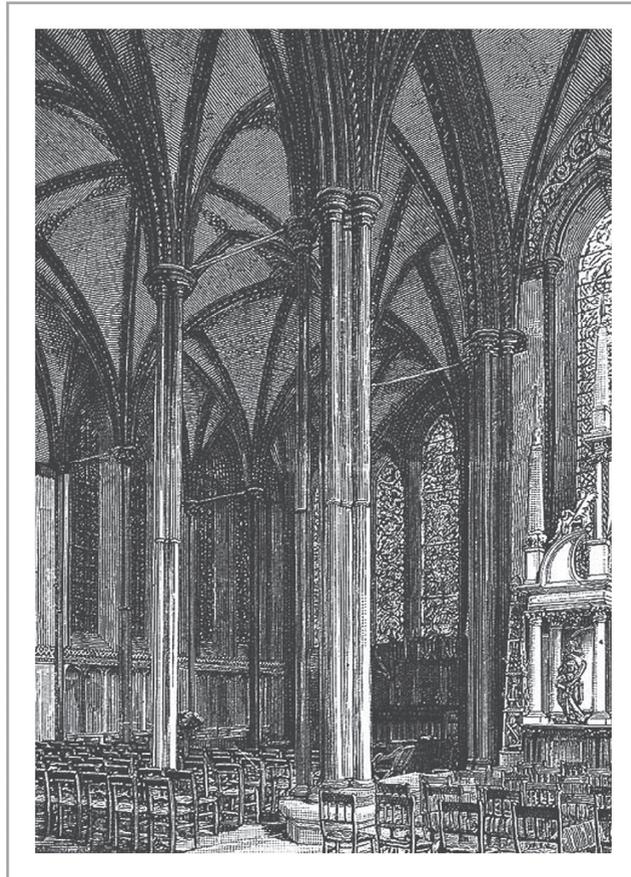


fides reformata

Volume XXX • Número 1 • 2025



INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE

Diretor-Presidente Cid Pereira Caldas

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., 16th Flr., Chicago, IL 60606, USA, e-mail: atla@atla.com, www.atla.com.

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

Editor Geral

Heber Carlos de Campos Júnior

Editor de resenhas

Mauro Fernando Meister

Redator

Alderi Souza de Matos

Editoração

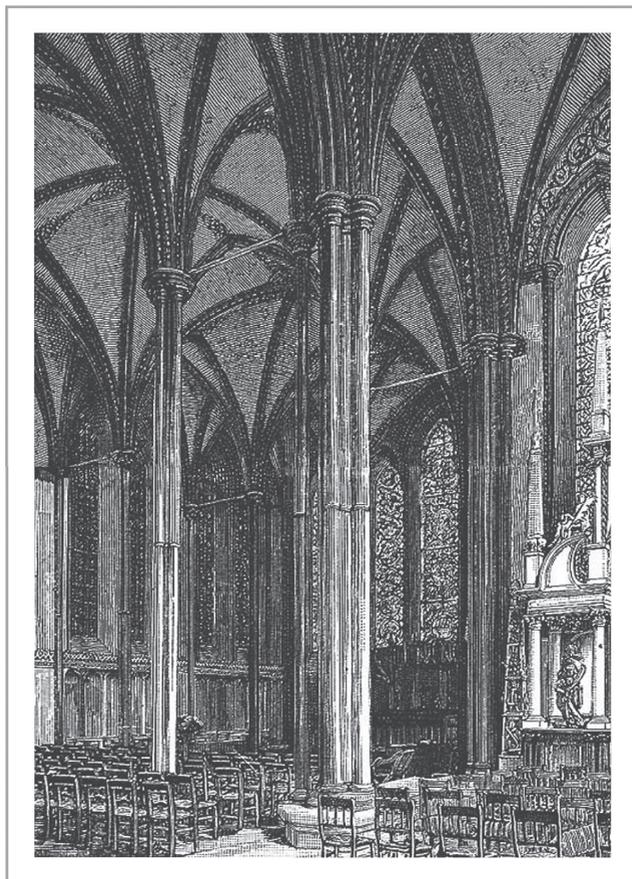
Libro Comunicação

Capa

Rubens Lima

fides reformata

Volume XXX • Número 1 • 2025



Igreja Presbiteriana do Brasil
Junta de Educação Teológica
Instituto Presbiteriano Mackenzie



CONSELHO EDITORIAL

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

Fides Reformata está comemorando 30 anos de produção teológica. Desde o seu primeiro número em 1996, quando a revista ainda estava sob a gestão do curso de pós-graduação do Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição (JMC), são três décadas de produção ininterrupta. A partir de seu terceiro ano (1998, vol. 3, no. 2), a revista passou a ser produzida pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (CPAJ), agora não mais vinculado ao Seminário JMC. Com exceção de um dos anos (2001), todos os volumes tiveram dois números por ano. E desde o primeiro número até o ano de 2022, centenas de exemplares de cada edição foram impressos e distribuídos junto a instituições teológicas em todo o país e até fora do Brasil, com o intuito de divulgar artigos acadêmicos produzidos em solo nacional ou em parceria com autores estrangeiros. Hoje, todos os números da revista em formato eletrônico se encontram disponíveis gratuitamente no site do CPAJ (<https://cpaj.mackenzie.br/fides-reformata>).

Por ser a revista de uma instituição reformada desde os seus primórdios, ela tem priorizado a publicação de artigos que refletem o arcabouço teológico da tradição reformada. Essa abordagem tem oferecido ao leitor de língua portuguesa uma amostra da produção acadêmica feita por pensadores que buscam destrinchar os achados de sua investigação a partir do referencial da fé reformada. Essa postura de *Fides Reformata* é necessária para exemplificar como é possível produzir boa pesquisa acadêmica sem assumir o mito da “neutralidade científica” e ciente do papel que a cosmovisão traz para o estudo teológico cristão.

Neste número 1 do volume 30, a revista oferece ao público brasileiro três artigos de professores da casa e três de pesquisadores de fora. O recém-chegado professor do CPAJ Allen Porto faz uma reflexão calcada em pensadores da tradição reformada acerca da relação entre fé cristã e cultura. Seu artigo não visa fornecer um arcabouço para criticar e criar cultura, mas se detém em trazer ferramentas bíblicas e teológicas para compreender a cultura, passo essencial para uma vida cristã fiel e intencional no mundo. O segundo artigo, de outro professor do CPAJ também recém-chegado, Danillo Santos, é uma excelente introdução à tratativa plural dos objetivos da exegese bíblica. Ainda que a literatura em português sobre o tema seja crescente, as definições e os métodos exegéticos propostos variam e às vezes conflitam entre si, situação que requer uma proposta de um caminho melhor.

O terceiro artigo, do diretor de nossa escola, Dr. Valdeci Santos, faz jus a um dos objetivos da revista *Fides Reformata*, que é apresentar textos com bom embasamento bibliográfico, mas que também sejam úteis à vida da igreja. Esse artigo procura munir o leitor de diretrizes para a leitura das narrativas bíblicas,

uma habilidade que deve ser desenvolvida antes de qualquer pregador encarar as histórias sagradas. Nesse trabalho, o articulista nos conscientiza de aspectos literários (contexto, personagens, enredo) e teológico-hermenêuticos para uma leitura apropriada desse gênero literário. O artigo termina com implicações pastorais e homiléticas que serão válidas tanto para o pregador mais experiente como para o iniciante.

Dentre os artigos de nossos pesquisadores externos, Ricardo César Toniolo traz um estudo apurado das genealogias no Livro de Crônicas para elucidar o papel desses textos tão desprezados pelo leitor bíblico comum. Por meio de ferramentas literárias e com a devida atenção para os enfoques temáticos, o articulista nos fornece ferramentas para enxergar as genealogias como conectores histórico-redentivos não apenas da história da monarquia, mas fazendo uma ponte entre o passado e o futuro de Israel. Felipe Soares Forti faz uma exposição do método apologético de Gary Habermas em defesa da historicidade da ressurreição de Jesus, respondendo aos críticos do método e revelando a força da argumentação. Por último, Jônatas Abdias de Macedo apresenta uma elaborada discussão dos paradigmas filosóficos subjacentes às diferentes perspectivas que se encontram no guarda-chuva do Aconselhamento Cristão. Além de analisar diferentes autores sobre as premissas filosóficas por detrás do aconselhamento, e encaixar diferentes propostas de aconselhamento dentro dos paradigmas propostos, o autor revela os hiatos no atual estado da pesquisa.

Este número da *Fides Reformata* ainda traz três resenhas. Filipe Fontes investiga um trabalho do filósofo Herman Dooyeweerd, *Filosofia Cristã e o Sentido da História*, publicado pela Editora Monergismo. Daniel Santos oferece um panorama da obra do hermeneuta bíblico Anthony Thiselton, *Hermenêutica: Uma Introdução*, da Editora Aldersgate. Heber Campos Jr. analisa o trabalho de exegese cultural do teólogo Owen Strachan, *Evangelho Sequestrado: A Invasão Woke na Igreja e Como Combater a Subversão Progressista*, da Editora Trinitas. São três obras relativamente recentes em língua portuguesa – de 2024, 2022 e 2025, respectivamente – de autores influentes no cenário teológico.

Nossa oração é que este número de aniversário seja instrutivo para o estudioso, edificante para a igreja de Cristo Jesus e um testemunho do legado teológico proporcionado por esta revista ao longo de 30 anos.

Heber Carlos de Campos Júnior
Editor

SUMÁRIO

ARTIGOS

ENTRE GRAÇA E ANTÍTESE: FUNDAMENTOS PARA UMA COMPREENSÃO REFORMADA DA CULTURA <i>Allen Porto</i>	9
EXEGESE: DEFINIÇÕES E OBJETIVO <i>Danillo A. Santos</i>	35
COMO LER AS NARRATIVAS BÍBLICAS? PRÉ-REQUISITO PARA PREGAÇÃO NO GÊNERO <i>Valdeci Santos</i>	57
ENTRE NOMES E NARRATIVAS: O PAPEL DAS GENEALOGIAS NA CONSTRUÇÃO LITERÁRIO-TEOLÓGICA DE CRÔNICAS <i>Ricardo Cesar Toniolo</i>	77
A RESSURREIÇÃO DE JESUS: O ARGUMENTO DOS FATOS MÍNIMOS DE GARY HABERMAS <i>Felipe Soares Forti</i>	95
PARADIGMAS FILOSÓFICOS SUBJACENTES ÀS PRINCIPAIS PERSPECTIVAS EM ACONSELHAMENTO CRISTÃO <i>Jônatas Abdias de Macedo</i>	113
RESENHAS	
FILOSOFIA CRISTÃ E O SENTIDO DA HISTÓRIA (H. DOOYEWEERD) <i>Filipe Costa Fontes</i>	137
HERMENÊUTICA: UMA INTRODUÇÃO (ANTHONY C. THISELTON) <i>Daniel Santos</i>	143
EVANGELHO SEQUESTRADO: A INVASÃO WOKE NA IGREJA E COMO COMBATER A SUBVERSÃO PROGRESSISTA (OWEN STRACHAN) <i>Heber Carlos de Campos Júnior</i>	147
DIRETRIZES SOBRE A PREPARAÇÃO DE TEXTOS PARA A REVISTA FIDES REFORMATATA	153

ENTRE GRAÇA E ANTÍTESE: FUNDAMENTOS PARA UMA COMPREENSÃO REFORMADA DA CULTURA

*Allen Porto**

RESUMO

Como o cristão deve viver em relação à cultura? Este artigo busca responder essa pergunta por meio da análise de ferramentas teológicas e bíblicas que ajudam na compreensão da cultura e da atuação cristã no mundo. O texto está estruturado em torno de três eixos: compreender, criticar e criar cultura, abordando neste ensaio apenas o primeiro deles. Parte-se de uma definição robusta de cultura – como resposta comunitária ao chamado de Deus – e analisa-se sua trajetória na história da redenção (Criação, Queda, Redenção e Consumação). Com base nessa narrativa, o artigo propõe categorias teológicas, como imago Dei, mandato cultural, vocação, graça comum e antítese, que moldam uma visão reformada engajada. Além disso, avalia posturas cristãs diante da cultura, com destaque para autores como Schaeffer, Kuyper, Dooyeweerd, Niebuhr, Machen e Crouch. Conclui-se que compreender a cultura é possível e essencial para uma vida cristã fiel e intencional no mundo.

PALAVRAS-CHAVE

Cristianismo e cultura; Teologia reformada; Graça comum; Antítese; Mandato cultural.

INTRODUÇÃO

Em 1976, Francis Schaeffer publicou um livro, que depois sairia como uma série de vídeos, chamado *Como viveremos? (How Should We Then Live?)*.

* Mestre em Teologia Sagrada (STM) pelo CPAJ; professor de teologia filosófica no CPAJ; pastor da Primeira Igreja Presbiteriana de Barretos (SP).

Em nota especial, explicando a inspiração para o título da obra, Schaeffer menciona Ezequiel 33.1-11,19, do qual citamos um trecho a seguir:

1 Veio a mim a palavra do SENHOR, dizendo: 2 Filho do homem, fala aos filhos de teu povo e dize-lhes: Quando eu fizer vir a espada sobre a terra, e o povo da terra tomar um homem dos seus limites, e o constituir por seu atalaia; 3 e, vendo ele que a espada vem sobre a terra, tocar a trombeta e avisar o povo; 4 se aquele que ouvir o som da trombeta não se der por avisado, e vier a espada e o abater, o seu sangue será sobre a sua cabeça. [...] 7 A ti, pois, ó filho do homem, te constituí por atalaia sobre a casa de Israel; tu, pois, ouvirás a palavra da minha boca e lhe darás aviso da minha parte. [...] 10 Tu, pois, filho do homem, dize à casa de Israel: Assim falais vós: Visto que as nossas prevaricações e os nossos pecados estão sobre nós, e nós desfalecemos neles, *como, pois, viveremos?* 11 Dize-lhes: Tão certo como eu vivo, diz o SENHOR Deus, não tenho prazer na morte do perverso, mas em que o perverso se converta do seu caminho e viva. Converttei-vos, converttei-vos dos vossos maus caminhos; pois por que haveis de morrer, ó casa de Israel? 19 E, convertendo-se o perverso da sua perversidade e fazendo juízo e justiça, por isto mesmo viverá. [...] [meu destaque]

O papel do profeta era ser uma voz de alerta. Em 1976, Schaeffer quis ser uma voz de alerta. Em suas palavras:

Este livro foi escrito na esperança de que a geração presente possa se prevenir contra os maiores erros da vida, e que não coloque qualquer coisa criada no lugar do Criador e para que esta geração mantenha distância do caminho da morte e que possa viver de verdade.¹

A pergunta “como viveremos?” acompanha o povo de Deus desde a saída do Éden. Cada geração teve de lidar com os desafios de viver fielmente no seu espaço e no seu tempo. E como seres finitos, ou contextuais, sempre delimitados em alguma medida pelo nosso espaço e tempo, desde a Queda experimentamos um relacionamento ambíguo com o nosso contexto. Sempre vivemos na cultura, mas em um relacionamento tenso com ela.

Hoje a pergunta continua sendo feita. “Como viveremos?” é um clamor não somente para o cristão “comum”, mas também para aqueles que foram encarregados de agir como atalaias nas posições de pregação, ensino, discipulado, aconselhamento e amizade. No fim, é a busca por discernir caminhos fiéis, sábios e corajosos para a relação com a cultura. O presente artigo busca trazer luz sobre esses desafios e possibilidades.

¹ SCHAEFFER, Francis. *Como viveremos?* São Paulo: Cultura Cristã, 2003, p. 195.

1. DELIMITANDO O PROBLEMA

O nosso tema geral é a relação do cristão com a cultura. Mas, sem que haja um problema, com definição mais clara, corremos o risco de andar em círculos e não termos clareza quanto aos dilemas que havemos de enfrentar.

Identificar perguntas norteadoras para a discussão ajuda nisso. Da pergunta central “como pode um cristão caminhar bem diante da cultura?”, várias questões podem ser desenvolvidas, como:

1. O que é cultura?
2. Como a Escritura apresenta a cultura na história da redenção?
3. Que categorias bíblicas e teológicas podem nos ajudar a pensar adequadamente a relação com a cultura?
4. Como os cristãos têm respondido, comumente, à cultura?
5. Qual é o fundamento da cultura?
6. Como chegamos ao estado de coisas na cultura contemporânea?
7. Que ferramentas podem ser úteis para a hermenêutica cultural?
8. Quais devem ser os limites do engajamento cultural?
9. Que modelos de relacionamento com a cultura nos são úteis para instruir e encorajar?
10. Quais as dificuldades específicas da nossa tradição reformada nesse quesito?
11. Quais deveriam ser as nossas ambições no engajamento cultural?
12. Como podemos organizar a nossa vida para uma caminhada fiel na cultura?

Essas não são as únicas perguntas possíveis, mas funcionam como uma boa delimitação do dilema. O leitor atento perceberá que elas giram em torno de três blocos coesos. As perguntas 1-4 buscam tratar dos fundamentos, ou o que poderíamos chamar de compreender a cultura. As perguntas 5-8 tratam do discernimento cultural, ou o que poderíamos chamar de criticar a cultura. Finalmente, as perguntas 9-12 tratam da resposta ao chamado para produzir algo no mundo, ou o que poderíamos chamar de criar cultura. No presente artigo lidaremos apenas com o primeiro bloco: compreender a cultura. Os outros dois blocos serão tratados em textos posteriores.

2. ALINHANDO AS EXPECTATIVAS

Tratar cada questão com muito detalhe iria além das pretensões deste artigo. Cada uma dessas perguntas recebeu extensas respostas, que demandaram livros inteiros e longos arrazoados. Tais obras serão referenciadas ao longo do texto, para que o leitor possa aprofundar cada tópico conforme desejar.

Nossa pretensão é mais humilde. Podemos desdobrá-la em diferentes aspectos. O primeiro deles é oferecer uma resposta ampla à questão “como viveremos?”, situando-a dentro da discussão mais ampla das relações entre o cristão e a cultura. O segundo é oferecer um mapa para encaminhar aqueles que desejam compreender a cultura, um roteiro abrangente, porém logicamente estruturado, para conduzir o interessado pelos diferentes terrenos da questão, até desenvolver uma percepção mais bem fundamentada e solidificada, embora não exaustiva. Finalmente, um último aspecto é organizar em um único texto as diferentes visões e propostas que têm sido oferecidas a essas questões, permitindo ao leitor um panorama das ideias produzidas por cristãos no que diz respeito a compreender a cultura.

3. A RELEVÂNCIA DA QUESTÃO

Resta-nos, ainda a título de prelúdio, levantar a pergunta sobre a própria relevância da pergunta. Já mencionamos que todos os cristãos desde a Queda lidam com um relacionamento tenso com a cultura. Ainda assim, alguém poderia questionar se uma discussão do relacionamento entre cristianismo e cultura seria algo datado ou ultrapassado.

A exemplo do que já foi mencionado acima, há diversas obras tratando do tema. Essas obras se dividem em diferentes categorias, desde aquelas com teor mais descritivo, buscando compreender o que é a cultura, seus fenômenos e a sua influência sobre o cristianismo (e/ou vice-versa), passando pelas que delineiam modelos históricos de cristãos ativos no mundo e o impacto que produziram, até as obras de caráter mais prático, seja buscando analisar filmes e outros bens culturais, seja de caráter apologético, identificando crenças contemporâneas contrárias à Palavra de Deus e convocando os cristãos para oferecer respostas, ou ainda convocando à ação cultural engajada em diversos setores da sociedade, como a construção de escolas e envolvimento na política, dentre outros aspectos.²

Contudo, exatamente pela pluralidade de possibilidades e caminhos, torna-se mais fácil se perder em meio às árvores sem a capacidade de contemplar a floresta. A questão tem o seu lugar pela utilidade de um trabalho de organização e apresentação das diferentes propostas.

A questão também é relevante porque cada geração precisa tanto fazer a pergunta por si mesma, quanto ouvir as reflexões daqueles que têm pensado sobre o tema ao longo da história. O desafio de lidar com a cultura de modo saudável ganha novos contornos em cada momento e lugar. Como David VanDrunen afirma:

² Lidaremos com obras de todos esses tipos ao longo deste artigo.

Se você é um cristão sério, provavelmente pensa sobre a questão de Cristianismo e cultura com frequência, quer perceba ou não. Cada vez que você pensa sobre o que a sua fé tem a ver com o seu trabalho, seus estudos, suas visões políticas, os livros que você lê ou os filmes que assiste, você confronta o problema de Cristianismo e cultura.³

Finalmente, a questão continua relevante por sua utilidade ministerial. Refletir sobre as formas saudáveis de se relacionar com a cultura é importante para que pastores, líderes, professores, conselheiros e irmãos possam exercer o seu ministério auxiliando outras pessoas em um mundo caído. Guardar o próprio coração e auxiliar os irmãos se torna mais intencional e direcionado quando o nível de consciência dos problemas e questões envolvidas, bem como das respostas bíblicas, teológicas e históricas, está mais elevado. Com isso em mente, podemos avançar.

4. COMPREENDER A CULTURA

“Como podemos viver adequadamente diante da cultura?” é uma pergunta que demanda definições. A mais fundamental é a de cultura.

4.1 O que é cultura?

Segundo o crítico literário Terry Eagleton, “cultura” foi considerada a segunda palavra mais complicada da língua inglesa, ficando logo após “natureza”.⁴ Em português o cenário não é diferente. O conceito de cultura tem sido objeto de ampla discussão, especialmente no contexto das ciências sociais. Antropólogos e sociólogos ao longo de séculos buscam entender as nuances de cultura e defini-la com maior precisão.

4.2 Cultura nas ciências sociais

Uma breve genealogia do conceito envolve autores como Edward B. Tylor, que, em 1871, definiu cultura como “aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade”.⁵ Uma lista de definições é oferecida por Roger Keesing e Andrew Strathern em seu “Antropologia cultural”:⁶

³ VANDRUNEN, David. *Living in God's Two Kingdoms: A biblical vision for Christianity and culture*. Wheaton, IL: Crossway, 2010, p. 11.

⁴ CROUCH, Andy. *Culture Making: recovering our creative calling*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009, p. 10. Kindle Edition: “The literary critic Terry Eagleton observes, not reassuringly, that culture has been called the second most complicated word in the English language, after nature”.

⁵ TYLOR, Edward Burnett. *A ciência da cultura* (Portuguese ed.), p. 5. (Function). Kindle Edition. Esse é um trecho de sua obra *Cultura Primitiva*, publicada em 1871.

⁶ KEESING, Roger M.; STRATHERN, Andrew J. *Antropologia cultural*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 35.

A soma total de conhecimento, atitudes e padrões habituais de comportamento partilhados e transmitidos pelos membros de uma sociedade específica (LINTON, 1940).

A massa de reações motoras aprendidas e transmitidas, hábitos, técnicas, ideias e valores – e o comportamento que eles induzem (KROEBER, 1948).

A parte do meio ambiente feita pelo homem (HERSKOVITS, 1955).

Padrões explícitos e implícitos de comportamento e para o comportamento adquiridos e transmitidos por símbolos, que constituem a realização característica dos grupos humanos, inclusive sua incorporação em artefatos (KROEBER & KLUCKHOHN, 1952).

Clifford Geertz também é citado na obra de Keesing e Strathern: “A cultura é o tecido de significado em termos do qual os seres humanos interpretam sua experiência e orientam sua ação” (GEERTZ, 1957).⁷

Kathryn Tanner, professora de teologia na Universidade de Chicago, oferece uma breve história da noção de cultura, desde a sua compreensão como uma qualidade pessoal de sofisticação e letramento, passando pela visão de sociedades mais “evoluídas” do que outras – no que se definiu como evolucionismo cultural –, até chegar à noção antropológica de cultura, como os conceitos acima. Ela também apresenta o significado moderno de cultura, descrevendo elementos básicos como: (1) cultura é entendida como um universal humano; (2) embora seja universal, o uso antropológico do termo realça a diversidade humana; (3) a cultura varia de acordo com o grupo social; (4) cultura tende a ser concebida como a forma total de vida de um grupo; (5) as culturas estão associadas ao consenso social; (6) a cultura envolve a natureza humana, no sentido de funcionar como meio de sua expressão; (7) as culturas definem o homem e são definidas por ele; (8) as culturas são contingentes; (9) a noção de cultura sugere determinismo social: a sociedade definitivamente molda o caráter de seus membros.⁸

Tais definições ampliam a compreensão do termo e desafiam aquilo que Brian Howell e Janelle Paris denominam de o modelo da “feira étnica”.⁹ Esse modelo é adotado nas igrejas evangélicas: a feira étnica é a “feira missionária”. Na organização desses eventos, grupos são divididos para representarem países, povos ou culturas específicas. As equipes montam os seus estandes

⁷ Ibid., p. 45.

⁸ TANNER, Kathryn. *Theories of culture: a new agenda for theology*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1997, p. 3-29.

⁹ HOWELL, Brian M.; PARIS, Janelle Williams. *Introducing Cultural Anthropology: A Christian perspective*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011, p. 26. Edição Kindle.

com comidas típicas, roupas específicas e músicas. Tal representação tem o seu lugar, mas a compreensão de cultura fica reduzida a expressões do folclore de um povo.

As definições acima sugerem que cultura é mais do que o tipo de música ou roupa utilizados, embora esses produtos culturais sejam contemplados. Fala-se de “padrões de comportamento ou para comportamento”, “tecido de significados”, “soma total de conhecimento, atitude e padrões habituais de comportamento”.

Um passo além na definição deve considerar como os cristãos interagiram com o conceito. Nome importante nessa genealogia é o do poeta e crítico literário T. S. Eliot. Em seu ensaio “Notas para a definição de cultura”, Eliot descreve três sentidos, ou níveis, do termo: cultura da pessoa (indivíduo), do grupo ou classe, e do conjunto da sociedade.¹⁰ Ao longo de seu texto, Eliot demonstra como esses três níveis estão ligados, e desenvolve *insights* importantes, como a relação entre cultura e religião. A certa altura, ele define cultura como a “encarnação da religião” de um povo.¹¹

5. CULTURA NA TEOLOGIA CRISTÃ

Teólogos cristãos também têm interagido com o conceito e fornecido elementos para a compreensão e reflexão sobre o tema. Em janeiro de 1978, como parte dos desdobramentos do Congresso de Lausanne (1974), uma reunião de consulta do Grupo de Teologia e Educação da Comissão de Lausanne em Willowbank, Bermudas, produziu o documento “O evangelho e a cultura” (The Willowbank Report).¹² A publicação desse texto em português, no ano de 1983, serviu como preparação para o Congresso Brasileiro de Evangelização, realizado no mesmo ano. No texto, os 33 membros do grupo composto de teólogos, antropólogos, linguistas, missionários e pastores providenciam uma base bíblica para a cultura, começando com o parágrafo 10 do Pacto de Lausanne:

Porque o homem é criatura de Deus, parte de sua cultura é rica em beleza e em bondade; porque ele experimentou a queda, toda a sua cultura está manchada pelo pecado, e parte dela é demoníaca.¹³

O documento providencia uma definição abrangente de cultura como “os padrões seguidos por um determinado grupo”,¹⁴ e descreve aspectos

¹⁰ ELIOT, T. S. *Notas para a definição de cultura*. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 23.

¹¹ *Ibid.*, p. 36.

¹² COMISSÃO DE LAUSANNE PARA A EVANGELIZAÇÃO MUNDIAL. *O evangelho e a cultura*. Belo Horizonte, MG: ABU e Visão Mundial, 1983.

¹³ *Ibid.*, p. 8. Também disponível em: <https://lausanne.org/pt-br/statement/pacto-de-lausanne#evangeliza-o-e-cultura>. Acesso em: 14 maio 2025.

¹⁴ *Ibid.*, p. 9.

como “certa medida de homogeneidade”, a capacidade de unir várias gerações durante uma época, o processo de absorção do meio social, especialmente no lar, mas também envolvendo ritos, e uma conformidade que atua no nível sub-consciente. Em tal definição, a cultura “compreende todos os aspectos da vida humana”,¹⁵ flui de uma cosmovisão, está ligada à linguagem e se manifesta em bens culturais diversos, e “as culturas jamais são estáticas, mas estão em contínuo processo de mudança”.¹⁶

Depois desse arrazoado, o documento busca condensar a definição como:

A cultura é um sistema integrado de crenças (sobre Deus, a realidade e o significado da vida), de valores (sobre o que é verdadeiro, bom, bonito e normativo), de costumes, (como nos comportar, como nos relacionar com os outros, falar, orar, vestir, trabalhar, jogar, fazer comércio, comer, trabalhar na lavoura etc.) e de instituições que expressam estas crenças, valores e costumes (governo, tribunais, templos ou igrejas, família, escolas, hospitais, fábricas, lojas, sindicatos, clubes etc.), que unem a sociedade e lhe proporcionam um sentido de identidade, de dignidade, de segurança e de continuidade.¹⁷

O ponto de destaque para a reflexão desse grupo é o esforço de perceber que a vivência do cristão se dá na cultura e a proclamação do evangelho também se manifestará nesse ambiente.

Kevin Vanhoozer, em seu ensaio sobre cultura, teologia e hermenêutica, apresenta a definição de cultura como “a ‘performance’ das crenças e valores últimos de alguém, uma forma concreta de ‘encenar’ a religião de alguém”¹⁸; “uma cultura é a objetificação, a expressão em palavras e obras do ‘espírito’ de um povo particular que habita um tempo e espaço particular”¹⁹. Ainda: “Cultura se refere ao trabalho expressivo da liberdade humana na e sobre a natureza”.²⁰

Ele apresenta a cultura como um drama histórico contínuo.²¹ A partir disso, propõe que a cultura comunica algo e pode ser compreendida. Daí a necessidade de uma hermenêutica cultural.²² Embora não traga definições, Vanhoozer descreve as interpretações teológicas da cultura como tão antigas quanto Agostinho ao escrever *A Cidade de Deus*. Agostinho interpretou o seu

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., p. 10.

¹⁷ Ibid., p. 10-11.

¹⁸ VANHOOZER, Kevin J. *The World Well Staged? Theology, Culture, and Hermeneutics*. In: CARSON, D. A., WOODBRIDGE, John D. *God and Culture: Essays in honor of Carl F. Henry*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993, p. 2.

¹⁹ Ibid., p. 6.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., p. 8.

²² Isso será tratado mais adequadamente em outro artigo, que lida com a crítica da cultura.

contexto cultural como o palco da ação de Deus, que caminhava para um fim. Vanhoozer descreve Calvino como herdeiro da mesma tradição, aplicando a noção da soberania de Deus sobre todas as áreas da vida. Após ele, Abraham Kuyper e Herman Dooyeweerd são apresentados como sucessores dessa linhagem. Segundo ele, para Kuyper calvinismo significa reconhecer o senhorio de Cristo sobre todas as áreas da vida.²³ Para Dooyeweerd, as raízes da cultura são sempre religiosas²⁴: “o que outros pensadores chamaram de ‘espírito da época’ é para Dooyeweerd um espírito religioso, um que aceita ou nega o senhorio de Deus sobre a cultura e a criação”.²⁵

O resgate de Vanhoozer é importante porque Kuyper e Dooyeweerd providenciam uma compreensão do tema que é de grande relevância para os cristãos, em geral, e para os reformados, em particular. Como já mencionado, Kuyper promoveu uma compreensão e prática abrangente e engajada na cultura. Vincent Bacote, apresentando a obra *Wisdom and Wonder*, de Kuyper, afirma que “embora Kuyper seja conhecido por sua abordagem de um número de questões teológicas, talvez as mais proeminentes sejam soberania das esferas, antítese e graça comum”.²⁶ Não aleatoriamente, essas três questões estão diretamente relacionadas com a presença cristã no meio da cultura.²⁷

Semelhantemente, a descrição dooyeweerdiana de um impulso religioso que direciona a cultura é de grande impacto para um melhor entendimento da questão. Dooyeweerd vai além da conceituação de cultura como hábito e padrões de comportamento comunitários, ou mesmo sistemas de crença compartilhados. A linguagem de motivos básicos religiosos contempla uma dimensão mais profunda e visceral.²⁸

Não apenas Kuyper e Dooyeweerd, mas outros envolvidos na tradição neocalvinista contribuíram para a ampliação do entendimento. É dentro dessa tradição, por exemplo, que o próprio termo “mandato cultural” foi cunhado por Klass Schilder em sua obra *Cristo e Cultura*.²⁹ A palavra mandato, como

²³ Ibid., p. 16.

²⁴ Ibid., p. 17.

²⁵ Ibid.

²⁶ BACOTE, Vincent E. Introduction. In: KUYPER, Abraham. *Wisdom and Wonder: common grace in science and art*. Grand Rapids, MI: Christian’s Library Press, 2011. Edição do Kindle. Loc 232.

²⁷ Para discussões mais detalhadas sobre tais conceitos, ver: SUTANTO, N. G. Cultural Mandate and the Image of God: Human Vocation under Creation, Fall, and Redemption. *Themelios*, v. 48, n. 3, p. 592–604, 2023; VAN TIL, Henry. *O conceito calvinista de cultura*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010; e UN, A. S. Sphere Sovereignty According to Kuyper. *Unio Cum Christo: International Journal of Reformed Theology and Life*, v. 6, n. 2, p. 97, 1 out. 2020.

²⁸ DOOYEWEERD, Herman. *Raízes da cultura ocidental*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

²⁹ SCHILDER, Klaas. *Christus en Cultuur*. Uitgeverij Franeker (T. Wever), 1948. Tradução para o inglês disponível em: <https://spindleworks.com/library/schilder/ChristnCulture.html>. Acesso em: 16 maio 2025.

nos lembra Sutanto,³⁰ já havia sido usada por Bavinck. Mas em Schilder a expressão “mandato cultural” toma forma. O ponto distintivo dessa expressão é que ela anuncia a produção de cultura como um chamado de Deus e, por consequência, toda ação humana na cultura, boa ou má, é uma resposta ao Criador. Nos termos de William Edgar: “O esforço cultural é um chamado emitido à humanidade antes da Queda, que seria reiterado, mas não iniciado, na ordem da redenção”.³¹

Edgar também traz sua contribuição para a definição de cultura, conectando-a ao fato de o homem ser criado à imagem e semelhança de Deus: “A imagem de Deus é constitutiva e funcional. Deus não apenas criou os seres humanos de uma determinada maneira, mas também os chama para determinadas tarefas”.³²

Emilio Garofalo resume bem essa ideia ao afirmar que

O homem analogamente reflete a Deus e é capaz de imitá-lo em ser um criador. Na realidade, a pessoa humana é incapaz de não refletir a Deus em seu conhecimento e suas ações. Ela é sempre teorreferente, embora a posição ética básica de seu coração possa ser contra ou a favor de Deus.³³

Tal noção, portanto, acrescenta à dimensão responsiva da cultura uma dimensão derivativa da imagem de Deus no homem e de sua função como subcriador.

John Currid une a doutrina da *imago Dei* com a da *imitatio Dei*, descrevendo a atuação cultural humana em paralelo com a ação de Deus. Os seres humanos não são apenas criados à imagem de Deus (*imago Dei*), mas também para agirem como ele (*imitatio Dei*). Essa não é uma questão apenas de caráter, mas de função e atividade. Em Gênesis 1-2, vemos que a humanidade deve imitar a Deus de três maneiras. Para preparar o cenário, Gênesis 1.2 descreve o estado da Terra como “sem forma” e “vazia”. Nos três primeiros dias da criação (1.1-10), Deus controla a ausência de forma e cria um mundo ordenado. Ele realiza isso por meio da palavra, ao dar nome e separar diferentes partes da criação. Em Genesis 2, o homem faz o mesmo, controlando e dominando a criação à medida que cultiva o jardim (2.15) e, especialmente, dá nome aos animais (2.19-20). Seu trabalho é a criatividade inteligente, assim como o trabalho inicial de Deus. Em segundo lugar, nos últimos três dias de criação,

³⁰ SUTANTO, Cultural Mandate and the Image of God. Cf. nota de rodapé 16.

³¹ EDGAR, William. *Created and Creating: A biblical theology of culture*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2017. Loc 24%. Versão digital. Minha tradução.

³² Ibid., Loc 54%.

³³ GAROFALO NETO, Emílio. A busca humana da diversão sob a ótica bíblica de Criação-Queda-Redenção. *Fides Reformata*, v. 2, p. 27-49, 2011.

Deus preenche os céus com um exército estrelado e enche a terra com vida animada. A humanidade segue o padrão divino ao preencher a terra com sua progenitora por meio da reprodução (1.28), assim como ao enchê-la com a produção por meio do cultivo dela (2.15). Finalmente, no último dia da criação, Deus descansa de sua atividade de controle e preenchimento. Certamente está implícito que a humanidade faria o mesmo à medida que trabalhasse por seis dias e descansasse no sábado. Isso é confirmado mais tarde pelas leis do sábado (ver Êx 20.8-11, que liga o sábado à criação).³⁴

Especificamente sobre o relacionamento entre cultura e religião, Henry Van Til afirma que não é possível fazer da religião um aspecto da cultura:

Dizer que ela [a cultura] inclui [a religião] é o erro básico de praticamente todos os nossos antropólogos culturais, fato que deve ser avaliado por meio de leitura cuidadosa de todo trabalho básico sobre antropologia, de autores como Vander Leeuw, Malinowski e outros.³⁵

Van Til sintetiza sua compreensão na máxima: “A cultura é a realização do molde intencional da natureza na execução da vontade criativa de Deus. (...) a cultura como tal é dom de Deus ao homem, bem como uma obrigação”.³⁶

É verdade que nem todo teólogo cristão lançou olhares graciosos para a cultura. Como se verá à frente, algumas posturas adotadas por cristãos partem da premissa de que a cultura é algo necessariamente prejudicial ao cristão e que, portanto, ele deveria se manter distante dela. Tais teólogos não forneceram grande contribuição para a definição de cultura.

Por fim, a contribuição da teologia cristã para se compreender cultura está em descrever a relação transcendental necessária em todo empreendimento cultural. Cultura é reflexo da imagem de Deus, é um chamado de Deus, é uma resposta a Deus e é movida por um impulso religioso, seja de obediência ou rebelião contra Deus.

Isso nos permite oferecer uma definição operacional. Longe de esgotar o conceito, uma definição busca organizar as noções percebidas e sintetizá-las em uma declaração. Podemos conceituar cultura como *uma resposta comunitária ao chamado de Deus, por meio da qual os homens agem sobre a natureza, tanto expressando suas crenças e compreensões, quanto fomentando significados e direções de vida*. Esse conceito expressa a dimensão comunitária da cultura, bem como a dimensão espiritual, a dimensão prática/material e a dimensão simbólica/imaginativa.

³⁴ CURRID, John D. Gênesis. In: VAN PELT, Miles. *Introdução Bíblico-Teológica ao Antigo Testamento*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2024, p. 62-63.

³⁵ VAN TIL, Henry. *O conceito calvinista de cultura*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 30.

³⁶ *Ibid.*, p. 38.

Contudo, a compreensão da cultura não se faz apenas na identificação de aspectos e da síntese em uma afirmação. Para os cristãos, a compreensão também se faz necessária observando a maneira de a Bíblia apresentar a cultura no enredo mais amplo da história da redenção.

5.1 Como a Escritura apresenta a cultura na história da redenção?

Diferentes autores têm trabalhado interpretações da história da cultura na Bíblia. Uma boa referência é aquela que considera a história da redenção segundo os quatro atos de um drama – Criação-Queda-Redenção-Consumação –, tal qual Edgar utiliza em sua análise.³⁷

Pode-se descrever a cultura na Criação como a expressão do *shalom*: a harmonia plena de toda a realidade criada.³⁸ Na criação o homem é formado à imagem de Deus e recebe o mandato cultural. O relato da criação expressa que o propósito criacional envolve o domínio do homem sobre os outros seres, a multiplicação (Gn 1.26-28) e o trabalho de cultivar e guardar o jardim (Gn 2.15). Nesse ambiente, portanto, a cultura é produzida como resposta direta ao chamado de Deus, sem a influência do pecado, e com a finalidade justa de glorificar ao Senhor e produzir o bem comum. Essa produção cultural se percebe na atividade de Adão em exercer domínio dando nome aos animais (Gn 2.19,20). O homem cultivava e guardava o jardim (Gn 2.15). Adão também deu nome a Eva (Gn 2.22). Se a cultura é a expressão da religião, a produção cultural humana no Éden era a expressão de adoração ao Deus verdadeiro, em uma resposta de submissão, gratidão e contentamento. Sem o pecado, a vivência do *shalom* era a harmonia plena de cada coisa em seu lugar, cada propósito bem estabelecido, cada amor ordenado e cada ação bem-direcionada. Na história da redenção, a cultura no Éden pode ser descrita como *harmônica*.

Mas a cultura não permaneceu assim. Gênesis 3 apresenta o relato da Queda. Em resumo, a sedução da serpente apresentava a proposta de uma vida aut centrada e independente de Deus. A vivência humana era mediada pela Palavra do Senhor; epistemologicamente, nos termos de Cornelius Van Til, o homem “pensava os pensamentos de Deus após Ele”³⁹ – a compreensão do mundo era estabelecida pela Palavra de Deus; a compreensão do homem em sua identidade e propósito era estabelecida pela Palavra de Deus; a compreensão moral e o estabelecimento dos limites da ação humana eram conhecidos pela Palavra de Deus. Essa epistemologia centrada na revelação divina fornecia a

³⁷ EDGAR, *Created and Creating*.

³⁸ Para uma melhor compreensão do conceito de Shalom, cf. GILLET, D. Shalom: content for a slogan. *Themelios*, [s. l.], v. 1, n. 3, p. 80–84, 1976.

³⁹ VAN TIL, Cornelius. *Defense of the Faith*. Philadelphia, PA: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1955, p. 118-119, 125, 339.

base para a existência humana harmônica no mundo. A sedução da serpente propunha a subversão dessa dinâmica. “Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se vos abrirão os olhos e, como Deus, sereis conhecedores do bem e do mal” (Gn 3.5) – a oferta era de ser igual a Deus e de ser epistemologicamente independente de Deus. A aceitação dessa oferta distorce toda a ordem criacional, transformando o senso de identidade e propósito humano e movendo-o na direção da autorreferência em seus pensamentos, sentimentos, vontade e ações. A cultura tomaria a forma de uma nova religião.

Como sabemos, o homem aceitou a oferta satânica. Estamos no ambiente da Queda. E agora uma nova dinâmica se estabeleceu no mundo. Homem e mulher foram punidos em seus chamados centrais – o homem no trabalho, com a terra oferecendo resistência ao seu cultivo (produzindo cardos e abrolhos, e o cultivo agora acontecendo com o suor do rosto), e a mulher na maternidade, com a multiplicação das dores do parto.⁴⁰ O mandato para produzir cultura, porém, permaneceu. E mesmo com as distorções epistemológicas e morais, os homens ainda respondem a Deus na produção de cultura. Mesmo sem o direcionamento correto, ainda agem como subcriadores, desenvolvendo bens culturais que resolvem problemas, aliviam dores e tornam a vida humana mais rica. Essas são manifestações do que a tradição kuyperiana chama de “graça comum”.

Um exemplo disso está logo em Gênesis 4. No ambiente da Queda já vemos expressões brutais, como o assassinato de Abel. Nesse cenário, porém, o desenvolvimento cultural continua se manifestando. O primeiro registro relevante para o nosso propósito está em Gênesis 4.17. Somos informados de que Caim, o assassino, introduz inovação cultural ao edificar uma cidade. Tal informação não deve ser desprezada. Povoados e vilas possuem dinâmicas próprias, mas a fundação de uma cidade introduz novos níveis de complexidade nas relações humanas e na organização política. Caim inicia esse movimento.⁴¹

Mais informações relevantes vêm a partir de Gênesis 4.20: Ada deu à luz a Jabal; este foi o pai dos que habitam em tendas e possuem gado. A figura de Jabal apresenta um desenvolvimento cultural conectado à pecuária. O versículo seguinte introduz nova performance cultural significativa: “O nome de seu irmão era Jubal; este foi o pai de todos os que tocam harpa e flauta”

⁴⁰ Cf. Grudem, W. The Key Issues in the Manhood-Womanhood Controversy, and the Way Forward. In: W. A. Grudem (Org.). *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood*. Wheaton, IL: Crossway Books, 2002, p. 34: “One aspect of the curse was imposing pain on Adam’s particular area of responsibility, raising food from the ground: ‘cursed is the ground because of you; in pain you shall eat of it all the days of your life; thorns and thistles it shall bring forth for you.... By the sweat of your face you shall eat bread, till you return to the ground’ (Gen. 3:17–19). Another aspect of the curse was to impose pain on Eve’s particular area of responsibility, the bearing of children: ‘I will surely multiply your pain in childbearing; in pain you shall bring forth children’ (Gen. 3:16).

⁴¹ Não é sem relevância perceber que na revelação bíblica o mundo inicia em um jardim e “termina” em uma cidade.

(Gn 4.21). Jubal traz criatividade cultural no contexto da produção artística. Possivelmente o seu trabalho criativo se deu na criação dos instrumentos musicais e na composição de peças musicais. Gênesis 4.22 apresenta mais um ponto de desenvolvimento cultural: “Zilá, por sua vez, deu à luz a Tubalcaim, artífice de todo instrumento cortante, de bronze e de ferro (...)”. A figura de Tubalcaim introduz a técnica e o manuseio do ferro e bronze para a produção de instrumentos e ferramentas cortantes, que serviriam aos mais diversos propósitos, como o trabalho da agricultura, estabelecido no Éden, mas também ao corte de animais, no trabalho da pecuária, na produção de instrumentos musicais, e na gastronomia.

Tal relato é especialmente significativo porque Jabal, Jubal e Tubalcaim são filhos de Ada e Zilá, esposas de um homem perverso: Lameque (Gn 4.19). Lameque produziu distorção cultural, sendo o primeiro homem a tomar para si duas esposas. A sua inovação se deu na perversão dos padrões de Deus para a sexualidade e o casamento. Ele também era um homem cruel, pervertendo a justiça, como apresentado em Gênesis 4.23,24.

O relato bíblico no cenário da Queda apresenta uma dinâmica incongruente, em que um homem perverso produz inovações culturais que causam mal social, ao mesmo tempo em que seus filhos produzem inovações culturais que enriquecem a vida humana.

Algo parecido nos é apresentado no relato de Gênesis 11. A cena da torre de Babel é uma grande demonstração de desenvolvimento cultural, ao mesmo tempo em que ilustra o direcionamento da cultura para longe dos padrões de Deus. O texto começa com o desenvolvimento da técnica para a engenharia civil:

3 E disseram uns aos outros: Vinde, façamos tijolos e queimemo-los bem. Os tijolos serviram-lhes de pedra, e o betume, de argamassa. 4 Disseram: Vinde, edifiquemos para nós uma cidade e uma torre cujo tope chegue até aos céus e tornemos célebre o nosso nome, para que não sejamos espalhados por toda a terra (Gn 11:3-4).

