bavinck leads to a high and proper view of Scripture as God's authoritative special revelation because it emphasizes both the human and the divine characters of Scripture. I demonstrated that, according to Bavinck, God reveals himself in nature, in history, in human conscience, and in Christ, but he also reveals authoritative truths about himself through the words of Scripture, written by flawed human authors divinely inspired by the Holy Spirit. Therefore, both forms of revelation (general and special revelation) are God's authoritative communication to human understanding, including Scripture organically inspired and divinely revealed to human beings.

## **RESUMO**

Vários estudiosos têm escrito sobre a doutrina das Escrituras e da Revelação em Herman Bavinck. No entanto, nenhum estudo recente foi feito comparando e contrastando Bavinck e a neo-ortodoxia com relação à autoridade das Escrituras. A tese deste artigo é demonstrada em quatro partes principais. Em primeiro lugar, faz-se um resumo dos estudos recentes sobre a visão de Bavinck. Em segundo lugar, é apresentado um relato da doutrina neo-ortodoxa das Escrituras a partir de Emil Brunner. Em terceiro lugar, é examinada a doutrina das Escrituras de Bavinck. Por último, a partir da visão de Bavinck, o autor propõe uma resposta à crise da neo-ortodoxia. A tese defendida pelo autor é que a doutrina da Escritura de acordo com a neo-ortodoxia (representada por Brunner) negligencia o caráter divino e a autoridade da Escritura resultando em uma visão inferior da Escritura apenas como um livro humano falho. A doutrina da Escritura de acordo com Bavinck resulta em uma visão mais elevada da Escritura como a revelação especial normativa de Deus porque acentua tanto o caráter humano quanto o caráter divino da Escritura.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Escritura; Revelação; Neo-ortodoxia; Emil Brunner; Herman Bavinck.

## RESENHA

*Valdeci da Silva Santos\**

STRICKLAND, Darby A. **Desmascarando o abuso**: um guia bíblico para ajudar as vítimas. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2022. 443 p.

Esse livro não deveria ter sido escrito. Isso mesmo! Se vivêssemos antes da queda, no Eden, onde o relacionamento conjugal era marcado pela devoção ao Senhor e pelo amor e respeito ao cônjuge, esse livro nunca teria sido escrito. Naquele contexto, o conteúdo dessa obra seria totalmente desnecessário. Porém, o fato de vivermos no pós-queda, em um mundo caído, e marcados pelos seus efeitos, o fato de nos relacionarmos com pessoas caídas, e de trazermos em nós mesmos alguns dos efeitos da queda, faz com que esse livro seja altamente necessário e relevante. Nesse contexto presente, esse livro realmente precisava ter sido escrito!

Darby Strickland escreveu um material revelador, útil e corajoso. O conteúdo de seu livro se dirige especialmente a conselheiros bíblicos. A própria autora explica seu propósito ao escrever essa obra: “Escrevi este livro para qualquer um que deseje estar ao lado de uma vítima, ou de vítimas, de abuso doméstico” (p. 29). Nesse intento, ela consegue ajudar vítimas de abusos doméstico ao oferecer uma matriz para que conselheiros compreendam o drama, a complexidade e a dor daqueles que foram machucados por relacionamentos opressores. Como Strickland escreve, “devemos entender a dinâmica do abuso para ministrar eficazmente às suas vítimas” (p. 30).

Um dos primeiros passos em prol da ajuda proposta por Strickland é sua definição bíblica de abuso. Em seu primeiro capítulo, a autora discorre sobre

---

\* Mestre em Teologia Sistemática (ThM) e doutor em Estudos Interculturais (PhD) pelo Reformed Theological Seminary (Jackson, Mississippi). Diretor do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, professor de teologia pastoral e coordenador do programa de Doutorado em Ministério (DMin). Pastor da Igreja Presbiteriana do Campo Belo, em São Paulo.

o que é abuso doméstico. De forma direta ela recorre à linguagem bíblica e define abuso como “opressão”. Aplicado ao casamento, ela diz:

A opressão é o oposto do propósito de Deus para o casamento. O abuso ocorre em um casamento quando um dos cônjuges persegue seus próprios interesses, procurando controlar e dominar o outro por meio de um padrão de comportamentos coercivos, controladores e punitivos (p. 41).