Todos ainda falam o mesmo idioma, como o início do capítulo demonstra. Agora eles dão início a um plano que envolve a inovação cultural, porém com o propósito contrário ao estabelecido por Deus. O mandamento do Senhor era para que o homem se multiplicasse e enchesse a terra; os homens de Babel querem permanecer em um mesmo local. A direção estabelecida pelo Senhor era de que o homem viveria para a glória de Deus; os homens de Babel querem fazer um nome para si mesmos.

Tais descrições demonstram como, no cenário da Queda, o desenvolvimento cultural produz coisas boas e más simultaneamente, como os amores e direcionamentos estão em desordem e como, mesmo sob maldição, a vida humana é enriquecida pela criatividade daqueles que continuam manifestando a imagem de Deus.

Se no cenário da Criação o desenvolvimento cultural pode ser descrito como harmônico, no cenário da Queda a palavra para descrever tal desenvolvimento é *ambiguidade*. Um novo ato no enredo da redenção se dá com a vinda de Cristo. Agora chegamos ao cenário da Redenção. Como Kuyper, Dooyeweerd e Schaeffer enfatizam, a salvação operada por Jesus toca a dimensão fundamental de nossa justificação e reconciliação com Deus, porém não se restringe a uma área “espiritual” da vida. O senhorio de Jesus envolve todas as áreas da vida, e a redenção operada por Cristo está fazendo novas todas as coisas.

É assim que a produção cultural pode ser desenvolvida com o foco na glória de Deus. Isso fica bem demonstrado em Efésios, especialmente na reorganização dos relacionamentos humanos. A partir de Efésios 5, o apóstolo Paulo demonstra como os relacionamentos entre marido e mulher, pais e filhos, irmãos na fé e servos e senhores podem ganhar novos contornos. Se antes esses relacionamentos manifestavam autorreferência e desprezo para com a lei do Senhor, a redenção possibilita mudanças culturais significativas, reorganizando a dinâmica social para a glória de Deus e o bem comum.

Aqui a vivência dos redimidos no meio da cultura expressa alegrias e desafios. A igreja desfruta das bênçãos da produção cultural humana e participa delas, como a linguagem, a moda, a gastronomia e a medicina. Ao mesmo tempo, o cristão observa como a cultura caminha em direções apóstatas e deve ter cuidado para não ser moldado pelo espírito de uma sociedade em rebelião contra Deus (Rm 12.2).

O ponto de destaque é que, na Redenção, existe esperança para a produção cultural humana. Da expressão de uma religião falsa, é possível que a subcriação humana tenha como foco a glorificação de Deus. Aquilo que estava fraturado está sendo reunido e tratado, e os efeitos disso podem produzir a ira daqueles que ainda rejeitam ao Senhor, mas também podem produzir verdadeira alegria e paz. Porque o pecado ainda não foi completamente eliminado, ainda haverá certa ambiguidade, e mesmo os filhos do Senhor, cujos corações estão sendo reorientados, ainda produzirão cultura de formas saudáveis e doentias. Mas uma nova direção já se faz presente. A palavra que descreve o desenvolvimento cultural no cenário da Redenção é *esperança*.

Finalmente, a história da redenção introduz um capítulo final: a Consumação. Tal cenário se dá com a segunda vinda de Cristo e a chegada dos novos céus e nova terra. Por causa de nossa confusão quanto aos conceitos de escatologia, podemos ser tentados a pensar que o capítulo final manifesta o fim da cultura. Porém, tal noção reflete um dualismo que coloca a vivência da comunhão com o Senhor em uma categoria separada da vida comum, e a experiência na cultura como algo de ordem inferior e desconectado da relação com Deus. As imagens bíblicas apontam para algo diferente: nos novos céus e nova terra haverá reorganização política e paz social (Is 11.1-10); banquetes e

festas (Is.25.6-12; Mt 8.11); edificação de casas, plantação de vinhas e trabalho (Is 65.17-25) – e todas essas são atividades culturais.

A diferença está no fato de que o ambiente da Consumação é um cenário sem a presença do pecado. Tudo o que foi manchado na Queda, agora está purificado. Toda a ambiguidade foi removida, e a esperança se concretizou. A ação cultural humana tem como foco a glorificação de Deus e o bem comum, sem mistura e sem falhas. A palavra para descrever o desenvolvimento cultural na Consumação é *plenitude*. Harmonia, ambiguidade, esperança e plenitude. Assim a Escritura nos fala sobre o desenvolvimento cultural.

Tendo contemplado a grande história, podemos vislumbrar como a nossa história no presente momento se encaixa no quadro geral. Isso ajusta as nossas expectativas e refina o foco para os chamados de Deus que temos de cumprir. Isso permite intencionalidade na participação cultural e nos encaminha para reflexões e práticas mais assertivas. É assim que, da grande história, podemos refletir sobre conceitos que norteiam nosso entendimento e participação na cultura.

5.2 Que categorias bíblicas e teológicas podem nos ajudar a pensar adequadamente a relação com a cultura?

O esforço teológico de pensar a relação entre o cristão e a cultura pode produzir grande auxílio por meio de conceitos e categorias de entendimento. Tais categorias podem funcionar como molduras que ajustam a visão e direcionam os passos. Aqui o esforço não é de ser exaustivo, mas destacar conceitos bíblicos e teológicos importantes nessa reflexão. Alguns já foram mencionados acima, mas é útil destacá-los de forma organizada nesta seção.

A primeira categoria a ser destacada é a de *imago Dei*. Por meio dela compreendemos que o homem é criado à imagem e semelhança de Deus. Tal noção posiciona o homem de forma especial na criação divina e anuncia traços peculiares da humanidade. Como visto acima, a doutrina da *imago Dei* também revela o homem como subcriador, agindo analogicamente em relação a Deus.

O ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1.26-27), é naturalmente um criador e um cultivador. A capacidade humana de criar cultura (arte, linguagem, tecnologia, organização social) reflete, mesmo que de maneira imperfeita, a natureza criativa de Deus.

A segunda categoria é a do *mandato cultural*. Tal categoria nos insere no cenário cultural, observando a produção de cultura como um chamado de Deus. É tarefa dada ao homem a produção de e participação na cultura, de modo que a fuga dessa responsabilidade é manifestação de desobediência para com o Criador.⁴²

⁴² Vale destacar que nem todas as tradições teológicas possuem essa compreensão. Segundo a teologia dos Dois Reinos, por exemplo, o mandato cultural não existe mais. Cf. WEST, Jim. *The Distinctives*

Conceito importante para a relação do cristão com a cultura é o de *vocação*. Tal noção, como no mandato cultural, apresenta a ação humana na cultura como uma resposta a Deus. Porém, como diferencial, esse conceito rompe dualismos anteriores e afirma que toda atividade humana — e não apenas o “ministério” — pode e deve ser feita para a glória de Deus (1Co 10.31; Cl 3.23). O chamado vocacional inclui nossa participação na cultura como pais, artistas, empresários, cientistas, professores, políticos etc.

Toda a estrutura narrativa desenvolvida na seção anterior funciona como uma categoria de compreensão e orientação da presença cristã no mundo. A noção de Criação, Queda, Redenção e Consumação não apenas fornece um senso histórico e um vislumbre do desenvolvimento cultural na jornada da redenção, como também ajusta o senso de responsabilidade e as expectativas culturais que um cristão deveria adotar. Essas categorias também oferecem esperança e paciência na caminhada em um mundo caído.

Com foco mais específico na tradição kuyperiana, a apropriação do conceito de graça comum, expandindo a compreensão calviniana, permitiu a vivência cristã na cultura reconhecendo dádivas e possibilitando a compreensão de ambiguidades como Babel – desenvolvimento técnico e direção apóstata simultaneamente. O conceito de graça comum permite que o cristão viva no mundo sem adotar posturas de rejeição total da cultura. Pelo contrário, tal noção possibilita a recepção, com ações de graças, de obras culturais forjadas por homens cujo coração é contrário ao Senhor. Exemplo disso está no contexto farmacológico. Homens que rejeitam o Deus verdadeiro e adoram deuses falsos podem produzir remédios que prestam grande serviço à humanidade, aliviando dores, produzindo cura e restaurando a saúde.

Ao mesmo tempo, o conceito de graça comum é temperado, na tradição kuyperiana, por outra categoria importante: a *antítese*. Introduzida por Agostinho e desenvolvida por teólogos como Calvino e Kuyper, a ideia da antítese reconhece que existe uma profunda oposição entre o Reino de Deus e o reino das trevas. Essa tensão permeia a cultura: há sempre um embate entre o que glorifica a Deus e o que se rebela contra ele. A noção de antítese nos livra de viver desatentos no mundo, como se cultura fosse “apenas cultura”. O espírito de rebelião cruza o coração humano e se expressa na criação cultural, de modo que ímpios podem produzir coisas boas (graça comum), mas o seu direcionamento apóstata estará sempre presente e deve ser identificado com clareza e resistido para a glória de Deus (antítese). A falta de reconhecimento

of “Two Kingdom” Theology. *Unio Cum Christo: International Journal of Reformed Theology and Life*, v. 4, n. 1, p. 127, 23 abr. 2018, p. 134: “Accordingly, the Dominion Covenant/Cultural Mandate in Genesis 1:26–30 has been fulfilled in Christ, so that Christians are not surrogate “second Adams” engaged in a futile quest for cultural transformation”.

desse aspecto pode nos tornar participantes das obras do mundo, assimilando a cultura e sendo moldados pelo espírito da época (Rm 12.2).

É nessa base de Romanos 12.2 que se pode pensar no *poder formativo da cultura*. Essa categoria é importante por demonstrar que a cultura não apenas é uma expressão do coração (religião) humana, mas também é formadora e influenciadora das maneiras de enxergar e responder a Deus na vida. A cultura pode moldar o homem para que ele seja direcionado para Deus, ou para que se afaste dele. A consciência dessa dimensão traz clareza e foco para a relação do cristão com a cultura, especialmente naqueles meios de formação cultural que afetam mais diretamente o imaginário, como as histórias embutidas nos meios artísticos tais como filmes, séries, músicas, contos, mitos etc.

Por fim, uma categoria final para os propósitos deste artigo é a de *missão (missio Dei)*. Deus está em missão no mundo – e ele chama seu povo a participar dessa missão (Jo 20.21). A cultura é tanto o campo quanto o meio da missão: evangelizamos dentro da cultura e também por meio de formas culturais (literatura, música, cinema, internet etc.). O trabalho missional da igreja deve levar a sério a cultura em geral e as expressões culturais específicas do povo ao qual se pretende servir, a fim de que a comunicação seja mais efetiva. Uma das críticas de Francis Schaeffer à igreja do século 20 foi que ela deixou de entender como a cultura pensa, e assim perdeu, em grande medida, a capacidade de servir dentro de sua geração.

Sem dúvida, foi lamentável o fato de que os nossos “pensadores” cristãos, antes que a mudança se instalasse e que o despenhadeiro fosse estabelecido, não tenham ensinado e pregado com base em uma clara compreensão das pressuposições. Tivessem eles agido assim, não teriam sido tomados de surpresa e poderiam ter ajudado os jovens a enfrentar suas dificuldades. Mas a maior ironia em tudo isso é o fato de que, mesmo agora, anos depois de a mudança se completar, muitos cristãos ainda não sabem o que está acontecendo. E isso se deve ao simples fato de que continuam não sendo instruídos acerca da importância de pensar em termos de pressuposições, especialmente no que diz respeito à verdade.

As correntes do pensamento secular e da teologia liberal tomaram conta da igreja, porque os líderes não entendem a importância de um falso grupo de pressuposições. Muitas vezes batalharam em território errado e, assim, ao invés de se colocarem à frente, ao mesmo tempo na defesa e na comunicação, ficavam para trás rastejando de forma patética. Esta é a fraqueza real que, mesmo hoje em dia, é difícil de se corrigir entre os evangélicos.⁴³

Resta-nos ainda perceber as respostas-padrão que os cristãos têm oferecido à cultura.

⁴³ SCHAEFFER, Francis. *O Deus que intervém*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 24.

6. COMO OS CRISTÃOS TÊM RESPONDIDO, COMUMENTE, À CULTURA?

É importante ter clareza quanto aos pontos trabalhados até aqui, mas também, a título de compreensão cultural, é importante realizar o trabalho de observação e análise das respostas já oferecidas pelos cristãos ao longo dos séculos e na cultura contemporânea. Esse trabalho tem sido realizado por estudiosos de diferentes maneiras. Aqui será útil considerar as descrições de obras clássicas e contemporâneas abordando a questão.

O texto clássico por excelência sobre o assunto é *Cristo e cultura*, de Richard Niebuhr.⁴⁴ Nessa obra somos apresentados a cinco compreensões e posturas adotadas por cristãos em relação à cultura.

A primeira delas é denominada *Cristo contra a cultura*. Essa postura vê a cultura como essencialmente corrompida e incompatível com o cristianismo. Os defensores dessa posição acreditam que os cristãos devem se separar do mundo cultural e manter uma vida de pureza e santidade fora das estruturas sociais e culturais. Grupos como os anabatistas e certas tradições monásticas representam bem essa perspectiva, que enfatiza o contraste radical entre o Reino de Deus e o mundo. Niebuhr sugere que essa resposta foi oferecida bem cedo na história da igreja. Ele interage com os escritos de Tertuliano para demonstrar que envolvimento culturais dos mais diversos, como a participação na política, filosofia e artes são condenados.⁴⁵

A segunda postura descrita por Niebuhr é chamada *O Cristo da cultura*. Neste modelo, há uma identificação entre Cristo e os valores mais elevados da cultura. Jesus é visto como o grande realizador dos ideais culturais humanos, e o cristianismo é compreendido como a expressão mais nobre da civilização. Essa postura costuma surgir em contextos mais liberais, nos quais a fé cristã é adaptada à razão e aos valores predominantes da sociedade, frequentemente minimizando os aspectos conflitivos do evangelho. Os exemplos que Niebuhr traz são os gnósticos, nos primeiros séculos, que naturalizaram o cristianismo, transformando-o em mero sistema religioso e filosófico segundo as aspirações de sua época,⁴⁶ além de Abelardo, na Idade Média, e os teólogos liberais no século 19.

Cristo acima da cultura é a terceira postura descrita por Niebuhr. Aqui, Cristo é visto como aquele que dá sentido último à cultura, sem rejeitá-la nem se confundir com ela. Essa é uma síntese que busca integrar fé e razão, graça e natureza, mantendo uma distinção entre ambas, mas reconhecendo a necessidade

⁴⁴ NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 75-78.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 113.

de mediação. Essa foi a postura, por exemplo, de Tomás de Aquino,⁴⁷ que tentou harmonizar a fé cristã com a filosofia aristotélica. Niebuhr descreve três posturas: a dos sintetizadores, a dos dualistas e a dos conversionistas. Neste tópico específico a sua ênfase está sobre os sintetizadores, e nos dois tópicos que seguem, ele falará dos dualistas e dos conversionistas. Niebuhr chama essa postura de os cristãos do centro, diferenciando-os dos cristãos radicais (Cristo contra a cultura) e dos cristãos culturais (O Cristo da cultura).⁴⁸

A perspectiva dos dualistas é apresentada na postura *Cristo e cultura em paradoxo*. Essa perspectiva reconhece a tensão contínua entre Cristo e a cultura. O cristão vive num mundo caído e, ao mesmo tempo, sob a graça de Deus. Assim, há um dualismo prático: o cristão é cidadão de dois reinos, o espiritual e o temporal. Esse tipo de resposta difere do cristão radical, porque não defende uma separação radical e isolamento. Ao mesmo tempo, não propõe um engajamento e transformação, deixando questões como as de justiça e transformação social intocadas. Existe uma dialética constante nessa visão. Resumindo os exemplos de Niebuhr nessa questão, Carson lista Paulo, Agostinho e Lutero.⁴⁹

Finalmente, Niebuhr fala dos conversionistas, expressos na visão *Cristo, o transformador da cultura*. Essa resposta vê a cultura como algo que, embora afetado pelo pecado, pode e deve ser tocado e transformado pelo poder do evangelho. Niebuhr diz:

Embora se apeguem a uma distinção radical entre a obra de Deus em Cristo e a obra do homem na cultura, eles não seguem o caminho do Cristianismo exclusivista, isolando-se da civilização ou rejeitando as instituições com a amargura tolstoiana.⁵⁰

Os cristãos são chamados a atuar no mundo com vistas à sua renovação à luz do Reino de Deus. É a visão de Agostinho e de João Calvino, que acreditavam na soberania de Deus sobre todas as esferas da vida e no chamado cristão para reformar e santificar a cultura.

A descrição de Niebuhr se tornou paradigmática em muitos sentidos, de forma que se faz presente nas mais diversas discussões sobre cristianismo e cultura. Isso não implica juízo de valor, mas o reconhecimento de sua relevância.

⁴⁷ Ibid., p. 156. Tomás de Aquino é apresentado como “o maior de todos os sinteticistas na história cristã”.

⁴⁸ Ibid., p. 145-6.

⁴⁹ CARSON, D. A. *Cristo & cultura: uma releitura*. São Paulo: Vida Nova, 2012, p. 31.

⁵⁰ NIEBUHR, *Cristo e cultura*, p. 223.

Uma crítica dessa proposta foi oferecida por Donald Carson, destacando pontos fortes e fracos de tal descrição.⁵¹

Embora seja a descrição mais relevante, a proposta de Niebuhr não é única. Seu texto original data de 1951, mas em 1912 outro teólogo proferia seu arrazoado sobre o tema. A palestra “O preparo científico do ministro” foi ministrada por J. Gresham Machen em 20 de dezembro daquele ano, no Seminário Teológico de Princeton. Dessa palestra nasceu o artigo que seria publicado em 1913 na *Princeton Theological Review*, e divulgada posteriormente em livros com o título *Cristianismo e cultura*. Naquela ocasião, Machen já refletia e provocava seus ouvintes a considerar a relação entre o cristão e a cultura.

Em seu texto, à medida que desenvolve seu argumento, Machen revela que há três respostas possíveis para o problema da relação do cristão com a cultura. A primeira resposta subordina o cristianismo à cultura. Embora não nomeie, Machen se refere à teologia liberal.

Embora em parte de forma inconsciente, essa é uma solução favorecida por uma parte muito importante e influente da Igreja nos dias de hoje; pois a eliminação do sobrenatural no cristianismo – algo tão comum nos dias de hoje – realmente transforma o cristianismo em uma religião natural. Ele se torna um produto humano, apenas uma parte da cultura humana. [...] Assim, ao subordinar o cristianismo à cultura, de fato destruímos o cristianismo, e o que ainda carrega seu antigo nome é uma falsificação.⁵²

A segunda resposta, no extremo oposto, busca “destruir a cultura”.⁵³ Se os liberais representavam o grupo anterior, os fundamentalistas podem representar esse grupo.⁵⁴ Machen também critica essa postura, por suas contradições internas. Não podemos, portanto, ser completamente independentes dos resultados alcançados pelo intelecto. Além disso, não podemos, sem contradizer a nós mesmos, usar a imprensa, o trem e o telégrafo na propagação do evangelho e, ao mesmo tempo, denunciar como malignas as atividades da mente humana que produziram tais coisas. E na produção dessas coisas, não apenas o gênio inventivo prático participou, mas por trás de tudo isso estavam as investigações da ciência pura, impulsionadas apenas pelo desejo de conhecer. Portanto, em

⁵¹ Cf. CARSON, *Cristo & cultura*, p. 37-64.

⁵² MACHEN, J. Gresham. *Cristianismo e cultura*. Belo Horizonte, MG: Bereia Editora, 2021, p. 6-7. Kindle Edition.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Vale lembrar que no início do século 20, especialmente nos Estados Unidos, a controvérsia modernista-fundamentalista estava em plena força. Para mais informações sobre isso, ver: WADDINGTON, J. C. *The Fundamentalist-Modernist Controversy. American Religious History: Belief and Society Through Time*, Vol. 1-3, v. 2, p. 148-149, 1 jan. 2019.

sua forma extrema, que exige o abandono de toda atividade intelectual, nenhum de nós adotaria essa segunda solução.⁵⁵

Sem cair na primeira ou segunda posturas, Machen propõe uma terceira: a consagração da cultura.

Em vez de destruir as artes e as ciências ou ser indiferente a elas, vamos cultivá-las com todo o entusiasmo de um verdadeiro humanista, mas ao mesmo tempo consagrá-las ao serviço do nosso Deus. Em vez de sufocar os prazeres oferecidos pela aquisição do conhecimento ou a apreciação da beleza, vamos aceitar esses prazeres como presentes de um Pai celestial. Em vez de eliminar a distinção entre o Reino e o mundo, ou por outro lado nos retirar do mundo em uma espécie de monasticismo intelectual modernizado, avancemos alegremente, com todo entusiasmo, para submeter o mundo a Deus.⁵⁶

Machen, quando fala de cultura, tem mais em mente a noção de alta cultura, ou de conhecimento e expressão de sofisticação racional e intelectual, do que a ampla variedade de significados, hábitos, crenças, práticas e compromissos do coração. Ainda assim, é interessante que ele pontue como problemáticas as posturas de acomodação ou de separação, sugerindo um caminho de engajamento e produção cultural com foco na glória de Deus. Nesse sentido, ele faz uma afirmação pujante e encorajadora para a presença cristã no mundo:

O cristão não pode se satisfazer enquanto houver alguma atividade humana em oposição ao cristianismo ou totalmente desconectada dele. O cristianismo precisa impregnar não apenas todas as nações, mas também todo o pensamento humano. O cristianismo, portanto, não pode ser indiferente a nenhum ramo do esforço humano que seja importante. É necessário estabelecer algum tipo de contato entre o evangelho e esses ramos. Devemos estudá-los tanto para demonstrar que são falsos quanto para utilizá-los na promoção do Reino de Deus. O Reino precisa ser promovido não apenas para ganhar todo homem para Cristo, mas para ganhar o ser humano como um todo. Devemos nos encorajar, mesmo em meio ao desânimo, pensando no tempo em que todo joelho se dobrará e toda língua confessará que Jesus é Senhor. A inspiração contida no outro aspecto dessa grande consumação também não é menor. Virá o tempo em que as dúvidas terão desaparecido, em que todas as contradições terão sido eliminadas, em que toda ciência convergirá para uma única grande convicção, em que toda arte será dedicada a um único grande fim, em que todo pensamento humano será impregnado pela influência purificadora e nobre de Jesus, em que todo esforço terá sido submetido à obediência de Cristo.⁵⁷

⁵⁵ Ibid., p. 7-8.

⁵⁶ Ibid., p. 8-9.

⁵⁷ Ibid., p. 9-10.

Que outras posturas têm sido utilizadas para descrever a relação do cristão com a cultura? Uma forma imaginativa foi escolhida por Brian Godawa.⁵⁸ Ele toma emprestada a imagem dos distúrbios alimentares para aplicar no contexto do tema abordado. Apresenta as distorções na resposta cristã à cultura como “anorexia” e “glutonaria” cultural.

Segundo a sua descrição os anoréxicos culturais não recebem nada da cultura e são tomados pela “irrelevância e alienação em relação aos outros”.⁵⁹ O risco dessa postura, segundo o autor, é que os anoréxicos colocam em risco sua própria humanidade. Ao rejeitar as artes – o centro de sua atenção no texto – os cristãos rejeitam a imagem de Deus nos homens. Segundo as categorias descritas anteriormente, esse grupo se assemelha à postura de Cristo contra a cultura (Niebuhr) e da destruição da cultura (Machen).

Os glutões culturais, por outro lado, são aqueles que “consomem arte popular de forma muito passiva, sem discriminação”.⁶⁰ Tal visão expressa a ideia de que a cultura – ou, nesse caso específico, as artes – serve apenas para divertir e entreter, e não comunica algum conteúdo, qualquer que seja. Contra isso, Godawa propõe que toda expressão artística conta uma história que é, essencialmente, sobre redenção.⁶¹ Toda expressão artística (cultural) comunica uma cosmovisão.⁶² Os glutões podem ser associados às posturas de acomodação daqueles que submetem o cristianismo à cultura (Machen) ou confiam no Cristo da cultura (Niebuhr).

Se anorexia e glotonaria são distúrbios alimentares e, na descrição de Godawa, culturais, a resposta saudável estaria em cultivar uma dieta que aprende a se alimentar do que tem sido produzido (diferente da anorexia), porém aprendendo a selecionar e rejeitar o que não convém (diferente da glotonaria). Uma crítica possível à descrição de Godawa, embora deva ser considerado o propósito de sua obra, é que ao cristão é relegado somente o papel de consumidor, e não de produtor cultural. No restaurante de Godawa, estamos sempre do lado de fora da cozinha, apenas lidando com os alimentos preparados por outros.

Uma última descrição se faz interessante para os nossos propósitos. Andy Crouch, em seu *Culture making*, descreve na forma de quatro “cês” algumas posturas que cristãos têm adotado frente à cultura.⁶³

⁵⁸ GODAWA, Brian. *Cinema e fé cristã: vendo filmes com sabedoria e discernimento*. Viçosa, MG: Ultimato, 2004.

⁵⁹ Ibid., p. 14.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., p. 15.

⁶² Ibid., p. 16.

⁶³ CROUCH, Andy. *Culture Making: recovering our creative calling*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009.

Crouch, diferente das descrições acima, não apresenta tais posturas como necessariamente excludentes. Ele sugere que todas possuem o seu momento na forma de um cristão lidar com a cultura. Porém, assim como Godawa trouxe a metáfora dos distúrbios alimentares, Crouch utiliza a palavra “postura” intencionalmente, como uma metáfora. Em sua descrição, uma postura física assumida habitualmente nos vicia e dificilmente é percebida conscientemente por nós.⁶⁴

As posturas são descritas em quatro cês: *condenar, criticar, copiar e consumir* cultura. Condenar a cultura está associado a uma postura de afastamento. Crouch menciona os fundamentalistas como exemplo disso.⁶⁵ Criticar a cultura, na descrição de Crouch, foi a postura adotada por aqueles que perceberam os impactos negativos do fundamentalismo e convocaram a igreja a um novo tipo de engajamento cultural. Ele cita como exemplo Carl Henry e Francis Schaeffer.⁶⁶ Ainda assim, destacou que o foco de alguns desse círculo ficou somente na análise cultural.⁶⁷ Copiar a cultura é a postura de produzir versões cristãs daquilo que tem sido oferecido no mundo. Crouch menciona o *Jesus Movement e a CCM (Christian Contemporary Music)* como exemplos concretos: ambos pegaram o que era popular à cultura – a contracultura da década de 60 e as bandas musicais de rock e pop das décadas de 70 a 90 – e aplicaram um verniz cristão.⁶⁸ Finalmente, Crouch menciona a postura de consumir cultura. Para ele, essa é a postura predominante atualmente: os cristãos deixaram as cópias de lado e passaram a ir diretamente às fontes seculares para consumir a cultura,⁶⁹ em grande medida, acriticamente.

CONCLUSÃO: COMPREENDER A CULTURA É UMA TAREFA POSSÍVEL

Chegar ao final deste artigo pode dar a impressão de que a discussão sobre cristianismo e cultura é mais abrangente do que se imagina. Isso é verdade. Mas também pode dar a impressão a alguns de que a tarefa é complicada e difícil. Não necessariamente.

Vivemos no ambiente cultural e, embora a reflexão teórica nos posicione em um distanciamento temporário para dissecar o corpo sobre uma mesa, o fato é que logo recobramos a realidade de que a relação com a cultura é vivida dia após dia em cada conversa com colegas de trabalho, nos filmes que assistimos e nas dinâmicas vividas na família.

⁶⁴ Ibid., p. 90.

⁶⁵ Ibid., p. 84.

⁶⁶ Ibid., p. 86.

⁶⁷ Veremos mais sobre isso no artigo seguinte, que trata especificamente de criticar a cultura.

⁶⁸ CROUCH, *Culture Making*, p. 87.

⁶⁹ Ibid., p. 89.

Por isso, compreender a cultura é tarefa importante para a intencionalidade de uma vida que busca glorificar a Deus e responder aos seus chamados. Ao longo deste artigo observamos um conceito mais bem definido de cultura, destacando especialmente a sua direção religiosa; percebemos essa direção manifesta ao longo da história da redenção, identificamos categorias bíblicas para pensar a questão e observamos as formas comuns de os cristãos agirem com relação à e na cultura. De posse dessas informações, nossa movimentação no mundo já pode ser transformada em diversos sentidos, ainda que comece simplesmente com o desenvolvimento de consciência e com a avaliação de nossas posturas. Começar em algum lugar é fundamental.

Resta-nos desenvolver as reflexões para os campos da crítica e da produção cultural. Como podemos ler a cultura? E qual é nosso papel em termos de produção cultural? Isso será realizado em artigos posteriores.

ABSTRACT

How should the Christian live in relation to culture? This article seeks to respond to this question through the analysis of theological and biblical tools that help to understand culture and the Christian action in the world. The text is structured around three aspects: comprehend, criticize, and create culture, dealing in the present essay only with the first one. Starting with a robust definition of culture – as a communal response to God’s calling – it analyzes its trajectory in the history of redemption (Creation, Fall, Redemption, and Consummation). On the basis of this narrative, the article proposes theological categories such as *imago Dei*, cultural mandate, calling, common grace, and antithesis, that mold a Reformed, committed perspective. Besides, it evaluates some Christian stands regarding culture, with special emphasis on authors such as Schaeffer, Kuyper, Dooyeweerd, Niebuhr, Machen, and Crouch. It concludes that understanding culture is possible and essential for a faithful and intentional Christian life in the world.

KEYWORDS

Christianity and culture; Reformed theology; Common grace; Antithesis; Cultural mandate.

EXEGESE: DEFINIÇÕES E OBJETIVO

Danillo A. Santos*

RESUMO

Exegese é um termo de aparente fácil definição. De fato, alguns elementos básicos da exegese são fáceis de delimitar. Entretanto, a palavra em si encontra várias definições na literatura secundária, que também trazem consigo importantes implicações para a sua prática. Após fazer uma análise crítica da literatura secundária, este artigo defende que o propósito afirmado por Vern Poythress para a interpretação, de “receber e responder corretamente à palavra de Deus”, deve embasar a exegese e, portanto, nos ajuda também a definir o processo da exegese como o *ouvir atentamente à palavra de Deus*. Um segundo artigo lidará mais com a metodologia exegetica.

PALAVRAS-CHAVE

Exegese; Interpretação; Definição; Objetivo.

INTRODUÇÃO

O que significa *exegese*? Assim como vários outros termos técnicos no estudo teológico, presume-se que o sentido de exegese seja claro e evidente. Contudo, quando explorado a fundo, “existem poucos termos nos estudos bíblicos como a ‘exegese’ que são usados de forma tão descontrolada e que representam tantas coisas diferentes a vários acadêmicos e alunos”.¹ De fato,

* Mestre em Divindade pelo Reformed Theological Seminary (Jackson, 2014) e doutor em hermenêutica pelo Westminster Theological Seminary (Philadelphia, 2021). Professor de Novo Testamento no CPAJ e ministro ordenado da IPB. Agradeço aos professores Héber Campos Jr., Filipe Fontes, João Paulo Thomaz de Aquino e Marcelo Berti pelas conversas instigantes sobre o tema do artigo nos últimos dias. Grande parte do texto a seguir se deve a essas conversas, mas certamente não qualquer eventual falha de raciocínio ou justificação, pelos quais assumo toda responsabilidade.

¹ PORTER, Stanley E.; CLARKE, Kent D. What is Exegesis? An Analysis of Various Definitions. In: PORTER, Stanley E. (Org.), *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*. Leiden: Brill,

como demonstrarei abaixo,² as definições (explícitas e implícitas) de exegese na grande maioria dos livros-textos e artigos acadêmicos são frequentemente variadas e às vezes imprecisas ou até inconsistentes.

Não digo isto para desmotivar o leitor, uma vez que definir exegese realmente *deve* ser um empreendimento difícil. Afinal, o que distingue exegese da hermenêutica ou de uma interpretação? Quais são as regras e métodos que compõem uma boa exegese? Podemos falar em uma exegese “neutra”, isto é, metodologicamente objetiva, de forma que tanto um intérprete cristão quanto um ateu poderiam extrair do mesmo texto bíblico um só significado? Essas e várias outras perguntas complicam nossa perspectiva do significado da exegese, uma vez que lidam com questões profundas de significado, cognição e do nosso próprio ser, como seres humanos criados à imagem de Deus.

Com tantas perguntas em mente, algumas definições de exegese defendem o direito da comunidade que requer a exegese de defini-la (seria um estudo linguístico? narratológico? retórico? histórico? literário? ideológico? social-científico? canônico? teológico?). Outras definições, buscando um grau maior de objetividade, centram sua definição na compreensão da intenção do autor. Contudo, pelas complicações advindas da dupla autoria das Escrituras, outros ancoram sua definição no texto bíblico ou em alguma série de regras. Dessa forma, como as avaliamos?

Uma resposta superficial não bastará. Proponho, ao invés disso, um percurso neste artigo com o leitor. Nosso ponto de partida examinará alguns elementos essenciais para a definição da exegese. A partir desse início, será importante examinar certos caminhos trilhados por outros, isto é, algumas formas diferentes de definir exegese. Proponho que algumas dessas definições se desviam ou, no mínimo, são suscetíveis de desvio, se não mantiverem em vista o destino. Após isso, apresento o que vejo como um importante princípio frequentemente ignorado pelos especialistas: como ferramenta, a exegese só será corretamente definida com sua finalidade em vista.

Portanto, o objetivo deste artigo é definir a exegese em função de seu propósito “de receber e responder corretamente à palavra de Deus”.³ Não será possível neste artigo entrar em maiores detalhes acerca do método exegetico. Antes, com base no alvo proposto aqui, pretendo em um futuro artigo

1997, p. 4. Minha tradução. O problema é também notado por Kaiser: “Nowhere in the total curriculum of theological studies has the student been more deserted and left to his own devices than in bridging the yawning chasm between understanding the content of Scripture as it was given in the past and proclaiming it with such relevance in the present as to produce faith, life, and bona fide works”. KAISER, JR., Walter C. *Toward an Exegetical Theology: Biblical Exegesis for Preaching and Teaching*. Grand Rapids: Baker, 1981, p. 18.

² Ver, principalmente, a seção 2.

³ POYTHRESS, Vern S. God’s Lordship in Interpretation. *Westminster Theological Journal*, v. 50, p. 27–64, 1988, p. 32. Minha tradução.

expor obstáculos comuns a serem dirimidos para se praticar e produzir uma boa exegese.

1. ELEMENTOS ESSENCIAIS PARA UMA EXEGESE BÍBLICA

Observe que o título acima não diz “simples” ou “áreas de consenso”, uma vez que não há consenso absoluto em todas as áreas abaixo. Contudo, qualquer estudo precisa ter um fundamento preliminar. Traço abaixo três aspectos importantes para a definição de exegese. Começo por demarcar um ponto simples, mas importante para a exegese: seu objeto de estudo, a Bíblia. Vale ressaltar também a forma dinâmica em que o termo pode ser utilizado, para evitar qualquer confusão nas discussões a seguir. Por último, examinarei o termo *exegese* em comparação com outros termos análogos: *hermenêutica* e *interpretação*.

1.1 O objeto da exegese é a Bíblia

Certamente é possível fazer exegese de qualquer texto ou artefato cultural. No entanto, por sua ênfase na interpretação correta das Escrituras, a igreja ao longo dos séculos tornou a *exegese* uma espécie de termo técnico. Dessa forma, até mesmo dicionários seculares por vezes definem exegese em relação à Bíblia.⁴ Assim, o foco deste artigo não será a definição da exegese em geral, mas especificamente a exegese da Bíblia.

Tal restrição pode parecer um tanto pedante, mas é crucial. Se a exegese é bíblica, ela deve também ser definida pela Bíblia.⁵ Desenvolverei as aplicações desse ponto mais adiante (ver a seção 3), mas é importante aqui observar que, se o alvo da exegese é interpretar a Bíblia, ela interpreta a *palavra* de Deus.⁶ Por seu próprio testemunho, a Bíblia é a comunicação proposital e eficaz de Deus (cf. Sl 33.8-9; Is 55.10-11).⁷ Portanto, qualquer ato interpretativo que

⁴ Observe o primeiro significado da palavra no dicionário Priberam: “Interpretação gramatical, histórica, jurídica, etc., dos textos e *particularmente da Bíblia*”. Exegese. In: *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*. Lisboa: Priberam Informática, S.A., 2025. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/exegese>. Acesso em: 15 maio 2025. Grifo meu. Semelhantemente, o dicionário Cambridge da língua inglesa define “exegesis” como “an explanation of a text, *especially from the Bible*, after its careful study”. Exegesis. In: *Cambridge Dictionary*. Cambridge: Cambridge University Press and Assessment, 2025. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/exegesis?q=Exegesis>. Acesso em: 17 maio 2025. Grifo meu.

⁵ Conforme o princípio articulado na Reforma protestante: *sacra Scriptura sui ipsius interpres* – a sagrada Escritura interpreta a si mesma. Ver CFW 1.9.

⁶ Como convenção tipográfica neste trabalho (exceto em citações), uso “palavra de Deus” para me referir à Bíblia e “Palavra de Deus” para me referir à segunda pessoa da Trindade, em especial na sua missão de revelar o Pai.

⁷ Ou, nas palavras de John Frame, “a Palavra de Deus, em todas as suas qualidades e aspectos, é uma comunicação pessoal dele conosco”. FRAME, John M. *A doutrina da palavra de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 28. De forma semelhante, Calvino em seu comentário sobre 1Pe 1.25, diz:

busca compreender melhor a Bíblia é, por definição, um ato relacional com Deus, que por meio da Bíblia se comunica com seu povo (cf. Dt 8.3-6; Sl 147.19-20; Jo 1.1-5, 14; 14.21).

1.2 Exegese como processo e produto

A palavra exegese deriva de uma transliteração do grego ἐξήγησις, ou em sua forma verbal, ἐξηγεῖσθαι, que por sua vez é constituída da preposição ἐξ (“para fora”) e o verbo ἄγειν (“conduzir”). Pelo menos etimologicamente, a ideia de exegese comunica uma condução de algo para fora de si. Contudo, a palavra (substantivo ou verbo) claramente nunca é utilizada na LXX, no Novo Testamento e em outros textos do grego coínê para denotar uma condução física. Ou seja, já no segundo século a.C. (se não antes), o termo havia de longe ultrapassado sua etimologia,⁸ e assumiu um de três sentidos: uma *descrição* ou *relato*,⁹ uma *explicação* ou *instrução*¹⁰ ou uma *interpretação*.¹¹

Para nossos propósitos, vale ressaltar que alguns dos sentidos destacados acima podem se referir tanto a um processo quanto a um produto.¹² Por exemplo, podemos falar sobre *instrução* como um processo, como na frase “O bom professor se esmera na instrução”. Já na frase “O aluno não seguiu a instrução na prova”, falamos de um produto do processo de instruir. Semelhantemente, a exegese pode se referir ao processo de interpretar o texto bíblico ou ao produto resultante, uma interpretação específica, seja esta informal ou formal (por exemplo, um trabalho de 20-30 páginas entregue no seminário ou um estudo preliminar do texto que um pastor faz antes de preparar o esboço de

“É preciso ter em mente que Deus designou os profetas e os apóstolos para nos falar, e que seus lábios são os lábios do único e verdadeiro Deus”. CALVINO, João. *Epístolas gerais*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2015, p. 176.

⁸ Portanto, deixo aqui uma alerta aos estudantes ou futuros autores que, com base na etimologia do termo, talvez sejam tentados a definir exegese como um “conduzir o sentido do texto para fora”! Contra BLOMBERG, Craig L.; MARKLEY, Jennifer Foutz. *A Handbook of New Testament Exegesis*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010, p. xii, que fazem justamente isso! Observe também que Grassmick comete uma falácia etimológica semelhante ao dizer que “o significado literal desse verbo é ‘guiar para fora’”. Não temos nenhum indício de que o verbo realmente significasse isso na literatura existente. GRASSMICK, John D. *Exegese do Novo Testamento: do texto ao púlpito*. São Paulo: Shedd, 2009, p. 10.

⁹ Cf. 2Rs 8.5, Lc 24.35, At 10.8.

¹⁰ Cf. Jó 12.8; At 21.19; Josefo, *Antiguidades* 18.81.

¹¹ Cf. Josefo, *Antiguidades* 1.12; 2.69, 75, 77; *Guerras* 2.113; Filo, *Sobre Leis Especiais* 2.159, *Da Vida Contemplativa*, 78.

¹² Cf. BOCK, Darrell L., Opening Questions: Definition and Philosophy of Exegesis. In: BOCK, Darrell L.; FANNING, Buist M. (Orgs.). *Interpreting the New Testament Text: Introduction to the Art and Science of Exegesis*. Wheaton: Crossway Books, 2006, p. 23; KAISER, JR., *Exegetical Theology*, p. 48.

seu sermão). Meu foco neste artigo será no processo, já que o produto depende deste primeiro.

1.3 Exegese em relação à hermenêutica e interpretação

Existem duas palavras mais frequentemente associadas à exegese: *hermenêutica* e *interpretação*. O que existe de semelhante e o que as diferencia?

Anthony Thiselton os compara e contrasta da seguinte forma: “enquanto *exegese* e *interpretação* denotam os processos efetivos de interpretar textos, *hermenêutica* também inclui a disciplina de segunda ordem de perguntar o que de fato nós fazemos quando lemos, entendemos, ou aplicamos textos”.¹³ Portanto, a exegese e interpretação se referem à prática de compreender o texto bíblico, enquanto a hermenêutica se refere à teoria ou ciência por trás dessa prática.

Contudo, existem outras definições de *hermenêutica*. Fee e Stuart, por exemplo, restringem a exegese àquilo “que foi dito a eles *lá e então*” e a hermenêutica ao significado da Bíblia “*aqui e agora*”.¹⁴ Osborne, por sua vez, concorda com a definição de Fee e Stuart de exegese, mas chama de *contextualização* aquilo que eles denominam *hermenêutica*. Assim, para Osborne, *hermenêutica* não se refere à parte final do processo interpretativo, mas é o termo que abrange tanto a *exegese* quanto a *contextualização*.¹⁵ Além dessas definições, Matthew Malcolm enumera três outras formas em que o termo é usado.¹⁶ Não é de se estranhar a dificuldade do aluno!

No entanto, apesar dessas opiniões divergentes, a grande maioria de teólogos modernos concorda que a hermenêutica é uma “disciplina de segunda

¹³ THISELTON, Anthony C. *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009, p. 4. Minha tradução.

¹⁴ FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. *Entendes o que lêis? Um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica*. 4. ed. São Paulo: Vida Nova, 2022, p. 38. Cf. FAIR, Ian A. Disciplines related to biblical interpretation. In: KEARLY, F. Furman; MYERS, Edward P.; HADLEY, Timothy D. (Orgs.). *Biblical Interpretation: Principles and Practice Studies in Honor of Jack Pearl Lewis*. Grand Rapids: Baker, 1986, p. 45, que limita a hermenêutica à “fase final da interpretação bíblica, na qual o intérprete relaciona o significado histórico do texto ao seu contexto contemporâneo”. Minha tradução.

¹⁵ OSBORNE, Grant R. *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 25. É importante observar, contudo, que no parágrafo seguinte Osborne também define *hermenêutica* como a ciência de como se interpreta, concordando assim com Thiselton (p. 26).

¹⁶ MALCOLM, Matthew R. *From Hermeneutics to Exegesis: The trajectory of biblical interpretation*. Nashville: B&H Academic, 2018, p. 4–6. Observe que, já em 1980, Carson dizia: “Hermeneutics is a slippery discipline, not least because the terms keep changing definition. Some of this terminological disarray stems from the legitimate growth of the discipline; but some of it springs from the imposition of alien ideologies onto the biblical data”. CARSON, D. A. Hermeneutics: A brief assessment of some recent trends. *Themelios*, v. 5, n. 2, p. 13–20, 1980, p. 20.

ordem”, isto é, uma disciplina que envolve “pensar sobre o pensar”,¹⁷ enquanto a exegese se refere à prática interpretativa. De fato, uma vez que confessamos que não existe interpretação ingênua, notamos nossa necessidade de ter uma disciplina que estuda o que fazemos quando interpretamos.¹⁸ Dessa forma, não podemos equiparar hermenêutica e exegese, mas a segunda depende da primeira.

Entretanto, esse não é o caso para os termos *interpretação* e *exegese*. Ao que tudo indica, a exegese é, como Moisés Silva observa, apenas “uma forma chique de se referir à interpretação”.¹⁹ Isto se dá uma vez que o termo *exegese* é “usado frequentemente pelos estudiosos bíblicos, mas raramente por especialistas em outros campos”.²⁰ Em outras palavras, não se fala tão frequentemente de “exegese de Shakespeare” ou “exegese de Sun Tzu” quanto se fala de “exegese de Paulo” ou “exegese do Pentateuco”. Dessa forma, a diferença entre uma interpretação e uma exegese não é de essência, mas de grau.²¹ Isto é, a exegese é mais “chique”.

¹⁷ BROWN, Jeannine K. *Scripture as Communication: Introducing biblical hermeneutics*. 2. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2021, p. 10. Cf. ANGLADA, Paulo Roberto Batista. *Introdução à hermenêutica reformada: correntes históricas, pressuposições, princípios e métodos lingüísticos*. 2. ed. Ananindeua, PA: Knox Publicações, 2016, p. 22; BLOMBERG; MARKLEY, *Handbook*, p. xii; CARSON, D. A. *Os perigos da interpretação bíblica*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2002, p. 23; KAISER, JR., *Exegetical theology*, p. 47; KLEIN, William W.; BLOMBERG, Craig L.; HUBBARD JR., Robert L. *Introdução à interpretação bíblica*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 46–47; NASELLI, Andrew David. *Como entender e aplicar o Novo Testamento: doze passos da exegese à teologia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2023, p. 42; PORTER, Stanley E. Biblical hermeneutics and theological responsibility. In: PORTER, Stanley E.; MALCOLM, Matthew R. (Orgs.). *The Future of Biblical Interpretation: Responsible plurality in biblical hermeneutics*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013, p. 31–32; SILVA, Moisés, Quem precisa de hermenêutica? In: SILVA, Moisés; KAISER, JR., Walter C. (Eds.). *Introdução à hermenêutica bíblica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 13–22.

¹⁸ Para defender este princípio aqui, eu me desviaria do propósito central do artigo. Assim, recomendo uma excelente defesa desse ponto em: GOLDSWORTHY, Graeme. *Hermenêutica cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2024, p. 30–35. Ver também SILVA, Moisés. O argumento em favor da hermenêutica calvinista. *Fides Reformata*, v. 5, n. 1, p. 7–26, 2000, especialmente p. 19.

¹⁹ SILVA, Moisés. Who needs hermeneutics anyway? In: SILVA, Moisés; KAISER, JR., Walter C. (Eds.). *Introduction to biblical hermeneutics: the search for meaning*. Grand Rapids: Zondervan, 2007, p. 21. Minha tradução. No original: “*exegetis* ... is a fancy way of referring to interpretation”. A edição brasileira traduz “fancy” pelo termo mais elegante “rebuscada”. SILVA, Quem precisa de hermenêutica?, p. 17.

²⁰ Ibid.

²¹ Contra Porter e Clarke. Os autores distinguem entre *exegese* e *interpretação* da seguinte forma: “Enquanto os objetos da interpretação podem ser várias formas de comunicação oral, gestual, simbólica e escrita, o objeto da exegese e da hermenêutica é mais frequentemente equiparado com dados escritos”. PORTER; CLARKE, What is exegesis?, p. 6. Minha tradução. Contudo, creio que os autores aqui fazem uma distinção supérflua e equivocada, uma vez que falam em seu artigo, assim como eu no meu, sobre a exegese *bíblica*. Não faz sentido separar interpretação e exegese pela mídia do objeto se o objeto são as Escrituras.

A pergunta que nos resta é: em que consiste essa “elegância” da exegese? Como ela se aprofunda mais do que uma interpretação comum ou genérica? É na resposta a essa pergunta que as opiniões sobre a definição de exegese mais divergem entre si. Assim, passarei agora a analisar essas opiniões.

2. PERSPECTIVAS DIVERGENTES ACERCA DA EXEGESE

Temos hoje uma quantidade constrangedora de manuais,²² livros²³ e artigos²⁴ que definem e ensinam como fazer exegese. A razão de mais este artigo é por uma dificuldade que enxergo na literatura: com frequência, a definição dada à exegese é desvinculada de seu objetivo. Por causa dessa deficiência, os métodos propostos, além de divergirem entre si, por vezes entram em conflito com a definição proposta. Não digo isso para negar a utilidade dos vários projetos, mas para traçar uma forma melhor de avançar.

Portanto, organizo abaixo três tipos de definição da exegese e analiso seus pontos fortes e fracos. Vale ressaltar que a categorização busca sondar as motivações e efeitos das publicações acerca do assunto nos últimos anos. Dessa forma, as divisões que estabeleço abaixo são heurísticas, com margens permeáveis. É bem possível que um autor que situo na primeira categoria possa ter elementos da segunda ou terceira. Entretanto, creio ser útil a rubrica,

²² Ver, por exemplo, ALEXANDRE JR. Manuel, *Exegese do Novo Testamento: um guia básico para o estudo do texto bíblico*. São Paulo: Vida Nova, 2016; BLOMBERG; MARKLEY, *Handbook*; CHISHOLM, JR., Robert. *Da exegese à exposição: guia prático para o uso do hebraico bíblico*. São Paulo: Vida Nova, 2015; DEROUCHIE, Jason S. *Como entender e aplicar o Antigo Testamento: doze passos da exegese à teologia*, São Paulo: Cultura Cristã, 2023; ERICKSON, Richard J. *A beginner's guide to New Testament Exegesis: taking the fear out of the critical method*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2005; HAYES, John H.; HOLLADAY, Carl R. *Biblical exegesis: a beginner's handbook*. 3. ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007; GORMAN, Michael J. *Introdução à exegese bíblica*, Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017; NASELLI, *Como entender e aplicar o NT*; STUART, Douglas; FEE, Gordon D. *Manual de exegese bíblica: Antigo e Novo Testamentos*. São Paulo: Vida Nova, 2015. Observe a preponderância de livros sobre exegese do Novo Testamento e a relativa escassez de livros sobre exegese do Antigo.

²³ Ver, por exemplo, BOCK, Darrell L.; FANNING, Buist M. (Orgs.). *Interpreting the New Testament Text: Introduction to the art and science of exegesis*. Wheaton: Crossway Books, 2006; CARSON, Perigos; FEE, Gordon D. *Exegese? Para quê? 21 estudos textuais, exegéticos e teológicos do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD, 2019; KAISER, JR., *Exegetical theology*; MANGUM, Douglas; WESTBURY, Josh (Orgs.). *Linguistics and Biblical Exegesis*. Bellingham: Lexham Press, 2016; PORTER, Stanley E. *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*. Leiden: Brill, 1997. A despeito do título, o livro de Porter não é um manual, mas uma coleção de artigos que lidam com o assunto.

²⁴ Ver, por exemplo, BOCK, Opening questions; CULY, Martin M., If you can't read, you can't exegete: the importance of reading skills for Greek exegesis, *BAGL*, v. 11, p. 101–129, 2022; FEE, Gordon D. Exegese? Para quê? Reflexões sobre a exegese e espiritualidade em Filipenses 4.10-20. In: *Exegese? Para quê? 21 estudos textuais, exegéticos e teológicos do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD, 2019, p. 391–409; HALLER, Eduard. On the interpretative task. *Interpretation*, v. 21, n. 2, p. 158–166, 1967; PORTER; CLARKE, What is exegesis?; PORTER, Stanley E. What does “always being reformed” exegesis mean for contemporary interpretation? *MJTM*, v. 18, p. 118–141, 2016.

uma vez que por meio dela podemos observar as várias boas contribuições à definição de *exegese* e, ao mesmo tempo, fazer uma análise crítica delas.

2.1 *Exegese como estudo histórico*

A forma mais tradicional de entender a *exegese* é como um processo de estudo primariamente histórico. O foco, nessa categoria, é fazer uma análise a fim de alcançar uma compreensão da intenção do autor original do texto bíblico. Gordon Fee nos fornece um bom resumo dessa perspectiva:

O termo “*exegese*” é usado neste livro num sentido conscientemente limitado para referir-nos à investigação histórica do significado de um texto bíblico. A pressuposição subjacente a essa tarefa é que os livros bíblicos tiveram “autores” e “leitores”, e que os autores pretendiam que seus leitores entendessem o que eles escreviam (veja, p. ex., 1 Co 5.9-11; 1 Jo 2.1; [...]). *Exegese*, portanto, responde à seguinte questão: Qual era o significado que o autor bíblico queria comunicar? *Exegese* refere-se tanto ao *que* ele disse (o contexto propriamente dito) quanto a *por que* ele o disse num determinado lugar (o contexto literário) – na medida em que isso pode ser descoberto, dada nossa distância em tempo, linguagem e cultura. Além disso, a *exegese* ocupa-se, fundamentalmente, com a intencionalidade: O que o autor bíblico *tencionava* que seus leitores originais compreendessem?²⁵

Observe o foco dado à intenção do autor original. Afinal, se começarmos nossa interpretação a partir do tempo moderno ou a partir do leitor nos dias de hoje, cairemos no perigo da *eisegese*, que “acrescenta um significado ao texto”²⁶ em vez de extraí-lo do texto. Nessa perspectiva, é ao descobrir a intenção original do autor que o texto e seu significado se tornam aparentes.

Portanto, como Fee indica, existe uma lacuna cultural, histórica e linguística entre nós e o escritor bíblico. Autores que enxergam a *exegese* como um estudo histórico descreverão dois requisitos básicos para que um ato interpretativo possa ser chamado, de fato, de “*exegese*”.

Como a *exegese* é definida por ser uma reconstrução histórica, o primeiro requisito para uma *exegese* é um conhecimento adequado do contexto histórico, em que este poderá esclarecer o significado do texto e, portanto, auxiliar na reconstrução do sentido original: “O alvo do uso de informações contextuais é

²⁵ STUART; FEE, *Manual*, p. 25. Podemos também citar a definição de Bock: “estipular o significado do autor/texto por meio da interação com as línguas originais por meio do uso de uma hermenêutica saudável com vistas à aplicação do texto à igreja e ao mundo contemporâneos”. BOCK, *Opening questions*, p. 24. Minha tradução. Cf. ANGLADA, *Hermenêutica reformada*, p. 22; DEROUCHIE, *Como entender e aplicar o AT*, p. 56; GRASSMICK, *Exegese*, p. 13; KAISER, JR., *Exegetical theology*, p. 47.

²⁶ NASELLI, *Como entender e aplicar o Novo Testamento*, p. 41. A palavra *eisegese*, diferentemente de *exegese*, não deriva da língua grega, mas foi inventada em tempos modernos para contrastar com o sentido etimológico de *exegese*.

ajudar o leitor moderno a calçar os sapatos (ou sandálias) dos leitores originais (em certo sentido esse é um alvo do processo exegético inteiro)”.²⁷ É claro que tal estudo será sempre a melhor aproximação possível, mas o exegeta poderá melhorar suas pesquisas e reconstruções com a prática. Como diz Fee: “A história é o primeiro contexto para a interpretação. A exegese é uma necessidade ... porque a natureza das Escrituras, da Palavra eterna de Deus, transmitida em palavras humanas na história, assim exige”.²⁸

Entretanto, um estudo do gênero ou contexto histórico e literário, por mais necessários que sejam, não distingue a exegese de uma interpretação qualquer. Assim, o segundo requisito acaba sendo um elemento definidor da exegese: um conhecimento adequado do texto, o qual exigirá o conhecimento das línguas bíblicas e da crítica textual. Nas palavras de Bock, “embora aqueles que interpretam a Bíblia possam trabalhar com o inglês ou a sua língua primária, a exegese normalmente é reservada para aqueles que podem interagir diretamente com o grego”.²⁹ Bock distingue uma interpretação como algo feito em qualquer outra tradução e a exegese como algo feito por meio do estudo das línguas bíblicas. Semelhantemente, Kaiser, após definir a exegese como uma descoberta da intenção do autor original,³⁰ afirma que “o domínio de hebraico, aramaico e grego é uma exigência básica”.³¹ Nos últimos anos, essa distinção tem sido suavizada em estudos exegéticos em geral,³² mas continua tendo alguma importância para aqueles que defendem que a exegese é um estudo histórico, buscando a intenção autorial original.

²⁷ FANTIN, Joseph D. Background studies: grounding the text in reality. In: BOCK, Darrell L.; FANNING, Buist M. (Orgs.). *Interpreting the New Testament text: introduction to the art and science of exegesis*. Wheaton: Crossway Books, 2006, p. 168–169. Minha tradução. Ver também a frase de R. T. France em um artigo no número inaugural de *Themelios*: “Grammatico-historical exegesis demands, then, that we discover all we can of the background to the expressions and concepts used by the New Testament writers, but forbids us to interpret them as merely echoing the ideas of their non-Christian contemporaries”. FRANCE, R. T. Inerrancy and New Testament Exegesis. *Themelios*, v. 1, n. 1, p. 12–18, 1975, p. 14.

²⁸ FEE, Gordon D. A história como contexto para a interpretação. In: DYCK, Elmer (Org.). *Heremênica: uma abordagem multidisciplinar da leitura bíblica*. São Paulo: Shedd, 2012, p. 35.

²⁹ BOCK, Opening questions, p. 25. Minha tradução. Cf. CHISHOLM, JR., *Da exegese à exposição*, p. 1–13; DU TOIT, Andreas B. New Testament exegesis in theory and practice. *Acta Theologica*, v. 24, n. 1, p. 45–63, 2004, p. 51; FAIR, Disciplines, p. 35; HAGNER, Donald A. *New Testament exegesis and research: a guide for seminarians*. Pasadena: Fuller Seminary Press, 1999, p. 1, 5; HALLER, On the interpretative task, p. 158.

³⁰ KAISER, JR., *Exegetical Theology*, p. 47.

³¹ *Ibid.*, p. 48. Minha tradução.

³² Ver a discussão em: PORTER, Stanley E. What is the relationship between exegesis and our views of Greek, or vice versa? In: PORTER, Stanley E.; LAND, Christopher D.; PANG, Francis G. H. (Orgs.). *Linguistics and the Bible: retrospects and prospects*. Eugene: Wipf & Stock, 2019, p. 186–194.

Nesse quesito, entretanto, existe uma exceção. Gordon Fee, no mesmo artigo em que afirma que “conhecimentos das línguas originais, entretanto, são *necessários* para respondermos a muitas das perguntas de conteúdo”,³³ diz também o seguinte:

Espero também ter ilustrado que você não precisa ser um perito para praticar bem a exegese. As questões realmente essenciais – as do contexto [histórico-cultural] – são campo aberto para todos. Mesmo quando você precisa sem dúvida consultar fontes externas na busca de ajuda nalgumas das perguntas de conteúdo [do texto bíblico, em particular de línguas bíblicas], você poderá sempre voltar ao texto e formar seus próprios julgamentos em termos do contexto. ... Já que a Bíblia é para todos, que todos a leiam procurando vida e crescimento.³⁴

Creio que essa esquizofrenia metodológica, presente também na seção do *Manual de exegese bíblica* escrita por Fee,³⁵ decorre de uma preocupação em democratizar a exegese, enquanto que outros nessa categoria de definições conscientemente restringem a exegese ao “teólogo-exegeta maduro”.³⁶

Embora a divergência entre esses autores acerca da necessidade das línguas bíblicas possa parecer, na superfície, insignificante, ela revela um dos problemas em ancorar a exegese numa reconstrução histórica da intenção autorial: levada às últimas consequências, ela é inalcançável. Fee fala de forma contraditória porque ele deseja encorajar muitas pessoas a praticarem a exegese, mas sabe que o conhecimento das línguas originais é, em última análise, irrealizável. Assim também com o conhecimento histórico. Dessa forma, se tanto o conhecimento de uma língua morta quanto o conhecimento de um passado distante são e sempre serão aproximações, não haveria a possibilidade de permitir que existissem exegetas que não se valessem das línguas bíblicas, mas daqueles que, em seu conhecimento aproximado dessas línguas mortas, já escreveram livros e artigos (ou programas de computador)?

Portanto, o grande problema de tentar tornar a exegese uma ciência mais objetiva pelo apelo ao sentido original e histórico é que esse mesmo sentido

³³ FEE, A história como contexto, p. 16.

³⁴ *Ibid.*, p. 35. Ver também DEROUCHIE, *Como entender e aplicar o AT*, que define exegese como “a descoberta pessoal daquilo que os autores bíblicos pretendiam que seu texto significasse” (p. 56), mas começa a seção intitulada “Os benefícios da exegese em hebraico” da seguinte forma: “Você não precisa saber hebraico para ser grandemente beneficiado por este livro” (p. 66).

³⁵ STUART; FEE, *Manual*, p. 27. Observe que o termo “esquizofrenia” deriva do próprio Fee, em um artigo posterior a ambas as obras supracitadas, no qual fala autobiograficamente sobre a mente dividida que tinha com respeito à espiritualidade e à exegese: “Percebi que, ao longo dos anos, desenvolvi um tipo de esquizofrenia concernente a esses dois tópicos – esquizofrenia no sentido derivativo da palavra: de uma verdadeira ‘mentalidade dividida’”. FEE, *Exegese? Para quê?*, p. 391. Ver a seção 3.1 abaixo.

³⁶ BOCK, *Opening questions*, p. 32. Minha tradução.

original e histórico sempre será apenas uma aproximação. Por mais útil que seja, a definição de exegese como “o *exercício* de e o conjunto de *processos* para descobrir o significado pretendido pelo autor”,³⁷ não está sem seus problemas.

2.2 Exegese como estudo metódico

Talvez pelos problemas expostos acima, vários manuais de exegese não definem a disciplina de forma tão restrita como os autores supracitados. Classifico-os na categoria daqueles que definem a exegese como um estudo metódico. A linha divisória entre essa categoria e a anterior é tênue, uma vez que 1) autores da primeira categoria também enfatizam a importância de um método e 2) autores que enfatizam um método frequentemente desejam também “primeiro ouvir aquela palavra bíblica no seu contexto original”.³⁸ A separação que faço entre os dois é entre o peso que dão ao método.

Assim, por exemplo, Manuel Alexandre Jr. define a “exegese como a rigorosa análise histórica, linguística, literária e teológica de um texto”³⁹ e identifica dez “passos necessários à tarefa exegetica”.⁴⁰ De forma semelhante, Blomberg e Markley não definem a exegese explicitamente, mas depois de dizerem que ela (em contraste com a hermenêutica) é a “*prática* de se fazer uma interpretação”,⁴¹ afirmam que a “exegese é ensinada na mesma medida em que ela é captada.... a habilidade [exegetica] vem pela prática repetida e pela avaliação do trabalho de outros praticantes”.⁴²

Entretanto, todos esses autores, mesmo apresentando a exegese como “uma maneira sistemática de interpretar um texto”,⁴³ advertem contra a compreensão de que o processo se torne “um empreendimento mecânico que alguém pode realizar por degraus, em ordem hierárquica, como se um método ou etapa de exegese sempre conduzisse ao próximo”.⁴⁴ De modo semelhante, logo após propor doze passos para a exegese e exposição do texto bíblico, Naselli admite que “é um pouco artificial decompor a exegese e a teologia em doze passos”.⁴⁵

³⁷ KAISER, JR., *Exegetical Theology*, p. 47. Minha tradução.

³⁸ ERICKSON, *New Testament Exegesis*, p. 21.

³⁹ ALEXANDRE JR., *Exegese*, p. 35.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 57–72.

⁴¹ BLOMBERG; MARKLEY, *Handbook*, p. xii. Minha ênfase.

⁴² *Ibid.*, p. xiii.

⁴³ HAYES; HOLLADAY, *Biblical Exegesis*, p. 21, 189.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 27. Veja a frase extremamente similar de Naselli: “Não quero sugerir que a exegese é um processo mecânico e robótico, que, se você apenas seguir as instruções, inevitavelmente produzirá as interpretações corretas”. NASELLI, *Como entender e aplicar o Novo Testamento*, p. 45.

⁴⁵ NASELLI, *Como entender e aplicar o NT*, p. 44; cf. p. 410. Ver também BLOMBERG; MARKLEY, *Handbook*, p. 269; BROYLES, Craig C. *Interpreting the Old Testament: principles and steps*. In: *Interpreting the Old Testament: a guide for exegesis*. Grand Rapids: Baker Academic, 2001, p. 19–21; ERICKSON, *NT Exegesis*, p. 204–205.

Voltemos à pergunta: como a exegese pode ser considerada uma interpretação mais profunda? Será que podemos dizer que o que a diferencia é um método consciente e sistemático? Mas os próprios autores que advogam a utilidade de um método afirmam claramente que tal método não é suficiente, que a exegese é às vezes mais arte do que ciência.⁴⁶ Sem desprezar a utilidade dos métodos propostos, precisamos concordar com Poythress ao dizer que “nenhum método é uma panaceia”.⁴⁷ Portanto, abordar a exegese como um método não será suficiente para defini-la.

2.3 Exegese multiforme

Visto que a caracterização da exegese como um estudo histórico ou como um estudo metodológico não consegue alcançar uma objetividade consistente, alguns descartam por completo uma única definição para a exegese. Dessa forma, como afirmam Porter e Clarke,

o exegeta nunca poderá ter a esperança de apresentar a exegese de uma passagem como se fosse a palavra final. Pelo contrário, a exegese de uma passagem se faz por apresentar uma interpretação coerente e informada, embasada no encontro daquele intérprete com e investigação de um texto em um determinado ponto no tempo.⁴⁸

Não existe, assim, exegese, mas múltiplas exegeses, uma vez que cada indivíduo terá uma forma diferente de entender e explicar o texto. Afinal, se cada um tem uma exegese peculiar, como se pode definir a exegese?

Dentro do grupo que resiste à definição de exegese, por focar em suas demasiadas variações, podemos encontrar três subcategorias:

1. *Exegese eclética*. Normalmente, o exegeta eclético reconhece que existem várias formas diferentes de se fazer exegese, mas como Porter e Clarke disseram na citação anterior, escolhe apresentar uma exegese “coerente e informada”.⁴⁹ Michael Gorman é um bom representante dessa escolha. Após apresentar vários tipos de exegese, ele conclui: “A abordagem defendida neste livro é um tanto eclética e ainda assim integrada..., mas observando que não existe uma maneira ‘certa’”.⁵⁰

⁴⁶ Cf. HAYES; HOLLADAY, *Biblical Exegesis*, p. 28; NASELLI, *Como entender e aplicar o Novo Testamento*, p. 45.

⁴⁷ POYTHRESS, Vern S. *God-Centered Biblical Interpretation*. New Jersey: P&R Publishing, 1999, p. 136.

⁴⁸ PORTER; CLARKE, What is exegesis?, p. 18. Minha tradução. Ênfase original.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ GORMAN, *Introdução*, p. 42. Observe também o artigo de Stanley Porter: A multidisciplinary approach to exegesis. In: *Linguistic Analysis of the Greek New Testament: studies in tools, methods, and practice*. Grand Rapids: Baker Academic, 2015, p. 93–112, no qual ele conclui, acerca do modelo

2. *Exegese comunitária.* O exegeta pode ainda escolher um tipo específico, dentre várias alternativas de exegeses, contanto que explique qual é a sua comunidade interpretativa. Essa maneira de aceitar uma multiplicidade de exegeses é bastante comum entre os adeptos da interpretação teológica das Escrituras. Assim, Reno diz:

Quando usamos a doutrina para nos orientar, para enquadrar nossas perguntas exegéticas e para extrair o significado de uma passagem bíblica – quando nos engajamos no empreendimento multifacetado que estou chamando exegese teológica – nós recorremos a recursos intelectuais que foram desenvolvidos para o fim específico de se pensar bíblicamente sobre a Bíblia.... Nunca houve um momento na história do cristianismo em que exegese e doutrina não estiveram entrelaçados em uma prática intelectual complexa, mas integrada.⁵¹

3. *Exegeses variadas.* A última maneira de rejeitar uma definição específica para a exegese é aceitar todas as formas de interpretação como exegese. William P. Brown, em seu manual de exegese, faz justamente isso:

Uma convicção fundamental [deste manual] é que, assim como exegetas são multifacetados em suas abordagens individuais à interpretação bíblica, assim também o texto bíblico é multivalente quanto é lido e interpretado na companhia de outros.⁵²

Nessa perspectiva pós-moderna,

[...] o universo expandido dos estudos bíblicos é uma coisa maravilhosa, especialmente quando se considera que cada nova galáxia de intérpretes e abordagens tem o potencial de complementar e aprimorar o que veio antes, em vez de tomar o seu lugar ou desvalorizá-lo.⁵³

Certamente, não há como negar que “o texto não vem ao leitor sem mediação, mas filtrado e moldado... pelas perspectivas, valores e juízos prévios

que ele mesmo propôs de exegese: “Não tenho a pretensão de achar que esse [modelo] responde todas as perguntas importantes a respeito de como esses métodos estão relacionados, muito menos de dizer como a exegese deve ocorrer” (p. 112). Minha tradução.

⁵¹ RENO, R. R. *The End of Interpretation: reclaiming the priority of ecclesial exegesis*. Grand Rapids: Baker Academic, 2022, p. 24. Minha tradução. Mais tarde, Reno conclui o capítulo: “A exegese teológica, portanto, não é um método. É simplesmente uma abordagem que não ignora a verdade pregada de púlpitos e comunicada em confissões quando embarcamos na difícil empreitada de tentar discernir a verdade que a Bíblia revela” (p. 31). Minha tradução.

⁵² BROWN, William P. *A Handbook to Old Testament Exegesis*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2017, p. xi. Minha tradução.

⁵³ SOULEN, Richard N.; SOULEN, R. Kendall. *Handbook of Biblical Criticism*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2011, p. v. Minha tradução.

de cada intérprete”.⁵⁴ Por conseguinte, existem várias abordagens exegéticas que podem ser adotadas para melhor compreender o texto bíblico. Contudo, é obrigação de qualquer intérprete guiado pela palavra de Deus rejeitar a pluralidade pós-moderna que legitima todas as diferentes formas de exegese, uma vez que, no momento em que todas as interpretações se tornam igualmente válidas, todas se tornam uniformemente inúteis. Quando “tudo é relativo à identidade do leitor”,⁵⁵ esse mesmo leitor usurpa o controle sobre o texto que cabe apenas ao seu Autor.

A *exegese comunitária* também corre o mesmo risco – a comunidade tampouco deveria suplantar a autoridade divina!⁵⁶ Já a abordagem eclética, por sugerir sua própria forma de exegese sem desconsiderar outras, carece ainda de uma maneira de avaliar exegeses e dizer quais são melhores ou piores e por quê. Portanto, todas as abordagens que resistem a uma definição mais sistemática por aceitarem vários tipos de exegese revelam uma definição tácita de que a exegese é a forma de interagir com o texto que cada leitor determinar.

2.4 Avaliação das diferentes definições de exegese

Por mais importante que sejam, definições são coisas difíceis. Cada uma das definições mencionadas acima tem aspectos positivos. As definições que tratam a exegese como um estudo histórico estabelecem dois limites bastante firmes para a exegese: (1) ela busca entender o que o texto *significava*, não o que ele *significa* hoje e (2) ela precisa ser feita a partir das línguas originais e com a ajuda da crítica textual para realmente ser uma exegese do texto bíblico. Já definições que tratam a exegese como um método expandem o número de requisitos para uma exegese sensível, destacando como o estudo da língua pode ser subdividido em estudos morfológicos, semânticos, sintáticos e discursivos. O estudo do contexto também é subdividido entre o estudo do contexto histórico-cultural e o contexto literário (gênero, contexto próximo, contexto distante, contexto canônico etc.).⁵⁷ Já aqueles que adotam uma visão

⁵⁴ BROWN, *Handbook*, p. 8. Minha tradução.

⁵⁵ VANHOZER, Kevin J. *Teologia primeira: Deus, escritura e hermenêutica*. São Paulo: Shedd, 2016, p. 26.

⁵⁶ Para os leitores que queiram entender melhor o movimento da interpretação teológica das Escrituras, mencionado acima como alguns dos principais defensores da subcategoria 2, recomendo o seguinte artigo: CARSON, D. A. Theological Interpretation of Scripture: yes, but... In: *Theological Commentary: evangelical perspectives*. London: T&T Clark, 2011, p. 187–207. Carson faz a importante observação acerca do poder da comunidade quando reflete que “it would be easy to show that the Christian’s or the church’s understanding of the authority and truthfulness of Scripture is rather different for chastened liberals and for confessional evangelicals and traditional Catholics. On the point now at hand, what it means to appeal to God over against hermeneutical rules will at some point be rather different for confessional evangelicals and for Barthians” (p. 204).

⁵⁷ Veja, por exemplo, o conteúdo dos seguintes livros: DEROUCHIE, *Como entender e aplicar o AT*; NASELLI, *Como entender e aplicar o NT*.

de que existem muitas exegeses descrevem a realidade apontada por todos aqueles que chamam a exegese de *arte*. De fato, quase todas as apresentações de exegese, independentemente das definições expostas acima, admitem essa classificação.⁵⁸ Além do mais, essa terceira perspectiva percebe corretamente que o texto bíblico não deve ser apenas estudado e analisado como um espécime debaixo de nossos microscópios interpretativos, mas também deve transformar o leitor. Caso contrário, uma exegese fidedigna à Bíblia não ocorreu de fato.

Será então que todas as definições estão corretas? Não. Por mais que todas apresentem aspectos positivos, se forem seguidas de forma absolutamente coerente com os princípios que declaram, cada definição de exegese acima cai em complicações que, no final, a impossibilitam.

A exegese como um profundo estudo histórico-gramatical precisa admitir que todo o seu estudo é apenas uma aproximação. Se é esse o caso, os limites tão firmes dessa abordagem começam a evidenciar rupturas: até que ponto devemos aceitar uma reconstrução hipotética acerca da audiência do evangelho de João ou Sofonias?⁵⁹ Será que o genitivo τοῦ θεοῦ em 2Coríntios 5.14 é objetivo ou subjetivo?⁶⁰ Quanta certeza tenho de que a tradução da LXX apresenta um *Vorlage* mais adequado para o Salmo 24.4?⁶¹ Levada às últimas consequências, essa definição suscitará grande desassossego no exegeta que busca objetividade, mas se encontra num emaranhado de decisões subjetivas.

Um problema semelhante sucede com a exegese definida como método, já que os métodos podem se multiplicar sem fim. Qual é o princípio régio que determina se deveríamos incluir um estudo do texto à luz da linguística moderna⁶² ou excluir uma análise pós-colonial? Não basta definir a exegese como um

⁵⁸ Ver, por exemplo: BOCK, *Opening questions*, p. 26; GORMAN, *Introdução*, p. 28; GRASSMICK, *Exegese*, p. 11; HAYES; HOLLADAY, *Biblical Exegesis*, p. 28; NASELLI, *Como entender e aplicar o NT*, p. 45.

⁵⁹ Veja a importante crítica de Vern Poythress às abordagens que encontram o sentido de um texto meramente no significado do autor humano: POYTHRESS, Vern S. *Dispensing with merely human meaning: gains and losses from focusing on the human author, illustrated by Zephaniah 1: 2-3*. *JETS*, v. 57, n. 3, p. 481–499, 2014.

⁶⁰ Ou seria um “genitivo plenário”, categoria proposta por Daniel Wallace, na qual ambas as ideias são intencionadas pelo autor? WALLACE, Daniel B. *Gramática grega: uma sintaxe exegetica do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Batista Regular, 2009, p. 120.

⁶¹ Cf. DECLAISSÉ-WALFORD, Nancy; JACOBSON, Rolf A.; TANNER, Beth Laneel. *The Book of Psalms*. Grand Rapids: Eerdmans, 2014, p. 250.

⁶² Ou até mesmo *qual* linguística moderna! Porter defende ferrenhamente a Linguística Sistemática Funcional, mas outros defendem a Linguística Gerativa, Funcional, Cognitiva etc. Cf. MANGUM; WESTBURY (Orgs.), *Linguistics and Biblical Exegesis* (esp. p. 87-133); PORTER, Stanley E. *Linguistic Theory in Hebrew and Greek Language Study*. In: PORTER, Stanley E.; LAND, Christopher D.; DVORAK, James D. (Orgs.). *Putting the Pieces Together: formalizing units and structures in the biblical languages*. Eugene: Wipf & Stock, 2024, p. 1–38; ROSS, William A.; ROBAR, Elizabeth (Orgs.). *Linguistic Theory and the Biblical Text*. Cambridge: Open Book Publishers, 2023.

processo sistemático. É necessário ter uma finalidade que oriente tal processo, para que estrutura não seja desenfreada. Sem este princípio organizador, cai-se no dilema da terceira definição como explicado acima: aceita-se o controle do leitor sobre o método que se usa em vez de derivar o método da autoridade divina nas Escrituras. Como se legitima, então, uma finalidade para a exegese?

3. O FIM DA EXEGESE

3.1 *O eclipse de Deus na exegese moderna*

Ninguém usa um martelo para serrar uma árvore ou uma serra para costurar uma roupa. Ferramentas são criadas com um propósito e é justamente esse propósito que lhes concede sua definição. Da mesma forma, como ferramenta, a exegese deve ser definida por seu fim. “Não temos entendido um texto até que entendamos o que ele deseja realizar em seus leitores, e a exegese não será bem-sucedida até que saiba como o texto deve ser usado”.⁶³

É claro que existe uma conexão orgânica entre o propósito da exegese e as definições dadas acima. Aqueles que se concentram na exegese como definida pela intenção do autor propõem que o alvo da exegese é “penetrar por trás de um texto até o significado original do autor original quando ele se dirigiu ao seu público original”.⁶⁴ Já quem prefere um método poderia propor que o fim da exegese é “obter uma compreensão informada acerca do texto”.⁶⁵ Ou, ainda, será que o objetivo da exegese é “fomentar uma expectativa de surpresa [por meio de] encontros gerativos, se não transformativos, com o texto e com outros ao redor do texto”, como diriam aqueles que dão primazia ao leitor em sua definição de exegese?⁶⁶

Creio ser essa uma escolha falsa. As três finalidades propostas acima podem ser aceitas, mas não sem alterações importantes. Assim, peço ao leitor que retorne ao parágrafo anterior e leia as declarações de propósito mais uma vez. Procure uma ausência suspeita, mas surpreendente.

⁶³ SNODGRASS, Klyne, Exegesis. In: VANHOOZER, Kevin J. et al (Orgs.). *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005, p. 204.

⁶⁴ FAIR, Disciplines, p. 35. Minha tradução. Semelhantemente, Erickson diz: “Esta é a tarefa da exegese: projetar-nos de volta naquele mundo antigo”. ERICKSON, *NT Exegesis*, p. 21. Minha tradução.

⁶⁵ HAYES; HOLLADAY, *Biblical Exegesis*, p. 21. Minha tradução. Semelhantemente, Gorman diz: “Um objetivo mais modesto e primário seria obter uma compreensão possível e coerente do texto em seus próprios termos e contexto”. GORMAN, *Introdução*, p. 26–27. Observe a palavra-chave “uma” em ambas as declarações de propósito. Hayes e Holladay explicam: “Isso difere de dizer que o exegeta busca determinar o sentido do texto. Um texto bíblico pode ter significado em níveis diferentes, dependendo da perspectiva e alvos do intérprete. Diferentes tipos de exegese foram desenvolvidos para abordar essas múltiplas dimensões de significado”. HAYES; HOLLADAY, *Biblical Exegesis*, p. 21–22. Minha tradução.

⁶⁶ BROWN, *Handbook*, p. x.

Encontrou? Observe que nenhuma das frases acima faz menção a *Deus*. Talvez não seja generoso o suficiente da minha parte culpar os teóricos pela supressão de Deus em seus escritos sobre a exegese. Afinal, certamente cada um dos autores presume que entenderemos que a exegese tem um referencial teológico! Porém, para o crente, a exegese não faz sentido sem ser orientada pelo Deus que se revela na palavra que pretendemos estudar. Ao ignorá-lo em nossas definições ou compreensão da exegese, a tarefa começa em falso.

Destaquei tal realidade na seção 1.1 acima justamente porque, quer intencionalmente, quer acidentalmente (e que acidente espiritualmente danoso!), a ausência flagrante de Deus como Autor das Escrituras em vários manuais de exegese revela uma triste realidade: a exegese contemporânea é frequentemente uma tentativa idólatra de controlar a Bíblia.⁶⁷ Como diz Poythress:

A questão da verdadeira adoração está em jogo em cada ponto da vida. A verdadeira adoração está em jogo também em cada área da interpretação bíblica. A natureza trinitária de Deus está em jogo, já que muitas vezes as estruturas básicas da interpretação derivam de quem ele é. [...] Assim, é inevitável que a falsificação da idolatria afete todos os aspectos da interpretação.⁶⁸

Portanto, uma exegese que busca se fundamentar essencialmente no significado histórico da primeira audiência somente o faz se ignorar, em alguma medida, que o Deus que falou antes da fundação do mundo (Is 43.18-21) já tinha em mente as audiências passadas, presentes e futuras (1Pe 1.18-20). Da mesma forma, definições da exegese que tratam friamente de um método a ser aplicado ao “texto” ignoram o fato de que esse texto é a comunicação vivificadora e salvadora do Deus eterno (Dt 8.3; Mt 4.4; Rm 10.17).⁶⁹ Tampouco podemos falar apenas, como Brown faz, de um diálogo “entre você e o texto”⁷⁰ que é

⁶⁷ Fee, em um artigo autobiográfico, explica como o *Zeitgeist* da academia o afetou no início de seu ministério acadêmico: “Ao tornar-me [um estudioso do Novo Testamento], também me preocupava em restaurar uma voz evangélica viável no mundo acadêmico, onde a erudição da geração anterior à minha estava bem comprometida com a agenda da modernidade, a saber, *controlar* as informações por meio de uma metodologia histórico-crítica, dentro de uma estrutura não sobrenatural, a qual incluía um *viés fortemente antissobrenatural*”. FEE, *Exegese? Para quê?*, p. 392. Grifo meu.

⁶⁸ POYTHRESS, *God-Centered Biblical Interpretation*, p. 192. Ou, como diz em outro lugar, “in a biblical worldview we need not choose between Hirsch and his competitors. In one sense, cleansed of their non-Christian presuppositions, all three approaches provide a useful perspective on the whole of interpretation. In another sense each falls into an idolatrous absolutism by granting epistemological ultimacy to something in the world instead of God.” POYTHRESS, *God’s lordship*, p. 40.

⁶⁹ Cf. SANTOS, Danilo A. A importância da leitura fluente para a exegese. 08 abr. 2025. Palestra dada na reunião da *Academia Brasileira de Estudos Bíblicos*, p. 3. Disponível em: https://www.academia.edu/129321133/A_Importância_da_Leitura_Fluente_para_a_Exegese. Acesso em: 22 maio 2025; DEROUCHIE, *Como entender e aplicar o AT*, p. 57–58; ERICKSON, *New Testament Exegesis*, p. 18–19.

⁷⁰ BROWN, *Handbook*, p. 21.

“transformativo”,⁷¹ mas pelo Espírito de Deus, ao lermos, “o véu é retirado” (2Co 3.16) e “todos nós, que com a face descoberta contemplamos como por um espelho a glória do Senhor, somos transformados à sua imagem, de glória em glória” (2Co 3.18).⁷² É com Cristo que dialogamos, pelo Espírito, e por sua palavra somos santificados (Jo 17.17).

Não se pode ter uma hermenêutica teologicamente neutra. Não se pode extrair Deus da nossa exegese, inclusive na definição do que ela é e para que serve.

3.2 *Determinando o fim da exegese*

Infelizmente, a tendência geral de textos acerca da exegese nos últimos anos tem sido justamente a de inocular a exegese contra a teologia.⁷³ Felizmente, não são *todos* os textos acerca da exegese que fazem isso.

Assim, embora falte a Fee uma teologia mais robusta em seus primeiros escritos acerca da exegese, em 1996 ele escreveu um artigo no qual diz que “a intenção dos textos era Espiritual: obediência a Deus, seja sob a forma de comportamento, ensino, adoração, doxologia ou o que seja, incluindo uma teologia bíblica cuidadosamente articulada”.⁷⁴ Portanto, para Fee,

[...] o objetivo último da exegese ... é produzir em nossa vida e na vida dos outros a verdadeira Espiritualidade, na qual o povo de Deus vive em comunhão fiel uns com os outros e com o eterno Deus vivo e de acordo com os propósitos de Deus no mundo.⁷⁵

Concordo que “o estudo teológico sério e a espiritualidade caminham juntos”,⁷⁶ mas por mais que seja verdade, creio que também podemos ser um tanto implicantes e refinar esse alvo melhor no que concerne à exegese em si.

Darrell Bock medita bem sobre a importância da exegese quando afirma que “o caráter da Bíblia não é meramente nos informar sobre o passado ou até mesmo sobre a obra de Deus no passado, mas comover seus leitores a serem responsivos a Deus e, em consequência disso, viverem bem e sabiamente (2Tm 3.16-17)”.⁷⁷ Entretanto, se esse é o alvo das Escrituras, como o alvo da exegese

⁷¹ Ibid., p. 12.

⁷² Todas as traduções do texto bíblico são minhas.

⁷³ Cf. Porter, que analisa oito obras recentes e conclui que “poucas estão dispostas a afirmar” suas pressuposições teológicas. PORTER, *Always being reformed*, p. 134.

⁷⁴ FEE, *Exegese? Para quê?*, p. 396.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ NASELLI, *Como entender e aplicar o Novo Testamento*, p. 52.

⁷⁷ BOCK, *Opening questions*, p. 26. Minha tradução.

pode se restringir apenas “a articular o que o autor expressou”?⁷⁸ Uma vez que a Bíblia estabelece seus próprios fins, parece-me melhor seguir a *sua* instrução ao determinarmos também os fins da exegese.

Aqui somos ajudados por Poythress, que, ao discorrer sobre os alvos da interpretação, suscita algumas importantes considerações:

Evidentemente é possível criar uma variedade considerável de modos de interpretação, cada um com seu propósito. Mas em cada caso, o propósito proposto implica em deveres e juízos de valor. Todos os intérpretes acreditam implicitamente que seu alvo vale a pena e que ele deve ser seguido. Não há motivo para qualquer ação humana exceto por referência a padrões. O que mais poderiam ser esses padrões, a não ser padrões divinos?⁷⁹

Portanto, para definir a interpretação bíblica precisamos entender que, “do ponto de vista bíblico, o propósito da interpretação deve ser receber e responder corretamente à palavra de Deus”.⁸⁰ Embora Poythress se refira aqui à *interpretação* em vez de *exegese*, como desenvolvi na seção 1.3, não creio existirem diferenças significativas entre as duas, a não ser de intensidade. Então podemos aplicar essa perspectiva bíblica também à exegese: seu propósito também é receber e responder corretamente à palavra de Deus.

Portanto, o alvo da exegese não será a transformação do horizonte entre leitor e texto, uma vez que essa perspectiva repudia, mesmo que passivamente, a presença de Deus. Em vez disso, pensemos no alvo da exegese, pelo menos em parte, como a santificação por meio da comunhão com Deus que ocorre quando ouvimos a palavra de Deus. Isto é, quando por meio do texto bíblico Deus revela sua presença santa, a qual transforma seus leitores à imagem de Cristo (1Co 7.1; 1Jo 3.2-3).

Tampouco podemos focar no texto bíblico apenas com um método de interpretação objetivo para “extrair” dele o significado. Perceba como assumimos para nós o controle sobre o texto bíblico quando falamos dessa maneira. Ao invés de falar sobre o alvo da exegese primariamente como a compreensão do texto, precisamos entender o objetivo, de novo em parte, como a recepção de palavras que Deus determina. Desse modo, o controle da exegese não é nosso ou de algum método que caiu do céu, mas do Deus cuja palavra “faz o que me agrada e terá êxito para o qual a envie” (Is 55.11).

⁷⁸ Ibid., p. 25. Minha tradução.

⁷⁹ POYTHRESS, *God's Lordship*, p. 32. Minha tradução.

⁸⁰ Ibid. Minha tradução. Como essa frase será programática para o restante do artigo, peço encarecidamente ao leitor que me perdoe a falta de constantes e perturbadoras notas de rodapé à mesma. Carson oferece uma frase semelhante em seu artigo acerca da hermenêutica: “O alvo correto para o estudo da hermenêutica é melhor compreender e obedecer às Santas Escrituras”. CARSON, *Hermeneutics*, p. 20. Minha tradução.

Finalmente, quando entendemos nossa necessidade de responder corretamente à palavra de Deus, o fazemos porque a autoridade do texto não está somente na situação histórica por trás do texto ou até mesmo na intenção de seu autor humano (um ideal que também se encontra por trás do texto!), mas na obrigação que o Senhor impõe aos seus súditos por meio de suas palavras. Por certo, não negaremos que a intenção do autor humano tem autoridade, mas essa autoridade é subordinada à autoridade do Autor divino, em quem o significado abarca muito mais do que a mente humana consegue perscrutar (cf. Mt 13.14, 17; 1Pe 1.10-12).

3.3 *Definindo exegese por seu fim*

Voltando à pergunta da definição de exegese: como ela difere da interpretação? Creio que podemos afirmar as três formas de defini-la, contanto que essas definições sejam orientadas pelo propósito central de receber e responder corretamente à palavra de Deus. Assim, podemos falar sobre a exegese como um estudo histórico, contanto que esse estudo histórico não seja totalizador, mas parte do receber a palavra do Deus eterno, expressa no tempo e no espaço. Dessa forma, seguramente uma “exegese saudável não alcançará seu pleno potencial sem apelar às línguas originais”⁸¹ ou ao estudo do texto original das Escrituras. Entretanto, não seria justo limitá-la somente àqueles que conhecem as línguas originais ou são peritos na crítica textual, uma vez que essa limitação equivaleria a dizer que Deus não pode comunicar sua verdade àqueles que não possuem tais recursos.

Um método de análise do texto bíblico também pode enriquecer em muito a recepção e resposta à palavra de Deus. A metodologia proposta pela maior parte dos manuais de exegese pode iluminar bastante aquilo que Deus comunica ao seu povo. Entretanto, como Naselli adverte acerca dos doze passos que ele oferece: “Esses doze passos são ‘passos’ apenas na teoria. Eles estão interligados”.⁸² No processo da exegese, passos são úteis como possíveis maneiras diferentes de abordar a palavra de Deus, mas o significado não vem por segui-los, mas por ouvir a Deus.

A última definição, ou pelo menos categorização, da exegese como “muitas coisas”, também está certa. Cada exegeta realmente responderá de forma diferente à revelação divina, mas isso não é o mesmo que dizer que cada exegeta determinará o significado do texto por si, ou que cada resposta é igualmente válida. Existem ainda padrões, ordenados por Deus, para receber e responder à sua palavra de forma adequada.

⁸¹ ERICKSON, *New Testament Exegesis*, p. 22.

⁸² NASELLI, *Como entender e aplicar o Novo Testamento*, p. 44.

Assim, se o alvo da exegese é receber e responder corretamente à palavra de Deus, que definição podemos dar ao processo que consegue atingir esse objetivo? Proponho que usemos uma definição da exegese que surge do vocabulário bíblico: *exegese é ouvir atentamente à palavra de Deus*.⁸³ O “ouvir” nas Escrituras está frequentemente relacionado tanto ao receber quanto ao responder à palavra de Deus, uma vez que a palavra é usada para falar, entre outras coisas, sobre compreensão (2Rs 18.26; 1Co 14.2; Gl 4.21), discernimento (2Sm 14.17, 1Rs 3.11), prestar atenção (Êx 15.26; Zc 7.13) e obediência (Êx 5.2, 19.5; Lv 26.14).⁸⁴ Portanto, creio que a palavra é suficiente, corretamente aplicada, para nos trazer ao alvo da exegese.

3.4 O objetivo geral e objetivos específicos da exegese

Uma última palavra se faz necessária sobre o alvo da exegese. Como disse antes, a palavra *exegese* não remete apenas a um processo, mas também a um produto. Assim, o objetivo proposto acima para a exegese é um objetivo geral. Existem objetivos mais específicos para a exegese quando pensamos na razão pela qual buscamos ouvir a Deus nas Escrituras. Dentre esses objetivos, podemos enumerar alguns exemplos:

1. *A exegese para edificação individual*. Claramente, toda exegese, corretamente executada, servirá para a edificação do próprio exegeta antes que seja para qualquer outro fim. Entretanto, é possível fazer a exegese de um texto apenas para conhecer a e se relacionar melhor com Deus. Não há, aqui, necessariamente um produto físico, mas certamente grande ganho espiritual.