Não encontramos muitas páginas da Bíblia discorrendo sobre abuso doméstico, mas há uma gama significativa do conteúdo bíblico abordando a opressão. Por isso, qualquer pessoa que deseja oferecer ajuda bíblica para vítimas do abuso deve primeiro compreender o que as Escrituras têm a dizer sobre a dinâmica da opressão, a mentalidade do opressor e as consequências malignas de ser oprimido e controlado por outro indivíduo. Strickland ressalta que “não importa que forma a opressão assuma, o resultado pretendido é o mesmo: punir e ferir a vítima para que o opressor molde seu mundo conforme o seu desejo” (p. 41). Em outras palavras, “os opressores não estão fora de controle; eles buscam controle” (p. 54).

Deus projetou o casamento para ocorrer em uma esfera de cuidado mútuo e em um ambiente que reflete a maneira como Jesus ama a igreja. Nesse sentido, o relacionamento conjugal deveria ser caracterizado pelo sacrifício mútuo (cf. Gn 2.23-24 e Ef 5.25, 28-30). A realidade do abuso doméstico, porém, viola o projeto de Deus para o casamento! Com essa convicção em mente, Strickland discorre sobre o que Deus diz sobre a opressão conjugal. Ela lembra que “as pessoas são feitas à imagem de Deus, e ser brutal com elas profana essa imagem (cf. Gn 9.6); por isso, Deus não esconde o seu desprezo pela violência” (p. 63). Ademais, “quando Deus fala sobre a opressão, ele também fala sobre resgatar o seu povo: ‘Eu livrarei minhas ovelhas, para que já não sirvam de rapina’ (cf. Ez 34.22)” (p. 65). Essa boa lembrança é consolo para as vítimas de opressão e semente de esperança para aqueles que tentam ajudar essas vítimas.

O livro de Strickland está dividido em três partes principais, as quais são seguidas de alguns apêndices benéficos. Após uma breve explicação de como o livro deve ser usado, ela passa a discorrer sobre os seguintes tópicos: (1) Entendendo a opressão, (2) Desmascarando a opressão e (3) Defendendo as vítimas de opressão. Na primeira parte a autora introduz a complexidade do abuso doméstico, definindo e esclarecendo a dinâmica dessa expressão de dominação, bem como algumas consequências para suas vítimas. Essa compreensão é fundamental para aqueles que tentam ajudar as vítimas desse doloroso flagelo (p. 37-164). Já na segunda parte a autora parte para descrições detalhadas sobre diferentes tipos de abusos, ou seja, o físico, o sexual, o emocional, o espiritual e o financeiro (p. 167-321). Por último, Strickland discorre sobre algumas estratégias para auxílio de mães e filhos, bem como

sobre a importância de manter pessoas em direção à liberdade (p. 325-389). Essas três partes foram o conteúdo principal da obra produzida por Strickland.

Todavia, é importante afirmar que os capítulos dessa obra não são mecânicos e nem abstratos. Ao contrário, a dinâmica usada pela autora faz com que o leitor mantenha seu interesse pela leitura do primeiro ao último capítulo. Parte dessa dinâmica consiste na apresentação de diferentes estudos de caso sobre os assuntos abordados, bem como perguntas pertinentes aos conselheiros bíblicos, o que pode ajudá-los a praticar melhores abordagens quando tentarem ajudar vítimas de abuso doméstico. Ademais, há inúmeras sugestões sobre como os conselheiros podem conectar a dor dessas pessoas ao ensinamento bíblico e, também, como eles podem selecionar suas palavras e perguntas a serem direcionadas às vítimas no processo de ajuda. Assim, ao oferecer recursos e ferramentas aos seus leitores, Strickland faz uso de uma dinâmica interessante e relevante para quem se dedica a aprender do que ela tem a compartilhar.

Deveria ser ressaltado ainda que o livro possui vários apêndices que podem ser usados como um “manual dos primeiros passos”. Com eles, os conselheiros poderão estabelecer um plano de segurança para as vítimas, abordar o assunto nas igrejas locais, auxiliar namorados a detectarem sinais de alerta de abuso ainda no namoro, bem como lidar com algumas questões abusivas nos aconselhamentos conjugais. Enfim, o leitor acaba recebendo muito mais do que ele pagou ao se interessar apenas pelo título do livro.

Há, contudo, duas observações negativas que precisam ser feitas sobre essa obra. Em primeiro lugar, o fato de que Strickland focaliza tanto em seu tópico que se esquece de que alguns atritos e conflitos conjugais nem sempre significam sinais de abusos. Há tensões em todo relacionamento conjugal que evidenciam áreas nas quais os casais crentes precisam crescer. Entretanto, a autora está tão interessada em seu tópico que ela parece se esquecer desse ponto. Assim, muitas características que ela inclui na “lista de sinais de opressão” podem, em determinados contextos, ser apenas alguns elementos de conflitos em áreas em que casais piedosos precisam orar, buscar o Senhor e até auxílio de outros servos de Deus, sem que eles se desenvolvam em casos de abusos opressores.