2. *A exegese para preparação de um sermão*. A resposta à palavra de Deus nesse caso será diferente do primeira, uma vez que não envolverá apenas a santificação pessoal do exegeta, mas também a meditação sobre a palavra para poder comunicá-la fielmente ao povo de Deus. Embora possamos chamar esse segundo estágio de exposição, em vez de exegese, uma exegese que tem exposição em mente já buscará “preparar um terreno sólido para a aplicação que é informado pela Bíblia”.⁸⁵

3. *A exegese para avaliação acadêmica ou eclesiástica*. Dependendo das exigências de um seminário ou da liderança de uma igreja, esse tipo de

⁸³ Note uma definição análoga em Naselli: “Exegese é simplesmente *leitura cuidadosa*”. Ibid., p. 41. Snodgrass, escrevendo sobre uma teoria hermenêutica, conclui: “Eu sugiro que o que mais precisamos é uma hermenêutica do ouvir; precisamos ouvir uma voz além da nossa ou até da nossa comunidade”. SNODGRASS, Klyne. Reading to Hear: A hermeneutics of hearing. *Horizons in Biblical Theology*, v. 24, p. 1–32, 2002, p. 9. Mais uma vez, vou ser um tanto implicante ao observar que nenhum dos dois diz a quem devemos ouvir. Entretanto, ambos certamente observam ao longo de suas respectivas obras que devemos ouvir a voz do Deus triúno.

⁸⁴ Veja o excelente resumo do ensino bíblico sobre “ouvir” em: SNODGRASS, Reading to Hear, p. 23–27.

⁸⁵ BOCK, Opening Questions, p. 26.

exegese incluirá ou excluirá certos elementos. No entanto, quando a exegese é determinada pelo temor que se tem da avaliação de homens, ela perdeu seu foco central, pois não responde mais em santo temor ao Autor das Escrituras.

Constatei apenas os três tipos de exegese mais comuns acima como exemplos de que a exegese tem um objetivo central, mas pode ainda ser subdividida ou categorizada de diferentes formas, dependendo de seus fins. Não obstante, deve sempre manter-se teocêntrica, ou será suscetível à idolatria hermenêutica de estabelecer alguma imitação no processo hermenêutico em um lugar que só cabe a Deus.

CONCLUSÃO

Definições são coisas difíceis. Em meio a tantos caminhos diferentes tomados para definir *exegese*, não é de se surpreender que alguns alunos (e até professores) se percam no matagal das opiniões escolásticas. Espero, contudo, ter demonstrado que existe um alvo, um norte para nos guiar: a prática da exegese busca receber e responder corretamente à palavra de Deus. Se assim for definido o seu alvo, podemos enxergar melhor o caminho, isto é, a definição de exegese como *ouvir atentamente a palavra de Deus*. Ao mesmo tempo, se a definição não estiver ancorada no alvo, poderemos cair de novo nos buracos e galhos metodológicos espalhados pelo percurso. Por exemplo, poderíamos definir “ouvir” como uma iniciativa gerativa de significado, na qual o ouvinte se torna aquele que determina o significado, se não nos lembrarmos de que o alvo não é determinar o significado do texto, mas recebê-lo do Senhor que autoriza, controla e aplica o significado às nossas vidas.

Como desenvolvi o *porquê* e o *quê* da exegese neste artigo, resta ainda mostrar o *como*, e desenvolver algumas implicações metodológicas para o trajeto do exegeta, bem como apontar alguns percalços comuns. Pretendo, pela vontade de Deus, desenvolver isso em um futuro artigo.

ABSTRACT

Exegesis is an apparently easy term to define. Indeed, the basic elements of exegesis are relatively easy to delineate. However, the word itself is variously defined in the secondary literature, definitions which also bear several important implications for the practice of exegesis. After a critical analysis of the secondary literature, this article defends that the purpose Vern Poythress affirms for interpretation, that is, “to receive and respond properly to the word of God,” should ground exegesis and, therefore, helps us also to define the exegetical process as *close listening to the word of God*. A second article will deal more with exegetical method.

KEYWORDS

Exegesis; Interpretation; Definition, Purpose.

COMO LER AS NARRATIVAS BÍBLICAS? PRÉ-REQUISITO PARA PREGAÇÃO NO GÊNERO

*Valdeci Santos**

RESUMO

Este artigo trata da leitura das narrativas bíblicas a partir de uma perspectiva teológica e literária, com vistas à sua adequada interpretação e aplicação, especialmente na pregação. O autor parte da observação de que o ser humano é naturalmente atraído por histórias, as quais exercem funções fundamentais como formação da identidade, coesão comunitária, transmissão de valores, interpretação da realidade e denúncia de injustiças. As narrativas bíblicas, porém, diferenciam-se das histórias comuns por fazerem parte de uma metanarrativa: a história da redenção, cujo centro é a pessoa de Jesus Cristo. O texto argumenta que toda narrativa bíblica deve ser compreendida dentro desse contexto redentor maior e propõe que três elementos básicos devem orientar sua leitura: o *contexto* (geográfico, temporal e cultural), os *personagens* (com ênfase na centralidade de Deus) e o *enredo* (com seus conflitos e resoluções que apontam para realidades espirituais). O artigo, também, propõe uma metodologia de leitura que inclui a oração dependente do Espírito Santo, a atenção ao propósito teocêntrico das narrativas, a análise da estrutura e conteúdo literário, e a consideração da aplicação prática. Além disso, o texto alerta contra abordagens reducionistas, como o moralismo ou a transposição direta do leitor moderno para dentro do texto. Defende-se que a verdadeira aplicação das narrativas deve surgir da compreensão de como Deus age na história para redimir seu povo e

* Possui o grau de Ph.D. e é diretor do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (CPAJ), no qual é professor de teologia pastoral e sistemática e coordena o programa de Doutorado em Ministério (D.Min.) na parceria CPAJ/Reformed Theological Seminary. É ministro presbiteriano e pastoreia a Igreja Presbiteriana do Campo Belo.

não apenas da identificação das pessoas com os personagens bíblicos. O artigo conclui destacando que as narrativas bíblicas, ao revelar Deus em ação, são poderosos instrumentos de ensino, consolo e transformação espiritual.

PALAVRAS-CHAVE

Pregação; Narrativas bíblicas; Hermenêutica; História da redenção; Teologia bíblica.

INTRODUÇÃO

A narrativa histórica é um dos meios mais antigos e universais de comunicação humana. Na verdade, todos gostamos de boas histórias.¹ Ao mesmo tempo que entretêm, elas também instruem; empolgam e inspiram; divertem, edificam e moldam nossa percepção de mundo. Desde muito cedo costumamos ouvir e reproduzir belas histórias. Algumas delas transmitem valores éticos, culturais, espirituais e até domésticos. Outras, ainda que visem apenas à recreação, deixam marcas duradouras na memória e no imaginário dos ouvintes. De qualquer maneira, o conteúdo de certas histórias permanece por anos com seus ouvintes que, em determinados momentos, conseguem até lembrar das circunstâncias em que elas foram contadas. Histórias nos acompanham ao longo da vida, oferecendo significado e coesão à experiência humana. Sua força comunicativa reside não apenas no conteúdo, mas também na capacidade de nos envolver emocionalmente e gerar identificação com personagens e situações diversas.

Refletindo sobre esse fenômeno, Christopher J. H. Wright identifica cinco funções fundamentais das histórias na vida humana: *revelação da identidade, coesão comunitária, transmissão de valores morais, enfrentamento da realidade presente com esperança futura e denúncia de injustiças*. Cada um desses tópicos será clarificado a seguir.

Em primeiro lugar, as histórias *revelam aos outros quem somos, ou seja, nossa identidade*. No geral, quando alguém deseja nos conhecer melhor, pergunta pela “nossa história de vida”. Nesse caso, relatamos alguns detalhes seletivamente, pois não queremos expor elementos constrangedores a nosso respeito. Todavia, Wright lembra que “como ser humano criado à imagem de Deus, sou muito mais do que minha história de vida. Mas é o relato dessa

¹ Nem toda narrativa bíblica consiste em histórias. Certamente há narrativas históricas na Bíblia, mas há também parábolas, narrativas não-históricas, narrativas proféticas, comédia, tragédia etc. Como o enfoque deste artigo recai sobre as narrativas históricas, em alguns momentos os termos “narrativa” e “história” serão usados intercambiavelmente. Para um estudo mais específico sobre esse assunto, cf. GREIDANUS, Sidney. *O pregador contemporâneo e o texto antigo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 234-236; RYKEN, Leland. *Para ler a Bíblia como literatura*. São Paulo: Cultura Cristã, 2017, p. 72-82; GARÓFALO, Emílio. *Pregação e histórias*. Belo Horizonte, MG: Thomas Nelson Brasil, 2025.

história (mesmo que um pedaço minúsculo dela) que ajuda as pessoas a me conhecer, mesmo sem nunca me terem visto antes”.²

Em segundo lugar, *histórias mantêm as comunidades unidas*. Wright ressalta que “as histórias formam a memória cultural da comunidade”.³ Ou seja, pessoas são unidas por uma experiência comum, quer essa experiência tenha sido agradável ou dolorosa. Muitas nações, por exemplo, lembram e até celebram a participação que tiveram na Segunda Guerra Mundial, lutando como aliados que se opunham a um regime despótico. Essas histórias da comunidade são transmitidas a gerações posteriores com o objetivo de manterem o ideal de unidade de um grupo.

Em terceiro lugar, Wright lembra que *histórias são importantes para transmitir valores morais*. Nesse sentido, elas contêm exemplos de comportamentos benéficos a serem copiados e atitudes negativas a serem evitadas. Assim, desde os contos épicos dos filósofos gregos, às famosas *Fábulas de Esopo*, até as atuais produções da Disney, bem como incontáveis obras contemporâneas, as histórias têm sido usadas para comunicar valores morais à humanidade. Esses valores podem permanecer por gerações.

Em quarto lugar, é importante considerar que *as histórias ajudam a lidar com o presente e cultivam esperança em relação ao futuro*. Chris Wright afirma que “as histórias mais poderosas de qualquer cultura são as que ajudam a dar sentido ao porquê de as coisas serem como são no presente, sobretudo se o presente for doloroso”.⁴ Ao trazer respostas ao presente, essas histórias também alimentam a esperança de um futuro melhor.

Em último lugar, Wright aponta que *as histórias são veículos benéficos para se denunciar o que está errado*. Isso explica, segundo ele, a popularidade dos veículos de comunicação midiáticos, pois algumas histórias podem “viralizar” nesse meio, e despertar a população para aquilo que necessita ser corrigido na sociedade. Aliás, a Bíblia oferece uma narrativa muito conhecida da confrontação de um rei, feita por um profeta criativo, que utilizou uma intrigante história como instrumento de repreensão. Trata-se do encontro entre o profeta Natã e Davi, quando o rei foi confrontado no caso de seu adultério com Bate-Seba (cf. 2Sm 12.1-15). A habilidade de Natã desarmou o rei, foi instrumental na comunicação da mensagem de condenação e ajudou Davi a compreender a gravidade do seu pecado.

Os pontos acima destacados confirmam que histórias são instrumentos poderosos para influenciar, inspirar e oferecer novas perspectivas ao ser humano.

² WRIGHT, Christopher J. H. *Como pregar e ensinar com base no Antigo Testamento*. São Paulo: Mundo Cristão, 2018, p. 81.

³ Ibid., p. 82.

⁴ Ibid., p. 83.

Boas histórias cativam nossa imaginação e nos levam a nos identificar com seus personagens, positiva ou negativamente. Certamente por essas e outras razões elas continuam tendo seu destaque nas interações sociais e até na maneira de Deus se revelar à humanidade em sua Palavra escrita, a Bíblia.

A Bíblia é, em grande parte, composta por narrativas. Estima-se que, aproximadamente, 40% do Antigo Testamento e boa parte do Novo Testamento apresentam a verdade revelada por meio de histórias. Esse dado, por si só, já indica a importância das narrativas bíblicas na comunicação do plano redentor de Deus. Ao contrário de meros relatos ou contos morais, as histórias bíblicas são veículos da revelação divina, cujo propósito maior é tornar conhecido o caráter de Deus e sua obra na história da humanidade. Dessa forma, elas não apenas informam, mas transformam, ao envolver o leitor na metanarrativa das Escrituras – a história da criação, queda, redenção e consumação, centrada na pessoa de Jesus Cristo.

No entanto, a leitura das narrativas bíblicas exige mais do que interesse literário ou dedicação devocional. Exige discernimento teológico, atenção à estrutura literária, sensibilidade histórica e, sobretudo, dependência do Espírito Santo. À luz disso, a seguir, propor-se-á uma abordagem integrativa para a leitura das narrativas bíblicas, atentando para três elementos fundamentais – o contexto, os personagens e o enredo – ao mesmo tempo que oferece critérios teológicos e pastorais para a sua aplicação cristocêntrica. Ao fazer isso, pretende-se contribuir para uma leitura mais aprofundada e transformadora das Escrituras, em especial, no ministério da pregação e ensino cristão. Nesse sentido, serão considerados: (1) a função das narrativas na revelação bíblica, (2) elementos fundamentais das narrativas bíblicas, (3) princípios hermenêuticos para a leitura de narrativas e (4) implicações pastorais e homiléticas.

1. A FUNÇÃO DAS NARRATIVAS NA REVELAÇÃO BÍBLICA

Em certo sentido, a Bíblia é um livro de histórias. Tanto o Antigo quanto o Novo Testamento estão repletos de vívidas narrativas sobre épocas distantes, episódios curiosos, costumes e culturas diferentes, bem como personagens intrigantes. No entanto, todas essas narrativas revelam o Deus que intervém no universo por ele criado, transforma vidas e renova a esperança daqueles que nele creem. Dessa maneira, as histórias bíblicas diferem dos relatos comuns e dos contos narrativos clássicos por apontarem para um personagem central incomum e seu plano sublime, ou seja, Deus e a redenção do seu povo. Assim, as histórias bíblicas são narrativas verdadeiras que ressaltam não apenas a vida de uns poucos protagonistas, mas sobretudo o caráter e a obra de Deus em suas vidas. Em outras palavras, as pequenas histórias da Bíblia fazem parte de uma meta-história conhecida como a História da Redenção que descreve a obra de Deus em prol da redenção de pecadores.

Escrevendo sobre as histórias bíblicas, Leland Ryken lembra que elas “variam muito com relação à completude com que são contadas”.⁵ Algumas parecem mais documentários resumidos, narrando *o que* aconteceu, sem oferecer muitos detalhes de *como* as coisas ocorreram. Para Ryken, nesses casos, as histórias bíblicas obedecem ao impulso documentário do escritor ao invés da inspiração literária em apresentar o *modus operandi* do ocorrido. Essa é uma das razões pelas quais o leitor, geralmente, fica insatisfeito com os detalhes apresentados em alguns desses relatos.

Por outro lado, há narrativas bíblicas que parecem completas, dado o espectro de sua abrangência e os detalhes oferecidos pelo narrador. Nesses casos, Ryken sugere que

[...] sempre que um narrador da Bíblia vai além do impulso documentário de registrar o que aconteceu e passa a descrever como aconteceu, ele sinaliza, desse modo, que espera que nós, os leitores, compartilhemos uma *experiência* . . . com um ou mais personagens.⁶

Nesse sentido, a influência e poder de uma história se encontra em sua capacidade de envolver os leitores (ou ouvintes) naquilo que está sendo narrado. Como afirma Wright, “uma boa história atrai nosso interesse e imaginação”.⁷ As histórias bíblicas são ricas desses elementos que conduzem à identificação do leitor com aquilo que foi registrado.

2. ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DAS NARRATIVAS BÍBLICAS

Assim como ocorre com as histórias comuns, também as narrativas bíblicas são caracterizadas por três elementos básicos: o contexto, os personagens e o enredo. Logo, para compreender e interpretar corretamente as histórias bíblicas o leitor deve atentar para esses três elementos. Consideremos a importância de cada um, especialmente à luz de algumas histórias bíblicas.

2.1 Contexto

Toda história se passa em um *contexto*, seja este real ou ficcional. De fato, é impossível compreender corretamente qualquer relato se não atentamos para os detalhes do contexto em que ele ocorreu. Melhor ainda, Ryken lembra que os pormenores do contexto formam “uma parte importante da vivacidade concreta pela qual os narradores possibilitam que seus leitores entrem completamente na experiência da história”.⁸ Esses detalhes podem explicar as ações e

⁵ RYKEN, Leland. *Para ler a Bíblia como literatura e aprender mais com ela*. São Paulo: Cultura Cristã, 2017, p. 31.

⁶ Ibid., p. 32.

⁷ WRIGHT, *Como pregar e ensinar*, p. 85.

⁸ RYKEN, *Para ler a Bíblia*, p. 33.

reações dos personagens, bem como alguns aspectos da cultura da época. Por exemplo, o estilo nômade dos patriarcas hebreus exigiu que eles habitassem em tendas e que Canaã fosse descrita como a “terra de suas peregrinações” (cf. Gn 17.8; 28.4 e 36.7). Também, o fato de José ter se encontrado com os seus irmãos em uma região distante, repleta de cisternas, possibilitou que eles atentassem contra a vida dele, lançando-o em um daqueles poços sem que ninguém interviesse (cf. Gn 37). Os detalhes do contexto aclaram o enredo da história. Por essa razão, o escritor de Juízes explica o procedimento bárbaro dos israelitas naquele período com a sentença: “Naqueles dias, não havia rei em Israel; cada um fazia o que achava mais reto” (Jz 21.25).

O contexto de uma história inclui principalmente o seu cenário geográfico, o tempo em que ela ocorreu e os aspectos culturais destacados pelo narrador. Assim, o cenário pode estabelecer o “tom da história”. Por exemplo, compreendemos as dificuldades do povo de Israel na jornada rumo à Terra Prometida ao notarmos que eles peregrinaram pelo “deserto”, com escassez de alimentos e água, sob um sol causticante e protegidos pela nuvem enviada pelo Senhor (cf. Ex 13.21-22). Todos esses elementos realçam os obstáculos enfrentados pelo povo e a necessária dependência do Senhor. Igualmente, quando o Espírito levou Jesus para ser tentado pelo diabo, ele enviou Jesus para o deserto, lugar de escassez e privações (cf. Mt 4). Dessa maneira, o cenário geográfico da história revela grande parte do seu significado.

Também, o aspecto temporal, ou ambientação, deve ser considerado com atenção. Por exemplo, a história de Rute será mais bem compreendida ao se observar que tudo se passou “nos dias em que julgavam os juízes” de Israel (cf. Rt 1.1). Aquele período pode ser considerado como a “era das trevas” na história do povo de Deus no Antigo Testamento, pois tudo parecia ir “de mal a pior”. O próprio escritor do livro de Juízes explica repetidamente que “naqueles dias, não havia rei em Israel; cada um fazia o que achava mais reto” (cf. Jz 17.6 e 21.25). Naquela época em que cada um buscava o seu próprio interesse, um homem de Belém de Judá, por causa da fome em sua região, decidiu levar sua família e habitar na terra de Moabe, sem consultar o Senhor por meio de algum profeta ou sacerdote, pois “cada um fazia o que achava mais reto”. Semelhantemente, a “resolução” de Daniel, no primeiro capítulo de seu livro, será mais apreciada pelo leitor se ele perceber que Daniel, quando ainda jovem, havia sido retirado de sua terra natal e levado para o exílio babilônico, onde teve que se adaptar a “novos ares”, com idioma, valores, alimento e costumes diferentes. Além do mais, sua condição naquela época não era vantajosa, pois ele não passava de um escravo (cf. Dn 1). Por isso, a fim de compreender melhor as histórias bíblicas, é importante que o leitor possua uma noção da “linha de tempo” em que elas ocorreram. O contexto cronológico pode ser extremamente benéfico nesse sentido.

Por último, o contexto de uma história também inclui seus elementos culturais, ou seja, o conjunto de crenças, costumes e valores de um povo. Sobre isso, Ryken afirma que “sem as informações descobertas pelos eruditos bíblicos acerca das práticas culturais antigas, os leitores modernos tornam-se fortes candidatos a interpretar as histórias da Bíblia de modo errôneo”.⁹ Até a crucificação de Jesus necessita ser compreendida a partir de detalhes culturais. Os judeus não sentenciavam à morte pela crucificação, mas por apedrejamento (cf. Ex 19.12-13 e Hb 12.20). A crucificação na cultura judaica era um ato horrendo, pois a Lei dizia ser maldito o que fosse pendurado no madeiro (cf. Dt. 21.23 e Gl 3.13). Todavia, como na época de Jesus os judeus se encontravam sob o poderio romano, a sentença de sua morte por crucificação foi determinada por Pilatos, o governador romano (cf. Mc 15.12-15). É interessante como um simples detalhe cultural da época desvenda um emaranhado de sentidos em uma história! Portanto, para se compreender corretamente as histórias bíblicas o leitor deve ter em mente: contexto, contexto e contexto!

2.2 Personagens

Outro elemento básico de qualquer história diz respeito aos personagens, pois não existe ação se eles não estiveram presentes. Chris Wright está correto ao afirmar que “toda história é sobre alguém”.¹⁰ Uma mesma história pode revelar o protagonista (ou personagem central) e aqueles que exercem o papel de coadjuvantes nela (ou personagens secundários). O protagonista de uma história é aquele que produz ou sofre alguma ação e, no desenvolver do enredo, o narrador o usará como personagem principal da história. Ele é o personagem sobre quem o narrador oferece mais detalhes, constrói o enredo ao seu redor e, em alguns casos, o usa como exemplo de alguma lição moral. Logo, o leitor deve estar atento à “maneira como a personagem e o enredo trabalham em conjunto para produzir um efeito completo”.¹¹

Ademais, uma história também pode trazer personagens secundários, ou coadjuvantes, aqueles cujas ações acabam ressaltando a importância ou participação do personagem central. No geral, os coadjuvantes são apresentados como os que se opõem ou auxiliam o personagem central. Nesse caso, a narrativa de José do Egito claramente coloca os seus irmãos como personagens secundários que, em tal caso, se opõem a ele e aos seus sonhos, sem considerarem que aqueles sonhos eram meios de revelação da vontade divina (cf. Gn 37). Na história de Davi, porém, vemos Jônatas que se aliou a ele, ajudando-o na fuga de Saul, ainda que o rei perseguidor fosse o seu próprio pai (cf. 1Sm 18).

⁹ Ibid., p. 34.

¹⁰ WRIGHT, *Como pregar e ensinar*, p. 95.

¹¹ RYKEN, *Para ler a Bíblia*, p. 35.

“O resultado prático”, dessa observação, como escreve Ryken, “é que devemos extrair o máximo dos poucos detalhes dados em relação às personagens nas histórias concisas e sem adorno das Escrituras”.¹²

O protagonista (ou personagem central) das histórias pode ser introduzido pelo narrador de diferentes maneiras. Alguns são apresentados abruptamente; enquanto outros de forma mais sutil. É possível encontrar algumas pessoas que são apresentadas diretamente no relato bíblico, quando o narrador logo no início da história permite que seus leitores saibam muito bem sobre quem ele está falando, de onde a pessoa é e em qual época ela viveu. Assim, o leitor da história de Davi e Golias é logo informado de que “Davi era filho daquele efrateu de Belém de Judá cujo nome era Jessé, que tinha oito filhos; nos dias de Saul, era já velho e adiantado em anos entre os homens” (1Sm 17.12). Há outras ocasiões, porém, quando a apresentação do personagem é feita de maneira mais sutil. Por exemplo, o apóstolo Paulo, que será protagonista em grande parte do livro de Atos, é apresentado progressivamente, de maneira que o leitor vai se familiarizando aos poucos com sua biografia.

Há personagens que podem ser apresentados a partir de suas ações na história, principalmente aquelas ações virtuosas. Essa alternativa parece ter sido especialmente adotada pelo evangelista Marcos ao apresentar Jesus. Os milagres de Cristo, seus ensinamentos e a reação dos próprios demônios à sua pessoa deixaram claro para os judeus do primeiro século, bem como para o leitor atento do evangelho, que aquela narrativa tratava de Jesus, o Filho de Deus (cf. Mc 1.1). Semelhantemente, o leitor bíblico é informado sobre o personagem central a partir de suas virtudes, seus atos honrosos e, especialmente, sua devoção a Deus.

Todavia, há outros recursos usados para a apresentação de alguns dos protagonistas nas histórias bíblicas. Por exemplo, a reação dos outros indivíduos àquela pessoa logo indica a quem o narrador dedicará mais cuidado ao contar a sua história. Bons exemplos bíblicos nesse aspecto são encontrados no episódio da intriga entre Hamã e Mordecai, no livro de Ester, ou na atitude de Nabucodonosor diante da resolução de Daniel. No caso deste último, é possível ainda notar a reação das outras autoridades babilônicas, que diziam “nunca achamos ocasião alguma para acusar esse Daniel” (Dn 6.5). Com isso, o narrador destacava a integridade do profeta. Até nos próprios evangelhos é destacado o fato de que as pessoas reagem ao poder de Jesus dizendo: “Quem é este que até os ventos e o mar lhe obedecem?” (Mt 8.27). As reações das pessoas realçavam o protagonista dessas narrativas.

Também, o caráter de qualquer personagem pode ser conhecido por suas falas. As palavras acabam revelando o íntimo de qualquer indivíduo e

¹² Ibid., p. 37.

isso não é diferente nas histórias bíblicas. As palavras de Hamã revelaram o seu coração maligno e ardiloso (cf. Et 3.7-12). Por outro lado, as palavras de Rute expressaram suas virtudes, desde sua conversão ao Deus de Israel até a sua decisão de se casar com Boaz (cf. Rt 1 e 3). Certamente, por essa razão, muitas narrativas bíblicas se encontram repletas de discursos dos personagens centrais ou, ao menos, contêm alguns registros de seus pensamentos. Esse recurso literário é muito comum nos diferentes tipos de história.

Finalmente, nossa consideração estaria incompleta se não mencionássemos a autorreflexão do protagonista como uma maneira usada pelo narrador para torná-lo mais conhecido para o leitor. É dessa maneira, por exemplo, que obtemos mais informações sobre o apóstolo Paulo, seus estudos e sua dedicação aos princípios da religião judaica no início de sua vida (cf. At 22 e Gl 1.13-24). Esse recurso autobiográfico é também denominado autorretrato, pois o próprio personagem faz a apresentação de sua história. A eficácia desse recurso é que ele convida o leitor, ou ouvinte, a “entrar na história”, interagindo com o que está sendo narrado, especialmente com o seu protagonista.

Com relação às Escrituras, o leitor ainda precisa atentar para o fato de que o verdadeiro Personagem Central de todas as suas histórias é o próprio Deus. Afinal, a Bíblia é a Palavra de Deus e seu objetivo principal é revelar a Pessoa e Obra do Altíssimo. Dessa maneira, cada personagem destacado em uma história, de uma maneira ou de outra, aponta para o Senhor e se torna um instrumento na revelação do propósito de Deus para a humanidade. Alguns farão isso revelando virtudes que só podem ser completas e perfeitas em Deus e outros cumprirão esse propósito ao revelarem defeitos e fraquezas antagônicas ao perfeito Senhor. Por isso, o leitor bíblico necessita estar atento para interpretar corretamente a maneira como os personagens do enredo apontam para Deus. De qualquer forma, as pequenas histórias da Bíblia fazem parte da grande história, a *História da Redenção*.

2.3 Enredo

O último elemento básico de uma história a ser considerado é o enredo. Este diz respeito à “sequência coerente de acontecimentos interrelacionados que contenha começo, meio e fim”.¹³ Logo, o enredo é o roteiro, ou seja, a disposição dos acontecimentos em uma história. Um bom enredo é intrigante e mantém o interesse do leitor (ou ouvinte) pelo suspense, surpresas ou situações de choques. Enfim, um bom roteiro manterá acesa a curiosidade do ouvinte (ou leitor) da história. Assim, o leitor deve estar, continuamente, atento para compreender o que acontece nessa história e como uma coisa conduz à outra.

¹³ Ibid., p. 38.

Cada história possui o seu próprio enredo, mas, no geral, todo enredo compartilha de algumas partes comuns. Primeiro, há a situação inicial, ou seja, a apresentação de vários aspectos da vida comum de alguns personagens. Depois há a apresentação de algum elemento complicador. Esse elemento pode ser um problema, conflito, perigo ou complicação. Geralmente é a partir desse ponto que a história se desenvolve e seus personagens se tornam mais bem conhecidos. Logo, o leitor deve estar sempre atento para a maneira como o elemento complicador é apresentado ou organizado pelo narrador da história, a fim de acompanhar o desenvolvimento do enredo corretamente. Em terceiro lugar, o enredo também inclui a tentativa de alguém solucionar um problema, o que, algumas vezes, pode gerar mais problemas e com isso a história se desenvolve. O outro elemento do enredo é o clímax, ou seja, o momento no qual o a narrativa atinge o seu ponto de maior tensão e, finalmente, uma solução é apresentada. Por último, há o desfecho da história, no qual os personagens acabam se adaptando a um “novo normal” em suas vidas.

Ryken denomina o elemento complicador como conflito e, segundo ele, “a essência do enredo é o conflito central ou conjunto de conflitos que caminham em direção a uma solução”.¹⁴ Esses conflitos (ou problemas) podem ser de ordem física. Por exemplo, a fome na Terra Prometida que motivou Abrão a descer ao Egito, onde a integridade de sua esposa correu perigo (cf. Gn 12) ou a prosperidade no campo do homem louco na parábola de Jesus que o levou a pensar que poderia descansar em um futuro sem Deus (cf. Lc 12.16-20). Os conflitos físicos são comuns nas histórias bíblicas, pois seus personagens estão, continuamente, lutando pela sobrevivência física em uma região árida e inóspita. Na história de Rute, por exemplo, o narrador usa o conflito físico para explicar a mudança da família de Elimeleque para a terra de Moabe (a fome em Belém) e o retorno de Noemi e Rute para a Judeia (a bênção e prosperidade do Senhor na região de Belém). Nas histórias bíblicas, os problemas físicos geralmente revelarão o cuidado e a providência do Deus que intervém na vida do seu povo.

Há, ainda, os enredos construídos ao redor dos problemas entre os personagens. Essas histórias parecem ser as mais comuns nas Escrituras, pois desde o início temos Caim e Abel, Isaque e Ismael, Esaú e Jacó, José e seus irmãos, Saul e Davi, Elias e Acabe, e assim por diante. Assim, é possível notar que uma boa maneira de se organizar o roteiro de uma história é apresentar os acontecimentos por meio do conflito entre seus personagens.

No caso das histórias bíblicas, duas coisas importantíssimas devem ser consideradas. Primeiro, de modo diferente de outras histórias comumente narradas, seus enredos retratam conflitos cuja natureza é, principalmente,

¹⁴ Ibid.

espiritual e moral. De certa maneira é correto afirmar que toda a história bíblica é a descrição de um enorme conflito espiritual entre a “descendência da serpente” e a “descendência da mulher”, ou entre os “filhos das trevas” e os “filhos da luz”. Os acontecimentos que envolvem os personagens bíblicos nunca são o foco principal da história; eles possuem um pano-de-fundo espiritual e não apenas descrevem um acontecimento real, mas apontam para uma realidade transcendental. Assim, os enredos das histórias bíblicas só podem ser compreendidos sob uma perspectiva doutrinária.

Em segundo lugar e, em consequência do que foi dito acima, as narrativas bíblicas fazem parte de uma meta história, única e abrangente, que compreende a criação e a consumação de todas as coisas. As histórias da Bíblia são partículas, pequenas narrativas, que possuem unidade com a História da Redenção, a qual inclui criação, queda, redenção e consumação. Wright resume muito bem esse aspecto ao explicar:

Às vezes, isso é chamado de metanarrativa bíblica. Isso significa que é a narrativa que fica acima de todas as outras histórias da Bíblia e as inclui dentro de si. É o guarda-chuva que abrange a mensagem das Escrituras. E você pode ver que ela tem um princípio (criação) e um fim (nova criação, que na verdade, é um novo princípio). Também, é possível notar que, bem no centro, como o ponto fundamental de toda a história, se encontra o Senhor Jesus Cristo e aquilo que Deus fez por meio dele.¹⁵

Ainda que usando outras palavras, Gordon D. Fee e Douglas Stuart defendem o mesmo conceito ao afirmarem que as histórias bíblicas são contadas em três níveis: superior, intermediário e inferior (ou narrativas individuais). Essa distinção é para que o leitor se lembre de que “cada narrativa individual do Antigo Testamento (no nível inferior) é pelo menos parte da narrativa maior da história de Israel no mundo (nível intermediário), que por sua vez faz parte da narrativa ulterior da criação por Deus e da sua redenção dela (nível superior)”.¹⁶ Dessa maneira, ambas as obras concordam que cada pequena narrativa da Bíblia só pode ser corretamente compreendida à luz da História da Redenção. Consequentemente, todos os relatos históricos apontam para Jesus, pois ele é o centro das Escrituras.

Em resumo, para se ler a Bíblia como história é importante considerar os variados elementos comuns das narrativas e contos gerais: o contexto, os personagens e o enredo. Mesmo assim, é necessário ter em mente que as histórias bíblicas diferem das outras em muitos aspectos. Por exemplo, elas são singulares quanto ao seu propósito (revelar Deus e suas obras), sua mensagem

¹⁵ WRIGHT, *Como pregar e ensinar*, p. 78.

¹⁶ FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. *Entendes o que lêes?* São Paulo: Vida Nova, 1982, p. 65.

central (Jesus Cristo, o Senhor e Salvador) e seu apelo aos leitores (o desafio em prol da mudança de vida). Portanto, as narrativas bíblicas não intentam apenas gerar interesses, mas produzir transformação na vida de seus leitores e ouvintes.

3. PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS PARA LEITURA DE NARRATIVA

No geral, as histórias bíblicas pertencem à categoria literária de narrativas. No entanto, há outros gêneros usados na transmissão dessas histórias, tais como, parábolas, poesias e os evangelhos. Mas, de fato, o mais predominante é encontrar as histórias bíblicas no formato de narrações. Alguns estudiosos calculam que 40% de todo o Antigo Testamento consiste em narrativas e o Novo Testamento ainda possui outros escritos que também contam para o aumento dessa porcentagem.¹⁷ Esse detalhe é tão significativo que Tarcízio Carvalho se refere à Bíblia como sendo “uma narrativa teológica”.¹⁸

O fato da revelação de Deus ter sido apresentada, principalmente, por narrativas é significativo. Como bem nos lembra Sidney Greidanus, “a proeminência do gênero narrativo na Bíblia está relacionada à mensagem central da Bíblia, que é o fato de Deus operar na *História*”.¹⁹ Assim, ao ler e estudar as histórias bíblicas é imprescindível que atentemos para o detalhe de como elas apresentam o Senhor: Deus em ação. Nelas ele é revelado como o Deus que intervém de maneira extraordinária na vida de pessoas ordinárias. Além de ser pedagógico, esse fato também é consolador.

No entanto, ao ler as narrativas bíblicas, o leitor deve considerar algumas verdades práticas que o ajudarão a aproveitar melhor as riquezas desse estilo literário. Por isso, alguns cuidados devem ser observados no estudo das narrativas bíblicas.

O primeiro cuidado diz respeito à necessidade de que toda abordagem das Escrituras deva ser precedida pela oração, e o estudo das narrativas bíblicas não é diferente. Sempre que se quer compreender a perspectiva do autor de uma obra acerca daquilo que foi escrito, a melhor estratégia é perguntar ao próprio autor e não a outro. Nesse caso, se queremos realmente entender as Escrituras, necessitamos do auxílio do seu autor, o Espírito Santo, que moveu homens santos a falarem e escreverem da parte de Deus (cf. 2Pe 1.21). A esse respeito, o puritano britânico John Owen, nos faz uma excelente advertência ao escrever:

¹⁷ Ibid., p. 63; CARVALHO, Tarcízio José de Freitas. Orientações para a interpretação de narrativas bíblicas. *Fides Reformata* XVI, n. 1 (2011), p. 107.

¹⁸ CARVALHO, Orientações para a interpretação de narrativas bíblicas, p. 108.

¹⁹ GREDANUS, Sidney. *O pregador contemporâneo e o texto antigo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 231.

Devo dizer que para um homem se lançar à interpretação de qualquer porção das Escrituras, de uma maneira solene, sem *invocar a Deus* a fim de ser ensinado e instruído por seu Espírito, é uma alta provocação a Deus; também não espero que alguém que dessa forma se dedica cheio de orgulho a um trabalho tão acima de suas habilidades encontre a verdade.²⁰

Logo, a primeira coisa a fazer no estudo das narrativas bíblicas é iniciar com a súplica pela iluminação do Espírito Santo. Dale Ralph Davis corrobora com essa verdade ao enfatizar que “quando usamos ferramentas [hermenêuticas], mas ao mesmo tempo ignoramos o Senhor, nossas ferramentas se tornam ídolos”.²¹

O segundo cuidado a ser tomado é atenção ao fato de que Deus *sempre* é o personagem central das narrativas. Sendo a Bíblia a revelação escrita de Deus, seu foco principal é o Senhor e o plano dele para a humanidade. Dessa maneira, o leitor bíblico deve ter cuidado com a *hermenêutica da transposição*, ou seja, aquela prática de ler o texto bíblico e imediatamente pensar que aquele texto foi escrito diretamente para ele e descreve “exatamente” sua situação. Esse costume de estabelecer uma conexão direta entre o texto bíblico e a situação do leitor, sem nem ao menos considerar o que o texto revela sobre Deus, não é apenas ingênuo: é nocivo. Ao fazer isso, o leitor comete o erro de pensar que *ele* é o personagem principal no plano redentor de Deus. Nesse sentido, muitos usam a Bíblia com um livro de “autoajuda” ao invés abordá-la como a revelação de Deus sobre si mesmo e seus desígnios para a humanidade. Alguns leitores até se identificam com a história bíblica a ponto de incorporarem o enredo dela em suas vidas diárias. Porém, o propósito de uma história como a de José, Jó, Elias, Daniel e tantos outros personagens bíblicos não é que o leitor bíblico transponha os sofrimentos e alegrias daquelas pessoas para sua situação, mas que ele compreenda como Deus se revelou naquelas narrativas. É possível ressaltar os princípios revelados em cada narrativa e interpretá-los à luz da História da Redenção para que sejam aplicados corretamente ao leitor contemporâneo. Assim, a principal pergunta a ser feita não é “o que esse texto tem para mim?”, mas “o que esse texto revela sobre Deus?” e “como essa verdade sobre o Senhor me ajuda a enfrentar as dificuldades contemporâneas?”. Quando compreendemos esse princípio, conhecemos melhor o Senhor e somos instruídos e confortados pelo que a narrativa ensina sobre o nosso Deus.

Em terceiro lugar, o leitor das narrativas bíblicas deve buscar a mensagem central enfatizada pelos escritores delas. Essa etapa implica em que o leitor bíblico procure interagir com o escritor sagrado. Certamente, os escritores

²⁰ OWEN, John. *Pneumatology or Discourse Concerning the Holy Spirit. The Works of John Owen*, ed. William H. Goold, vol. 4. Carlisle, PA: The Banner of Truth, 1995, p. 204-205.

²¹ DAVIS, Dale R. *The Word Became Fresh*. Ross-shire, Scotland: Christian Focus Publications Ltd., 2006, p. 2.

bíblicos estavam perfeitamente conscientes de contarem histórias que revelavam a verdade imperativa da ação de Deus na história humana, bem como as esperanças e falhas da nação de Israel. Logo, é necessário atentar cuidadosamente para os detalhes literários empregados pelos escritores sagrados. Nesse aspecto, D. Ralph Davis nos auxilia com o seguinte argumento: “Deus nos deu sua Palavra na forma de literatura, parte da qual consiste em narrativas; assim, devo usar todas as ferramentas disponíveis para compreender essa literatura”.²² E o próprio Davis sugere que o leitor interaja com o escritor bíblico por meio de perguntas dirigidas ao texto. Além de simples, esse método é muito prático, podendo ser empregado por qualquer estudioso das Escrituras. Algumas perguntas básicas ajudam na descoberta da mensagem central da história estudada. Por exemplo, o leitor pode perguntar o “porquê”, ou seja, qual a intenção do escritor sagrado ao fazer o registro daquela passagem bíblica. Como já foi dito, no geral a intenção do escritor é teocêntrica, pois ele quer revelar algo sobre Deus, e por isso Walter Kaiser aconselha que “nunca erraremos se focalizarmos em Deus, suas ações e seus mandamentos”.²³ Algumas vezes essa intenção é facilmente declarada pelo próprio escritor, mas nem sempre. Logo, sempre se exigirá a atenção do leitor bíblico. Dificilmente compreendemos a mensagem do texto sem entender o propósito para o qual ele foi escrito.

Em seguida, é necessário perguntar “onde” tudo ocorreu, ou seja, o contexto da história. Assim como toda frase fora do contexto acarreta problemas para o intérprete, a mensagem das narrativas bíblicas está diretamente relacionada ao contexto de seus eventos. Por isso, o leitor bíblico deve procurar observar o relato que antecedeu a passagem que está sendo estudada, bem como aquele que a sucede. Já mencionamos a importância do contexto para as narrativas e, por isso, não precisamos elaborar demasiadamente sobre esse assunto. Mas o leitor bíblico deve procurar compreender o lugar que a narrativa ocupa na História da Redenção, qual era a situação religiosa, cultural e política em que os eventos narrados ocorreram e assim por diante.

Também, no intento de encontrar a mensagem da narrativa, o leitor pode perguntar “como” e essa interrogação tem a ver com a estrutura da história narrada. Em outras palavras, como o escritor bíblico “empacotou” sua mensagem na estrutura de sua narração? Ele utilizou o relato de uma crise para apresentar sua mensagem? Sua história possui um clímax ou ela ocorre calmamente sem surpresas? Considerando que uma história é uma sequência de cenas, em qual cena ele apresenta sua mensagem principal? Há relatos dramáticos ou a narrativa se ocupa basicamente de elementos documentários? O fato é que ao considerar a estrutura da narrativa o leitor poderá atentar para algumas nuances

²² Ibid., p. 3.

²³ KAISER JR., Walter C. *Preaching and Teaching from the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Baker, 2003, p. 57.

que na leitura apressada não serão observadas e isso o ajudará a compreender a mensagem central da história estudada.

Na interação com o texto e na busca pela mensagem, ele necessita investigar “o que”, ou seja, o que está sendo narrado pelo escritor sagrado? Qual é o conteúdo apresentado por ele? Muitas vezes estamos tão apressados na leitura bíblica que acabamos impondo nossas ideias sobre o texto estudado ao invés de observar o que está sendo apresentado pelo escritor bíblico. A própria narrativa deve ser o ponto de partida para a compreensão do seu significado, ao invés de se “importar” algo ao texto. Os próprios elementos da história são as orientações para o seu significado. Sempre existirão algumas pistas ou indicativos na história ou em seu contexto imediato para nos ajudar nesse sentido. Sobre isso, Tremper Longman III sugere que o conteúdo de uma narrativa bíblica geralmente obedece ao seguinte padrão: a) informação panorâmica (exposição), b) crise (complicação), c) solução (intervenção) e d) conclusão (descrição de uma nova realidade).²⁴ Também, nesse processo de compreender melhor o conteúdo, o leitor deve estar atento para as repetições de palavras, frases ou ações dos personagens da história. Ainda é preciso que ele esteja atento às mudanças apresentadas no modo de narração e nos diálogos registrados pelo escritor bíblico. Em suma, tudo o que o leitor deve fazer é ser cuidadoso em suas observações dos detalhes, pois eles serão fundamentais no processo de identificação do conteúdo da narrativa.

Finalmente, no processo de busca da mensagem da narrativa, o leitor precisa empregar a pergunta “e daí?”. Ou seja, que diferença isso faz? Essa pergunta diz respeito à aplicação da mensagem à vida do leitor e o ajuda a apropriar-se da verdade bíblica em seu cotidiano. Essa pergunta busca não apenas aprender (compreensão), mas apreender (absorção) o ensino de Deus por meio da história. O que Deus, por meio das narrativas, falou “muitas vezes” (Hb 1.1) ao seu povo e, ao mesmo tempo, quer me ensinar hoje nesse texto? Afinal, “toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça” (2Tm 3.16). Nesse processo, porém, é importante que a aplicação seja, primeiramente, direcionada à esfera pessoal ao invés de ser usada apenas para corrigir as falhas de outros.

Retomando nossa lista de cuidados a serem tomados no estudo das narrativas bíblicas, o quarto e último cuidado a ser considerado é a conexão cristocêntrica da narrativa bíblica. O Senhor Jesus ensinou que toda a Escritura testifica dele e seu método de interpretação do Antigo Testamento utilizado com os discípulos no caminho de Emaús foi, certamente, cristocêntrico (cf. Jo 5.39 e Lc 24.27). Portanto, ao estudar as narrativas bíblicas o crente deve buscar compreender a conexão delas com a pessoa e obra de Jesus. Ao fazer

²⁴ LONGMAN III, Tremper. *Literary Approaches to Biblical Interpretation*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987, p. 92.

isso, porém, não se pode “enfiar” ou “forçar” Jesus na narrativa e nem desconsiderar os aspectos históricos nela contidos. Muitas pessoas correm o risco de distorcer o significado do texto examinado e, por isso, acabaram espiritualizando a narrativa a fim de encontrarem Jesus nela. Essas atitudes certamente não honram a Cristo e não fazem jus a uma boa interpretação cristocêntrica. Antes, se considerarmos que a História da Redenção se descortina gradualmente nas Escrituras, entenderemos que cada pequena história faz parte dessa história maior e vários detalhes nos enredos e personagens da narrativa apontam para a pessoa e obra de Jesus Cristo. Esses pontos de conexão funcionam como placas indicadoras em uma rodovia anunciando o destino do viajante. Na medida em que ele progride em sua jornada, será sempre lembrado de onde a rodovia o conduzirá!

4. IMPLICAÇÕES PASTORAIS E HOMILÉTICAS

As narrativas bíblicas não são apenas textos antigos a serem decifrados; elas são instrumentos vivos de edificação e ensino para a igreja contemporânea. Sua aplicação pastoral e homilética exige sensibilidade teológica, prudência hermenêutica e compromisso com a centralidade das Escrituras. A maneira como pregadores, professores e conselheiros abordam essas histórias impacta diretamente a forma como o povo de Deus compreende a atuação divina na história e em sua própria vida.

Em primeiro lugar, é fundamental reconhecer que as narrativas bíblicas comunicam sua mensagem, na maioria das vezes, de maneira indireta.²⁵ Elas não oferecem proposições teológicas sistematizadas, como nas epístolas, mas sim verdades encarnadas em experiências humanas. Como afirma Greidanus, “a mensagem da narrativa histórica é, pelo menos parcialmente, a história que ela diz”.²⁶ Isso exige que o leitor (e especialmente o expositor) atue como um intérprete sensível, capaz de discernir a intenção do autor e a estrutura do texto para extrair os princípios teológicos subjacentes. As narrativas, portanto, devem ser lidas com atenção à sua forma literária: seus silêncios, tensões, repetições e clímax são parte da mensagem que Deus deseja comunicar.