A segunda observação negativa diz respeito ao fato de que a autora, muitas vezes, está tão convicta da importância e relevância do processo e metodologia sugerida para tratar dos casos de abusos que chega ao extremo de não distinguir entre o processo e o Redentor nos casos de socorro às vítimas de abuso. Assim, é comum que ela defina a importância de os conselheiros deixarem, e até motivarem, a vítima falar, pois “falar é redentor” (p. 143). Todavia, muitas pessoas podem simplesmente querer desabafar sem qualquer intenção em encontrar redenção nesse processo. Ademais, somente a obra do Redentor Jesus poderá, de fato, redimir uma pessoa vítima do abuso de maneira definitiva. Isso pode ser claramente observado nas histórias bíblicas de José do Egito, Hagar e

Abigail. O conselheiro bíblico deve cuidar para não confundir o processo com o resultado almejado, ou seja, a redenção em Cristo Jesus.

Enfim, certamente recomendo essa obra corajosa aos leitores, especialmente aqueles que lutam para auxiliar vítimas da opressão de outras pessoas, principalmente aquelas que deveriam estar mais próximas a elas e revelar cuidado e amor. Como a própria autora defende ao longo de sua obra, somente conhecendo a complexidade desse assunto, a difícil realidade das vítimas de abuso, poderemos oferecer ajuda a elas ao invés de expressar descaso e desconsideração. As páginas desse livro finalmente consolarão a todos os empenhados nesse ministério de que o poder de Jesus é suficiente para redimir pessoas das suas mais profundas desgraças.

## RESENHA

*João Paulo Thomaz de Aquino\**

FERREIRA, Franklin. **Por amor de Sião**: Israel, igreja e a fidelidade de Deus. São Paulo: Vida Nova, 2022. 448 p.

Independentemente do ponto de vista que se escolha – histórico, teológico, religioso ou geopolítico – Israel é um assunto que gera debates e discórdias. Tem sido assim desde o começo da história. Em teologia, há aqueles que dizem que Israel é “o relógio de Deus” e outros que afirmam que Israel não tem mais absolutamente nenhum destaque bíblico-teológico, sendo exatamente igual a qualquer outra nação, talvez até pior. Neste livro, Franklin Ferreira, com seriedade acadêmica e pesquisa exaustiva, abençoa a igreja brasileira com um conteúdo do qual você certamente pode discordar, mas de forma alguma deve ignorar.

Em primeiro lugar, a obra de Franklin é apologética. Embora seja uma obra acadêmica e densa, o livro é uma defesa apaixonada (à maneira do autor) da centralidade de Israel. Dr. Ferreira deixa isso muito claro na introdução, quando apresenta suas teses principais da seguinte forma:

Uma das convicções que perpassam essa obra é a crença de que a Escritura afirma que Deus salva o mundo por meio de Israel e do israelita perfeito, o Messias Jesus, o eterno Filho de Deus, também filho de Davi; assim, a Escritura seria incoerente e a salvação impossível sem Israel. Também será proposto que a história da salvação é contínua, portanto, o povo de Israel e sua terra continuam a ter um significado teológico importante, tanto no âmbito da soteriologia como da escatologia. E será defendido que o retorno dos judeus à sua terra e o estabelecimento do Estado de Israel são cumprimentos da profecia bíblica e,

---

\* Mestre em Antigo Testamento (CPAJ, 2007) e Novo Testamento (Calvin Seminary, 2009), doutor em Ministério (CPAJ, 2014) e doutor em Novo Testamento (Trinity International University, 2020). Professor de Novo Testamento no CPAJ e no Seminário JMC. Pastor da Igreja Presbiteriana JMC (Jandira, SP). Editor dos websites [issoegregio.com.br](http://issoegregio.com.br) e [yvaga.com.br](http://yvaga.com.br).

portanto, são parte do desígnio de Deus, sinais inaugurais de seu futuro triunfo escatológico (p. 52).

De forma ainda mais contundente, Franklin apresenta o livro como uma resposta do tipo “eis-me aqui” a um chamado um tanto místico que Deus fez a ele quando visitava o Museu Amigos de Sião, em Jerusalém (p. 53-55).