Além disso, deve-se evitar o erro comum de transformar cada personagem em um modelo moral absoluto. Nem todo comportamento descrito nas Escrituras é aprovado implicitamente por Deus. O pregador deve deixar claro que nem tudo que é *descrito* é *prescrito*. Muitas vezes, os textos narrativos servem justamente para denunciar pecados, alertar contra decisões equivocadas ou expor a fragilidade da condição humana. Algumas vezes a narrativa objetiva demonstrar o que *não* deve ser praticado e como as pessoas *não* devem tentar

²⁵ GOLDSWORTHY, Graeme. *Pregando toda a Bíblia como Escritura cristã*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2013, p. 225-240.

²⁶ GREIDANUS, *O pregador contemporâneo*, p. 236.

se relacionar com Deus. Nesse sentido, histórias como as encontradas no livro de Juízes revelam a degradação espiritual do povo de Israel e a necessidade urgente de redenção.²⁷ A leitura pastoral deve, portanto, distinguir entre *descrição* e *prescrição*, e conduzir os ouvintes ao arrependimento e à fé, e não apenas à imitação superficial.

Também é necessário advertir contra o uso das narrativas como mero suporte para temas doutrinários sem contexto. Ainda que ilustrem importantes verdades teológicas – como a soberania de Deus, a justificação pela fé ou a providência divina –, as narrativas não devem ser forçadas a se tornarem tratados dogmáticos. Por exemplo, o episódio do adultério de Davi com Bate-Seba ensina muito sobre pecado, a quebra do sétimo mandamento, arrependimento, disciplina divina e graça restauradora, mas não sistematiza toda a doutrina da santidade. A função da narrativa é apresentar essas verdades por meio de um drama histórico real, convidando o leitor à reflexão e transformação e não a desenvolver uma sistematização da doutrina.

Na homilética, isso implica que o pregador deve se perguntar não apenas o que o texto “diz”, mas o que ele “faz”, ou seja, qual é sua “função” e “uso”. Qual é o impacto pretendido da narrativa? Ela desperta temor, consolo, esperança, convicção de pecado? A boa pregação narrativa deve recriar a experiência do texto, levando os ouvintes a sentirem o peso dos conflitos, a esperança da intervenção divina e a maravilha da graça revelada.²⁸ Nesse processo, o pregador não pode perder de vista a unidade bíblica e a centralidade de Cristo. Todas as narrativas apontam para ele, como cumprimento das promessas de Deus e agente da salvação definitiva.²⁹

Em suma, as narrativas bíblicas devem ser tratadas com reverência, habilidade exegética e sensibilidade pastoral. Elas não são simples ilustrações, mas veículos da revelação divina. Há alguns riscos hermenêuticos que devem ser evitados e precisam estar sempre no radar do crente, especialmente do pregador, que deseja honrar o Senhor no estudo e exposição desse gênero literário. A tarefa do pregador é ser um intérprete fiel e um mensageiro eficaz, conduzindo a igreja a contemplar o Deus que age na história e a responder com fé, arrependimento e obediência. Dessa forma, as Escrituras narrativas cumprirão seu papel no crescimento espiritual do povo de Deus e na proclamação do evangelho em todas as gerações.

²⁷ BLOCK, Daniel. *Juízes e Rute: comentário exegético*. São Paulo: Vida Nova, 2024, p. 1-65.

²⁸ Greidanus apresenta várias sugestões para esse fim. Cf. GREIDANUS, *O pregador contemporâneo*, p. 255-269.

²⁹ GREIDANUS, Sidney. *Pregando Cristo a partir do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2019; CLOWNEY, Edmund. *Pregando Cristo em toda a Escritura*. São Paulo: Vida Nova, 2021.

CONCLUSÃO

Conforme afirmado no início deste estudo, todos gostamos de histórias. Elas nos envolvem, formam e transformam. Talvez por isso, as narrativas bíblicas exerçam um fascínio tão duradouro sobre os leitores e ouvintes, desde os primeiros contatos nas classes de Escola Bíblica Dominical até as exposições mais elaboradas em púlpitos e salas de aula. Essas histórias não apenas comunicam verdades; elas moldam nosso modo de ver o mundo, interpretar a vida e responder ao chamado de Deus.

Contudo, é necessário ir além do apreço superficial por suas tramas e personagens. Precisamos desenvolver uma leitura teológica, literária e pastoralmente sensível das narrativas bíblicas. Isso implica reconhecer sua inserção na metanarrativa da redenção, compreender seus elementos estruturais – contexto, personagens e enredo –, aplicar princípios hermenêuticos consistentes e, acima de tudo, buscar nelas a revelação progressiva do caráter e dos propósitos de Deus, culminando na obra de Jesus Cristo.

Este artigo procurou oferecer orientações introdutórias para essa tarefa, mostrando que as narrativas bíblicas são meios ricos e eficazes de comunicação da verdade divina. Elas não são meramente ilustrativas ou moralizantes, mas expressões vivas do agir de Deus na história, registradas para proclamação, instrução, exortação e consolo do seu povo.

Com esses princípios em mente, podemos retornar aos textos narrativos com uma nova perspectiva. Ao lermos, por exemplo, a história de Rute – uma mulher estrangeira, viúva e vulnerável, que encontra redenção nos campos de Judá – somos convidados a enxergar muito mais do que um relato comovente. Percebemos o retrato de um Deus fiel, que atua soberanamente em meio à dor, conduz pessoas comuns ao centro de seu plano eterno e aponta para o Redentor final, Jesus Cristo.

Que nossa próxima leitura de uma narrativa bíblica nos conduza à melhor compreensão da mensagem de Deus para seu povo. Que possamos mergulhar nas narrativas bíblicas com reverência, responsabilidade e alegria, reconhecendo nelas a voz do Deus vivo que continua a falar com o seu povo pelas Escrituras.

ABSTRACT

This article addresses the reading of biblical narratives from a theological and literary perspective, aiming at their proper interpretation and application, especially in preaching. It begins with the observation that human beings are naturally drawn to stories, which play fundamental roles such as shaping identity, fostering community cohesion, transmitting moral values, interpreting reality, and exposing injustice. Biblical narratives, however, differ from ordinary stories in that they are part of a greater metanarrative: the story of

redemption, centered on the person of Jesus Christ. The article argues that every biblical narrative should be understood within this redemptive framework and proposes that three essential elements guide their reading: context (geographical, temporal, and cultural), characters (with emphasis on God's centrality), and plot (with its conflicts and resolutions pointing to spiritual realities). It also presents a reading methodology that includes prayerful dependence on the Holy Spirit, attention to theocentric purpose, analysis of literary structure and content, and thoughtful application. Furthermore, the text warns against reductionist approaches, such as moralism or the direct transposition of the modern reader into the narrative. It affirms that proper application arises from understanding how God acts in history to redeem his people, rather than from mere identification with the characters. The article concludes by highlighting that biblical narratives, as they reveal God in action and are powerful tools for teaching, consolation, and spiritual transformation.

KEYWORDS

Preaching; Biblical narratives; Hermeneutic; Redemption history; Biblical theology.

ENTRE NOMES E NARRATIVAS: O PAPEL DAS GENEALOGIAS NA CONSTRUÇÃO LITERÁRIO-TEOLÓGICA DE CRÔNICAS

*Ricardo Cesar Toniolo**

RESUMO

Este artigo investiga a função das genealogias no Livro de Crônicas, buscando compreender como elas se relacionam com a macronarrativa e contribuem para a unidade literário-teológica da obra. O estudo se propõe a responder se as genealogias em Crônicas devem ser lidas apenas como um apêndice histórico ou como elementos que articulam e antecipam os temas centrais da obra. Para isso, adota-se uma abordagem literário-teológica, fundamentada em quatro eixos principais: a estrutura literária das genealogias, as intervenções do narrador, os eventos narrativos e a repetição de *Leitwörter* (palavras-guia). A análise demonstra que as genealogias introduzem os temas do culto e da realeza davídica e antecipam a teologia que será desenvolvida ao longo da narrativa histórica. A organização quiástica dos capítulos genealógicos revela uma intencionalidade literária que coloca o culto levítico como eixo central da narrativa, em diálogo com a monarquia. Além disso, as micronarrativas inseridas em algumas genealogias, funcionam como microcosmos dos temas desenvolvidos ao longo da obra. Conclui-se que as genealogias desempenham um importante papel na composição literária e teológica de Crônicas, estabelecendo uma ponte entre o passado de Israel, as promessas divinas e o contexto pós-exílico dos leitores originais.

* Doutor e mestre em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM), mestre em teologia pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (CPAJ), bacharel em teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição e pela UPM. Professor do EaD do CPAJ e da Faculdade Internacional de Teologia Reformada (FITRef). Contato: rctoniolo@hotmail.com.

PALAVRAS-CHAVE

Genealogia; Macronarrativa; Estrutura quiástica; Micronarrativas; Análise narrativa.

INTRODUÇÃO

O Livro de Crônicas frequentemente ocupa um lugar secundário na leitura dos cristãos devido à sua extensa genealogia inicial, relatos repetidos de Samuel e Reis, e passagens que aparentam desconexão narrativa. Essa percepção, no entanto, ignora a riqueza literária e teológica que permeia a obra. Para entender a mensagem central do livro e a relação entre suas partes, é necessário considerar sua estrutura narrativa como um todo.

Entre os desafios centrais está a interpretação da longa seção genealógica que ocupa os primeiros nove capítulos. Mais do que uma mera listagem de nomes, essas genealogias possuem um propósito literário e teológico intrínseco, introduzindo temas que serão desenvolvidos ao longo da narrativa. Este estudo propõe que as genealogias, ao conectarem o passado histórico e teológico de Israel com o período pós-exílico da escrita e recepção do livro, estabelecem o fundamento para a unidade temática do livro.

Neste contexto, o objetivo do artigo é demonstrar como as genealogias se relacionam com as demais seções de Crônicas, formando uma introdução integrada que prepara o leitor para compreender a relação entre a casa de Davi e o culto. Para isso, a pesquisa utiliza um referencial teórico que inclui os conceitos de quiasmo, evento narrativo, narrador onisciente intruso e *Leitwort* (palavra-guia).

O quiasmo é uma forma retórica baseada em paralelismo invertido. Ele estrutura palavras ou conceitos em padrões simétricos, com um tema central como ponto de foco. Segundo John Breck: “A característica essencial do quiasmo é o centro focal. Normalmente, esse centro será o ‘ponto conceitual’, o foco do significado de toda a estrofe”.¹ Portanto, ao contrário do mero paralelismo invertido, o verdadeiro quiasmo enfatiza a simetria em torno de um tema central.

Robert Alter, em sua obra *A Arte da Narrativa Bíblica*, apresenta o conceito de evento narrativo. Segundo o literato da Bíblia Hebraica, os eventos narrativos são marcados principalmente pelas falas dos personagens. Já os sumários, caracterizados por uma maior concentração de verbos, apresentam a história com o tempo passando rapidamente e servem para contextualizar a narrativa até o ponto central da ação. Quando a narrativa alcança algo crucial para o enredo, desenvolve-se então o evento narrativo propriamente dito – cenas que se desenrolam quase no ritmo da vida real. É nesse momento que

¹ BRECK, John. *The Shape of Biblical Language: chiasmus in the Scriptures and beyond*. Wadmalaw Island, South Carolina: Kaloros Press, 2008, p. 29.

surgem as vozes das personagens e se revela a parte mais essencial da ideia que a narrativa deseja transmitir.²

O conceito de “narrador intruso” mencionado por Norman Friedman se refere a um tipo de narrador que interrompe o fluxo da narrativa para introduzir seus próprios comentários, reflexões ou juízos pessoais sobre a história, os personagens ou o contexto. Esse narrador é chamado “intruso” porque se afasta da função tradicional de um narrador “neutro” ou “invisível”, que apenas relata os eventos de forma objetiva, sem se envolver diretamente.³ Intrusões como explicações e avaliações refletem o interesse autoral na condução do leitor na interpretação.

Martin Buber utilizou o conceito de *Leitwort* em sua análise dos textos bíblicos, especialmente em suas traduções e comentários sobre a *Tanakh*. Ele observou que certas palavras são repetidas propositalmente em passagens específicas, funcionando como um fio condutor ou uma chave interpretativa do texto. Essa repetição, segundo Buber, não é acidental; ao contrário, é carregada de significado e contribui para revelar a mensagem central da obra.

Embora a palavra alemã *Leitwort* possa ser traduzida como “palavra-chave”, seu significado vai além desse conceito, pois não se refere simplesmente a uma palavra de destaque em um texto, mas a termos que unificam uma composição literária. Por isso, é preferível entender *Leitwort* como “palavra-guia”, que reflete de forma mais precisa o papel desses termos na coesão e na estrutura da obra.

A partir desses referenciais se estabelecem como metodologias as análises de estrutura literária da genealogia e as análises literárias das micronarrativas presentes na seção genealógica. Assim, este trabalho busca contribuir para a percepção da importância da leitura de Crônicas e de seu estudo por parte dos leigos e para a apreciação acadêmica do livro, oferecendo uma perspectiva que enxerga as genealogias como um recurso literário essencial para a compreensão de sua mensagem teológica.

1. A IMPORTÂNCIA DAS GENEALOGIAS

Tendo delineado o objetivo do estudo e os referenciais teóricos utilizados, é necessário examinar, em primeiro lugar, a função e o significado das genealogias no conjunto da obra. Elas desempenham um papel crucial na conexão entre o passado histórico e teológico de Israel e seu momento pós-exílico. Essas listagens que compõem a maior genealogia encontrada na

² ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 111.

³ FRIEDMAN, Norman. Ponto de vista na ficção: desenvolvimento de um conceito crítico. *Revista USP*, São Paulo, n. 53, p. 172-174, mar./maio 2002. Trad. Fábio Fonseca de Melo. Publicado originalmente em: STEVICK, P. (org.). *The Theory of the Novel*. Nova York: Free Press, 1967.

Bíblia, desafiam a paciência e a compreensão do leitor contemporâneo. No entanto, esses nove capítulos são mais do que uma mera sequência de nomes; são, na verdade, fundamentais para reafirmar a crença na providência divina na jornada dos israelitas, traçando um percurso desde a Criação até o retorno do exílio. Esse itinerário ressalta a fidelidade de Deus às suas promessas e planos para Israel, fortalecendo a identidade e a legitimidade dos israelitas que retornaram do exílio.

A função das genealogias em Crônicas é diversificada, abrangendo aspectos literários, identitários, teológicos e políticos. Elas vinculam os israelitas a figuras ancestrais significativas, mantendo a continuidade da fé e das tradições judaicas, o que era essencial para a comunidade em processo de reconstrução. Essas listagens legitimavam as reivindicações da comunidade sobre sua terra, reafirmando sua identidade.⁴ O cronista, ao organizar essas genealogias, baseou-se principalmente em fontes canônicas facilmente identificáveis, como trechos de Gênesis (5.1-20; 35.22; 49.3,4), Êxodo (6.15), Números (26.12-14), Josué (7.1) e Rute (4.18-22). Apesar de hoje não se ter acesso a outras de suas fontes, atesta-se que o escritor soube estruturar essas genealogias para cumprir seu propósito. Assim, as genealogias iniciais de Crônicas não só foram importantes para os judeus manterem sua identidade durante o exílio, mas também ao retornarem para a sua terra, reafirmando sua conexão contínua com o passado e as promessas divinas.

A evolução da pesquisa sobre o Livro das Crônicas evidencia a importância das genealogias nesse contexto. Entre os anos 1980 e início dos anos 1990, houve uma mudança significativa no foco dos estudos sobre as Crônicas: de uma abordagem centrada em questões históricas para uma apreciação do cronista como um autor habilidoso, capaz de utilizar diversas fontes para criar uma obra literária complexa. Nesse período, as genealogias passaram a ser vistas como partes integrantes e fundamentais da obra.⁵ Com isso, nas décadas de 1990 e 2000, as genealogias receberam uma atenção crescente, visando compreender melhor a estrutura literária, o propósito e a historicidade subjacentes a elas.⁶

Posteriormente, outros estudiosos destacaram a importância e os propósitos das genealogias. David Janzen argumenta que a finalidade da genealogia é erigir um monumento à memória dos mortos de Judá e Israel antes do exílio, atuando como uma expressão cultural de preservação da memória. Ele esclarece que, embora a genealogia reflita os temas centrais da obra, ela vai além

⁴ PRATT JR., Richard L. *1 e 2 Crônicas*. Trad. Neuza Batista da Silva. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 84-85.

⁵ KLEINIG, John W. Recent research in Chronicles. *Currents in Research Biblical Studies*, Sheffield, v. 2, n. 43, p. 43-76, 1994.

⁶ DUKE, Rodney K. Recent Research in Chronicles. *Currents in Biblical Research*, v. 8, n. 1, p. 35-36.

ao estabelecer esse monumento.⁷ Por outro lado, Klein Neriah sustenta que a uniformidade nas listas genealógicas dos filhos de Judá e de Zerá serve para excluir determinados ramos da tribo de Judá, devido a transgressões cometidas por eles. Esta exclusão, segundo Neriah, contextualiza a escolha de Davi como rei. Além disso, ele identifica um paralelo entre os personagens Er e Acar e o rei Saul, sugerindo implicações importantes para a conexão entre a genealogia e a narrativa subsequente do livro.⁸

Portanto, as genealogias no Livro das Crônicas transcendem a mera função de listagens históricas, assumindo um papel integrador que combina aspectos teológicos, identitários e literários fundamentais. Elas reafirmam a continuidade da fé judaica e a legitimidade dos israelitas em seu retorno do exílio, conectando o presente pós-exílico ao passado ancestral e às promessas divinas. Essas listagens, além de preservarem a memória e a identidade do povo de Israel, evidenciam a habilidade literária do cronista em tecer fontes diversas para criar um registro complexo e significativo. Assim, ao explorar as genealogias como monumentos à memória coletiva e elementos de exclusão e inclusão narrativa, elas destacam-se como um recurso essencial para fortalecer a identidade e a esperança da comunidade em reconstrução, ancorada na fidelidade de Deus às suas promessas.

Tendo demonstrado que as genealogias têm uma importância em si mesmas, resta identificar sua relação com a obra como um todo. Certamente, elas não apenas preservam a memória e reafirmam a identidade e a esperança da comunidade que retornou do exílio, mas também precisam estar integradas à narrativa geral. Nesse sentido, é essencial considerar como as genealogias se conectam com a atitude esperada do povo que está sendo restabelecido em sua terra, refletindo sua renovação espiritual no período pós-exílico.

2. A ESTRUTURA LITERÁRIA DAS GENEALOGIAS

Compreendida a importância teológica e identitária das genealogias, o próximo passo é analisar como a estrutura literária dessas listas contribui para sua integração com a macronarrativa do livro. Para isso, é crucial destacar o impacto significativo da estrutura quiástica presente nos primeiros nove capítulos. Philip Satterthwaite observa que essas genealogias estão organizadas em três seções distintas: o capítulo 1 abrange o período de Adão até Israel; os capítulos 2 a 8 enfocam os filhos de Israel no período pré-exílico, e o capítulo 9

⁷ JANZEN, David. A monument and the name: the primary purpose of Chronicles1 Genealogy. *Journal for the Study of the Old Testament*, Londres, Sheffield, v. 43, n. 1, p. 45-66, 2018.

⁸ NERIAH, Klein. Between Genealogy and Historiography: Er, Achar and Saul in the book of Chronicles. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 66, n. 2, p. 217-244, mar. 2016.

se concentra no período pós-exílico.⁹ Apesar de Satterthwaite não explorar diretamente a estrutura quiástica, sua análise oferece uma contribuição significativa ao destacar o papel central das tribos de Judá, Levi e Benjamim. No que se refere à seção central desta organização, ele explica que:

(...) as três tribos tratadas mais detalhadamente são Judá (2:3-4:23), Levi (6:1-81) e Benjamim (8:1-40); eles também estão posicionados de modo a formar o início, meio e fim das genealogias israelitas. Isso tem o efeito de que as três tribos que o Cronista afirmava terem sido fiéis à monarquia davídica e ao templo antes do Exílio tornam-se a estrutura na qual todas as tribos restantes são encaixadas. Parece que essa estrutura advoga implicitamente um “ideal inclusivo” de Israel (todos podem pertencer a Israel se “se encaixarem em” Judá, Levi e Benjamim), o que está de acordo com a atitude positiva posteriormente expressa em relação às tribos israelitas do Norte (cf. 2 Cr 13:4-12; 30:1-12; ambos esses textos expressam o ponto de vista de que as tribos no Norte podem retornar a Deus se elas reconhecerem a linhagem real de Davi e Jerusalém como o lugar legítimo de adoração).¹⁰

Conforme explicado, a seção dedicada às genealogias antecipa eventos futuros que ocorrem durante os reinados de Ezequias (2Cr 30.1-31.1) e Josias (2Cr 35.1-19). Essencialmente, ela prevê a integração de membros de tribos do Reino do Norte na prática religiosa do Reino de Judá.

James Sparks aprofunda essa análise ao demonstrar que 1 Crônicas 1–9 segue uma estrutura quiástica rigorosa, organizada de forma simétrica e centrada no sacerdócio levítico. Aplicando os critérios de John Welch para identificar quiasmos – balanceamento, inversão e intensificação – Sparks mostra uma estrutura simétrica onde os elementos iniciais e finais do texto refletem-se em ordem inversa, sendo o ponto central a função dos levitas e a organização do culto (1Cr 6:48–53). A inversão se manifesta na repetição reversa de temas, como a genealogia das tribos (4:24–5:26 e 7:1–40) e o papel das tribos reais de Judá e Benjamim (2:3–4:23 e 8:1–40). Sparks também argumenta que a intensificação ocorre porque o centro do quiasmo não é apenas um ponto de equilíbrio estrutural, mas o eixo teológico da narrativa, destacando o culto e o sacerdócio como elementos fundamentais para a identidade de Israel. Dessa forma, Sparks desafia a visão tradicional de que os capítulos iniciais de Crônicas são meramente uma introdução genealógica, sustentando que a estrutura quiástica reforça a coesão do livro e sua mensagem teológica.¹¹

⁹ SATTERTHWAITE, Philip E. *Genealogy in the Old Testament*. In: VANGEMEREN, Willem A. (ed.). *A Guide to Old Testament Theology and Exegesis: The introductory articles from the New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids: Zondervan, 1999, p. 221.

¹⁰ *Ibid.*, p. 228. Minha tradução.

¹¹ SPARKS, James T. *The Chronicler's Genealogies: towards an understanding of 1 Chronicles 1-9*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008, p. 23-32; 359-362.

A representação dessa estrutura será visualizada na figura subsequente. Em seguida, realizar-se-á uma análise do conteúdo apresentado por Sparks, contextualizando-o em relação ao conjunto da obra. Essa metodologia permitirá uma compreensão aprofundada do impacto e da significância da estrutura quiástica no contexto do livro em análise.

Figura 1 - Estrutura das Genealogias¹²

- A O mundo antes de Israel (1Cr 1.1-54)
- B Os filhos de Israel (1Cr 2.1-2)
- C Judá: a tribo do rei Davi (1Cr 2.3-4.23)
 - D Tribos de Israel em vitória e derrota (1Cr 4.24-5.26)
 - E Os descendentes de Levi (1Cr 6.1-47)
 - F Os oficiais do culto em seus deveres (1Cr 6.48-49)
 - F1 Os líderes do culto (1Cr 6.50-53)
 - E1 Os descendentes de Levi em sua terra (1Cr 6.15-81)
 - D1 Tribos de Israel em derrota e restauração (1Cr 7.1-40)
 - C1 Benjamim: a tribo do rei Saul (1Cr 8.1-40)
 - B1 “Todo Israel” contado (1Cr 9.1a)
 - A1 Israel restabelecido (1Cr 9.1b-34)

As seções A e A1, bem como B e B1, contextualizam a narrativa, conectando a história de Israel com eventos externos ao escopo de Crônicas. A seção A aborda a origem da humanidade até o momento anterior à formação do povo de Israel. Por outro lado, B representa a introdução das genealogias de Israel. A seção B1 finaliza as genealogias de Israel antes do exílio, enquanto A1 descreve a situação de Israel (Judá) após o exílio. Essas seções fornecem uma perspectiva abrangente, conectando a narrativa interna de Crônicas com eventos históricos externos ao livro.

A parte do livro que contempla as histórias dos reis está estruturada em torno das seções que vão de C a F e de F1 a C1. As seções C e C1 destacam respectivamente as tribos de Judá e Benjamim, notáveis por serem as origens dos reis Davi e Saul. Estas tribos, que compõem o Reino do Sul, são enfatizadas por sua importância monárquica. Central ao quiasmo, situa-se a tribo de Levi. Esta seção é detalhada através da genealogia em E, dos deveres em F e F1, e das cidades em E1. Conforme John Breck, “devido ao seu foco central, o quiasmo enfatiza a ideia ou tema principal que o autor deseja transmitir aos seus leitores”.¹³ A partir desse conceito, a disposição quiástica reflete a organização

¹² Ibid., p. 29. Minha tradução.

¹³ Ibid., p. 16. Minha tradução.

genealógica e funcional de Levi e, considerando o foco sacerdotal e levítico do livro, sublinha sua posição central na estrutura e na narrativa do livro.

Nas seções D e D1, encontram-se as demais tribos de Israel. Situadas dentro do quiasmo entre a tribo de Levi e as tribos reais, elas não recebem a mesma importância. Sua participação ao longo do livro é esporádica, geralmente no contexto dos reis e das práticas de culto. Entre essas tribos, apenas algumas se destacam como possíveis remanescentes do Israel fiel. Essa organização serve para ressaltar a relevância variada das diferentes tribos na história e na estrutura narrativa de Crônicas.

Nessa estrutura quiástica, identifica-se o núcleo discursivo do Livro de Crônicas. As genealogias mais extensas são as da tribo de Judá, seguida pela tribo de Levi. A maneira como estas genealogias são estruturadas, e a ênfase dada a essas tribos, prenuncia o foco do livro: a narrativa concentra-se exclusivamente nos reis da casa de Davi, que reinaram no Sul, e na sua relação com as práticas de culto.

O quiasmo, caracterizado pela importância de seu ponto central no arranjo estrutural, serve para destacar o tema mais relevante de uma obra. No caso do Livro de Crônicas, o ponto central é ocupado pela genealogia dos oficiais e líderes do culto, incluindo sacerdotes e levitas. Esta disposição central não é aleatória, mas sim uma escolha deliberada que enfatiza a importância da adoração e a centralidade do templo na narrativa do livro.¹⁴

A estrutura das genealogias no Livro de Crônicas é cuidadosamente organizada, com as tribos reais de Benjamim e Judá posicionadas em locais estratégicos, equidistantes do ponto central do quiasmo, conforme ilustrado na Figura 1. Essas tribos são denominadas “reais” devido à sua associação com figuras monárquicas: Benjamim está ligado ao rei Saul, e Judá, à dinastia de Davi (identificadas nas seções C e C1). Com destaque significativo, a tribo de Levi ocupa o maior capítulo das genealogias, localizando-se no núcleo do quiasmo (seções E e E1), enquanto os oficiais e líderes do culto ocupam o ponto central e mais destacado dessa estrutura (seções F e F1). A estrutura apresentada por Sparks, organizando em seções diferentes “os descendentes de Levi” e “os descendentes de Levi em sua terra” (E e E1) e “os oficiais do culto em seus deveres” e “os líderes do culto” (F e F1), segundo ele próprio, explicita que o foco das genealogias não é a tribo de Levi, mas “as funções cultuais adequadas (nível F) realizadas pelos oficiais cultuais adequados (nível F1)”¹⁵.

Entre as seções das tribos reais e a tribo de Levi, encontram-se algumas tribos menos importantes para a macronarrativa (D e D1). Nessa parte, encontra-se uma série de eventos marcados por lutas, derrotas e vitórias que

¹⁴ MCKENZIE, Steven L. *I & II Chronicles*. Nashville: Abingdon Press, 2004, p. 89.

¹⁵ SPARKS, *The Chronicler's Genealogies*, p. 31. Minha tradução.

exemplificam ações e omissões em relação ao tema abordado a partir da consagração do templo (2 Cr 6-7) estabelecendo, ao mesmo tempo, uma relação de dependência tanto dos reis davídicos quanto dos ministros do templo. Essa questão será abordada com mais detalhes na próxima seção.

A estrutura quiástica, além de destacar o centro do texto, atua como elemento organizador, conectando ideias e permitindo ao leitor perceber relações entre os elementos paralelos. O centro do quiasmo, por sua vez, determina o conceito principal e serve como ponto de referência para os demais componentes, os quais se esclarecem mutuamente em níveis correspondentes.¹⁶ Assim, a disposição das tribos reais em torno do centro sugere uma leitura teológica: os reis são retratados como servos do culto. Essa relação indica que o serviço cúltico não apenas favorece os monarcas, mas lhes atribui a responsabilidade essencial de estabelecer e proteger o culto. Por isso, Saul foi rejeitado (1Cr 10.13-14¹⁷) e a avaliação dos reis davídicos ocorre sob esse critério (2Cr 14.2-5; 20.32-33; 24.2-5; 25.2,14-15; 26.4-5,16; 27.2-3; 28.1-4; 29.2-5; 33.2-7; 34.2-8; 36.5-8, 9-10; 12-14). Dessa forma, o quiasmo antecipa os temas do culto e da realeza, destacando que os reis são avaliados por sua conduta em relação ao serviço religioso.

Os nove primeiros capítulos de Crônicas, por meio dessa estrutura cuidadosamente elaborada, evocam a tradição de Israel desde a criação até o retorno do exílio e estabelecem uma teologia estruturante para toda a obra. A centralidade levítica ressoa por toda a macronarrativa, indicando que a fidelidade ao culto é o critério de avaliação do povo e de seus reis. Judá e Benjamim, tribos reais, molduram essa estrutura, sinalizando que a monarquia ideal deve sustentar o templo e seus ministros.¹⁸ Assim, a genealogia torna-se proclamação teológica: o culto conduzido pelos levitas¹⁹ é o coração da identidade nacional, e a realeza só se encontra em fidelidade quando subordinada a esse princípio – tema refletido tanto nas narrativas de Davi e Salomão, com a construção do templo (1 Cr 10 – 2 Cr 9), quanto nas narrativas da casa de Davi, com a sua manutenção (2 Cr 10–36).

¹⁶ Ibid., p. 25-26.

¹⁷ Para entender o que significa “transgressão cometida contra o SENHOR”, ver 1Sm 13.8-14.

¹⁸ A genealogia como introdução está intrinsecamente ligada à macronarrativa: Saul é retratado como incapaz de manter o trono devido à sua infidelidade a Deus, enquanto Davi é apresentado como o rei legítimo, escolhido por Deus. Yitzhak Berger, ao examinar as genealogias iniciais, observa um conflito entre os dois primeiros reis de Israel, Saul e Davi, bem como entre suas respectivas cidades, Gibeão e Jerusalém. BERGER, Yitzhak. Chiasm and meaning in 1 Chronicles. *Journal of Hebrew Scripture*, Edmonton, v. 14, a. 1, p. 14, jan. 2014.

¹⁹ Esta tribo, única autorizada a servir no templo e da qual todas as outras dependem para adoração, é essencial para que a nação desfrute das bênçãos divinas.

3. AS MICRONARRATIVAS DAS GENEALOGIAS

Além da organização estrutural das genealogias, o cronista insere, ao longo dessa seção quatro pequenos relatos narrativos, acompanhados de avaliações sucintas, explicações sobre funções, nomes ou localidades, além de registros históricos, profissões e feitos notáveis de determinados indivíduos. Essas micronarrativas merecem análise específica, pois funcionam como microcosmos da narrativa maior. Um ponto interessante é a posição desses quatro pequenos relatos no meio das genealogias, os quais antecipam elementos historiográficos e temáticos do livro.

As micronarrativas são pequenos relatos de etiologias²⁰ e de vitórias e derrotas. As duas primeiras são relatos de restauração e vitória e as outras duas, de derrota e adversidade. A tabela abaixo apresenta os relatos, destacando em negrito as explicações do narrador ou de um personagem, em itálico, as vozes de personagens e, entre parênteses, as *Leitwörter* que serão utilizadas para indicar a ligação de cada relato com certos episódios do livro.

Tabela 1: Pequenos relatos nas genealogias

Relatos (1 Cr 4.9-10; 5.18-22, 24-26; 7.21b-23)	
Etiologia de Jabez	4⁹ Foi Jabez mais ilustre do que seus irmãos; sua mãe chamou-lhe (קרא) Jabez (יַעֲבֵז), dizendo: <i>Porque com dores (עֲצִיב) o dei à luz.</i> ¹⁰ Jabez invocou (קרא) o Deus de Israel, dizendo: <i>Oh! Tomara que me abençoes e me alargues as fronteiras, que seja comigo a tua mão e me preserves do mal, de modo que não me sobrevenha aflição!</i> E Deus lhe concedeu o que lhe tinha pedido (שאל).
Vitória das tribos transjordânicas	5¹⁸ Dos filhos de Rúben, dos gaditas e da meia tribo de Manassés, homens valentes, que traziam escudo e espada, entesavam o arco e eram destros na guerra, houve quarenta e quatro mil setecentos e sessenta, capazes de sair a combate. ¹⁹ Fizeram guerra aos hagarenos, como a Jetur, a Nafis e a Nodabe. ²⁰ Foram ajudados (עזר) contra eles, e os hagarenos e todos quantos estavam com eles foram entregues nas suas mãos; porque, na peleja, clamaram (זעק) a Deus, que lhes deu ouvidos, porquanto confiaram (בטחו) nele. ²¹ Levaram o gado deles: cinquenta mil camelos, duzentas e cinquenta mil ovelhas, dois mil jumentos; e cem mil pessoas. ²² Porque muitos caíram (נפל) feridos à espada, pois de Deus era a peleja (הַמִּלְחָמָה מֵאֵלֹהִים); e habitaram no lugar deles até ao exílio.

(continua)

²⁰ No presente artigo, utilizamos o termo *etiologia* em seu sentido literário e tradicional, referindo-nos a pequenas narrativas que explicam a origem de nomes. Trata-se, portanto, de um uso distinto de *etimologia*, que se ocupa da origem linguística das palavras.

Tabela 1: Pequenos relatos nas genealogias (*continuação*)

Derrota das tribos transjordânicas	<p>²⁴ Estes foram cabeças de suas famílias, a saber: Éfer, Isi, Eliel, Azriel, Jeremias, Hodavias e Jadiel, guerreiros valentes, homens famosos, cabeças de suas famílias. ²⁵ Porém cometeram transgressões (מעל) contra o Deus de seus pais e se prostituíram (זנה), seguindo os deuses dos povos da terra, os quais Deus destruiu de diante deles. ²⁶ Pelo que o Deus de Israel suscitou (עור) o espírito de Pul, rei da Assíria, e o espírito de Tiglate-Pileser, rei da Assíria, que os levou cativos (גלה) a saber: os rubenitas, os gaditas e a meia tribo de Manassés, e os trouxe para Hala, Habor e Hara e para o rio Gozã, onde permanecem até ao dia de hoje.</p>
Etiologia de Berias	<p>7 ²¹ e ainda Ézer e Eleade, mortos pelos homens de Gate, naturais da terra, pois eles desceram para roubar o gado destes. ²² Pelo que por muitos dias os chorou Efraim, seu pai, cujos irmãos vieram para o consolar.²³ Depois, coabitou com sua mulher, e ela concebeu e teve um filho, a quem ele chamou (קרא) Berias (בְּרִיעָה), porque as coisas iam mal (בְּרָעָה) na sua casa.</p>

3.1 Etiologia de Jabez (1Cr 4.9-10)

A micronarrativa de Jabez elucida a etiologia de seu nome (יַעֲבֵז: *Ya 'bēts*), derivado do termo hebraico עֲצָב (‘*ōtsebḥ*), que significa “dor”. Este detalhe é significativo, pois reflete as adversidades enfrentadas por sua família no momento de seu nascimento, criando um jogo de palavras entre יַעֲבֵז (Jabez), בְּעֲצָב (com dores) e עֲצָבִי (minha aflição).²¹ Curiosamente, apesar de seu nome estar associado a dor, Jabez é descrito como um homem honrado, criando uma interessante dissonância entre o significado de seu nome e sua reputação.

Essa dissonância é superada quando Jabez invoca o Deus de Israel. Notavelmente, o narrador emprega a mesma raiz linguística (קרא) que utilizou para descrever como sua mãe o “chamou”, devido às circunstâncias dolorosas de seu nascimento, para descrever a ação de “invocar”. Esta escolha linguística ressalta a transformação de Jabez, de um destino marcado pela dor para um de honra e bênção. Em um ato de desafio às expectativas negativas ligadas ao seu nome, Jabez pede por expansão territorial, pela presença protetora de Deus e pelo alívio do sofrimento simbolizado por seu nome. Essas súplicas são atendidas, resultando em sua honra e redenção.

A narração atribui significado ao nome de Jabez por meio da explicação da mãe e a oração de Jabez é expressa em sua própria voz. Esse recurso narrativo é crucial, enfatizando a importância dos eventos e personagens. Segundo

²¹ A inversão entre as letras ב e צ pode ter o propósito de antecipar a reversão da circunstância apresentada no relato. Cf. HOOKER, Paul K. *First and Second Chronicles*. Louisville; Leiden; London: Westminster John Knox Press, 2001, p. 25.

o especialista em literatura bíblica Robert Alter, as narrativas bíblicas normalmente se desenrolam em cenas, chamadas de “eventos narrativos”, enquanto os sumários fornecem o contexto necessário para se perceba os personagens “com toda a sua carga de motivações, objetos, traços de personalidade, condicionamentos políticos, sociais ou religiosos, e significados morais e teológicos que emanam de suas falas, gestos e atos”.²² O discurso direto é o momento crítico da narrativa quando há um processo de “cogitar possibilidades, esmiuçar sentimentos, ponderar alternativas ou tomar decisões”.²³

A inclusão de discursos diretos na história de Jabez destaca a importância de seu tema teológico pelo condicionamento religioso do personagem. Da mesma forma que as micronarrativas chamam a atenção dentro de toda a seção de genealogias, a história de Jabez é notável por ser a única nesses nove capítulos em que a voz de personagens é diretamente ouvida. O tema de buscar e confiar em Deus é muito proeminente em Crônicas,²⁴ e o relato de Jabez ilustra de forma marcante o tema da redenção por meio do clamor a Deus. Essa abordagem no relato de Jabez serve como um exemplo paradigmático do tema recorrente na terceira parte de Crônicas. Nessa seção, os reis são avaliados por sua relação com o templo e com Deus, sendo que episódios em que eles recorrem a Deus resultam em resoluções positivas, enquanto a falta dessa postura tende a intensificar as tensões.

Na parte historiográfica do livro, a raiz קרא é utilizada como uma chave para a mudança da situação em dois momentos significativos. Na oração de Salomão durante a dedicação do templo, ele pede que Deus ouça o que o estrangeiro pedir (קרא: 2Cr 6.33). Mais tarde, quando o rei Asa é confrontado por um exército etíope muito mais poderoso, o ato que transforma a situação em vitória é clamar (קרא: 2Cr 14.11) ao Senhor. Dessa forma, a etiologia de Jabez apresenta uma conexão temática e linguística com esses episódios.

A micronarrativa termina na voz do narrador: “E Deus lhe concedeu o que lhe tinha pedido”. A raiz do verbo utilizada para “tinha pedido”, שאל, aparece em outros contextos do livro, tanto em situações de busca de algo desautorizado por Deus – como na narrativa de Saul, que resultou na perda do reino por “consultar” uma necromante (1Cr 10.13), quanto em ocasiões de busca legítima por Deus – como nas narrativas de Davi, quando ele “consultou” o Senhor para obter direção diante dos inimigos (1Cr 14.10,14), e de Salomão, ao “pedir” sabedoria (2Cr 1.7,11). Em contraste com Saul, tanto Davi quanto Salomão foram bem-sucedidos, ilustrando a importância de buscar a Deus de maneira legítima.

²² ALTER, *A arte da narrativa bíblica*, p. 102-103.

²³ Ibid., p. 108-109.

²⁴ JONKER, Louis C. *1 & 2 Chronicles*. Grand Rapids: Baker, 2013, p. 51.

Embora não haja uma conexão genealógica direta com outros nomes, sua localização entre os descendentes de Judá sugere uma associação de Jabez com essa tribo. É possível que ele represente as condições de Judá no período pós-exílico, sob o domínio persa, e que seus pedidos reflitam as necessidades dos judeus dessa época.²⁵ Essa interpretação sugere que a história de Jabez serve como indicação das atitudes apropriadas em relação à religião e ao culto no contexto histórico pós-exílico.

A história de Jabez, portanto, ilustra de maneira paradigmática a importância do clamor a Deus, tema que se repete em outras narrativas. Esse padrão também se observa na segunda micronarrativa, como se verá a seguir.

3.2 *Vitória das tribos transjordânicas (1Cr 5.18-22)*

A segunda micronarrativa trata da vitória das tribos transjordânicas (1Cr 5.18-22). Os descendentes de Rúben, os gaditas e a meia tribo de Manassés enfrentaram os hagarenos, Jetur, Nafis e Nodabe, e os derrotaram com o auxílio de Deus, a quem clamaram e em quem confiaram. Como resultado, capturaram milhares de animais e cem mil sobreviventes daqueles contra quem Deus lutou, passando a habitar em suas terras. O narrador insere explicações importantes ao longo do relato em quatro momentos distintos: a primeira, afirmando que os hagarenos e seus aliados foram entregues nas mãos dos israelitas porque estes clamaram (זעק) a Deus; a segunda, esclarecendo que Deus os atendeu porque confiaram (בטח) nele; a terceira, justificando a quantidade de despojos pela grande quantidade de inimigos que caíram (נפל) “feridos à espada”; e a quarta, explicando que o motivo de tantas mortes foi que “de Deus era a peleja” (מִהָאֱלֹהִים הָיְתָה הַמִּלְחָמָה).

A presença do narrador é marcante. Suas explicações conduzem o leitor na compreensão de sua teologia durante a narração. Três raízes verbais estão diretamente ligadas à intrusão explicativa do narrador e constituem o foco teológico: “clamar”, da raiz זעק, “confiar”, de בטח, e “cair, de נפל. As duas primeiras representam a atitude daquele que busca a Deus e a última, o que Deus fez com os seus inimigos, refletindo exatamente o foco teológico das narrativas de Crônicas.

Essa micronarrativa se relaciona a dois episódios do rei Josafá, tanto pela semelhança de enredo quanto pela presença de *Leitwörter*. Aqui se diz que “clamaram (זעק) a Deus” e foram ajudados (עזר) (1Cr 5.20), e os inimigos caíram porque, segundo o narrador intruso, “de Deus era a peleja” (מִהָאֱלֹהִים הָיְתָה הַמִּלְחָמָה) (1Cr 5.22). A primeira narrativa de Josafá foi a peleja de Acabe, quando Josafá clamou (זעק) e foi socorrido (עזר) (2Cr 18.31); na segunda, se diz que o rei, em oração, aludindo à oração de Salomão na dedicação do templo, disse: “e

²⁵ PRATT JR., *1 & 2 Crônicas*, p. 101.

clamaremos (זעק) a ti (...) e tu nos ouvirás” (2Cr 20.9) e, como resposta, por profecia Judá é informado que não deveriam temer “pois a peleja não é vossa, mas de Deus (הַמִּלְחָמָה לְאֱלֹהִים)” (2Cr 20.15).

Ela também se liga à narrativa do rei Ezequias. Quando ele foi ameaçado pela Assíria, motivou o povo dizendo: “... mas conosco está o SENHOR nosso Deus (אֱלֹהִים) para nos ajudar (עזר) e para guerrear as nossas batalhas” (הַמִּלְחָמָה)” (2Cr 32.8). Os servos de Senaqueribe afrontam o rei Ezequias dizendo: “em que confiais (בטח) vós...?” (2Cr 32.10). Ezequias clamou (זעק) (2Cr 32.20) e Deus destruiu seus inimigos e Senaqueribe foi morto (נפל) à espada (2Cr 32.21).

A narrativa da vitória das tribos transjordânicas em 1Crônicas 5.18-22 é um exemplo vívido da teologia central de Crônicas, na qual a intervenção divina responde ao clamor e à confiança do povo de Deus. Esse relato, alinhando-se com outros episódios significativos que envolvem figuras como Josafá e Ezequias, reforça o tema recorrente da fidelidade de Deus às súplicas de seu povo e sua ação decisiva contra os inimigos de Israel. As raízes verbais de “clamar”, “confiar” e “cair” ilustram não apenas a dinâmica da relação entre Deus e Israel, mas também a ênfase teológica de Crônicas na dependência de Deus para a vitória e proteção.

Tal como em Jabez, aqui também se percebe que a fidelidade e a dependência de Deus resultam em bênção e vitória. Contudo, o cronista apresenta, em seguida, um contraste com um relato de derrota devido à infidelidade.

3.3 Derrota das tribos transjordânicas (1Cr 5.24-26)

A micronarrativa em 1Crônicas 5.24-26, descrevendo a derrota das tribos transjordânicas, apresenta um contraponto dramático à vitória e à redenção dos relatos anteriores e ilustra vividamente as consequências da idolatria. Neste relato, grandes guerreiros cometem idolatria, e o narrador esclarece que o rei da Assíria foi levantado por Deus para puni-los. A ausência do clamor é notável, contrastando com sua presença essencial para a resolução das tensões nas duas primeiras micronarrativas.

As raízes verbais מעל (transgredir),²⁶ זנה (prostituir-se, no sentido de idolatria), עורר (suscitar, despertar, incitar) e גלה (deportar, levar cativo) são fundamentais para se entender a relação entre transgressão e castigo divino. Elas estruturam a narrativa da derrota e se comportam como *Leitwörter* em outros enredos de Crônicas.

²⁶ Essa raiz designa uma transgressão como ato de traição, descrevendo não a ação de um incrédulo, mas de alguém que rompe o pacto que tem com o seu Deus. HAMILTON, Victor P. מעל. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad. Márcio Loureiro Redondo, Luiz Sayão e Carlos Osvaldo Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 863-864.

A frequência da raiz מעל em Crônicas (17 vezes) destaca a repetição do pecado de idolatria e suas consequências devastadoras, desde as genealogias (1Cr 2.7; 5.25; 9.1) até os relatos dos reinados de Saul (1Cr 10.13), Roboão (2Cr 12.2), Uzias (2Cr 26.16,18), Acáz (2Cr 28.19,22), Manassés (2Cr 33.19) e Zedequias (2Cr 36.14).

זנה, além de ocorrer em 1Crônicas 5.25, aparece três vezes na narrativa de Jeorão (2Cr 21.11,13), onde se refere à incitação do povo à prostituição (idolatria). Da mesma forma, a utilização de עור, no *hiphil*,²⁷ ressalta a ação de Deus em “levantar” adversidades contra os que se desviam: em 2Crônicas 21.16, Deus “levantou” os filisteus contra Jeorão por sua idolatria. Essas recorrências reforçam o tema do castigo divino por idolatria ao longo de Crônicas. גלה, no *hifil* e no *hofal*,²⁸ ocorre em 1Crônicas 9.1 e em 2Crônicas 36.20, e está associada ao exílio, destacando a punição de o povo ser levado cativo como consequência da transgressão.