Em segundo lugar, o livro apresenta uma pesquisa história riquíssima, documentando como tem sido a relação entre a Igreja e Israel desde os tempos primitivos (cap. 1) até os tempos da Reforma e atuais, passando pelas tradições reformada (cap. 2), luterana (cap. 3) e católico-romana (cap. 4), sendo que esta última recebe uma atenção bem menor do que as primeiras. Esses capítulos alegram, colocam lágrimas nos olhos e envergonham, pois mostram momentos nos quais o amor cristão da igreja alcançou os israelitas, bem como momentos em que a Igreja pecou de forma gravíssima, contribuindo com um antissemitismo odioso e violento que deixou profundas e terríveis marcas na história e em pessoas. Uma das maiores contribuições desses capítulos é demonstrar como, nas referidas tradições, não existe uma posição teológica unânime sobre o papel de Israel e como diversos luminares das referidas tradições tiveram uma inclinação positiva para com Israel, e às vezes até mesmo uma visão sionista, diferindo radicalmente, em alguns casos, de posições teológicas e políticas contemporâneas a respeito de Israel por parte dessas mesmas tradições.

Em terceiro lugar, *Por Amor de Sião* é um livro com uma discussão teológica séria. Essa característica, presente em todo o livro, é ainda mais destacada no quinto capítulo, o maior da obra (p. 183-358). Com o título de “Temas Teológicos”, esse capítulo, entre outras coisas, apresenta uma exposição de Romanos que evidencia a salvação futura de muitas pessoas da nação israelita, em harmonia com a eleição eterna dessa nação por Deus. Em vez de um supersessionismo em que a Igreja substitui Israel, Franklin defende que a posição bíblica é uma anexação da Igreja ao antigo Israel. Ao tratar das diversas alianças, Franklin deixa explícita a sua rejeição da heresia fundamental do antigo dispensacionalismo scofieldiano: “Portanto, na medida em que a única aliança com um povo específico não foi revogada por Deus deve-se rejeitar todas as noções de dois caminhos de salvação para judeus e cristãos ou de cristãos gentios substituindo Israel. Jesus Cristo é o único Salvador de todos os homens”. Para Franklin, essa inserção da Igreja em Israel, no entanto, não anula nem espiritualiza algumas promessas de Deus para a nação, como, por exemplo, aquelas ligadas à terra de Israel. O tratamento que Franklin faz de “O Eretz Israel” (p. 288-332) é um dos assuntos mais controversos e desafiadores do livro, tanto a partir de algumas afirmações que “soam dispensacionalistas” para ouvidos reformados e amilenistas, quanto pela defesa de que o estabelecimento do moderno Estado de Israel está relacionado com o cumprimento das



promessas de Deus a Israel encontradas nos profetas do Antigo Testamento. Finalmente, o tratamento que Franklin faz do holocausto é emocionante e bem fundamentado, mas por vezes parece quase apresentar uma defesa de que os judeus martirizados no terrível e vergonhoso holocausto foram justificados por meio do sofrimento.

O último capítulo (cap. 6), “O Dever da Memória”, é um chamado para que a Igreja envide esforços de aproximação e cooperação com o povo judeu, mas que o faça a partir de uma atitude de humildade em vez de orgulho supersessionista. Aqui, Franklin propõe que uma teologia que despreza ativamente a Israel tem raízes marxistas e apresenta diversos documentos de instituições cristãs e judaicas que estão tentando essa aproximação de forma construtiva e exemplar. Na conclusão, o autor, mais uma vez, apresenta de forma clara quais foram seus objetivos:

Neste livro argumentei que Israel ainda é o povo eleito de Deus. O Senhor ainda está comprometido com Israel, e os judeus estão destinados como povo a um dia reconhecerem a Jesus como o único Messias. Sendo os judeus uma unidade étnica, bem como um povo chamado a viver pela fé e obediência a Deus, é natural que tenham uma terra. E essa terra está ligada ao compromisso factual de Deus para com eles como um povo. É a terra que Deus lhes prometeu originalmente e onde a grande história da salvação foi encenada. É uma visão crível que o retorno de muitos judeus à terra e a fundação do Estado de Israel em nossos dias é parte do comprimento de Deus de seu propósito para o mundo, para os judeus e para a Igreja (p. 401).

O livro ainda contém alguns apêndices muito úteis como declarações teológicas sobre os judeus emitidas pelo Fuller Seminary e pela Presbyterian Church in America, bem como uma ótima lista comentada de filmes, séries e documentários sobre os judeus.

*Por Amor de Sião* é uma leitura fundamental para teólogos e interessantíssimo para os cristãos em geral. Alguns pontos de atenção crítica especial são a quase equalização do supersessionismo (ou teologia da substituição) com antissemitismo. É possível discordar teologicamente do conteúdo do livro sem cair no pecado do antissemitismo. Embora exista uma clara defesa da unificação de Israel e da igreja, por vezes o livro soa inevitavelmente como se estivesse defendendo a existência de dois povos de Deus. A minha impressão é que, se os critérios aplicados no livro para aquilo que é antissemitismo fossem aplicados a algumas passagens bíblicas, elas seriam reprovadas como antissemitas. É evidente que o autor, que tem uma visão clara da autoridade das Escrituras, de forma alguma afirmaria que as Escrituras são antissemitas, mas o critério estabelecido no livro parece impor que certas afirmações e leituras teológicas das Escrituras e da história não podem ser feitas ou sequer cogitadas, pois isso seria uma atitude anti-Israel. O cristão menos afeito a leituras teológicas

mais acadêmicas vai se assustar com as diversas referências positivas a Joseph Ratzinger (papa Bento XVI).

Saúdo com alegria a escrita de um livro de tal qualidade e densidade teológica por um teólogo brasileiro. A edição cuidadosa de Edições Vida Nova também merece menção pela grande qualidade. O assunto é importantíssimo e há muito para ser aprendido e aceito, bem como muito para ser debatido no livro de Franklin. Espero de coração que teólogos sérios interajam criticamente com o livro em vez de o criticarem ser ler.

## RESENHA

*Paulo Victor Celestino Ferreira\**

KURUVILLA, Abraham. **O texto primeiro**: uma hermenêutica teológica para a pregação. São Paulo: Cultura Cristã, 2017. 303 p.

Abraham Kuruvilla é professor pesquisador de pregação e ministério pastoral no Dallas Theological Seminary, no Texas. Ele é PhD em Hermenêutica pela Universidade de Aberdeen, na Escócia, além de médico dermatologista. É autor de diversos livros nas áreas de pregação e hermenêutica. Seu objetivo com este livro é transpor a lacuna que existe entre o texto antigo e os ouvintes contemporâneos, explicando a relevância e a autoridade das Escrituras hoje. Essa transposição é discutida no contexto da pregação, por meio de uma hermenêutica teológica para a travessia do texto até a aplicação. O foco está na tarefa da pregação, utilizando-se do que chama de teologia da perícopes, isto é, “o que o autor está *fazendo* com o que ele está *dizendo* na perícopes escolhida para o sermão” (p. 23).

Nas palavras do próprio autor, o capítulo 1 trata das “características essenciais da hermenêutica geral e da hermenêutica especial que possibilitam a interpretação da Escritura pelo pregador” (p. 29). A partir da convicção de que a Bíblia é um texto clássico, por ser perene, plural em suas aplicações e prescritivo, este capítulo introduz questões acerca da textualidade. O fato de a Bíblia ser um texto traz consequências para a relação entre texto, autor e ouvinte. A consequência mais trabalhada pelo autor é a que diz respeito ao referente, ou seja, ao que o texto fala. Com base na categoria conceitual oferecida por Paul Ricoeur (p. 38), Kuruvilla desenvolve o conceito de “mundo do texto”, que nada mais é do que o texto trata e que transcende as consequências do

---

\* Graduado em Teologia pelo Seminário Presbiteriano do Norte (2020), pós-graduado em Teologia Exegética pelo Seminário Presbiteriano do Norte (2022) e mestrando (MDiv) no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, com concentração em Estudos Bíblico-Hermenêuticos. Pastor da Igreja Presbiteriana em Palmeira dos Índios, Alagoas.

distanciamento natural entre autor, texto e leitor (p. 35). Esse mundo possui uma intenção “trans-histórica”, que torna possível que o texto continue falando ao longo do tempo (p. 79). É a esse mundo que o leitor é chamado a responder (p. 37). Na projeção do mundo do texto, o autor encontra o objeto essencial da análise pragmática (p. 45). Tal análise questiona o que o autor está fazendo com o que está dizendo (p. 20, 23, 44). Por meio do mundo que é projetado, portanto, pode-se derivar uma aplicação válida para a congregação (p. 38). Ao final do capítulo, com a convicção de que a Bíblia é um texto especial, o autor oferece seis regras de leitura, que servem como limites de segurança e devem ser empregadas na interpretação desse texto especial (p. 80).