Interessantemente, há um contraste teológico significativo ao comparar o uso de עור na micronarrativa da derrota com sua utilização no final do livro (2Cr 36.22), onde Deus “suscita” Ciro como agente de restauração após o exílio. Esse contraste entre o castigo por meio do levantamento de um inimigo e a restauração por meio do levantamento de um libertador ilumina o paradigma pactual da Lei de Moisés: a desobediência conduz ao exílio enquanto a misericórdia divina promove a restauração (cf. Lv 26.27-45).

Assim, por meio das recorrências das mesmas raízes verbais e da semelhança entre enredos, estabelece-se uma estreita conexão entre a micronarrativa da derrota das tribos transjordânicas e o livro como um todo.

Esse relato reforça o princípio pactual da obra: obediência gera bênção, desobediência gera juízo. Uma última micronarrativa, no entanto, destaca o impacto do sofrimento na experiência individual e comunitária.

3.4 Etiologia de Berias (1Cr 7.21-23)

A quarta e última micronarrativa entre as genealogias de Crônicas, abordando a etiologia do nome de Berias, estabelece um diálogo significativo com a etiologia de Jabez, bem como com a narrativa mais ampla do livro. Nesta seção, dentro da genealogia de Efraim, a narrativa se desdobra com a morte de Ezer e Eliade e outros males. Esses dias foram tão difíceis para essa família que, quando outro filho nasceu, foi chamado de Berias (בְּרִיָּעָה), nome derivado de mal.²⁹ Esse episódio contrasta de maneira notável com a oração de

²⁷ Tronco em que o sentido é suscitar, despertar, incitar.

²⁸ Troncos em que o sentido é levar e ser levado em cativo.

²⁹ Em Crônicas, רָעָה frequentemente é apresentado como castigo divino ou como um desafio que requer uma resposta ativa de fé (1Cr 21.15; 2Cr 7.22; 2Cr 18.7,22; 20.9; 25.19; 34.24.18).

Jabez em 1Crônicas 4.10, onde ele proativamente busca proteção divina contra o mal.

A comparação entre as duas etiologias revela um aspecto central em Crônicas: a relação entre a circunstância e a resposta ao desafio ou adversidade. Enquanto Jabez clama ativamente a Deus para evitar o mal, no caso de Berias, a narrativa destaca uma aceitação passiva das circunstâncias difíceis, refletindo uma abordagem mais resignada em face do mal. Embora sua mãe o tenha chamado (קרא) Berias, este não clamou (קרא) a Deus, como fez Jabez. Essa diferença na reação ao mal ilustra um tema recorrente em Crônicas sobre a importância da fé e da iniciativa pessoal em buscar a intervenção divina.

O mesmo acontece ao se comparar o relato de Berias com a história de Josafá em 2 Crônicas 20. A ausência de clamor no caso de Berias contrasta com a atitude do rei Josafá, que busca a Deus diante do mal (רצה) e, conseqüentemente, obtém a salvação e a proteção divina.

A etiologia de Berias, ao contrastar com o relato de Jabez e com o ideal do cronista de buscar a Deus, evidencia a ausência de mudança na sua sorte. Trata-se de um exemplo negativo em relação à mensagem do livro, pois ilustra que a falta de clamor resulta na permanência do mal, como acontece em narrativas de diversos reis, por exemplo, o primeiro episódio do rei Roboão (2Cr 10.1-19) e o segundo episódio de Asa (2Cr 16.1-10). Essa é precisamente a situação que o cronista deseja evitar para os israelitas pós-exílicos, os destinatários originais da obra.

3.5 Conclusão

As micronarrativas das genealogias desempenham um papel essencial na conexão entre os eventos individuais destacados nos primeiros capítulos de Crônicas e a macronarrativa do livro como um todo. Esses relatos breves, que incluem episódios de vitória, derrota, restauração e adversidade, ilustram de maneira prática a teologia central da obra: a fidelidade e o clamor a Deus resultam em bênçãos e proteção, enquanto a transgressão e a idolatria trazem juízo e exílio. Isso é expresso, de forma especial, no evento narrativo da micronarrativa de Jabez e, nos demais relatos, na voz do narrador intruso.

Cada micronarrativa reforça temas maiores que perpassam o livro, como a relação entre culto e realeza, a importância da obediência à aliança e a misericórdia de Deus em restaurar o seu povo. Esses pequenos relatos são como ecos das histórias mais amplas que serão desenvolvidas nas seções narrativas posteriores, oferecendo uma prévia das tensões teológicas e históricas que moldam a mensagem do cronista.

Assim, as micronarrativas não são elementos isolados, mas refletem e antecipam as dinâmicas do livro como um todo. Elas destacam que o destino de Israel – tanto em tempos de vitória quanto de derrota – está intimamente ligado à sua fidelidade a Deus, reforçando o papel central do culto e da linhagem

davídica na identidade e restauração do povo. Ao integrar essas narrativas menores na genealogia, o cronista constrói uma ponte literária e teológica que conecta a introdução genealógica à narrativa histórica e teológica subsequente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se pôde observar, tanto a estrutura literária quanto as micronarrativas presentes nas genealogias reforçam a coesão teológica da obra. Assim, é possível reunir essas análises em uma síntese conclusiva sobre o papel dessa seção na narrativa de Crônicas.

O objetivo deste artigo foi demonstrar como as genealogias do Livro de Crônicas se conectam às demais seções da obra, formando uma introdução integrada que prepara o leitor para compreender a relação entre a casa de Davi e o culto. A pesquisa revelou que, longe de serem meras listas de nomes, as genealogias, além de servirem como monumentos à memória coletiva e um recurso essencial para fortalecer a identidade e a esperança da comunidade em reconstrução, possuem um papel literário e teológico essencial na estrutura e mensagem do livro, cumprindo plenamente essa função ao alinhar o passado histórico de Israel com o contexto pós-exílico dos leitores originais de Crônicas.

Por meio da análise dos elementos literários, como estrutura quiástica, intrusão do narrador, evento narrativo e *Leitwörter* nas micronarrativas, ficou evidente que as genealogias introduzem e sustentam os temas centrais do livro: a centralidade do culto e a realeza davídica. A estrutura quiástica das genealogias, além de organizar os capítulos iniciais de maneira intencional, também reflete teologicamente a relação entre o culto, representado pela tribo de Levi, e a monarquia davídica, simbolizada pelas tribos de Judá e Benjamim. Esse arranjo destaca a importância do culto para a legitimidade e o sucesso da realeza, bem como para a restauração da identidade nacional no período pós-exílico.

As micronarrativas não se constituem em material inútil e sem finalidade. Sua importância é fortemente marcada por elementos literários. Apesar do pequeno tamanho dos relatos contidos na seção genealógica de Crônicas, o narrador marca muito sua presença por meio de suas intrusões explicativas. A importância do relato de Jabez é revelada pelo único evento narrativo dentre todas as micronarrativas.

Tais relatos presentes nos capítulos genealógicos reforçam a mensagem da importância de se buscar a Deus ao ilustrar, por meio de episódios de vitória, derrota e redenção, os resultados da fidelidade ou infidelidade ao Deus de Israel. Ao conectar essas narrativas menores com o tema geral do livro, o cronista assegura que as genealogias tanto antecipem os eventos e tensões da narrativa histórica, quanto sirvam como um microcosmo da dinâmica teológica de Crônicas.

Assim, conclui-se que as genealogias desempenham um papel indispensável na macronarrativa do Livro de Crônicas, estabelecendo uma ponte entre a história de Israel e as promessas divinas no contexto do pós-exílio. Elas cumprem a função de introduzir os temas centrais do livro, estabelecer a continuidade histórica e reforçar a mensagem teológica de que a restauração e a bênção divinas estão intrinsecamente ligadas à fidelidade ao culto e à linhagem davídica. A seção das genealogias, portanto, é parte integrante e fundamental da unidade literário-teológica do livro.

Desse modo, este estudo reafirma que as genealogias não são elementos periféricos, mas estruturantes, apontando para o coração teológico da macronarrativa de Crônicas para a esperança da comunidade pós-exílica em meio à fidelidade do Deus da aliança.

ABSTRACT

This article investigates the function of the genealogies in the Book of Chronicles, seeking to understand how they relate to the macro-narrative and contribute to the literary-theological unity of the book. The study aims to discuss whether the genealogies in Chronicles should be read merely as a historical appendix or as elements that articulate and anticipate the central themes of the book. To this end, a literary-theological approach is adopted, based on four main axes: the literary structure of the genealogies, the narrator's intrusions, the narrative events, and the repetition of *Leitwörter* (guide words). The analysis demonstrates that the genealogies introduce the themes of worship and Davidic kingship and anticipate the theology developed throughout the historical narrative. The chiasmic structure of the genealogical chapters reveals a literary intentionality that places Levitical worship at the center of the narrative, in dialogue with the monarchy. Moreover, the micronarratives inserted within some genealogies function as microcosms of the themes developed throughout the book. It is concluded that the genealogies play an important role in the literary and theological composition of Chronicles, establishing a bridge between Israel's past, the divine promises, and the post-exilic context of the original readers.

KEYWORDS

Genealogy; Macro-narrative; Chiasmic structure; Micro-narratives; Narrative analysis.

A RESSURREIÇÃO DE JESUS: O ARGUMENTO DOS FATOS MÍNIMOS DE GARY HABERMAS

*Felipe Soares Forti**

RESUMO

O artigo a seguir pretende apresentar o argumento dos fatos mínimos como forma de demonstrar a historicidade da ressurreição de Jesus. Esse método foi desenvolvido por Gary Habermas e se baseia na apresentação de pequenos fatos historicamente aceitos que contam com um número considerável de argumentos a favor de sua historicidade, de modo que convence a maioria dos estudiosos de áreas relevantes a respeito do Jesus histórico. Desse modo, o artigo não apenas lista os fatos enumerados por Habermas como apresenta uma pequena defesa de alguns deles, tais como o sepulcro vazio de Jesus e as aparições a Tiago e a Paulo, entre outros. Além disso, há uma discussão a respeito da validade do método e apresentação de refutações dos argumentos contra cada fato mínimo discutido.

PALAVRAS-CHAVE

Ressurreição de Jesus; Jesus histórico; Apologética; Gary Habermas.

INTRODUÇÃO

Em sua primeira carta aos Coríntios, o apóstolo Paulo diz: “Se Cristo não ressuscitou, é vã a vossa fé” (1Co 15.17). Paulo usa a verdade da ressurreição de Cristo para fundamentar seu argumento de que, sim, a ressurreição é real. Se a esperança dos homens está apenas na vida terrena, sem a crença na

* Mestre em Educação, Arte e História da Cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM, 2025); bacharel em Teologia pela UPM (2022); licenciado em Filosofia pela UPM (2018) e bacharel em Design Gráfico pela FMU – Faculdades Metropolitanas Unidas (2012). Trabalha como designer gráfico na Universidade Presbiteriana Mackenzie. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6279641981039513>

ressurreição, então “somos os mais infelizes de todos os homens” (1Co 15.19). Assim, a ressurreição de Jesus se faz um ponto central na teologia cristã e em suas afirmações de fé e esperança. Contudo, há mais do que isso na fala de Paulo. A ressurreição de Cristo não pode ser apenas uma crença subjetiva, mas deve ser um fato histórico. Há, portanto, um elemento histórico na fé cristã que não a limita apenas a uma questão de fé – ela precisa do evento factual da ressurreição para ter alguma importância.

Por ser proclamada como um evento histórico, a ressurreição de Jesus é, portanto, passível de investigação histórica. Como Gary Habermas e Michael Licona explicam:

Tal teste histórico da verdade é exclusivo do cristianismo. Se Jesus não ressuscitou dos mortos, ele era um falso profeta e um charlatão que nenhuma pessoa racional deveria seguir. Por outro lado, se ele ressuscitou dos mortos, este evento confirmou sua afirmação radical.¹

É pensando nesse “teste histórico” que Habermas defende um método chamado de “fatos mínimos”. De acordo com Habermas, os fatos mínimos consistem em “um conjunto significativo de dados que estudiosos de quase todas as convicções religiosas e filosóficas reconhecem como sendo históricos” a respeito do “fim da vida de Jesus”.²

É, portanto, possível questionar: até que ponto o método dos fatos mínimos oferece um suporte historicamente viável para a ressurreição de Jesus? É importante destacar que a amplitude e complexidade do tema limita a exposição e análise do método em questão. Por conseguinte, o foco fica na viabilidade histórica, enquanto questões de ordem epistemológica mais amplas e controvérsias historiográficas devem ser abordadas em estudos futuros, pois excedem os limites deste artigo.

1. GARY HABERMAS E OS FATOS MÍNIMOS SOBRE JESUS

O argumento da ressurreição de Jesus foi usado pela apologética clássica e evidencialista para defender a verdade da fé cristã. Habermas, que é um evidencialista, baseou seu argumento em um “consenso” de fatos aceitos pela maioria dos estudiosos.

De acordo com Habermas, há dois critérios para que alguma ocorrência seja classificada como um fato mínimo:

¹ HABERMAS, Gary R.; LICONA, Michael. *The Case for the Resurrection of Jesus*. Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2004, local 144. Edição Kindle. Minha tradução.

² HABERMAS, Gary R. The Minimal Facts Approach to the Resurrection of Jesus: The Role of Methodology as a Crucial Component in Establishing Historicity. *Faculty Publications and Presentations*, Lynchburg, v. 14, 2012. Disponível em: https://digitalcommons.liberty.edu/sod_fac_pubs/14. Acesso em: 28 mar. 2025.

Cada evento teve que ser estabelecido por evidências acadêmicas mais do que certas, e geralmente por várias linhas de argumentação independentes e criticamente apuradas. Além disso, a vasta maioria dos acadêmicos contemporâneos em áreas relevantes teve que considerar a historicidade da ocorrência.³

O primeiro critério, diz Habermas, é o mais importante, pois é ele que “realmente estabelece a historicidade do evento”.⁴ Em seu livro *Risen Jesus and Future Hope*, Habermas lista uma série de fatos históricos que são aceitos pela maioria dos estudiosos em áreas relevantes:

1. Jesus morreu por crucificação romana.
2. Ele foi sepultado, provavelmente em um sepulcro particular.
3. Logo depois, os discípulos ficaram desencorajados, enlutados e desanimados, tendo perdido a esperança.
4. O sepulcro de Jesus foi encontrado vazio logo após o seu sepultamento.⁵
5. Os discípulos tiveram experiências que acreditavam serem aparições reais do Jesus ressuscitado.
6. Devido a essas experiências, as vidas dos discípulos foram completamente transformadas, estando até dispostos a morrer por essa crença.
7. A proclamação da ressurreição ocorreu muito cedo, no início da história da igreja.
8. O testemunho público dos discípulos e a pregação da ressurreição ocorreram na cidade de Jerusalém, onde Jesus havia sido crucificado e enterrado pouco antes.
9. A mensagem do Evangelho se concentrava na morte e ressurreição de Jesus.
10. O domingo era o dia principal para reunião e adoração.
11. Tiago, irmão de Jesus e previamente cético, converteu-se quando acreditou ter visto Jesus ressuscitado.
12. Poucos anos depois, Saulo de Tarso (Paulo) tornou-se um crente cristão devido a uma experiência que ele acreditava ser uma aparição de Jesus ressuscitado.⁶

A pergunta que surge é: por que esses são considerados fatos? Essa pergunta será respondida a seguir.

³ Ibid., p. 16. Minha tradução.

⁴ Ibid.

⁵ Habermas admite que esse fato é aceito por menos estudiosos do que os outros, mas ainda assim por uma maioria. HABERMAS, Gary R. *Risen Jesus and Future Hope*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishing Group, 2003, p. 35.

⁶ Ibid., p. 9. Minha tradução.

2. OS CRITÉRIOS DE HISTORICIDADE

Para entender por que cada um desses itens listados acima é aceito como fato pela maioria dos estudiosos, Habermas e Licona⁷ listam alguns critérios de historicidade:

- I. Fontes múltiplas e independentes
- II. Atestação por um inimigo
- III. Admissões embaraçosas
- IV. Testemunho ocular
- V. Testemunho antigo (próximo dos eventos)

A aplicação desses critérios pode ser feita diretamente em diferentes itens enumerados na lista de fatos de Habermas. Talvez a evidência mais importante venha do testemunho de Paulo em 1Coríntios 15, texto em que cita um credo antigo da igreja apostólica.

3. O CREDO DE 1 CORÍNTIOS 15.3-8

Em 1 Coríntios 15, Paulo cita uma antiga tradição que menciona a morte, o sepultamento e a ressurreição de Jesus. Essa tradição é registrada dos versículos 3 a 8:

Antes de tudo, vos entreguei o que também recebi: que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, e que foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. E apareceu a Cefas e, depois, aos doze. Depois, foi visto por mais de quinhentos irmãos de uma só vez, dos quais a maioria sobrevive até agora; porém alguns já dormem. Depois, foi visto por Tiago, mais tarde, por todos os apóstolos e, afinal, depois de todos, foi visto também por mim, como por um nascido fora de tempo (1Co 15.3-8).

Como Paulo escreveu essa carta por volta de 54-55 d.C.,⁸ então essa tradição é ainda mais antiga. Habermas⁹ observa que Paulo faz uso de termos específicos como *παρέδωκα* e *παρέλαβον*. Esses verbos gregos são equivalentes àqueles usados para a transmissão da tradição rabínica. Além disso, a estrutura das frases, o paralelismo verbal e o uso triplo de sentenças com *καὶ ὅτι* são indicadores indiretos de um texto pertencente a uma tradição.¹⁰ Habermas diz:

⁷ HABERMAS; LICONA, *The Case for the Resurrection of Jesus*, locais 272-324. Minha tradução.

⁸ BOCK, Darrell L.; KOMOSZEWSKI, J. Ed. *O Jesus histórico: critérios e contextos no estudo das origens cristãs*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020, p. 327. Edição Kindle.

⁹ HABERMAS, Gary R. Experiences of the Risen Jesus: The foundational historical issue in the early proclamation of the resurrection. *Dialog*, v. 45, n. 3, p. 290, 2006.

¹⁰ *Ibid.*, p. 290. Minha tradução.

A visão mais popular é que Paulo recebeu esse material durante sua viagem a Jerusalém apenas três anos após sua conversão, para visitar Pedro e Tiago, o irmão de Jesus (Gl 1:18–19), cujos nomes aparecem na lista de aparições (1Co 15:5; 7). Uma pista importante aqui é o uso que Paulo faz do verbo *historēsai* [ἱστορησαι] (1:18), um termo que indica a investigação de um tópico. O contexto imediato, tanto antes quanto depois, revela esse assunto: Paulo estava indagando sobre a natureza da proclamação do Evangelho (Gl 1:11-2:10), da qual a ressurreição de Jesus era o centro (1 Co 15:3–4, 14, 17; Gl 1:11, 16).¹¹

Ele ainda diz: “Estudiosos críticos geralmente concordam que este credo pré-paulino pode ser o mais antigo do Novo Testamento”.¹² Observe que, por ser uma fonte antiga, então o credo citado por Paulo cumpre o critério V citado por Habermas e Licona, a saber, a fonte é antiga e próxima dos eventos.

3.1 A crucificação de Jesus

A primeira parte do texto diz: “Cristo morreu pelos nossos pecados” (1Co 15.3). Embora Paulo não cite a crucificação diretamente aqui, a morte de Jesus por crucificação passa por diversos critérios de historicidade citados acima. O critério I, por exemplo, simplesmente requer que um evento ou uma fala sejam atestados por mais de uma fonte independente.¹³ Quando se fala da crucificação de Jesus, ela é atestada de forma múltipla e independente não apenas nos quatro evangelhos, mas também por fontes não-cristãs como Flávio Josefo, Tácito, Luciano de Samósata, Mara bar Serapião e o Talmude.¹⁴ Por exemplo, Josefo, historiador judeu do primeiro século, diz: “Nesse mesmo tempo, apareceu *Jesus* [...]. Os mais ilustres dentre os de nossa nação acusaram-no perante Pilatos, e este ordenou que o crucificassem”.¹⁵ Tácito também diz: “Cristo [...] foi condenado ao último suplício pelo procurador Pôncio Pilatos”.¹⁶

É possível que uma objeção seja levantada contra a autenticidade da passagem de Tácito. Contudo, o historiador J. P. Holding aponta duas razões para sua genuinidade: primeiro, a passagem é escrita em um estilo perfeitamente compatível com o estilo de Tácito; em segundo lugar, o tom da passagem é muito negativo com relação aos cristãos.¹⁷ Holding conclui: “É difícil encontrar qualquer autoridade acadêmica que pense que essa passagem seja forjada”.¹⁸

¹¹ Ibid. Minha tradução.

¹² Ibid. Minha tradução.

¹³ HABERMAS; LICONA, *The Case for the Resurrection of Jesus*, locais 272-324.

¹⁴ Ibid., locais 388-394.

¹⁵ FLÁVIO JOSEFO. *Antiguidades Judaicas*. In: *História dos Hebreus*. Rio de Janeiro: CPAD, 2013, p. 1138-1139. *Antiguidades Judaicas*. Livro XVIII, 4.772.

¹⁶ TÁCITO. *Anais*, Lisboa: Edições Colibri, 2022, p. 392. *Anais* 15.44.

¹⁷ HOLDING, James. Patrick. *The Best Evidence for Jesus*. [s. l.]: Tektonic Plates, 2014, local 29. Edição Kindle.

¹⁸ HOLDING, 2014, local 29. Minha tradução.

De volta aos critérios de historicidade, o do constrangimento também é importante. O Messias crucificado seria embaraçoso para os autores neotestamentários, já que, como judeus, eles veriam isso como uma demonstração da maldição de Deus (Dt 21.22-23). Proclamar um Messias amaldiçoado que dizia ser o próprio Deus seria embaraçoso para os autores, sendo, portanto, improvável de ser uma invenção. Habermas e Licona dizem: “A morte de Jesus por crucificação é claramente um fato histórico apoiado por uma evidência considerável”.¹⁹ Andrew Loke também diz que “é reconhecido por quase todos os historiadores que Jesus de Nazaré foi crucificado na década de 30 do primeiro século”.²⁰ E Gerd Ludemann, estudioso ateu, diz: “O fato da morte de Jesus como consequência de crucificação é indiscutível”.²¹

3.2 O sepultamento e o sepulcro vazio

Após falar da morte de Jesus, Paulo diz: “e que foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia” (1Co 15.4). O critério V é cumprido, pois o credo citado por Paulo implica em um sepulcro vazio. A frase “e que foi sepultado” seguido de “e ressuscitou” implica que o sepulcro estava vazio, pois, como argumenta William Lane Craig, um judeu do primeiro século não veria sentido na proclamação da ressurreição com o corpo do alegado ressurreto ainda no sepulcro.²² Darrell Bock e J. Ed Komoszewski também dizem: “Os argumentos de Paulo [...] pressupõem claramente o sepultamento de Jesus, que, por sua vez, pressupõe o sepultamento em uma tumba. A ressurreição implica uma reversão do sepultamento e a desocupação de uma tumba”.²³

Ademais, Craig observa que a narrativa do sepulcro vazio em Marcos parece vir de uma tradição antiga. O uso da expressão τῆ μιᾷ τῶν σαββάτων “no primeiro dia da semana” (Mc 16.2) indica que esse é o caso, principalmente por dois motivos: primeiro, os cristãos posteriores usavam a expressão “Dia do Senhor” para se referir ao evento da ressurreição, e, em segundo lugar, a construção grega da frase é estranha, o que não acontece quando ela é traduzida para o aramaico.²⁴

¹⁹ HABERMAS; LICONA, *The Case for the Resurrection of Jesus*, local 394. Minha tradução.

²⁰ LOKE, Andrew. *Investigating the Resurrection of Jesus Christ: A New Transdisciplinary Approach. Routledge New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies*. New York: Taylor & Francis, 2020, p. 40. Edição Kindle. Minha tradução.

²¹ LUDEMANN, Gerd. *What Really Happened to Jesus: A Historical Approach to the Resurrection*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995, p. 17.

²² CRAIG, William Lane. *Apologética contemporânea: a veracidade da fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2012, p. 349-350.

²³ BOCK; KOMOSZEWSKI, *O Jesus histórico*, p. 329.

²⁴ CRAIG, *Apologética contemporânea*, p. 351.

O critério II também encontra um cumprimento na questão do sepulcro vazio. Justino Mártir, em seu *Diálogo com Trifão*, dedica-se a refutar a explicação judaica primitiva de que os discípulos haviam roubado o corpo do sepulcro.²⁵ Trifão, um judeu, se qualifica como um inimigo do cristianismo, sendo alvo das refutações de Justino. Não apenas isso, mas esse relato confirma a história contada por Mateus no capítulo 28 de seu evangelho. Mateus diz que foi ordenado aos guardas que dissessem que os discípulos haviam roubado o corpo de Jesus enquanto eles dormiam (cf. Mt 28.11-15). É estranho Mateus citar a teoria rival que poderia gerar dúvida em seu leitor.

Dale Allison objeta contra esse argumento dizendo: “O problema com essa suposta prova, frequentemente repetida, é que a idade da refutação em Mateus 28:11-15 é desconhecida”. Ele diz que “não sabemos quando essa polêmica foi formulada pela primeira vez, nem onde foi formulada pela primeira vez, nem quem a formulou”, e conclui: “Sem esse conhecimento, não podemos transitar com segurança de Mateus 28:11-15 para os primórdios do cristianismo em Jerusalém”.²⁶

Craig responde a isso observando que há um vocabulário em Mateus que indica uma tradição anterior.²⁷ Ele diz: “Há traços de uma tradição anterior no vocabulário não característico de Mateus na sua narrativa”. Dentre esses traços, Craig cita palavras que “são singulares” no Novo Testamento, como “no dia seguinte”, “o dia da preparação”, “enganador”, “guarda”, “dar segurança”, “lacrar”, além de expressões como “principais sacerdotes e fariseus”, “ao terceiro dia” (ao invés de “depois de três dias”, que seria comum para Mateus). Isso mostra, diz Craig, uma tradição independente das tradições de Marcos e Lucas, indicando uma fonte, além de independente, mais antiga.²⁸

Além dos critérios acima citados, o critério do constrangimento III pode ser aplicado aqui, visto que as primeiras testemunhas relatadas foram mulheres, antes até do que qualquer homem. Seria embaraçoso inventar uma história dessas em uma cultura que via as mulheres como inferiores e não como testemunhas válidas. Josefo confirma essa baixa visão acerca do testemunho das mulheres: “As mulheres não serão recebidas como testemunhas, por causa da fragilidade de seu sexo e porque falam muito atrevidamente”.²⁹ Habermas e Licona observam: “Dada a visão baixa a respeito das mulheres que era

²⁵ JUSTINO DE ROMA. *Diálogo com Trifão*. In: JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias | Diálogo com Trifão*. Coleção Patrística, 2ª ed., Vol. 3. São Paulo: Paulus Editora, 1995, p. 200 (*Diál.* 108). Edição Kindle.

²⁶ ALLISON, Dale C. *Resurrecting Jesus: the earliest Christian tradition and its interpreters*. New York: T & T Clark International, 2005, p. 312. Minha tradução.

²⁷ CRAIG, *Apologética contemporânea*, p. 354.

²⁸ *Ibid.*, p. 350.

²⁹ FLÁVIO JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, p. 302 (Livro IV, 8.172).

compartilhada tanto por judeus quanto por gentios, é altamente improvável que os autores dos evangelhos tenham inventado ou ajustado tais testemunhos”.³⁰ N. T. Wright comenta:

... do ponto de vista do apologeta cristão que quer explicar para a audiência cética que Jesus realmente ressuscitou, é como dar um tiro no pé. Mas, para nós historiadores, esse tipo de coisa é como achar ouro. *Os primeiros cristãos nunca, nunca teriam inventado isso.* As histórias – das mulheres encontrando o sepulcro vazio, seguida de seu encontro com o Jesus ressurreto – devem ser consideradas como solidamente históricas.³¹

Por fim, seria impossível proclamar uma ressurreição em Jerusalém com o corpo ainda sepultado. Como Habermas e Licona apontam, tanto os líderes judaicos como o governo romano iriam apontar publicamente a presença do corpo e desmascarar a farsa.³² Por esses motivos, apesar de o sepulcro vazio ser menos aceito no meio acadêmico, Habermas aponta que 75% dos estudiosos o admitem como um fato histórico.³³

3.3 A aparição a Cefas, Tiago e Paulo

Paulo continua citando o credo e diz: “E apareceu a Cefas e, depois, aos doze. Depois, foi visto por mais de quinhentos irmãos de uma só vez, dos quais a maioria sobrevive até agora; porém alguns já dormem” (1Co 15.5-6). Portanto, a experiência dos discípulos com “aparições de Jesus” é atestada na fonte antiga e próxima dos eventos que Paulo cita. O uso do nome *Cefas* ao invés de *Pedro* aponta para a antiguidade do credo, por ser um nome em aramaico.³⁴ Se a tradição do credo foi recebida por Paulo do próprio Pedro, então é Pedro quem confirma essa aparição. Porém, além disso, o critério das fontes múltiplas é cumprido aqui, pois Lucas 24.34 aponta para uma aparição de Jesus a Simão. Craig conclui: “Mesmo os críticos mais descrentes do Novo Testamento concordam que Pedro viu uma aparição do Jesus ressuscitado”.³⁵

Paulo prossegue dizendo: “Depois, foi visto por Tiago” (1Co 15.7a). Essa aparição é importante, pois João 7.5 e Marcos 3.21-35 indicam que todos os irmãos de Jesus eram descrentes nele. Por conta do critério do constrangimento, é provável que esse realmente tenha sido o caso, já que seria embaraçoso incluir

³⁰ HABERMAS; LICONA, *The Case for the Resurrection of Jesus*, local 656. Minha tradução.

³¹ WRIGHT, N. T. The self-revelation of God in human history: a dialogue on Jesus with N. T. Wright. In FLEW, Anthony. *There is a God: how the world's notorious atheist changed his mind*. New York: Harper Collins, 2009, p. 207. Minha tradução.

³² HABERMAS; LICONA, *The Case for the Resurrection of Jesus*, local 621.

³³ *Ibid.*, local 616.

³⁴ *Ibid.*, locais 2812-2818.

³⁵ CRAIG, *Apologética contemporânea*, p. 362.

uma história na qual os irmãos do Messias não criam nele. Entretanto, como Eusébio de Cesareia apontou, sabe-se por meio de Josefo, Clemente e Hegésipo que Tiago morreu martirizado como um dos grandes líderes do cristianismo nascente.³⁶ A morte de Jesus na cruz seria uma confirmação da descrença de Tiago. Contudo, ele não é afetado por esse fato, mas morre como um dos principais líderes do cristianismo primitivo? Qual seria o motivo de tamanha mudança? Paul Copan dá a resposta: “O que melhor explica essa mudança de coração? A resposta é encontrada no credo primitivo em 1 Coríntios [...] que afirma: ‘foi visto por Tiago’”.³⁷

Ao final do credo citado por Paulo, ele acrescenta: “e, afinal, depois de todos, foi visto também por mim” (1Co 15.8a). Assim como Tiago, Paulo também era descrente em Jesus. A história de Saulo de Tarso se inicia em Atos 7 com o apedrejamento de Estêvão. O texto de Atos mostra Saulo como um perseguidor de cristãos. O momento da conversão de Saulo de Tarso é aquele em que ocorre a aparição de Jesus a ele e é atestado por Lucas em Atos 9.1-9; 22.6-11 e 26.12-18. Logo, a aparição de Jesus a Paulo não só recebe atestação em um documento antigo e próximo dos eventos (no credo de 1 Coríntios 15), como também é registrado por fontes múltiplas e independentes. Não apenas Lucas e o próprio Paulo, mas também Clemente de Roma, Policarpo, Tertuliano, Dionísio de Corinto e Orígenes comentam sobre a conversão de Paulo.³⁸ Copan diz: “Então, temos testemunhas antigas, oculares e múltiplas” da conversão de Paulo. Ele continua: “Esse é o tipo de evidência que faz os historiadores babarem”.³⁹ E Habermas diz: “Uma reviravolta tão drástica – de um jovem estudioso excepcional e principal perseguidor da igreja (1Co 15.9; Gl 1.13-14; Fp 3.4-7) para um apóstolo – certamente exige uma explicação adequada”.⁴⁰

É, portanto, evidente que há um número considerável de evidências a favor das aparições de Jesus experimentadas por Pedro, Tiago e Paulo. Os relatos dessas aparições estão em fontes múltiplas, independentes e próximas dos eventos, o que torna sua probabilidade significativamente mais alta.

3.4 A aparição aos quinhentos irmãos, aos doze e às mulheres

Paulo não lista apenas Cefas, Tiago e a si mesmo, mas também “quinhentos irmãos”. O credo já dá uma atestação antiga do evento, mas há outro

³⁶ EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. Coleção Patrística, Vol. 15, São Paulo: Paulus, 2000, p. 80. (*H. Eccl.* II.XXIII). Edição Kindle.

³⁷ COPAN, Paul. Paul’s opening statement. In: LICONA, Michael R. *Paul Meets Muhammad: A Christian-Muslim Debate on the Resurrection*. Grand Rapids, MI: Baker, 2006, local 397. Edição do Kindle. Minha tradução.

³⁸ HABERMAS; LICONA, *The Case for the Resurrection of Jesus*, local 579.

³⁹ COPAN, “Paul’s opening statement”, local 383. Minha tradução.

⁴⁰ HABERMAS, *Risen Jesus and Future Hope*, p. 20. Minha tradução.

detalhe que o torna plausível. O fato de Paulo saber que algumas dessas pessoas dentre as quinhentas já haviam morrido indica que ele teve contato com elas. Segundo Craig: “Paulo nunca poderia ter dito isso se o fato não tivesse ocorrido. Ele não poderia ter desafiado as pessoas a perguntar às testemunhas se o evento não tivesse acontecido e não existissem testemunhas”.⁴¹

A aparição aos Doze não apenas é atestada por Paulo aqui – no credo que é classificado como uma fonte antiga e próxima dos eventos – mas por Lucas e João (Lc 24.36-43; Jo 20.19,20), o que torna esse evento em algo atestado por fontes múltiplas e independentes. Segundo Craig, essa aparição “não está em disputa”.⁴²

Apesar de não mencionar as mulheres, sua ausência no credo citado por Paulo é importante. A aparição às mulheres é atestada de forma múltipla e independente por Mateus e João (Mt 28.9-10; Jo 20.11-17), mas também cumpre o critério do constrangimento. Isso demonstra que a tradição antiga citada em 1 Coríntios 15 via como embaraçoso o fato de mulheres terem sido as primeiras testemunhas do Jesus ressurreto. Como Wright aponta:

No mundo antigo, judeu e pagão, as mulheres não eram testemunhas confiáveis no tribunal. E já na época em que Paulo está citando a tradição pública sobre Jesus em 1 Coríntios 15, [...] ele tem uma lista de homens [...]. Nós levantamos nossas mãos e dizemos: “Com licença, Paulo, onde estão as mulheres?” A resposta é que, já no início dos anos 50, a tradição pública removeu as mulheres do relato, porque a tradição pública sabia que elas estariam em apuros. Vemos os problemas que elas tiveram quando lemos Celso, que um século depois despreza a ressurreição ao dizer: “Esta fé é baseada apenas no testemunho de algumas mulheres históricas”.⁴³

Bart Ehrman, historiador ateu, diz:

É indiscutível que alguns seguidores de Jesus passaram a pensar que ele havia ressuscitado, e deve ter acontecido algo que os fez pensar assim. Nossos registros mais antigos são coerentes quanto a isso, e acho que nos fornecem informação confiável em termos históricos em um ponto-chave: a crença dos discípulos na ressurreição se baseava em experiências visionárias.⁴⁴

E Wright conclui que o sepulcro vazio e as aparições pós-morte de Jesus possuem “uma probabilidade histórica tão alta que é praticamente certa”.⁴⁵

⁴¹ CRAIG, *Apologética contemporânea*, p. 362-363.

⁴² *Ibid.*, p. 364.

⁴³ WRIGHT, *The Self-Revelation of God*, p. 206-207. Minha tradução.

⁴⁴ EHRMAN, Bart D. *Como Jesus se tornou Deus*. São Paulo: LeYa, 2014, p. 149-150. Edição do Kindle.

⁴⁵ WRIGHT, N. T. *A ressurreição do Filho de Deus*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 975.

4. O ARGUMENTO DOS FATOS MÍNIMOS E SUAS CRÍTICAS

Alguns dos chamados “fatos mínimos” foram apresentados, seguidos de argumentos a favor de sua historicidade. Isso cumpre os dois critérios listados por Habermas: ser aceito pela maioria dos estudiosos e também possuir suporte de evidências históricas que convenceram essa maioria. Entretanto, o método dos fatos mínimos não é imune a críticas e a principal parece ser o problema da retórica. Nesse caso, o que ocorre é que evidências a favor de diferentes aspectos de um dos fatos mínimos podem ser usadas incorretamente a favor de um fato conjunto disfarçado (retoricamente) de um único dos fatos mínimos.

Tome como exemplo o sepulcro vazio de Jesus. Apesar de ser aceito por 75% dos estudiosos (como dito acima por Habermas), é aqui que aparece a primeira dificuldade do método dos fatos mínimos. Quando defende o sepulcro vazio, Craig diz: “No domingo seguinte à crucificação, o túmulo de Jesus foi encontrado vazio por um grupo de seguidoras”.⁴⁶ Craig lista este como um dos quatro fatos que são “consenso no mundo acadêmico”.⁴⁷ Note que Craig está defendendo duas coisas: primeiro, o sepulcro estava vazio; em segundo lugar, ele foi descoberto por mulheres. Para esses dois itens, diferentes evidências são usadas como apoio (como visto acima): o sepulcro vazio tem o suporte da atestação múltipla, das fontes antigas, do fator Jerusalém e da atestação por inimigo, enquanto a descoberta por mulheres possui uma evidência (o critério do constrangimento), que indiretamente dá suporte ao sepulcro vazio.

Blomberg observa que na maior parte do argumento de Craig há um exagero com relação aos fatos defendidos. Blomberg concorda que a maioria dos estudiosos apoia a confiabilidade da narrativa do sepulcro vazio, mas ele prossegue dizendo “que a descoberta feita por um grupo de mulheres seguidoras é um pouco mais questionável”.⁴⁸ Craig comete o mesmo exagero ao falar da sepultura de Jesus. Em seu argumento, Craig lista entre os fatos que são “consenso” o sepultamento de Jesus *por José de Arimatéia*.⁴⁹ Embora seja possível argumentar, como observa Blomberg, que a sepultura de Jesus era fácil de se encontrar, vincular isso a José de Arimateia torna o argumento “mais suspeito”.⁵⁰

É importante destacar também que as aparições de Jesus após a sua morte não são necessariamente reconhecidas pelos estudiosos da mesma forma como

⁴⁶ CRAIG, William Lane; CROSSAN, John Dominic. “Discursos de abertura”. In: COPAN, Paul (Ed.). *O Jesus dos evangelhos: mito ou realidade?* São Paulo: Vida Nova, 2012, p. 31.

⁴⁷ Ibid., p. 30.

⁴⁸ BLOMBERG, Craig. “O Jesus da história e o Cristo da fé: harmonia ou conflito?”. In: COPAN, Paul (Ed.). *O Jesus dos evangelhos: mito ou realidade?* São Paulo: Vida Nova, 2012, p. 117.

⁴⁹ CRAIG; CROSSAN, “Discursos de abertura”, p. 30.

⁵⁰ BLOMBERG, O Jesus da história e o Cristo da fé, p. 117.

os Evangelhos descrevem. Blomberg observa⁵¹ que a natureza dessas aparições pode ser questionada: foram visões? Ou alucinações? Poderiam ser uma comunhão mística com Deus? Ou uma impressão subjetiva? Será que realmente foram fatos objetivos que poderiam ser averiguados por qualquer testemunha? Note que simplesmente destacar as aparições como aceitas pela maioria dos estudiosos não responde a essa pergunta. É verdade, por exemplo, que o estudioso ateu Gerd Ludemann diz: “Deve ser considerado como historicamente certo que Pedro e os discípulos tiveram experiências após a morte de Jesus nas quais Jesus apareceu a eles como o Cristo ressurreto”.⁵² Entretanto, Ludemann concorda que Pedro e os discípulos tiveram *experiências* com aparições de Jesus, mas não que Jesus ressuscitou. Ludemann defende que essas aparições foram, na verdade, alucinações.⁵³

É evidente, portanto, que um problema que aparece no método dos fatos mínimos é a retórica envolvida no discurso de seus defensores. Embora seja possível defender a historicidade do sepulcro vazio e das aparições pós-morte, atribuir à maioria dos estudiosos um posicionamento adicional (como o de que o sepulcro foi descoberto por mulheres ou que as aparições eram físicas, por exemplo) faz parte de um jogo retórico que exige mais evidências e argumentos do que permite o escopo dos critérios dos fatos mínimos.⁵⁴

Além disso, há um problema relacionado ao crescente número de artigos e livros acadêmicos que estão sendo escritos. Quanto maior o número de estudiosos e de produções acadêmicas, maior fica a lista de fatos mínimos, o que impede sua continuidade ampla. Como Habermas reconhece:

Como analisei esse material por décadas, posso relatar que a maioria dos estudiosos críticos contemporâneos, na verdade, admite muito mais fatos do que aqueles incluídos na longa lista, sem falar nos poucos Fatos Mínimos. Mas o problema é que, à medida que o número de eventos aumenta, menos estudiosos concordam com cada um deles. Portanto, pode haver mais concessões quanto a “quais fatos” devem ser utilizados. Obviamente, listas mais longas não atenderiam, especialmente, ao segundo critério estrito do método dos Fatos Mínimos.⁵⁵

Desse modo, o que deve ou não ser incluído na lista encontra certa dificuldade conforme a pesquisa de Habermas prossegue.

⁵¹ Ibid., p. 118.

⁵² LUDEMANN, *What Really Happened to Jesus*, p. 80. Minha tradução.

⁵³ Cf. Ibid.

⁵⁴ Por essa razão, Craig coloca uma segunda etapa na sua defesa da ressurreição de Jesus, na qual as hipóteses rivais à ressurreição (como a hipótese da alucinação ou do corpo roubado) são avaliadas e a ressurreição física de Jesus argumentada como a melhor explicação dos fatos defendidos (cf. CRAIG, *Apologética contemporânea*).

⁵⁵ HABERMAS, *The Minimal Facts Approach*, p. 16. Minha tradução.

O método dos fatos mínimos também recebeu críticas do pastor batista James White, com base no argumento de que a maioria dos estudiosos que trabalham o Novo Testamento já são cristãos.⁵⁶ Além dele, Lydia McGrew também criticou o método com base na ambiguidade dos fatos listados (como a natureza das aparições) e nas limitações da lista de fatos mínimos.⁵⁷

5. HIPÓTESES ALTERNATIVAS PARA OS FATOS MÍNIMOS

Como foi visto, diferente do que White afirma não são apenas cristãos que concordam com a historicidade dos fatos listados. Além disso, o exagero retórico e a ambiguidade parecem ser as duas principais objeções contra o método dos fatos mínimos. Embora Craig exagere em seu discurso, uma lista mais modesta pode ser apresentada: (1) Jesus morreu crucificado; (2) Jesus foi sepultado; (3) o sepulcro de Jesus foi encontrado vazio, e (4) os discípulos tiveram experiências com aparições de Jesus após sua morte.

Como apontado, esses fatos simplificados contêm menos exageros e estão mais de acordo com a opinião acadêmica. Apesar de não ser a lista de fatos mínimos defendida por Habermas, é evidente que esses são fatos importantes acerca de Jesus e são adotados pela maior parte dos estudiosos da área graças a um número razoável de evidências. Entretanto, a ressurreição não é a única explicação possível desses fatos. Serão analisadas agora duas hipóteses que visam explicar tais fatos: a hipótese das alucinações e a hipótese da conspiração.

5.1 A hipótese das alucinações

O fato número (4), como dito acima, sofre de uma ambiguidade com relação à natureza dessas aparições. Ludemann diz que a aparição a Pedro pode ser explicada pelo seu sentimento de luto que gerou alucinações e a sensação da presença de Jesus.⁵⁸ Ele também diz que a aparição aos quinhentos pode ser explicada como uma “alucinação coletiva”.⁵⁹ Além disso, Ludemann também apela para a linguagem de “visão” usada nas narrativas que descrevem as aparições a Paulo.⁶⁰

Craig responde à hipótese das alucinações apontando o seu baixo escopo explanatório. Dito de outra maneira, alucinações não explicariam outros fatos

⁵⁶ WHITE, James. Submitted Scholarship, Alpha & Omega Ministries, 19 abr. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nVoowQLSrw>. Acesso em: 7 maio 2025.

⁵⁷ MCGREW, Lydia. Minimal facts vs. Maximal Data. What's Wrong with the World, 21 fev. 2015. Disponível em: https://whatswrongwiththeworld.net/2015/02/minimal_facts_are_not_enough.html. Acesso em: 7 maio 2025.

⁵⁸ LUDEMANN, *What Really Happened to Jesus*, p. 93. Minha tradução.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 99. Minha tradução.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 102-126. Minha tradução.

mínimos, como o sepulcro vazio.⁶¹ Além disso, dado o contexto histórico, a visão de alguém não provaria uma ressurreição, mas sim sua morte.⁶² Mesmo Allison diz: “Visões de Jesus, sem a crença no seu túmulo vazio, provavelmente teriam levado apenas à fé na vindicação de Jesus e na sua assunção ao céu, e não à crença na sua ressurreição dos mortos”.⁶³ Ademais, pode ser dito que a hipótese de Ludemann é *ad hoc*. Não só ela requer uma explicação adicional para explicar ou negar o sepulcro vazio, como também precisa explicar como múltiplos indivíduos tiveram essas experiências. Por exemplo, para explicar as aparições a Paulo, Ludemann diz que ele teve um “complexo de Cristo” com o sentimento de culpa pela perseguição.⁶⁴ Esse tipo de análise psicológica carece de método histórico.

5.2 A hipótese da conspiração

Como apontado acima, tanto o Evangelho de Mateus quanto Justino de Roma apontam que as autoridades judaicas espalharam que os discípulos haviam roubado o corpo de Jesus do sepulcro. Essa hipótese pressupõe uma conspiração por parte dos primeiros discípulos para espalhar a mensagem do movimento de Jesus como Messias ainda após a sua morte.