No segundo capítulo, o autor introduz o conceito de teologia da perícopé. Em poucas palavras, ela é a teologia específica de uma perícopé específica. Essa perícopé é um segmento do mundo canônico, uma unidade de sentido (p. 84), que possui como assunto o relacionamento entre Deus e o seu povo (p. 102). Ela é uma porção da Escritura que reflete uma “extensão unificada de pensamento e conteúdo”, que pode ser explicada em um contexto de reunião congregacional (p. 84). A partir desse tema base, o autor segue, durante todo o capítulo, por entre as etapas comuns ao trabalho do pregador – a perícopé, a teologia e a aplicação. O pregador deve seguir não somente do texto para a teologia, mas também da teologia para a aplicação. É a teologia da perícopé que é a mediadora no movimento que parte do texto até a aplicação (p. 138). Elas geram exigências divinas para o povo de Deus. Para Kuruvilla, por conseguinte, a função teológica das perícopes é a “facilitação da renovação da aliança, a restauração do povo de Deus ao correto relacionamento com ele” (p. 87).

No terceiro capítulo, o assunto da “exigência divina” é tratado mais particularmente (p. 193). O capítulo busca responder qual é o papel da lei bíblica para os cristãos hoje. O autor faz uma breve análise de três abordagens consideradas por ele como tradicionais – luterana, reformada e dispensacionista – e da NPP (Nova Perspectiva de Paulo). Essas abordagens são examinadas e comparadas. A obra, então, se posiciona “em algum lugar entre elas”, a saber, os polos produzidos pela abordagem tradicional e a NPP (p. 143). Ela afirma que toda a lei continua em vigor hoje. Toda a lei, em um sentido teológico, é aplicável aos crentes de todos os tempos e lugares, porque a lei apresenta o caráter do Legislador divino (p. 175). É a base lógica da lei que, essencialmente, “produz o mundo a ser projetado, a teologia da perícopé” (p. 163). Com base nos conceitos desenvolvidos anteriormente, Kuruvilla aponta a lei bíblica como mais um meio para a projeção do mundo do texto, que chama os homens a se moldarem aos preceitos, prioridades e práticas desse mundo ideal de Deus. Essa exigência da lei cumpre seu caráter de renovação da aliança, uma vez que relacionamento requer responsabilidade (p. 176, 194). Ao final do capítulo, Kuruvilla busca fundamentar essa obediência na fé, ao afirmar que a lei é obedecida pela fé (p. 188).

O quarto capítulo discute como a regra da centralidade<sup>2</sup> (p. 78), oferecida pelo autor no primeiro capítulo, se aplica no discernimento da teologia da perícopes, ou, em outras palavras, “onde está Cristo numa perícopes do Antigo Testamento?” (p. 195). Para responder à questão de como a teologia da perícopes se relaciona com Cristo o capítulo apresenta, primeiro, um estudo de caso no conhecido texto de Gênesis 22. Nesse estudo, as interpretações tradicionais dadas a essa passagem ao longo da história da igreja são apresentadas e discutidas sucintamente. Logo após, a interpretação chamada cristocêntrica é discutida e a interpretação “cristoicônica” é apresentada. Em resumo, a interpretação “cristoicônica” afirma que o texto completo da Bíblia projeta a imagem de Cristo, onde cada perícopes descreve uma faceta dessa imagem (p. 197). O mundo do texto é considerado como retratando a Cristo, que é o perfeito homem, e aquele que cumpriu plenamente a exigência divina, o único que habitou no mundo ideal de Deus (p. 243). Desta forma, “ao cumprir a exigência divina, texto a texto, um cristão torna-se progressivamente mais parecido com Cristo” (p. 244).

O Dr. Abraham Kuruvilla traz uma interessante e importante contribuição ao problema do distanciamento entre autor, texto e leitor com o qual diversos estudiosos da hermenêutica e da homilética têm lidado ao longo dos anos. Ele responde com erudição e aplicabilidade ao problema da relevância da Escritura para os seus modernos leitores. Por meio dos conceitos de “mundo do texto”, de Paul Ricoeur, e da tríade que compõe o sentido, de E. D. Hirsch (p. 40), Kuruvilla compõe sua análise pragmática, ao perguntar o que o autor está fazendo com o que ele está dizendo (p. 47-48), explicando e demonstrando o caminho entre o texto antigo e a aplicação para os leitores modernos (ver p. 38). Além disso, com a sua teologia da perícopes, Kuruvilla chama a atenção do pregador para esse segmento específico do cânon, contribuindo para um maior apego aos detalhes específicos de cada seção da Escritura. Por meio desse conceito básico, ele apresenta mais um passo para a integração da tarefa exegética à pregação, inclusive dando bons exemplos de como a exegese particular de uma perícopes pode guiar o trabalho homilético. Além disso, a sua abordagem cristoicônica oferece importantes reflexões sobre como pregar Cristo no Antigo Testamento.