Uma das razões para esta não ser uma hipótese plausível é a falta de amplitude explicativa: como explicar a conversão de Paulo e Tiago, dois descrentes? Além disso, de acordo com Josefo, Tiago foi condenado à morte por sua fé:

Ele aproveitou o tempo da morte de Festo, e Albino ainda não tinha chegado, para reunir um conselho, diante do qual fez comparecer Tiago, irmão de Jesus, chamado Cristo, e alguns outros; acusou-os de terem desobedecido às leis e os condenou ao apedrejamento.⁶⁵

Ademais, os discípulos estavam dispostos a morrer por suas crenças. Além disso, outros cristãos, embora soubessem da morte e perseguição contra os primeiros discípulos, não desistiram de sua fé. Seria plausível um número tão grande de conspiradores não desistir daquilo que eles sabiam que era mentira? Como Eusébio colocou:

Herodes [...] matou Tiago, irmão de João, à espada e lançou Pedro na prisão, como está escrito nos Atos dos Apóstolos. [...] E, no entanto, embora tivessem sofrido assim, os demais discípulos se apegaram tenazmente a Jesus e foram

⁶¹ CRAIG, *Apologética contemporânea*, p. 368.

⁶² *Ibid.*, p. 368.

⁶³ ALLISON, *Resurrecting Jesus*, p. 332. Minha tradução.

⁶⁴ LUDEMANN, *What Really Happened to Jesus*, p. 126-129. Minha tradução.

⁶⁵ FLÁVIO JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, p. 1267 (Livro XX.8.856).

ainda mais diligentes na pregação a todos sobre Ele e Seus milagres. Depois, Tiago, irmão do Senhor, [...] também foi apedrejado por eles. Pedro foi crucificado de cabeça para baixo em Roma, Paulo decapitado e João exilado em uma ilha. No entanto, embora tenham sofrido assim, nenhum dos outros desistiu de sua intenção [...]. E mesmo supondo que eles se unissem para inventar falsidades, é certamente maravilhoso que um número tão grande de conspiradores continuasse a concordar sobre suas invenções até a morte, e que nenhum deles, alarmado com o que aconteceu com aqueles que já haviam sido mortos, se separasse da associação ou pregasse contra os outros e trouxesse à luz sua conspiração...⁶⁶

Por essas razões, Allison diz que essa hipótese não é defendida por “quase ninguém”.⁶⁷

5.3 A hipótese da ressurreição

A hipótese de que Deus ressuscitou Jesus dos mortos é a explicação que os discípulos deram ao que experimentaram. Essa hipótese tem *alcance explicativo*, pois explica os fatos da tumba vazia, das aparições pós-morte e da mudança de vida dos discípulos e de ex-descrentes em Jesus, tais como Paulo e Tiago. Também não é *ad hoc*, pois exige apenas uma hipótese adicional: Deus existe. Ela também explica adequadamente cada um dos fatos de forma independente: a tumba vazia pode ser adequadamente explicada pela ressurreição, mas não por alucinações; as aparições pós-morte podem ser explicadas pela ressurreição, mas não pela teoria da conspiração. Qualquer conjunto de hipóteses (por exemplo, os discípulos roubaram o corpo e depois alucinaram com visões de Jesus) seria, naturalmente, *ad hoc*.

Apesar disso, Ehrman objeta dizendo que qualquer outra explicação – seja que os discípulos roubaram o corpo ou que eles foram afetados por alucinações etc. – por mais improvável que seja, ainda é mais provável que a ressurreição:

... qualquer outro cenário – não importa o quão improvável – é mais plausível que um no qual ocorreu um grande milagre, visto que milagres desafiam toda a probabilidade (ou, do contrário, não chamaríamos de milagre).⁶⁸

A recusa de Ehrman com relação à hipótese da ressurreição parte de seu naturalismo metodológico. Bock e Komoszewski explicam que o naturalismo metodológico

⁶⁶ EUSÉBIO DE CESAREIA. *Demonstratio Evangelica*, 2001 (Livro 3.5.116.b-d). Disponível em: https://www.tertullian.org/fathers/eusebius_de_05_book3.htm. Acesso em: 9 maio 2025. Minha tradução.

⁶⁷ ALLISON, *Resurrecting Jesus*, p. 207. Minha tradução.

⁶⁸ EHRMAN, *Como Jesus se tornou Deus*, p. 141-142.

não nega a existência de seres sobrenaturais ou de um mundo ou reino transcendente, mas não lhes permite qualquer papel na busca do conhecimento científico, incluindo as ciências físicas e biológicas, bem como a história e outras ciências humanas.⁶⁹

Bradley Morton, um filósofo ateu, se opõe ao naturalismo metodológico convidando seus leitores a imaginarem uma máquina que pulsa em código Morse e é descoberta por astrônomos que decidem decifrar a mensagem. Ao decifrá-la, os astrônomos descobrem que a mensagem diz que a máquina é feita por Deus e que é ele quem a está fazendo pulsar dessa maneira. Embora céticos, os astrônomos percebem que seus questionamentos também estão sendo respondidos pelas mensagens. Ao chamar outras pessoas, a máquina sugere experimentos que, se feitos corretamente, Deus realizará um milagre. Ao fazer o que é dito, surgem nuvens que soletram versículos bíblicos.⁷⁰ Ele conclui:

As evidências não comprovam a existência de Deus – talvez alguma civilização alienígena avançada esteja nos pregando uma peça; talvez os cientistas estejam sofrendo algum tipo de alucinação em massa; talvez tudo isso esteja acontecendo devido a alguma flutuação quântica incrivelmente improvável. Mas as evidências não fornecem algum suporte para a hipótese de que Deus existe. Seria tolice os cientistas se recusarem a aceitar a hipótese de que Deus existe devido a algum compromisso com o naturalismo metodológico. É claro que é importante considerar as hipóteses naturalistas, mas também é preciso considerar a hipótese teísta.⁷¹

Portanto, não apenas Ehrman está raciocinando em círculos (ao pressupor que qualquer hipótese naturalista é mais provável do que a teísta), como também sua metodologia limita a exploração científica, pois impede hipóteses válidas (como a hipótese teísta) de serem consideradas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo se dispôs a apresentar o argumento dos fatos mínimos a favor da historicidade da ressurreição de Jesus. Para ser considerado um fato mínimo, Habermas aponta dois critérios: (1) contar com evidências fortes e (2) ser considerado um fato histórico pela maioria dos estudiosos de áreas relevantes. O limite editorial impôs recortes temáticos e analíticos, o que faz com que certos temas (como as questões epistemológicas, a discussão mais aprofundada do naturalismo metodológico, o papel da historiografia em questões de milagres etc.) sejam parte de investigações posteriores.

⁶⁹ BOCK; KOMOSZEWSKI, *O Jesus histórico*, p. 44.

⁷⁰ MORTON, Bradley. *Seeking God in Science: an atheist defends Intelligent Design*, Peterborough: Broadview Press, 2009, p. 51-52. Minha tradução.

⁷¹ *Ibid.*, p. 52.

Embora o método dos fatos mínimos sofra com algumas objeções, algumas delas não tiram a validade do método. O problema de retórica pode ser resolvido com formulações mais modestas dos fatos. Além disso, a crítica de James White se viu não satisfatória, já que pessoas como Ludemann e Ehrman afirmam alguns dos fatos listados. Além disso, foi argumentado que explicações naturalistas (como a hipótese das alucinações e a hipótese da conspiração) não explicam adequadamente as evidências. Ademais, a rejeição de Ehrman da hipótese teísta parte de um raciocínio circular e limitante.

A viabilidade histórica do método, ainda que sofra com problemas metodológicos, ainda aponta evidências que devem ser consideradas a favor da ressurreição de Jesus como evento histórico. Portanto, há uma justificativa racional para a crença na ressurreição de Jesus, o que avaliza a fé do cristão.

ABSTRACT

The article aims to present the argument of minimal facts as a way to support the historicity of Jesus' resurrection. This method was developed by Gary Habermas and is based on the presentation of small historically accepted facts that have a specific number of arguments in favor of their historicity, so that it convinces most scholars in relevant areas regarding the historical Jesus. Thus, the article not only lists the facts listed by Habermas but also presents a brief defense of some of them, such as the empty tomb of Jesus and the appearances to James and Paul, among others. In addition, there is a discussion regarding the validity of the method and a presentation of refutations to the arguments against each minimal fact discussed.

KEYWORDS

Resurrection of Jesus; Historical Jesus; Apologetics; Gary Habermas.

PARADIGMAS FILOSÓFICOS SUBJACENTES ÀS PRINCIPAIS PERSPECTIVAS EM ACONSELHAMENTO CRISTÃO

*Jônatas Abdias de Macedo**

RESUMO

O presente artigo se propõe a elucidar os principais paradigmas filosóficos subjacentes às perspectivas em Aconselhamento Cristão anteriormente apresentadas em um artigo publicado em 2019. O objetivo do artigo é esclarecer sobre que bases teóricas se fundamentam as variadas formas como cada uma das cinco perspectivas principais se relaciona com a psicologia. Dessa forma, são apresentadas aqui as propostas de Carter, Campbell-Lane e Lotter, Jones, Eck e Entwistle. O intuito do artigo, além de elucidar quais sejam essas propostas, é, também, indicar que, apesar desses esforços, ainda há um “hiato” que carece de investigação com vistas a posteriores incursões na questão dos paradigmas que melhor refletem os princípios da fé cristã reformada no Aconselhamento Cristão.

PALAVRAS-CHAVE

Paradigmas; Fundamentos filosóficos; Aconselhamento cristão; Cristianismo e psicologia.

* Ministro presbiteriano, graduado em Teologia pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manuel da Conceição (JMC, 2003), mestre em Teologia Pastoral pelo CPAJ (2009) e doutor em Teologia Prática pela North-West University (NWU, 2018), na África do Sul. É pastor titular da Igreja Presbiteriana Metropolitana de São Paulo, professor de Aconselhamento Bíblico, coordenador do curso livre “Escola de Conselheiros Bíblicos”, coordenador do Centro de Aconselhamento Bíblico do Seminário JMC e professor do Centro de Educação, Filosofia e Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Contato: jonatas.macedo@mackenzie.br.

INTRODUÇÃO

As cinco principais perspectivas no Aconselhamento Cristão foram apresentadas anteriormente ao público brasileiro,¹ e essa apresentação inicial foi necessária por conta do valioso e abundante número de publicações nessa área, que pedia por maior clareza quanto às abordagens presentes nessas publicações, muitas vezes conflitantes. Porém, essa identificação reclama por uma avaliação de caráter filosófico importante, visto que cada uma das perspectivas apresentadas anteriormente funciona com base em um paradigma filosófico subjacente com respeito à maneira como deve interagir com o conteúdo e a disciplina da Psicologia. Embora conversem entre si, não são concordes de todo e, o mais importante, viabilizam na prática pressupostos que podem não se alinhar satisfatoriamente com os ditames da fé reformada.

Portanto, com o fim de contribuir para uma maior clareza na interpretação daquilo que subjaz a cada perspectiva e sua decorrente importância, é mister conhecer, avaliar e identificar quais são e como cada um desses paradigmas de caráter filosófico se encaixa com sua respectiva perspectiva. De partida podemos afirmar que cada perspectiva reflete uma maneira de entender o relacionamento entre a fé cristã e as descobertas da Psicologia secular, como se fossem emanções desses paradigmas. Como o motor de um automóvel, assim é o paradigma filosófico subjacente a uma determinada perspectiva, dando a ela seu tônus, motivação e *ethos*. Concluídas essas duas etapas iniciais, em que se observa a profundidade e complexidade existentes na área, alegadas no artigo anteriormente publicado,² prossegue o processo que constrói conhecimento útil na área da teologia prática, para o reino e maior manifestação da glória de Deus.

1. A QUESTÃO METODOLÓGICA

No artigo anterior iniciou-se uma busca por contribuir para o desenvolvimento das fundações teóricas do aconselhamento cristão em geral, e, no mesmo ímpeto, o presente artigo não só caminha nessa direção como, no que tange à questão metodológica, continua a usar como estrutura para desenvolver esta pesquisa na área da teologia prática a proposta de Richard Osmer,³ conforme sua versão resumida por Smith⁴:

¹ MACEDO, Jônatas Abdias de. Aconselhamento cristão em perspectiva: uma apresentação dos cinco principais pontos de vista. *Fides Reformata*, v. XXIV, n. 1, p. 9–22, 2019.

² *Ibid.*, p. 10.

³ OSMER, Richard R. *Practical Theology: An Introduction*. Grand Rapids, MI: Eerdmans [Kindle ed.] Disponível em: <http://www.amazon.com>, 2008, p.4 Reiteramos que, apesar dos pressupostos teologicamente liberais de Osmer, a estrutura criteriosamente aproveitada oferece benefícios importantes, conforme Smith apontou em: SMITH, Kevin G. Review of Richard Osmer, *Practical Theology: An Introduction*. *The Journal of the South African Theological Seminary*, Vol. 10, no. 2010. p. 111.

⁴ *Ibid.*, p. 101.

Tarefa	Descritiva	<i>Interpretativa</i>	Normativa	Estratégica
Questão	O que está acontecendo?	<i>Por que está acontecendo?</i>	O que deveria estar acontecendo?	Como devemos responder?
Função	Ouvido Sacerdotal	<i>Sabedoria judiciosa</i>	Discernimento profético	Liderança servidora

Desta feita, porém, tal como destacado no quadro, pretende-se responder à *segunda* das quatro perguntas: “Por que está acontecendo?”. Ela corresponde à tarefa interpretativa, equivalente à atividade da pesquisa pastoral que exercita, nas palavras de Osmer, a “sabedoria judiciosa”. No exercício dessa sabedoria a tarefa interpretativa faz uso de critérios, que se estabelecem com o auxílio de teorias de outras ciências, com o objetivo de encontrar a melhor maneira de entender, explicar e determinar o porquê das dinâmicas estudadas existirem ou ocorrerem, tais como foram percebidas na investigação anterior. No processo, se identifica e avalia o modelo da teoria bem como o edifício conceitual sobre o qual está construída. Em resumo, identifica-se o pressuposto filosófico da teoria e se acessa o argumento central dessa teoria.⁵ Portanto, a proposta de Osmer, se aplicada levando-se em considerações as ressalvas feitas por Smith, cabe bem à intenção do presente artigo.

Desta forma, espera-se que a presente apresentação e consequente parametrização dos paradigmas filosóficos subjacentes às perspectivas no Aconselhamento Cristão apresente material suficiente para avaliações posteriores dos principais pontos fortes e fracos dessas mesmas perspectivas e/ou possibilite a apresentação de novas perspectivas. Ao mesmo tempo procurará estimular incursões posteriores no tema com vistas ao desenvolvimento de paradigmas que reflitam, com crescente acuidade e fidelidade, os princípios da fé cristã reformada no Aconselhamento Cristão.

2. PARADIGMAS FILOSÓFICOS SUBJACENTES

Procederemos à apresentação de cada um dos paradigmas subjacentes que subsidiam filosoficamente as cinco perspectivas apresentadas anteriormente. Reconhecemos que nem sempre uma determinada perspectiva ou abordagem prática busque intencional e propositalmente refletir esses paradigmas teóricos. Entretanto, avaliadas as intenções e resultados oriundos de cada proposta, será possível constatar que elas acabam por fazê-lo, e com uma impressionante precisão. Para tanto, é fundamental que seja possível identificar aspectos-chave que as relacionam a uma ou outra maneira determinada de lidar com

⁵ OSMER, Richard R. *Practical theology: an introduction*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, Ebook Kindle, 2008, p. 114.

a psicologia secular, revelando, assim, o paradigma subjacente que guia, na prática, a abordagem que uma determinada perspectiva oferece.

O que se segue, portanto, é um resumo das mais representativas formas de estabelecer esses paradigmas, numa tentativa de determinar a maneira que melhor descreva o relacionamento do cristianismo, e mais especificamente do Aconselhamento Cristão com a disciplina da psicologia, fornecendo, assim, um panorama mais rico e completo desse campo, como atualmente se configura. Essa visão geral, ainda que resumidamente, nos dará uma ideia de como, ao longo do tempo e das investigações acadêmicas, esse assunto vem sendo estudado.

3. A PROPOSTA DE JOHN CARTER

O trabalho mais influente no desenvolvimento e rastreamento de paradigmas subjacentes que governam o relacionamento entre cristianismo e psicologia foi apresentado por John Carter.⁶ O trabalho feito por Carter teve como base o livro de H. Richard Niebuhr, *Cristo e a Cultura*,⁷ posteriormente reimpresso,⁸ e mais recentemente revisitado por Carson.⁹ Este é sem dúvida um trabalho relevante e largamente reconhecido, mas que, contudo, não foi o primeiro a buscar distinguir os princípios subjacentes ao relacionamento entre o Cristianismo e a ciência ou cultura. De acordo com Van der Walt, Niebuhr já estava seguindo a H. Bavinck, que teria sido o primeiro a procurar estabelecer os princípios teóricos governantes nesse relacionamento.¹⁰ Além disso, Van der Walt lembra as importantes contribuições feitas por outros como J. H. Olthuis e A. M. Wolters. Todavia, avaliar essas contribuições está além do escopo deste artigo, podendo ser alvo de futuras pesquisas.

Niebuhr propôs em seu livro quatro formas básicas através das quais os cristãos se relacionam com a cultura, colocadas da seguinte forma: Cristo contra a cultura, Cristo da cultura, Cristo acima da cultura e Cristo e cultura em paradoxo.¹¹ No primeiro caso, em que Cristo está *contra a cultura*, se

⁶ ENTWISTLE, David N. *Integrative Approaches to Psychology and Christianity: an introduction to worldview issues, philosophical foundations, and models of integration*. Rev. ed. Eugene, OR: Cascade [Kindle ed.], 2015, p. loc. 4396-4400.

⁷ NIEBUHR, Helmut Richard. *Christ and Culture*. New York, NY: Harper & Row, 1956.

⁸ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*, New York, NY: Harper & Row, 2001.

⁹ CARSON, Donald A. *Christ and Culture Revisited*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008.

¹⁰ VAN DER WALT, B. J. *Transformed by the Renewing of Your Mind: shaping a Biblical worldview and a Christian perspective on scholarship*. Potchefstroom, NW: The Institute for Contemporary Christianity in Africa, 2001, p. 24.

¹¹ Como Carson esclarece, “Niebuhr não está falando tanto da relação entre Cristo e a cultura, mas sim de duas fontes de autoridade enquanto competem entre si dentro da cultura, a saber, Cristo (qualquer que seja a maneira como é entendido nos vários paradigmas das principais correntes da cristandade) e todas as demais fontes de autoridade despojadas de Cristo (embora Niebuhr esteja basicamente pensando em autoridade secular ou civil e não na autoridade reivindicada por religiões rivais)”. Cf. CARSON, D. A. *Cristo & cultura: uma releitura*. São Paulo: Vida Nova, 2012, p. 22.

estabelecem relações de rivalidade quando se entende que estejam em posição de autoridade tanto Cristo quanto a cultura. De acordo com este paradigma, para o cristão o desempate deve ser imediato e inequívoco. Ele “sem qualquer concessão, declara a autoridade única de Cristo sobre o cristão e rejeita resolutamente a reivindicação de lealdade feita pela cultura”.¹² Quanto ao *Cristo da cultura*, Niebuhr chega a falar do “protestantismo de cultura”. A expressão procura denotar a perspectiva que vê a Cristo não como o Senhor da vida, mas um objeto de adoração religiosa que confirma movimentos filosóficos que afirmem a unidade e ordem do mundo, bem como valores universais, expressos em várias culturas, como se Cristo fosse um reformador social ou um herói cultural que desperte admiração nas mais diversas culturas.¹³ Já o *Cristo acima da cultura* foi a posição majoritária na história da igreja, entendia Niebuhr.¹⁴ Este paradigma sintetiza a ideia de que a cultura é uma expressão da graça de Deus, mas que Cristo, como Deus que é, está acima dela: “Cristo é soberano sobre a cultura assim como é sobre a igreja”.¹⁵ Essa é uma posição bastante palatável para o católico romano, representada pela abordagem de Tomás de Aquino, o qual “entendeu que Cristo está bem acima da cultura e nunca tentou ‘disfarçar o abismo existente entre eles’”, de modo que o feito sintético tomista representa filosófica e teologicamente uma unificação social de Cristo e cultura, na medida em que combina filosofia e teologia, estado e igreja, virtudes civis e cristãs, leis naturais e divinas, Cristo e cultura, explica Niebuhr.¹⁶ Por fim, o *Cristo e cultura em paradoxo* milita no espectro oposto ao da proposta sintética anterior, sendo dualista. Carson resume:

Por esse motivo, o dualista se une ao cristão radical ao pronunciar que a cultura humana do mundo inteiro está sem Deus e mortalmente enferma. Mas existe uma diferença entre os dois: o dualista sabe que pertence àquela cultura e que é incapaz de sair dela, que Deus na verdade o sustenta nela e por meio dela; pois, se Deus em sua graça não sustentasse o mundo em seu pecado, o mundo não existiria por um só momento. E, assim, o dualista não consegue falar de outra maneira que não soe paradoxal. Esses paradoxos afetam a compreensão de lei e graça, ira divina e misericórdia divina, e o dualista não consegue avaliar a cultura sem pensar nessas contínuas realidade paradoxais.¹⁷

Cada uma das categorias propostas por Niebuhr deu à luz às principais estruturas ou paradigmas propostos por Carter quanto ao relacionamento do

¹² Ibid., p. 23.

¹³ Ibid., p. 26–27.

¹⁴ Ibid., p. 28.

¹⁵ Ibid., p. 29.

¹⁶ Ibid., p. 29–30.

¹⁷ Ibid., p. 31.

Cristianismo com a Psicologia. Carter propôs, portanto, quatro formas (ou modelos paradigmáticos) de lidar com esse relacionamento, divididos em duas versões básicas, que ele chamou de *religiosa* ou sagrada, em contraste com seu equivalente *secular*. Uma vez que estamos analisando os paradigmas do aconselhamento cristão, deixaremos de fora de nossa análise as propostas que Carter chamou de “secular” visto que sua abordagem procura analisar a questão da perspectiva da psicologia.¹⁸

Os modelos sagrados são: Cristianismo contra Psicologia, Cristianismo da Psicologia, Cristianismo paralelo à Psicologia e Cristianismo integrado à Psicologia.¹⁹

A abordagem do modelo *Cristianismo contra Psicologia* “afirma que há uma diferença radical entre aquilo que a Bíblia diz e aquilo que a Psicologia diz sobre o homem”.²⁰ Segundo Carter, os defensores desse modelo são fortemente comprometidos com um pressuposicionalismo que afirma não ser possível que psicólogos incrédulos descubram alguma verdade significativa sobre a natureza do homem. Para Carter, há uma ênfase exagerada no aspecto redentivo da Bíblia, que separa hermeticamente o cristão do incrédulo. Por fim, ele ainda pontua que neste modelo qualquer problema emocional é visto como uma quebra ativa da lei de Deus conforme revelada na Escritura, de modo que, como resume, aqueles que assim entendem concluem que “todo problema emocional é, na verdade, um problema espiritual”.²¹



Já o modelo que diz que o Cristianismo é *da Psicologia* vai na contra-mão do anterior, afirmando que, apesar da diferença entre a Bíblia e os fatos da ciência, experiência e razão, estes últimos devem receber maior consideração. Carter diz que aqueles que se comprometem com esse paradigma tendem ao naturalismo, misticismo ou humanismo em detrimento de qualquer elemento de caráter sobrenatural.²² Ele

¹⁸ CARTER, John D. Secular and Sacred Models of Psychology and Religion. *Journal of Psychology and Theology*, v. 5, n. 3: 197–208, 1977, p. 198–200.

¹⁹ Ibid., p. 197–208; CARTER, John D.; NARRAMORE, Bruce. *The Integration of Psychology and Theology: an introduction*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1979, p. 50, 71–116. Seus equivalentes seculares são: Psicologia *contra* a Religião, Psicologia *da* Religião, Psicologia *paralela* à Religião e Psicologia *integrada* à religião.

²⁰ CARTER, Secular and Sacred Models of Psychology and Religion, p. 200.

²¹ Ibid., p. 200–201.

²² Ibid., p. 201.

diz, ainda, que há uma característica distintiva aqui, qual seja, a de traduzir ou interpretar passagens bíblicas em estreito alinhamento com a escola de psicologia do pesquisador.²³ Por essas e outras razões Carter conclui que esse modelo tem sido a escolha do *liberalismo*, ainda que evangélicos que não sustentem todas as premissas do liberalismo estejam enveredando por esse caminho.²⁴

Entre esses dois extremos há, segundo Carter, os demais paradigmas, como aquele que diz que o Cristianismo é *paralelo à Psicologia*. Neste modelo paradigmático, “se enfatiza a importância de ambos, Escritura e Psicologia, mas se assume que tanto explícita como implicitamente, eles não interagem”.²⁵ Esse modelo se apresenta em suas relações de isolamento e correlação. Como o nome antecipa, a versão isolacionista veda qualquer troca de informação entre a Escritura e a Psicologia, enquanto a correlação busca identificar o equivalente bíblico do que for apontado na Psicologia.²⁶

Por fim, o quarto modelo é o do *Cristianismo integrando à Psicologia*. Nele se “assume que Deus seja o autor de toda verdade, quer seja Sua verdade revelada na Escritura, quer seja descoberta pela psicologia ou qualquer outra disciplina científica”.²⁷ Aqueles que esposam esse modelo não creem que qualquer elemento que se diga verdadeiro na Psicologia o é a menos que quando comparado com a Escritura assim se prove. O que é fundamental, conforme Carter, é entender que nesse modelo a Escritura e a Psicologia são entendidas como aliadas. Em resumo: “Deus criou a psicologia quando ele criou o homem à Sua imagem. O homem se tornou manchado, mas é redimível, e, portanto, a psicologia é congruente e integrável com o Cristianismo”.²⁸

Como era de se esperar, a proposta de Carter não foi a única que procurou elencar e discernir os paradigmas subjacentes ao relacionamento entre o Cristianismo e a Psicologia. Outras propostas se seguiram, quer procurando expandir esses paradigmas, quer resumindo-os. Antes de prosseguirmos, porém, é importante reiterar que o leitor notará em alguns momentos sobreposições em um ou outro caso. À medida que se identificam os fundamentos, notar-se-á variações dos mesmos temas principais. Justamente por conta dessa escassez de variação da temática principal é que se explicam, de certa forma, as sobreposições. Neste ponto reconhecemos que não há uma única forma de organizar o material avaliado, e a variedade na organização faz com que pontos de vista diferentes conectem uma perspectiva específica a um ou outro paradigma.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., p. 202.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

Essa é uma outra possível razão para que nomes, definições e abordagens geralmente ligados a um paradigma possam figurar em uma perspectiva que reflète outro paradigma.²⁹

4. A PROPOSTA DE CAMPBELL-LANE E LOTTER

Desde 1977, com a publicação da proposta de Carter, houve um hiato em publicações que buscassem explorar os aspectos filosóficos subjacentes ao relacionamento entre o Cristianismo e a Psicologia até que Campbell-Lane e Lotter trouxessem uma nova proposta em seu artigo de 2005. Eles ofereceram, não quatro, mas seis paradigmas para classificar as perspectivas ou abordagens no Aconselhamento. Em termos bem resumidos, seus paradigmas eram os seguintes:³⁰

4.1 *Posição Assimilativa*

De acordo com Campbell-Lane e Lotter, o começo do século 20 viu um crescimento exponencial no número de conselheiros pastorais que encontraram na psicologia ajuda relevante para seu trabalho pastoral. Segundo eles, academicamente falando, a psicologia, influenciada por William James, se viu crescentemente marcada pelo interesse no Cristianismo, até que deu à luz à disciplina da psicologia da religião. Dessa forma, o Cristianismo poderia (e deveria) dar as boas-vindas à Psicologia, assimilando-a, a exemplo do que fez Seward Hiltner, que se tornou um importante expoente desta forma de ver o relacionamento entre o Cristianismo e a Psicologia.³¹

4.2 *Posição Eclética*

Como o próprio nome já diz, aqui o Cristianismo empresta *insights* da Psicologia, resultando desse relacionamento um interessante e benéfico *pot-pourri*. Isto deve ser feito ao se emprestar conhecimento de diferentes fontes, com o objetivo de ofertar uma abordagem relevante ao encontrar os aconselhados em suas necessidades. Campbell-Lane e Lotter destacam que esta é a visão de Howard Clinebell.³²

²⁹ MCMINN, Mark R. et al. Just what is Christian counseling anyway? *Professional Psychology: Research and Practice*, v. 41, n. 5: 391–397, 2010, p. 393–394; COE, John H.; HALL, Todd W. *Psychology in the spirit: contours of a transformational psychology*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2010, p. 59.

³⁰ CAMPBELL-LANE, Yvonne; LOTTER, George A. Biblical counselling regarding inner change. *Koers*, v. 70, n. 1: 99–123, 2005, p. 103.

³¹ Para mais, ver: HIELEMA, Jacob S. *Pastoral or Christian Counseling: A confrontation with American pastoral theology in particular Seward Hiltner and Jay E. Adams*. Leeuwarden, HL: De Tille, 1975.

³² Para saber mais sobre o livro de Clinebell em português, há uma interessante resenha publicada por Fides Reformada. Cf. ROCHA, Antônio. Aconselhamento pastoral (Howard Clinebell). *Fides*

4.3 Posição Excludente

Para Campbell-Lane e Lotter os conselheiros cristãos que têm adotado essa posição entendem que o Cristianismo deve rejeitar a Psicologia, e, por conseguinte, rejeitar qualquer alegado valor do *insight* psicológico. Segundo eles, uma amostra desse paradigma pode ser encontrada no trabalho de Jay E. Adams e seu Aconselhamento Noutético.³³



4.4 Posição Perspectivalista

Segundo esta posição, a Teologia (Cristianismo) e a Psicologia são suas disciplinas válidas e complementares. Por definição não podem ser antagônicas por serem, essencialmente falando, perspectivas complementares a respeito da natureza humana. Enquanto ambas as disciplinas são respeitadas, qualquer sobreposição entre elas é rejeitada.

4.5 Posição Integracional

A diferença entre esta e a proposta anterior é uma sutileza: aqui há uma tentativa de fazer cooperarem juntas a Psicologia e a Teologia, até que formem uma metodologia cristã específica, capaz de abarcar as duas harmoniosamente. Campbell-Lane e Lotter esclarecem que este paradigma, ao partir do princípio de “toda verdade (moral, proposicional ou ontológica) como verdade de Deus”, permite ao pesquisador sonhar com uma metodologia cristã específica capaz de unir, debaixo dela, tanto o Cristianismo quanto a Psicologia.

4.6 Posição Integracionista

O objetivo desse paradigma é pavimentar um caminho que permita aproveitar, criteriosamente, o conhecimento de diferentes disciplinas, a fim de ver esse conhecimento contribuindo para a eficácia do processo de aconselhamento. Dessa forma, a Psicologia é vista como uma contribuição ao Cristianismo. Campbell-Lane e Lotter destacam alguns expoentes dessa posição, dentre os quais dois nomes são mais conhecidos do público brasileiro – Gary Collins³⁴

Reformatata, v. VI, n. 1, 2001.

³³ Os princípios formais da abordagem de Adams, conhecida como Aconselhamento Noutético, podem ser encontrados em seu livro: ADAMS, Jay Edwards. *Conselheiro capaz*. 8. ed. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 1999.

³⁴ COLLINS, Gary R. *Aconselhamento cristão*. São Paulo: Vida Nova, 1984.

e Bruce Narramore³⁵ –, enquanto McMinn, ainda que desconhecido do grande público, já conta com livro publicado em português.³⁶

5. A PROPOSTA DE STANTON JONES

Stanton Jones, em 2006, propôs uma lista mais concisa de paradigmas. Partindo da premissa de que seus artigos anteriores buscaram pavimentar o caminho, quer defendendo, quer descrevendo a integração, chegara a hora de *fazer* integração. Para que a empreitada se desse de modo produtivo e respeitoso, e assim, contribuísse positivamente para o tema, era preciso manter-se nos trilhos previamente estabelecidos em 1994, resumidos como segue nos três paradigmas que propôs:³⁷

(1) O **modo crítico-avaliativo**, segundo o qual os pressupostos teológicos do pesquisador fornecem um filtro a partir da qual se pode examinar e avaliar adequadamente as crenças subjacentes que moldam teorias e práticas das teorias das ciências sociais e psicológicas;³⁸

(2) O **modo construtivo**, que ocorre quando o entendimento da condição humana religiosamente fundamentada contribui positivamente para o progresso da ciência ao sugerir novos modos de pensar que transformem as abordagens para o entendimento da humanidade, psicologicamente falando, de forma a moldar novas percepções dos dados e, por consequência, novas teorias;³⁹

(3) Por fim, há o **modo dialógico**, que pressupõe uma mútua influência entre religião e Psicologia. Para tanto, o relacionamento entre a ciência e a religião deveria ser dialógico e não unilateral. Novas descobertas na cosmologia, sociobiologia, filosofia, antropologia, sociologia e mesmo psicologia deveriam infundir e afetar o empreendimento religioso.



³⁵ NARRAMORE, Bruce. *Socorro, temos filhos!* São Paulo: Mundo Cristão, 1970.

³⁶ MCMINN, Mark. *A ciência da virtude: Por que a psicologia positiva é importante para a igreja.* São Paulo: Pilgrim, 2023.

³⁷ JONES, Stanton L. Integration: defending it, describing it, doing it. *Journal of Psychology & Theology*, v. 34, n. 3: 252–259, 2006, p. 255. A proposta, resumida neste artigo, foi originalmente apresentada em: JONES, Stanton L. A Constructive Relationship for Religion with the Science and Profession of Psychology: perhaps the boldest model yet. *American Psychologist*, v. 49, n. 3: 184–199, 1994.

³⁸ JONES, A Constructive Relationship, p. 194.

³⁹ Ibid.

6. A PROPOSTA DE BRIAN ECK

Brian Eck apresentou em 1996 um estudo surpreendente, pois revelou haver, já à época, cerca de vinte e sete diferentes modelos de interação entre Psicologia e Cristianismo.⁴⁰ Não obstante entendeu que algumas áreas ainda careciam de concordância para edificar a integração entre Psicologia e Cristianismo. Buscando, então, encontrar um solo seguro sobre o qual construir seu projeto integrativo, apresentou basicamente três paradigmas sob os quais classificar o relacionamento do Cristianismo com a Psicologia, que são: o Paradigma Não Integrativo, o Paradigma Manipulativo e o Paradigma Não-Manipulativo.⁴¹ Nesse esquema, cada paradigma possui um método ou processo específico segundo o qual lida com os dados da Psicologia. Esses métodos definem a relação maior como segue:

(1) O **Paradigma Não-Integrativo** procura evitar integrar quaisquer dados dos dois lados. Quando muito, busca construir seu edifício teórico a partir do que entende ser a verdade de Deus manifesta em uma única disciplina. Para tanto, se vale do que Eck chamou de processo de *rejeição*;

(2) O **Paradigma Manipulativo** é assim definido por procurar integrar os dados de ambas as disciplinas. Entretanto, uma governará sobre a outra, determinando o que é ou não é aceitável. Aqui dois processos serão usados: *reconstrução* e *transformação*;

(3) O **Paradigma Não-Manipulativo**, por fim, pode ser definido como aquele que aceita contribuições de ambos os lados diretamente, mas não os modifica. Entende que as verdades de Deus devem ser aproveitadas tais como se apresentam, ou não são verdades de forma alguma. Os processos que este paradigma usa são os de *correlação* e *unificação*.



⁴⁰ ECK, Brian E. Integrating the Integrators: an organizing framework for a multifaceted process of integration. *Journal of Psychology and Christianity*, v. 15, n. 2, p. 101–115, 1996.

⁴¹ ECK, Brian E. Integrating the Integrators: an organizing framework for a multifaceted process of integration. In: STEVENSON, D. H.; ECK, B. E.; HILL, P. C. (Orgs.). *Psychology & Christianity Integration: seminal works that shaped the movement*. Batavia, IL: Christian Association for Psychological Studies, 2007, p. 230–231.

7. A PROPOSTA DE DAVID ENTWISTLE

Essa proposta não é somente a mais moderna, mas é, também, a mais interessante. Ela é encontrada no livro *Integrative Approaches to Psychology and Christianity*, já em terceira edição, no qual o autor apresenta o relacionamento entre o Cristianismo e a Psicologia com base na maneira como as nações interagem entre si.⁴² As razões para que essa proposta ocupe protagonismo se deve ao fato de que esta seja, talvez, a mais perceptiva descrição do relacionamento conflituoso entre as disciplinas. A pertinência dessa metáfora está no fato de que ela, além de usada na Bíblia,⁴³ também descreve as sutilezas desse relacionamento como ele é percebido, destacando suas nuances sutis. De igual modo, a metáfora da autoridade jurisdicional, que é a base de sua descrição, aparentemente é abraçada por outros importantes pensadores na área como uma forma aceitável de descrever esse relacionamento de uma forma ou de outra.⁴⁴

Entwistle apresenta seis paradigmas, expostos a seguir, obedecendo a uma escala que classifica uma determinada nação como uma *aliada* numa extremidade, até o outro extremo, no qual outra nação pode ser considerada uma *inimiga*. Entre os extremos outros paradigmas intermediários são encontrados.

⁴² ENTWISTLE, *Integrative Approaches to Psychology and Christianity*, p. loc.4401-4405.

⁴³ Por exemplo, em Colossenses 1:13 e 1Pedro 2:9.

⁴⁴ ADAMS, Jay Edward. *The Big Umbrella: and other essays on Christian counseling*. Grand Rapids, MI: Baker, 1972, p. 8; HEDMAN, Erik et al. Psychometric properties of Internet-administered measures of health anxiety: An investigation of the Health Anxiety Inventory, the Illness Attitude Scales, and the Whiteley Index. *Journal of Anxiety Disorders*, v. 31, p. 32–37, 4, p. 229–233; VANDER GOOT, Mary. The shingle and the manse: should pastors be counselors? *Reformed Journal*, v. 33, n. 9, p. 15–18, 1983, p. 15–18; CLINTON, Stephen M. A critique of integration models. *Journal of Psychology and Theology*, v. 18, n. 1, p. 13–20, 1990, p. 17; MACARTHUR, John. *Our Sufficiency in Christ* Dallas, TX: Word, 1991, p. 30; WELCH, Edward T. A discussion among clergy: pastoral counseling talks with secular psychology. *The Journal of Biblical Counseling*, v. 13, n. 2, p. 23–34, 1995, p. 23–34; POWLISON, David. Integração ou inundação. In: HORTON, Michel S. (Org.). *Religião de poder*. São Paulo: Cultura Cristã, 1998, p. 160; ALMY, Gary L. *How Christian is Christian Counseling*. Wheaton, IL: Crossway, 2000, p. 9, 21, 197–204; SMITH, Winston. Dichotomy or Trichotomy? How the doctrine of man shapes the treatment of depression. *Journal of Biblical Counseling*, v. 18, n. 3, p. 21–29, 2000, p. 21; POWLISON, David. Biblical counseling in recent times. In: MACARTHUR, John; MACK, Wayne A. (Orgs.). *Counseling: How to Counsel Biblically*. Nashville, TN: Thomas Nelson, 2005, p. 6,7; POWLISON, David. The sufficiency of Scripture to diagnose and cure souls. *The Journal of Biblical Counseling*, v. 23, n. 2, p. 2–14, 2005, p. 20–24; STREET, John. Why biblical counseling and not psychology? In: MACARTHUR, John; MACK, Wayne A. (Orgs.). *Counseling: How to Counsel Biblically*. Nashville, TN: Thomas Nelson, 2005, p. 31,32,37,44; SLOAN, Richard P. *Blind Faith: the unholy alliance of religion and medicine*. New York: St. Martin's Press, 2006, p. 4, 11; JOHNSON, Eric L. A Brief History of Christians in Psychology. In: JOHNSON, Eric L. (Org.). *Psychology & Christianity: five views*. 2nd. ed. Downers Grove, IL: IVP Academic [Kindle ed.]. Disponível em: <http://www.amazon.com>, 2010, p. 13,16,19; LERON SHULTS, F. Dis-integrating Psychology and Theology. *Journal of Psychology & Theology*, v. 40, n. 1, p. 21–25, 2012, p. 22; GREGGO, Stephen P. (Org.). *Counseling and Christianity: five approaches*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 2012, p. loc. 43; LAMBERT, Heath. *A Theology of Biblical Counseling*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016, p. 54.

Eles são Espiões, Colonialistas, Reconstructores e Partidos-Neutros. Entwistle, tal como Carter, dividirá seus paradigmas em duas versões, uma sagrada e outra secular. Entretanto, para os propósitos a que se presta este artigo, será considerada apenas a “versão sagrada” ou a expressão genuinamente religiosa dos paradigmas, conforme segue.

7.1 *Espiões*

Eles recebem este nome por conta da atitude seletiva em relação àquilo que será utilizado por uma ou outra disciplina, como, por exemplo, fazer uso proveitoso de um sistema religioso para fins psicológicos sem, contudo, ter para com esse sistema nenhum tipo de compromisso.⁴⁵ Esse modelo reflete os paradigmas Manipulativo e Reconstrutor de Eck, por exemplo.⁴⁶ Para Entwistle há duas versões para esse paradigma: Os *Espiões Estrangeiros*, que perfazem a versão secular e representam aqueles psicólogos que não se comprometem com qualquer princípio religioso, e os *Espiões Domésticos*, que, por sua vez, participam de um sistema religioso.⁴⁷ O interesse do espião repousa unicamente sobre potenciais benefícios psicológicos extraíveis do Cristianismo, enquanto desprezam qualquer elemento de natureza sobrenatural presente nele. Embora tenha havido um inegável diálogo entre Cristianismo e Psicologia ao longo dos anos,⁴⁸ as iniciativas nessa direção têm vindo, em sua maioria, de pesquisadores de orientação teológica liberal.⁴⁹ Segundo Entwistle, Norman Vincent Peale é um exemplo desse paradigma.⁵⁰ De fato, entre as perspectivas consideradas no Aconselhamento Cristão do ponto de vista da teologia reformada, não foi encontrada nenhuma que se conecte diretamente com esse paradigma.⁵¹

7.2 *Inimigos*

Este é um modelo antagonista de relacionamento entre Cristianismo e Psicologia. Na versão “secular” se refere aos psicólogos que veem o Cristianismo

⁴⁵ ENTWISTLE, *Integrative Approaches to Psychology and Christianity*, p. loc 5837.

⁴⁶ Ibid., p. loc 5837, 5939.

⁴⁷ Ibid., p. 5817.

⁴⁸ DENTON, Rudy A. Exploring biblical reformational theology as a normative perspective for Christian psychology. *In die Skriflig*, v. 48, n. 1: 1–11, 2014, p. 2.

⁴⁹ ENTWISTLE, *Integrative Approaches to Psychology and Christianity*, p. loc 5827.

⁵⁰ POWLISON, *Biblical Counseling in Recent Times*, p. 19; JOHNSON, *A Brief History of Christians in Psychology*, p. 26–29; POWLISON, David. *The Biblical Counseling Movement: history and context*. Greensboro, NC: New Growth Press, 2010, p. 24; COLETTI, Renato, Kuyper’s razor? Rethinking science and religion, trinitarian scholarship and God’s eternity. *In die Skriflig*, v. 49, n. 1: 1–10, 2015, p. 3.

⁵¹ Isto porque, é bom lembrar, a investigação pretendia tratar daquelas perspectivas que se definem como herdeiras da tradição teológica reformada. Cf. MACEDO, *Aconselhamento cristão em perspectiva: uma apresentação dos cinco principais pontos de vista*, p. 11.

ou qualquer pressuposto religioso como prejudicial ou danoso em algum sentido. A versão “religiosa” do paradigma dos Inimigos, argumenta Entwistle, é a resposta cristã contra a animosidade recebida dos ataques antirreligiosos.⁵² Basicamente, aqueles que subscrevem o paradigma dos Inimigos assumem que a Psicologia e o Cristianismo são fundamentalmente incompatíveis um com o outro.⁵³ Seus subscritores também entendem que o cuidado da alma pertence exclusivamente ao ministério da Igreja, já que a Psicologia é perigosa e danosa à fé cristã. Desse modo, qualquer proposta, de qualquer tipo, que venha a misturar Cristianismo e Psicologia deve ser rejeitada. Entwistle apresenta os nomes de Jay Adams, John MacArthur e John Street como os principais representantes desse paradigma.⁵⁴

7.3 Colonialistas

As principais características desse paradigma são tanto a seletividade que filtra as conclusões da Psicologia por compará-las com versos bíblicos, quanto por alinhar as descobertas psicológicas a uma cosmovisão cristã.⁵⁵ Os colonialistas interagem com os dados oriundos da Psicologia sem qualquer compromisso com a disciplina ou seus métodos, por entender que há uma necessária preeminência do Cristianismo sobre a Psicologia.⁵⁶ Para Entwistle, nomes como os de David Powlison e Edward Welch são contados como representantes desse paradigma.⁵⁷

7.4 Reconstrotores

Para Entwistle, aqueles que são classificados sob este paradigma consideram a Psicologia a partir de uma definição mais ampla que lhes permite encontrar nela tradições filosóficas e religiosas.⁵⁸ É considerado um paradigma que reconhece ativamente que o campo da Psicologia vem sendo moldado, em alguma medida, por uma agenda subjacente cujos princípios são tanto anti-espirituais quanto anti-Deus. A ideia por trás desse paradigma é, a partir de uma cosmovisão baseada nas Escrituras, reconstruir inteiramente a Psicologia como ciência, de modo que, como consequência, ela reproduza em suas técnicas, métodos e teoria o caráter cristão, na medida em que for dispensada

⁵² ENTWISTLE, *Integrative Approaches to Psychology and Christianity*, p. loc. 5215.

⁵³ *Ibid.*, p. loc. 5026-5027.

⁵⁴ *Ibid.*, p. loc. 5010-5754.

⁵⁵ *Ibid.*, p. loc. 5970-5973.

⁵⁶ *Ibid.*, p. loc. 5965.

⁵⁷ *Ibid.*, p. loc. 5252, nota de rodapé 45.

⁵⁸ *Ibid.*, p. loc. 6030.

ajuda psicológica.⁵⁹ Os principais representantes deste paradigma seriam nomes como o de Robert Roberts, C. Stephen Evans e Eric Johnson.⁶⁰

7.5 *Partido Neutro*

Aqueles que aderem a esse paradigma reivindicam uma distinção total entre Cristianismo e Psicologia, como sendo ciências com metodologias e conteúdos distintos entre si.⁶¹ Os aderentes não vêm qualquer conflito entre Cristianismo e Psicologia porque acreditam que cada disciplina pertença a esferas do conhecimento independentes e não-interativas. Como ocorre com as demais, há para este paradigma, duas versões: a neutralidade psicológica e a neutralidade cristã. E há duas formas pelas quais colocá-las em prática: o isolacionismo disciplinar, no qual a pessoa compartimentaliza seus compromissos de fé, e a correlação disciplinar, segundo a qual alguém procura identificar as áreas de sobreposição.⁶² Nomes como os de Gordon Willard Allport,⁶³ Thomas Moore,⁶⁴ Malcolm Jeeves,⁶⁵ Fraser Watts e David Myers⁶⁶ são contados como exemplos do paradigma do Partido Neutro, conforme Entwistle.⁶⁷

7.6 *Aliados*

Este seria o paradigma que, conforme Entwistle, está subjacente aos modelos integracionistas.⁶⁸ Esse paradigma compartilha muitas características

⁵⁹ Ibid., p. loc. 6072.