Entretanto, além das importantes contribuições precisamos destacar algumas das dificuldades do seu trabalho. Primeiro, alguns conceitos importantes para a melhor compreensão da obra são deixados de lado sem maiores explicações. Como primeiro exemplo, “para os objetivos deste livro”, o autor iguala o sentido humano e divino das Escrituras (p. 30). Não há explicações quanto ao assunto, o que torna a sua argumentação confusa em alguns

---

<sup>2</sup> “A regra da centralidade concentra a interpretação de textos canônicos para fins de aplicação sobre a pessoa preeminente de Cristo e sua obra redentora, que cumpre a vontade do Pai no poder do Espírito Santo”.

momentos. Em algumas ocasiões claramente se tem em mente o que o autor humano estava fazendo com o que estava dizendo; em outros momentos, sem explicação, o autor divino está em foco. Em um livro que busca criar uma ponte que transponha as águas entre o texto antigo e o ouvinte moderno (p. 17), era de se esperar uma melhor explicação da relação entre os autores humanos e o Autor divino. Outro exemplo pode ser observado na falta de uma definição mais clara a respeito do termo aliança. A definição de aliança é fundamental para o conceito de aplicação na teologia da perícopes, visto que a renovação da aliança e o alinhamento com a exigência divina estão associadas (p. 100, 125). No entanto, o que o autor quer dizer com aliança não recebe maiores esclarecimentos.

Em segundo lugar, há alguns problemas de argumentação nas críticas feitas à pregação cristocêntrica. Alguns deles estão na interpretação das fontes citadas. Como exemplo, podemos fazer menção de uma citação de João Calvino. Comentando Gênesis 22 e a interpretação tipológica dessa passagem, Kuruvilla cita o comentário do reformador no qual ele se opõe às possíveis alegorias que podem ser feitas nessa passagem<sup>3</sup> (p. 204), o que leva a crer que Calvino não lê a passagem de Gênesis 22 como tipológica. Porém, notamos o fato de Calvino falar de alegorias e não de tipos.<sup>4</sup> Além disso, o reformador reconhece Isaque como um tipo de Cristo em outro lugar: “Ele [Cristo] é Isaque, o Filho amado do Pai, que foi oferecido como sacrifício”.<sup>5</sup> Os problemas também são vistos nos dados fornecidos para a exegese de Gênesis 22. O autor se prende ao significado mais geral do termo  $\pi\psi$  (*seh*) para descredenciar a interpretação tipológica do sacrifício oferecido por Abraão. Entretanto, essa linha de argumentação não parece fazer jus à complexidade do campo semântico deste substantivo.<sup>6</sup> Além disso, ainda que uma consideração mais restrita

<sup>3</sup> CALVIN, John. *Commentaries on the Book of Genesis*. Vol. I. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948, p. 571.

<sup>4</sup> O mesmo Calvino que rejeita as alegorias é capaz de afirmar: “Era preciso que Cristo, enquanto ausente, fosse figurado por outros signos como prenunciado e como o que haveria de vir, e que, agora, já revelado, seja representado por outros”. CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã*: Tomo I, Livros I e II. São Paulo: Editora UNESP, 2008, p. 440.

<sup>5</sup> CALVIN, John. Preface to Olivétan’s New Testament. In: HAROUTUNIAN, Joseph (Ed.). *Calvin: Commentaries*. Philadelphia: Westminster John Knox, 1958, p. 69.

<sup>6</sup> Essa palavra designa um animal que compõe um rebanho, seja uma ovelha ou bode. O cognato acadiano *shu’u* significa “carneiro”, e em textos de ritos ugaríticos esse vocábulo cognato se refere a “carneiros” e “bodes”, embora em outros contextos seja usado mais genericamente. Em um contexto bíblico, no entanto, ele designa um animal limpo, que pode ser comido (Dt 14.4) e que é oferecido por sacrifício (Êx 34.19; Lv 27.26). Designa também o carneiro comido na Páscoa (Êx 12.3) e o animal apropriado para uma oferta de culpa ou para holocausto (Lv 5.7; 12.8), ou ainda para ser oferecido como oferta voluntária (Lv 22.23). De forma ainda mais impactante, é utilizado para se referir ao servo sofredor que é levado como “cordeiro” ao matadouro (Is 53.7). Cf. Lv 12.8 e Dt 14.4, onde o termo  $\pi\psi$  é traduzido por  $\acute{\alpha}\mu\nu\acute{o}\varsigma$  no grego da LXX, embora seja verdade que o termo mais comum para a tradução

do campo semântico de שֵׁחַ (*seh*) fosse preferível, ainda assim seria possível interpretar o texto tipologicamente, uma vez que a tipologia se fundamenta não sobre palavras somente, mas sobre um arcabouço histórico, pactual e redentor.

Comentando a abordagem cristocêntrica, ou histórico-redentora, Kuruvilla afirma: “O possível problema com essa abordagem é que as mensagens específicas de textos específicos do Antigo Testamento podem ser negligenciadas na pressa de relacionar o Antigo Testamento com o Novo” (p. 204). Certamente essa é uma boa advertência; no entanto, concordamos com o autor quando ele afirma que esse é apenas um problema possível e não inerente à abordagem. A luta pela valorização das questões particulares de cada perícopes é elogiável, mas considerar que a abordagem histórico-redentora necessariamente fará com que o pregador ou intérprete se esqueça ou desmereça essas questões é no mínimo um exagero. E nesse ponto há uma conexão que o Kuruvilla não parece fazer. Ele menciona que toda obediência se dá em contexto pactual, de renovação de aliança (p. 87). Se nossa aliança com Deus é feita em Cristo, é possível pregar um sermão que visa a renovação da aliança sem falar do mediador dela? Parece que a falta de uma definição mais clara de aliança novamente surge como uma dificuldade. No fim das contas, o autor parece criticar algo que não é real entre os adeptos do método histórico-redentor: “É difícil defender uma posição que localiza Cristo em cada palavra, versículo e história, sem que o intérprete se envolva em alguma acrobacia hermenêutica” (p. 232).

Terceiro, há algumas questões que Kuruvilla ainda precisa responder sobre sua abordagem à pregação. Uma que chama a atenção é a relação entre a teologia da perícopes e as disciplinas da teologia bíblica e a teologia sistemática. O autor argumenta que essas disciplinas funcionam apenas como limites de segurança, para resguardar o que é identificado na teologia da perícopes (p. 104s). Elas são simples “guardiãs da interpretação” (p. 106). Embora reconheça o uso do contexto mais amplo para a interpretação da perícopes, ele não vê a teologia bíblica e a sistemática como ferramentas para isso (p. 108). Na verdade, ele chega a afirmar que o sermão não é lugar para a tarefa da teologia bíblica (p. 225). Na busca pela valorização da perícopes Kuruvilla descarta o uso dessas disciplinas na tarefa da interpretação e no desenvolvimento do sermão. Desconsiderar essas disciplinas, que nos ajudam a obter o contexto mais geral da Bíblia na pregação, faz jus à unidade das Escrituras? É possível relegar a essas disciplinas o simples papel de guardiãs sem renunciar ao conceito de história pactual e redentora, comum à hermenêutica reformada? É, de fato,

---

da LXX seja שֵׁחַ Cf. HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1468.



necessário, ou mesmo possível, deixá-las fora do sermão para privilegiar a teologia da perícopes?<sup>7</sup>

Outra questão é a visão quanto à pregação como ferramenta para levar o povo de Deus a discernir a exigência divina a fim de que os fiéis se tornem mais parecidos com Cristo (p. 245). Mesmo quando afirma que essa transformação é realizada pelo Espírito, não observamos exemplos que vão além de mudanças éticas: “Semana após semana, sermão após sermão, perícopes após perícopes, hábitos são mudados, disposições são criadas, o caráter é edificado e a imagem de Cristo é formada” (p. 251). É certo que esse é um aspecto da pregação, mas não é reduzir demais o poder e função deste meio de graça?

Apesar dessas dificuldades, esta obra apresenta uma importante contribuição para a busca de uma pregação que é fiel às Escrituras. As suas reflexões hermenêuticas e homiléticas podem ser de grande valor para intérpretes e pregadores da Palavra que buscam oferecer aplicações que fazem sentido ao ouvinte moderno, ao mesmo tempo em que são fiéis ao propósito do texto inspirado.

---

<sup>7</sup> Penso que seria difícil pregar em textos do Antigo Testamento que contenham profecias ou tipologia seguindo essa abordagem. Devo esse exemplo a Eric S. Price. Cf. PRICE, Eric S. Comparing Sidney Greidanus and Abraham Kuruvilla on Preaching Christ from the Old Testament. *Trinity Journal*, Vol. 39 (2018), p. 69-93.

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: Teologia Sistemática, Teologia Bíblica, Teologia Aplicada, Missiologia, Exposição Bíblica e Aconselhamento Bíblico.

---

**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>