⁶⁰ Ibid., p. loc. 6015, 6027. Dos três, apenas Evans e Johnson contam com publicações no Brasil: EVANS, C Stephen. *História da filosofia ocidental*. São Paulo: Cultura Cristã, 2024; EVANS, Stephen C. *Dicionário de Apologética e Filosofia da Religião*. São Paulo: Vida Nova, 2004; JOHNSON, Eric L. Cristo, o Senhor da Psicologia. *Diálogo & antítese: textos fundamentais em religião e ciências humanas*, p. 2–17, 2018; JOHNSON, Eric L. *Fundamentos para o cuidado da alma: uma proposta de psicologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2021; JOHNSON, Eric L. *Aconselhamento cristão: os recursos terapêuticos da fé cristã para o cuidado da alma*. São Paulo: Vida Nova, 2021.

⁶¹ ENTWISTLE, *Integrative Approaches to Psychology and Christianity*, p. loc. 6108-6119.

⁶² Ibid., p. loc. 6119, 6131-6371.

⁶³ ALLPORT, Gordon W. *Personalidade: padrões e desenvolvimento*. São Paulo: Herder & EDUSP, 1969.

⁶⁴ Inter alia: MOORE, Thomas. *Cuide de sua alma*. São Paulo: Siciliano, 1993; MOORE, Thomas. *Terapia para a Alma: A arte e a habilidade das conversas afetuosas*. Rio de Janeiro: Alaúde Editorial, 2025; MOORE, Thomas. *A eloquência do silêncio: encontrando sabedoria no vazio*. Rio de Janeiro: Alaúde Editorial, 2024.

⁶⁵ JEEVES, Malcolm. *Mentes, cérebros, almas e deuses: uma conversa sobre fé, psicologia e neurociência*. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2016.

⁶⁶ MYERS, David G. *Introdução à psicologia geral*. Lisboa: LTC – Livros Técnicos e Científicos, 1999; MYERS, David G.; DEWALL, C. Nathan. *Psicologia*. 13a. ed. Lisboa: LTC – Livros Técnicos e Científicos, 2023.

⁶⁷ ENTWISTLE, *Integrative Approaches to Psychology and Christianity*, p. loc. 6143, 6168, 6280.

⁶⁸ Ibid., p. loc. 6639-7166.

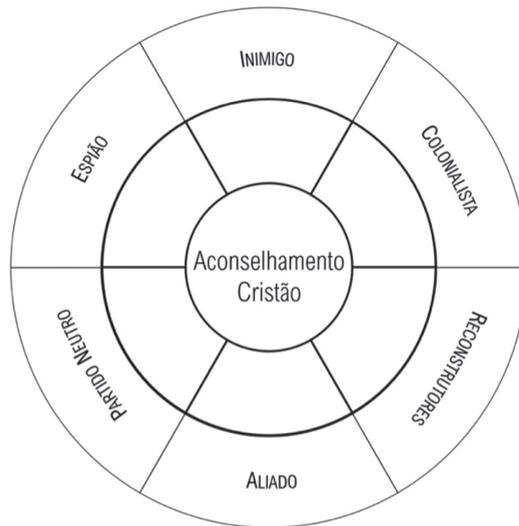
comuns com os Colonialistas, Reconstructores e do Partido Neutro, incluindo uma visão mais positiva em relação à Psicologia como uma ferramenta útil para entender o comportamento humano. Aqueles que sustentam esse paradigma veem a Psicologia e qualquer outra disciplina acadêmica como elementos do domínio soberano de Deus, tendo em si aspectos de seu Autor. Por causa disso, os Aliados procuram por paralelos entre as diversas disciplinas, abraçando a missão de fazer com que essas informações cooperem e trabalhem juntas para um fim piedoso.⁶⁹ Os nomes de Siang-Yang Tan, Hendrika Vande Kemp, Van Leeuwen, Steven Bouma-Prediger e John H. Coe são exemplos desse paradigma.⁷⁰

8. ALOCANDO AS PERSPECTIVAS EM SEUS RESPECTIVOS PARADIGMAS

Usaremos os seis paradigmas propostos por Entwistle para *encaixar* as principais perspectivas anteriormente apresentadas, como segue.⁷¹

8.1 Aconselhamento Bíblico

Na avaliação de Entwistle, apesar das mudanças que essa perspectiva tem experimentado ao longo dos anos,⁷² a perspectiva do Aconselhamento Bíblico ainda pode ser classificada como construída sobre o paradigma dos *Inimigos*. Mesmo hoje, eles ainda adotam um modelo antagonista, que coloca a Psicologia de um lado e o Cristianismo do outro. A principal característica do paradigma dos Inimigos⁷³ é abraçada pelo Aconselhamento Bíblico, qual seja, a de expressar certa suspeita em relação a fontes de conhecimento extrabíblicas no que tange ao cuidado da alma.



⁶⁹ Ibid., p. loc. 6723.

⁷⁰ Até onde foi possível mapear, nenhum dos autores mencionados por Entwistle tem livros publicados em português.

⁷¹ In: MACEDO, Aconselhamento cristão em perspectiva: uma apresentação dos cinco principais pontos de vista.

⁷² Ver LAMBERT, Heath. *The Biblical Counseling Movement after Adams*. Wheaton, IL: Crossway, 2011, p. 24.

⁷³ Cf. ENTWISTLE, *Integrative Approaches to Psychology and Christianity*, p. loc. 4441.

Aqui é importante observar que o Aconselhamento Bíblico dificilmente pode ser acusado de se retrair da inquirição acadêmica séria, que é uma das características do paradigma dos Inimigos.⁷⁴ O que se pontua aqui é que essa perspectiva abraça crenças e práticas tais que terminam por ver a Psicologia como fundamentalmente oposta à doutrina cristã, vê o uso da psicoterapia como irremediavelmente incompatível com a fé cristã, e opta pela rejeição prática de qualquer coisa que venha do “campo do inimigo” por percebê-las como uma ameaça.⁷⁵ Isto é assim porque da perspectiva do Aconselhamento Bíblico a fé cristã é vista como uma espécie de Psicologia e o ministério cristão uma espécie de psicoterapia comprometida com uma perspectiva teocêntrica de toda a vida e pensamento.⁷⁶

8.2 Integracionismo

Para Entwistle, a perspectiva do Integracionismo é melhor definida sobre o paradigma do Colonialista, por apresentar uma “aceitação, rejeição ou modificação seletiva das descobertas vinda da Psicologia, baseadas a priori em seus pressupostos religiosos”.⁷⁷ Conquanto se possa argumentar que algumas das características não sejam prontamente identificadas quando o Integracionismo é observado de perto, o *telos* principal do paradigma dos Colonialistas é a apropriação quer dos métodos, quer das descobertas psicológicas, algumas vezes sem qualquer avaliação adequada, o que se encaixa na perspectiva integracionista.⁷⁸ A linguagem apreciativa frequentemente empregada dentro de círculos Integracionistas indica uma aproximação sem qualquer postura de inimizade, o que contribui para essa conclusão.⁷⁹

⁷⁴ Ibid.; ver também: LOTTER, G. A. The “Reformation” of Counselling: research article. *In die skriflig*, v. 35, n. 2: 317–329, 2001, p. 325; CAMPBELL-LANE; LOTTER, Biblical Counselling Regarding Inner Change, p. 104.

⁷⁵ Cf. MCMINN et al., Just what is Christian counseling anyway?, p. 392; ENTWISTLE, *Integrative Approaches to Psychology and Christianity*, p. loc. 4435-4481; LAMBERT, *A theology of Biblical counseling*, p. 43, 54.

⁷⁶ BOOKMAN, Douglas. The Godward Focus of Biblical Counseling. In: MACARTHUR, John; MACK, Wayne A. (Orgs.). *Counseling: how to counsel biblically*. Nashville, TN: Thomas Nelson, 2005, p. 51; POWLISON, David. A biblical counseling view. In: JOHNSON, Eric L (Org.). *Psychology & Christianity: five views*. 2nd. ed. Downers Grove, IL: IVP Academic [Kindle ed.] Disponível em: <http://www.amazon.com>, 2010, p. 245.

⁷⁷ ENTWISTLE, *Integrative Approaches to Psychology and Christianity*, p. loc. 4599.

⁷⁸ Ibid., p. loc. 4576-4618.

⁷⁹ BARNETT, Keri L. et al. Revisiting the issue of influential sources in the integration of psychology and theology: are we there yet? *Journal of Psychology and Theology*, v. 40, n. 2: 93–101, 2012, p. 93.

8.3 Níveis-de-explicação

Nesta perspectiva acredita-se que o conhecimento científico obtido pela Psicologia poderá, como frequentemente acontece, desafiar certos pressupostos teológicos, o que contribuirá para “manter vivo o espírito reformado ‘sempre se reformando’”. Entretanto, toda contradição é sempre aparente, uma vez que as explicações em um nível não necessariamente contradizem as explicações nos outros níveis.

Esse raciocínio é característico do paradigma do Partido-Neutro, que defende o emprego de procedimentos que servem para segregar partes ou áreas de domínio de uma disciplina da outra, por que objetivo do Partido-Neutro é acumular conhecimento e proteger a esfera de soberania de cada disciplina.⁸⁰ Um exemplo desse paradigma pode ser encontrado em Thomas Plante, que, ao apresentar a visão dos Níveis-de-explicação, menciona basicamente o DSM-IV, testes psicológicos e investigação empírica como algo totalmente separado de qualquer influência teológica.⁸¹

8.4 Psicologia Cristã

De acordo com Entwistle, a perspectiva da Psicologia Cristã pode ser classificada como a implicação prática do paradigma Reconstrutor.⁸² Infelizmente Entwistle não foi consistente na atribuição dos paradigmas às perspectivas. Aqui ele reconhece na Psicologia Cristã elementos dos paradigmas Colonialista, Reconstrutor e até do Aliado.⁸³ Mas as características reconstrucionistas que essa perspectiva carrega, como a proposta de um “tipo específico de psicologia” feita de dentro pra fora, a partir de uma crença cristã explicitamente articulada, somada ao entendimento de que a Psicologia moderna tenha negligenciado suas próprias raízes filosóficas e também a preocupação em relação ao cuidado da alma como um objetivo primário, foram os motivos que conduziam Entwistle à conclusão de que, apesar de tudo, este ainda era o paradigma mais apropriado para a Psicologia Cristã.⁸⁴

8.5 Psicologia Transformacional

Dadas as semelhanças que as perspectivas da Psicologia Cristã e do Integracionismo⁸⁵ compartilham com a Psicologia Transformacional, é difícil

⁸⁰ ENTWISTLE, *Integrative Approaches to Psychology and Christianity*, p. loc. 4678, 4878.

⁸¹ PLANTE, Thomas G. A levels-of-explanation approach: using a biopsychosocialspiritual and evidence-based model. In: GREGGO, Stephen P. et al. (Orgs.). *Counseling and Christianity: five approaches*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2012, p. loc. 671-972.

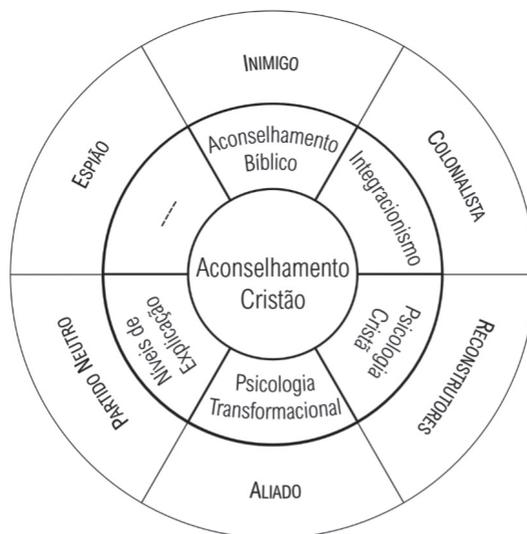
⁸² ENTWISTLE, *Integrative Approaches to Psychology and Christianity*, p. loc. 6021.

⁸³ *Ibid.*, p. loc. 4597, 4661, 6095.

⁸⁴ *Ibid.*, p. loc. 4623-4665.

⁸⁵ COE; HALL, *Psychology in the Spirit: contours of a transformational psychology*, p. 93.

encontrar um paradigma que confortavelmente subsidie esta perspectiva. Contudo, a defesa enfática de uma abordagem metodológica que não veja o Cristianismo e a Psicologia nem como domínios separados, nem como estudadas por duas metodologias diferentes que precisem ser integradas por uma estrutura que as abarque, antes, sustentando a proposta de uma abordagem complexa e coerente sob uma teoria unificada, capaz de relacionar Psicologia e Cristianis-



mo como um único ato de amor a Deus,⁸⁶ leva à conclusão de que a Psicologia Transformacional é melhor classificada sob o paradigma do Aliado.

Conforme Entwistle, os Aliados propõem pesquisar a unidade subjacente da verdade para fins piedosos. Para aqueles que sustentam esse paradigma, a Psicologia e o Cristianismo seriam vistos como *aliados* se ambos fossem corretamente compreendidos. Essa abordagem reconhece as limitações do entendimento humano em ambas as disciplinas e, por isso, propõe uma busca pela natureza holística e una do assunto que estiver sob escrutínio. Outra ênfase importante a destacar nesse paradigma é a relação apropriada com Deus, o canal através do qual a cosmovisão cristã pode abraçar o todo da vida, incluindo a Psicologia como ciência.⁸⁷ Por essa razão, o paradigma do Aliado é o que mais satisfatoriamente traduz os alvos da Psicologia Transformacional.

9. UM HIATO NÃO TOTALMENTE COBERTO

De uma certa forma, todas as propostas de paradigmas procuram descrever o mesmo cenário, mas de diferentes pontos de partida. Sem menosprezar as características profundas e complexas de cada perspectiva, quando alinhadas aos seus paradigmas filosóficos subjacentes, observamos que, apesar de variados, todos parecem obedecer aos mesmos eixos temáticos conforme adiantamos. Isto é, os paradigmas apresentados ao longo deste artigo funcionam metaforicamente como o ponteiro apontando para o Norte na bússola, guiando os principais pontos da relação entre Psicologia e Cristianismo. Mantendo a metáfora, as visões, por sua vez, exemplificam como o caminho é trilhado no mapa a partir do norte apresentado pelo paradigma correspondente.

⁸⁶ Ibid., p. 94-97.

⁸⁷ ENTWISTLE, *Integrative Approaches to Psychology and Christianity*, p. loc. 4713-4752.

Se o objetivo proposto pelo paradigma que cada visão representa na prática é ou não é alcançado vai além do escopo deste artigo perscrutar, mas perfaz um convite à futuras pesquisas no tema. O que deve ficar claro, porém, é que ainda há nesse mapa áreas não cobertas pelas cinco perspectivas. Em outras palavras, há certa confusão sobre as reivindicações básicas das perspectivas no que concerne a se apresentarem como representantes da fé cristã histórica, e, mais especificamente, da teologia reformada.⁸⁸ Um exemplo disso pode ser visto na maneira como diferentes perspectivas se apropriam da figura de Agostinho de Hipona.

Quando se pensa em um fundamento filosófico apropriada à fé cristã reformada para subsidiar a interação do Cristianismo com a Psicologia, o reconhecido filósofo se torna a pedra de toque, pois conflitantes perspectivas o reivindicam como o precursor de suas posições. O Aconselhamento Bíblico, por exemplo, encontra em Agostinho o seu primeiro pensador, cujo trabalho ilustra “uma história de dois milênios de aconselhamento pastoral solidamente fundamentado nas Escrituras”.⁸⁹ Por sua vez, a perspectiva Integracionista afirma ser a representação atual do aconselhamento pastoral do passado, encontrando em Agostinho (e em Tomás de Aquino) um representante antigo dessa “integração” que defende.⁹⁰ Já da perspectiva da Psicologia Cristã, Agostinho (juntamente com Tomás de Aquino e Kierkegaard) deve ser considerado um dos grandes psicólogos cristãos do passado conforme os termos de sua perspectiva.⁹¹ Esses exemplos demonstram, ainda que superficialmente, que há indefinições em áreas importantes, de modo a confundir aquele que desejar compreender que fundamentos filosóficos subsidiam, de fato, uma determinada perspectiva e suas abordagens.⁹²

⁸⁸ POWLISON, David. O Aconselhamento bíblico no século 20. In: MACARTHUR, John; MACK, Wayne A. (Orgs.). *Introdução ao aconselhamento bíblico*. São Paulo: Hagnos, 2004, p. 70–77; COE, John H.; HALL, Todd W. A Transformational Psychology view. In: JOHNSON, Eric L (Org.). *Psychology & Christianity: five views*. Downers Grove, IL: IVP Academic [Kindle ed.]. Disponível em: <http://www.amazon.com>, 2010, p. 211; COE; HALL, *Psychology in the Spirit: contours of a transformational psychology*, p. 60; DENTON, Exploring biblical reformational theology as a normative perspective for Christian psychology, p. 2.

⁸⁹ ALMY, *How Christian is Christian Counseling*, p. 137, 138–141.

⁹⁰ JONES, Stanton L. An integration view. In: JOHNSON, Eric L (Org.). *Psychology & Christianity: five views*. 2nd. ed. Downers Grove, IL: IVP Academic [Kindle ed.]. Disponível em: <http://www.amazon.com>, 2010, p. 12.

⁹¹ ROBERTS, Robert C; WATSON, P.J. A Christian psychology view. In: JOHNSON, Eric L (Org.). *Psychology & Christianity: five views*. Downers Grove, IL: IVP Academic [Kindle ed.], 2010, p. 155; JOHNSON, Eric L. Reformational counseling: a middle way. *Reformation & Revival*, v. 13, n. 2, p. 11–39, 2004, p. 19; EVANS, Stephen C. Doing psychology as a Christian: a plea for wholeness. *Journal of Psychology and Theology*, v. 40, n. 1: 32–36, 2012, p. 33.

⁹² A perspectiva do Nível de Explicação, muito embora não cite Agostinho diretamente, subsidia da pelo paradigma do Partido Neutro se diz contra qualquer abordagem absolutista vinda de qualquer

Embora a análise dessas reivindicações possa fornecer linhas de pesquisa interessantes, há questões que exigem esclarecimento mais urgente. No passado, outros também apontaram algumas áreas que apresentam lacunas nesse esforço por uma interação segura.⁹³ A menos que essas áreas recebam a devida atenção, é temeroso afirmar que se tenha chegado a bom termo no assunto. De fato, uma avaliação meticulosa revelará que ainda se faz necessário escrutinar com clareza o papel e uso das Escrituras no processo interativo. Além disso, uma revisão da antropologia de cada perspectiva pode revelar dificuldades intransponíveis na paridade de suas concepções com aquilo que é revelado na Palavra de Deus. Isso sem falar no papel que a cosmovisão desempenha em cada uma delas. Porém, dentre todos esses aspectos, destaca-se aqui a importância do desenvolvimento de uma *metapsicologia*.

É importante destacar que esse termo foi introduzido pela primeira vez por Sigmund Freud como uma resposta à metafísica, mas ele tem sido rejeitado pela posteridade, dentro e fora da comunidade psicanalítica.⁹⁴ O uso do termo, porém, justifica-se pelo fato de que alguns autores, como Meltzer, enxergaram na *metapsicologia* uma psicologia teoricamente explícita.⁹⁵ Do grego “*meta*” que significa “além, transcendente”, a metapsicologia buscaria entender a estrutura da mente em termos do que não pode ser empiricamente verificável. Isto, devidamente considerado, parece admitir um elemento transcendente, o que é um furo na cosmovisão naturalista assumida pela Psicanálise. Entretanto, é, ao mesmo tempo, para uma perspectiva em Aconselhamento Cristão que espouse a cosmovisão cristã reformada, um fator importante nesse mister, pois considera elementos de caráter transcendente presentes na alma humana.

Isto se reveste de especial importância quando lembramos que em 2006 Gomes apontou o potencial dessa possibilidade a partir do trabalho de Van Til. O projeto de Van Til, muito embora não visasse um desenvolvimento detalhado ou amplo de uma crítica filosófica de qualquer escola psicológica, nem um desenvolvimento da dinâmica da psique, envidou esforços promissores, ainda que essencialmente embrionários e rudimentares, como reconhece Gomes,⁹⁶

disciplina que possa prejudicar o princípio básico de “sempre reformando” da tradição da teologia reformada. In: ENTWISTLE, *Integrative Approaches to Psychology and Christianity*, p. loc. 6305.

⁹³ POWLISON, David. Critiquing modern integrationists. *The Journal of Biblical Counseling*, v. 11, n. 3, p. 24–34, 1993, p. 25–30; MONROE, Philip G. Building bridges with biblical counselors. *Journal of Psychology & Theology*, v. 25, n. 1, p. 28–37, 1997, p. 33–35; JONES, An integration view, p. 40; ECK, Integrating the integrators: an organizing framework for a multifaceted process of integration, p. 230–231.

⁹⁴ BOOTHBY, Richard. *Freud as Philosopher: metapsychology after Lacan*. [S.l.]: Psychology Press, 2001, p. loc. 166.

⁹⁵ MELTZER, Donald. *Studies in Extended Metapsychology: clinical applications of Bion's ideas*. London, UK: Karnac Books, 2009, p. 105.

⁹⁶ GOMES, Davi Charles. A metapsicologia vantilianiana: uma incursão preliminar. *Fides Reformata*, v. 11, n. 1: 113–139, 2006, p. 117.

cujo artigo é um cativante convite não só ao uso do termo *metapsicologia*, mas, principalmente, para preenchimento bíblico benéfico e proveitoso de seu significado. A razão para isso pode ser lida nas palavras de Van Til, que resumiu:

Um ministro do evangelho de Cristo, se ele deseja realmente se beneficiar do estudo da psicologia, deveria estudar psicologia de um ponto de vista cristão. Ele deveria estudar uma psicologia que livremente reconheça seu relacionamento com e um senso de dependência da ética cristã e da teologia cristã em geral. Há dois pontos principais dos quais ele irá divergir radicalmente da escola de psicologia da religião moderna... Em primeiro lugar nós como cristãos não podemos admitir o pressuposto da independência metafísica da autoconsciência do homem em geral e da consciência religiosa em particular que subjaz toda a moderna psicologia da religião. Se somos cristãos de fato, cremos na doutrina da criação e isto nos faz crer que fomos feitos dependentes de Deus metafisicamente. Em segundo lugar, não podemos, como cristãos, permitir o pressuposto da independência ética da autoconsciência do homem em geral e de sua consciência religiosa em particular. Se somos cristãos de fato, cremos na doutrina do pecado, e isto torna o homem eticamente alienado de Deus e, ainda assim, dependente de Deus.⁹⁷

CONCLUSÃO

O objetivo deste artigo foi apresentar os fundamentos filosóficos subjacentes às perspectivas de interação com a Psicologia na área do Aconselhamento Cristão. Como uma continuidade do artigo que apresentou as cinco principais propostas dessa interação, o que se buscou aqui foi responder que motivos fazem com que o que está acontecendo aconteça da forma que ocorre. Para isso foi feito um exercício de sabedoria judiciosa, com o intuito de verificar sobre quais fundamentos cada perspectiva constrói seu edifício teórico e abordagem prática.

Para se atingir o objetivo proposto foi apresentado um resumo dos paradigmas mais representativos, numa tentativa de determinar a maneira que melhor descreve o relacionamento, muitas vezes conflituoso, do Cristianismo, Teologia ou Aconselhamento Cristão com a Psicologia. As propostas de John Carter, Yvonne Campbell-Lane e George Lotter, Stanton Jones, Brian Eck e David Entwistle foram apresentadas, com predileção dada a esta última. Três foram as razões para isso: a metáfora utilizada por Entwistle foi usada na Bíblia; outros autores, inclusive aqueles dentre as perspectivas analisadas, já tinham se valido da mesma metáfora, e o fato de a metáfora permitir a ideia de autoridade jurisdicional contribuiu para sua ampla aceitação.

No fim foi proposto que, apesar de todos os esforços nessa busca de um paradigma seguro para a interação, ainda existem áreas que precisam de

⁹⁷ VAN TIL, Cornelius. *Psychology of Religion*. Phillipsburg, NJ: P&R, 1971, p. 3.

maior escrutínio, especialmente a antropologia bíblica, a definição do papel da Escritura, o fator preponderante da cosmovisão e a consideração de uma possível *metapsicologia*. Esse hiato apontado talvez se deva ao fato de que a maioria das propostas busca, de pronto, integrar a Psicologia com o Aconselhamento Cristão. O que falta, muitas vezes, é uma avaliação prévia que indique se tal coisa é, por exemplo, desejável. Conquanto seja inegável a necessidade de interação, as bases sob as quais essa interação é feita já apontam para um projeto que, na maioria das vezes, não foi avaliado. Uma avaliação dessa monta exigiria um exercício de discernimento profético capaz de responder o que *deveria* estar acontecendo, e isso vai muito além do que foi proposto aqui. Contudo, um empreendimento que tal se torna possível dada a pesquisa feita até então. Seja Deus servido levantar pesquisadores interessados no tema ao ponto de empreender essa tão necessária tarefa.

ABSTRACT

This article seeks to elucidate the primary philosophical paradigms underlying the perspectives on Christian Counseling, which were previously discussed in an article published in 2019. The present article aims to clarify what efforts have been made to explore the theoretical foundations upon which each of the five main perspectives relates to Psychology. To this end, the proposals of Carter, Campbell-Lane and Lotter, Jones, Eck, and Entwistle are presented herein. The purpose of this article is not only to clarify these proposals but also to highlight the existence of a “gap” in research that warrants further investigation, aiming to encourage the development of paradigms that more accurately reflect the principles of the Reformed Christian faith in Christian Counseling.

KEYWORDS

Paradigms; Philosophical foundations; Christian counseling; Christianity and psychology.

RESENHA

Filipe Costa Fontes*

DOOYEWEERD, H. **Filosofia cristã e o sentido da história**. São Paulo: Cultura Cristã, 2024. 228 p.

Herman Dooyeweerd (1894-1977) já não é um desconhecido no cenário acadêmico brasileiro. Faz quinze anos que a primeira tradução de suas obras, a de *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental*,¹ começou a circular por aqui. De lá para cá, outros dois textos de sua pena foram traduzidos: *Estado e Soberania*,² duas palestras sobre filosofia política, e uma versão de *Raízes da Cultura Ocidental*.³ No ano passado (2024), a Editora Monergismo publicou *Filosofia Cristã e o Sentido da História* (*Christian Philosophy and the Meaning of History*).

Em *Creative Minds in Contemporary Theology*, editado por Philip Hugges, William Young afirma:

A importância da contribuição de Dooyeweerd para o pensamento cristão dificilmente pode ser superestimada. Ele forjou uma poderosa arma em sua crítica transcendental ao pensamento teórico, por meio da qual as fortalezas da incredulidade podem ser atacadas em seus próprios fundamentos. Ele ofereceu uma análise penetrante e detalhada do desenvolvimento da filosofia ocidental, na qual os métodos da Nova Crítica demonstram sua fecundidade. Ele forneceu uma refutação de fato à alegação de que nunca houve uma filosofia cristã, ao

* Mestre e doutor em Educação, Arte e História da Cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; mestre em Teologia Filosófica pelo CPAJ; licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção; graduado em Teologia pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição; professor de Teologia Filosófica no CPAJ.

¹ DOOYEWEERD, H. *No crepúsculo do pensamento ocidental*. São Paulo: Hagnos, 2010.

² DOOYEWEERD, H. *Estado e soberania*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

³ DOOYEWEERD, H. *Raízes da cultura ocidental*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

produzir um exemplar em escala completa. A imponência da construção sistemática de seu pensamento é igualada pela insistência incansável de que todo pensamento deve ser levado cativo à obediência de Cristo.⁴

Filosofia Cristã e o Sentido da História é um exemplo dessa abrangência sistemática que caracteriza o pensamento do filósofo holandês. Ela é uma antologia composta por quatro textos tematicamente relacionados, que apresentam algumas das principais ideias de Dooyeweerd sobre a história.

Além do prefácio original, escrito por Daniel Strauss, a edição brasileira traz um prefácio escrito pelo Dr. Fabrício Tavares, um dos principais estudiosos da filosofia da ideia cosmonômica em nosso país. Esse prefácio, mais robusto, além de introduzir o leitor aos textos dooyeweerdianos que tem em mãos, contextualiza muitas das ideias apresentadas nela, situando-as nas interações que Dooyeweerd promoveu com o pensamento de historiadores de sua época, como Oswald Spengler (1880-1936) e Arnold Toynbee (1889-1975). Ele também faz alusão à maneira como as ideias de Dooyeweerd foram recebidas e reverberadas por especialistas do campo da história, dentro da própria tradição reformacional. Tavares destaca, por exemplo, como C. T. McIntire propôs certas correções ou ajustes ao entendimento dooyeweerdiano sobre a natureza da história,⁵ oferecendo ao leitor indicativos a respeito das limitações da filosofia reformacional, das suas diferenças internas e dos avanços naturais promovidos pelos seus sucessores.

O primeiro capítulo traz um ensaio intitulado “Filosofia calvinista”, publicado pela primeira vez, em 1956, em um manual de ciência, arte e religião editado pelo historiador holandês Eduard Jan Dijksterhuis (1892-1965). Esse ensaio funciona como uma espécie de introdução à filosofia da ideia cosmonômica. Nele, Dooyeweerd segue o caminho dos três passos, apresentado no primeiro livro de *Uma nova crítica do pensamento teórico*, e apresenta a sua crítica transcendental, que sustenta a natureza essencialmente religiosa de todo o pensamento. Destaca-se, nesse capítulo, a breve, mas importante análise dos “motivos básicos religiosos” que controlaram o pensamento ocidental em seu desenvolvimento, especialmente porque essa teoria tem lugar importante na maneira como Dooyeweerd compreendeu a dinâmica histórica e sua articulação teórica.

O capítulo 2, “O sentido da história”, foi escrito em 1942 para uma coletânea de mesmo nome, editada pelo filósofo holandês Johannes Diderik Bierens de Haan (1866-1943). Nesse brevíssimo ensaio de apenas 12 páginas,

⁴ YOUNG, W. Herman Dooyeweerd. In: HUGUES, P. E. *Creative Minds in Contemporary Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1966, p. 293.

⁵ Cf. DOOYEWEERD, *Filosofia cristã e o sentido da história*, p. 22-23.

Dooyeweerd trata do aspecto histórico em sua estrutura modal.⁶ Ele propõe que o núcleo de sentido da modalidade histórica é a formação cultural. Ao invés de reduzir a história a uma sucessão causal de eventos, Dooyeweerd defende que ela seja vista como um desdobramento normativo, orientado pela fé e pela resposta humana aos mandatos divinos. A partir dessa proposta, ele promove uma distinção entre culturas abertas e fechadas, seguindo o critério da diferenciação, relacionando-o às analogias modais,⁷ e argumenta que a compreensão cristã da história deve reconhecer tanto a direção redentora de Deus quanto os desvios idolátricos presentes nas culturas humanas.

O terceiro capítulo traz o texto de uma palestra proferida, originalmente, por ocasião da comemoração dos 150 anos da Academia Real Holandesa de Ciências e Humanidades, em maio de 1958. Esse texto, intitulado “Os critérios das tendências progressivas e reacionárias”, é uma das contribuições mais ouvidas de Dooyeweerd à reflexão sobre a história. Seu título original é “Critérios para identificar movimentos progressistas e reacionários no desenvolvimento histórico”. É provável que a tradução tenha optado por *progressiva* ao invés de *progressista* para evitar a equiparação da ideia de progresso presente na filosofia dooyeweerdiana com a tendência político-ideológica presente no cenário contemporâneo.

Em resumo, o propósito principal desse ensaio é oferecer uma crítica ao historicismo, que, em outro lugar, é definido como a abordagem que “faz do ponto de vista histórico algo onabrangente, absorvendo todos os outros aspectos do horizonte da experiência humana” e concebe todos os nossos padrões e concepções científicas, filosóficas, éticas, estéticas, políticas e religiosas como “expressão da mentalidade de uma cultura ou civilização particular”.⁸ Dooyeweerd argumenta que essa concepção da história como pura sucessão factual, desprovida de normas ou valores transcendentais, ignora a estrutura do aspecto histórico, que é, essencialmente, normativa. Para ele, a história não é apenas “aquilo que aconteceu”, mas “aquilo que foi feito com um propósito”,

⁶ A filosofia da ideia cosmonômica concebe a realidade, não como uma coleção de essências isoladas, mas como uma diversidade entrelaçada de coisas concretas e eventos, que formam uma totalidade de significado. Segundo ela, a experiência que temos das coisas concretas e eventos é mediada por uma variedade de camadas de sentido, chamadas de *aspectos modais* ou, simplesmente, *modalidades*, que expressam a vastidão da sabedoria de Deus refratada no mundo temporal. Dooyeweerd identificou quinze aspectos, assim organizados do mais simples ao mais complexo: aritmético, espacial, cinemático, físico, biótico, psíquico, analítico, histórico, linguístico, social, econômico, estético, jurídico, moral e pístico (relativo à fé). Cada um desses aspectos possui uma estrutura de lei própria, que garante seu núcleo de significado e sua distinção em relação aos demais. Essa estrutura modal fundamenta a especificidade de cada esfera da experiência.

⁷ Analogias modais são as relações entre os diferentes aspectos, que permitem a interconexão dos diversos sentidos da realidade.

⁸ DOOYEWEERD, H. *No crepúsculo do pensamento*. Brasília: Monergismo, 2018, p. 108.

o que deve levar o historiador a operar com critérios capazes de avaliar a direção das ações históricas e distinguir entre aquelas que cooperam ou violam a ordem criacional. O desafio seria identificar critérios legítimos para avaliar se uma tendência histórica é progressiva ou reacionária. Isto é, se ela contribui para a abertura cultural, em conformidade com a ordem criacional, ou promove retrocesso em relação ao chamado divino. Dooyeweerd sustenta que esses critérios não podem ser encontrados, nem na própria história, nem na ciência histórica moderna, que se desenvolveu sob o paradigma da neutralidade e eliminou os juízos normativos, em nome da suposta objetividade, mas em uma filosofia integralmente cristã, orientada pelo motivo bíblico de *criação, queda e redenção*. Apenas uma filosofia como essa permite ao historiador reconhecer que a história humana ocorre sob o impacto de duas direções opostas: a ação do Espírito de Deus, que promove abertura normativa, justiça, responsabilidade e diferenciação legítima, ou a ação humana idólatra, que consiste na absolutização de aspectos criados, e conduz à desintegração cultural, à opressão e ao fechamento reacionário.

Na filosofia da ideia cosmonômica, portanto, a distinção entre progresso e regresso é feita a partir do critério da fidelidade ou não às estruturas normativas da criação, que podem ser corretamente descobertas a partir de um ponto de vista reformacional.

O quarto e último capítulo é, entre todos, o mais apologético. “Os perigos do desarmamento espiritual da cristandade no campo da ciência”, publicado originalmente como um capítulo do livro *Espiritualmente Indefeso ou Resiliente? O desarmamento espiritual do cristianismo sob influências anabatistas de vários tipos*, editado por Jacobus Hendrik de Goede Jr. em 1937, é uma espécie de crítica à capitulação intelectual de muitos cristãos aos pressupostos da ciência moderna. Ao longo desse texto, Dooyeweerd traça uma genealogia do ideal humanista de ciência e de seus desdobramentos modernos, no racionalismo e no empirismo, e mostra como, em cada etapa, pensadores cristãos assumiram esses paradigmas, sem atentarem para os pressupostos apóstatas que os fundamentavam. Segundo Dooyeweerd, a consequência disso teria sido a perda de uma visão verdadeiramente cristã da ciência, e sua substituição por versões sintéticas e inconsistentes.

Ele sustenta que, apenas quando os cristãos reconhecem que toda atividade científica é religiosamente orientada, é possível recuperar o domínio da investigação científica para o Reino de Deus. A partir desse pressuposto, Dooyeweerd convida os cristãos a assumirem a responsabilidade de desenvolver uma filosofia cristã sólida, que possa servir de fundamento para todas as ciências particulares. Em suas palavras, ainda atuais:

Todos os cristãos que, em seu trabalho científico, envergonham-se do Nome de Cristo Jesus, uma vez que buscam honra entre os homens, serão totalmente

inúteis nessa valorosa campanha de recapturar a ciência (um dos grandes poderes da cultura ocidental) para o Reino de Deus. Nessa luta, porém, não estaremos desamparados, contanto que travemos o combate revestidos de toda a armadura da fé naquele que disse: “Toda autoridade me foi dada no céu e na terra”, e igualmente: “tende bom ânimo; eu venci o mundo”.⁹

Filosofia Cristã e o Sentido da História chega para ampliar o contato da academia teológico-filosófica brasileira com o pensamento de Herman Dooyeweerd. Com proposta semelhante à de *Estado e Soberania*, publicado em 2014 pela Editora Vida Nova, que promoveu o primeiro contato dos leitores de língua portuguesa com as ideias políticas de Dooyeweerd, essa obra promove o primeiro contato desses leitores com as ideias de Dooyeweerd sobre a história. De certo modo, isso já tinha sido feito por *Raízes da Cultura Ocidental*, publicada pela Editora Cultura Cristã em 2015. Mas enquanto aquela obra faz isso de maneira aplicada, esta coloca o leitor em contato direto com as teses de Dooyeweerd sobre o desenvolvimento histórico-cultural e a teoria histórica.

O leitor não deve esperar por um texto fácil. A filosofia da ideia cosmonômica é um edifício teórico rigoroso, forjado no contexto de diálogos filosóficos específicos, e que desenvolveu uma terminologia muito particular. Logo, aqueles que já estão familiarizados com o pensamento de Dooyeweerd ou com as ênfases e debates da filosofia moderno-contemporânea, especialmente, no campo da historiografia, se beneficiarão mais facilmente da obra. Isso não significa, porém, que outros leitores também não possam se beneficiar dela. Ela inclusive possui, ao final, um esboço biográfico de Dooyeweerd e um glossário terminológico bem elaborado, que são recursos valiosos para quem está se aproximando da filosofia da ideia cosmonômica pela primeira vez.

Recomendo, com entusiasmo, a leitura de *Filosofia Cristã e o Sentido da História*. É uma obra que conjuga pensamento rigoroso com compromisso cristão e nos oferece mais um estímulo para levarmos cativo todo pensamento à obediência de Cristo.

⁹ DOOYEWEERD, *Filosofia cristã e o sentido da história*, p. 189.

RESENHA

*Daniel Santos**

THISELTON, Anthony C. **Hermenêutica: uma introdução**. Trad. Fabrício Tavares Moraes. Campinas, SP: Editora Aldersgate, 2022. 464 p.

A obra *Hermenêutica: Uma Introdução*, de Anthony Thiselton, foi traduzida para o português e publicada pela Editora Aldersgate em 12 de maio de 2022. A obra original em inglês foi publicada em 9 de maio de 2009 pela editora Eerdmans. Uma obra muito semelhante em escopo e abordagem (360 págs.), traduzida e publicada três anos antes pela Editora Peregrino, foi *Hermenêutica: Uma Introdução à Teoria*, de Stanley E. Porter. Em inglês, todavia, a obra de Stanley Porter foi publicada três anos depois e pela mesma editora Eerdmans. Na obra de Porter, Thiselton já foi tratado como assunto do penúltimo capítulo, comparando-o com Kevin Vanhoozer. A obra de Thiselton é organizada em 17 capítulos, contém uma extensa lista bibliográfica (30 páginas), além de contar com um índice remissivo (12 páginas) e um índice onomástico (8 páginas).

Segundo Thiselton, esse livro foi encomendado como um livro-texto sobre hermenêutica para os estudantes e os leitores em geral. Ele o baseou em quase quarenta anos de ensino da matéria, período no qual seus alunos o ajudaram a decidir quais perguntas, autores e assuntos precisam ser abordados. Para Thiselton, quase não existiam livros didáticos sobre hermenêutica na época em que ele recebeu a proposta da Eerdmans, exceto o de David Jasper, que era muito básico e breve. Mesmo entre as obras existentes, Thiselton lamentava que nenhum deles cobria Gadamer e Ricoeur adequadamente, além de não oferecer a variedade de autores e assuntos oferecidos em sua obra.

Com respeito à finalidade da hermenêutica apresentada nesta obra, Thiselton afirma: “A hermenêutica explora como lemos, entendemos e lidamos

* Doutor em Estudos Teológicos no Antigo Testamento pela Trinity Evangelical Divinity School, EUA (Ph.D., 2006); estudos pós-doutorais em Literatura Sapiencial do Antigo Testamento (Wycliffe Hall, Oxford, Inglaterra, 2014). É professor no CPAJ desde 2007.

com textos, especialmente aqueles escritos em outra época ou em um contexto de vida diferente do nosso. A hermenêutica bíblica investiga mais especificamente como lemos, entendemos, aplicamos e respondemos aos textos bíblicos” (p. 11). Até aqui, nenhuma novidade aparente; é isso que esperamos de um livro-texto da disciplina. O escopo do material, todavia, faz muita diferença.

A obra de Grant Osborne, *Espiral Hermenêutica: Uma Nova Abordagem à Interpretação Bíblica* (2009), por exemplo, é também um livro-texto evangélico para interpretar as Escrituras, enfatizando um processo dinâmico e espiral de compreensão. O escopo do livro deixa claro que a obra é de natureza descritiva e prática. O mesmo se aplica à obra de Andreas J. Köstenberger e Richard D. Patterson, *Convite à Interpretação Bíblica – A tríade hermenêutica: história, literatura e teologia* (2019). Essa é uma obra ainda mais instrumental para a prática da interpretação. O escopo da obra de Thiselton é bem mais abrangente, envolvendo uma detalhada descrição analítica de cada autor, seguida de uma proposta construtiva.

Longe de ser apenas um livro descritivo, Thiselton nos ajuda a rastrear os pensadores e seus pensamentos, do início do século XIX em diante, principalmente após o trabalho de Schleiermacher (1768-1834), quando a hermenêutica se tornou mais do que uma disciplina acadêmica. Segundo ele, a hermenêutica pós-Schleiermacher precisa ser considerada sob cinco ângulos: (1) ela levanta questões bíblicas e teológicas; (2) ela levanta questões filosóficas sobre como chegamos ao entendimento e a base sobre a qual o entendimento é possível; (3) ela envolve questões literárias sobre tipos de textos e processos de leitura; (4) ela inclui questões sociais, críticas ou sociológicas sobre como interesses particulares, às vezes de classe, raça, gênero ou crença prévia, podem influenciar a forma como lemos, e (5) ela baseia-se em teorias de comunicação e, às vezes, em linguística geral, pois explora todo o processo de comunicação de um conteúdo ou efeito aos leitores ou a uma comunidade.

É óbvio que Thiselton não fugirá às premissas básicas sobre a compreensão dos textos bíblicos, tais como a interpretação responsável que se baseia nos diversos recursos dos estudos bíblicos e o uso de uma boa introdução ao Antigo e ao Novo Testamentos. Porém, diz ele, “isso não pode ignorar as questões da teologia cristã e do cânon bíblico, especialmente no contexto da história da interpretação ou da recepção dos textos. É impossível separar uma série de questões teóricas sofisticadas em hermenêutica de problemas práticos que dizem respeito a quase todo mundo” (p. 24). Um exemplo do que ele chama de “questões teóricas sofisticadas” inclui: os significados dos textos são “construídos” pelos leitores ou são “dados” por meio da intenção autoral? Essa é uma questão complexa de teoria hermenêutica que Thiselton se propõe a resolver, na medida em que elabora sua descrição do pensamento dos autores tratados no livro.

Uma boa surpresa que a obra de Thiselton traz é o tratamento detalhado na interpretação de parábolas, como uma forma de exemplificar as limitações dos métodos interpretativos. John Barton, em *Reading the Old Testament*, fez a mesma coisa usando o livro de Eclesiastes. No caso de Thiselton, o exemplo da interpretação de parábolas permitiu boas análises no conceito do “mundo criado pela parábola” como um local para encontro, entendimento e visualização de coisas novas. A conclusão a que ele chega é a seguinte:

O intérprete não deve generalizar sobre as parábolas. Para muitos, há um caso de interpretação histórica estrita, conforme proposto por Dodd, Jeremias e Linnemann. Há argumentos a favor de um uso cauteloso ou controlado da interpretação alegórica, da crítica de resposta do leitor e da interpretação existencial em algumas parábolas. A crítica literária é valiosa, mas dentro de limites e não às custas da teologia. Encontramos dificuldades quando se pensa que uma única abordagem é a chave para todas as parábolas de Jesus (p. 134).

Para os leitores latino-americanos, Thiselton apresenta, a meu ver, uma sólida e equilibrada análise da hermenêutica pós-colonialista, equilíbrio esse difícil de encontrar entre autores que são latino-americanos. Ele situa as contribuições de Gustavo Gutiérrez não apenas entre as lutas sociais da América Latina, mas também no contexto filosófico do qual a Teologia da Libertação fazia parte.

Stanley Porter, em *Hermeneutics: An Introduction to Interpretive Theory* (2011), avaliando as contribuições de Thiselton, afirma:

De muitas maneiras, senão de todas as maneiras fundamentais, o clímax do trabalho de Thiselton é ver como sua hermenêutica teológica une vários horizontes – entre a Bíblia e a teologia, e entre o método hermenêutico e a prática doutrinária. Como Thiselton indica, a hermenêutica é uma atividade aplicada, na qual a compreensão é vista na prática formativa que é de natureza comunitária e pública, sendo pressuposicional na orientação. O ponto culminante de sua tentativa nessa direção é visto em sua *Hermenêutica da Doutrina*, que fornece tanto um modelo hermenêutico quanto discussões doutrinárias que crescem a partir de tal hermenêutica teológica (p. 256).

Eu creio que a releitura feita por Thiselton dos filósofos que contribuíram para o estado da hermenêutica hoje é, no mínimo, uma boa alternativa. Cada um aprende de maneira diferente; cada um aprecia o modo pelo qual diferentes autores explicam o pensamento desses filósofos. Thiselton oferece uma grande contribuição para os leitores de fala portuguesa que não podem acessar outras obras com o mesmo escopo. Com o escopo descritivo que encontramos nessa obra, o leitor poderá se aprofundar de forma mais consciente em cada um dos temas que os filósofos, ao longo das gerações, usaram para construir seus pressupostos.

Em alguns pontos, como por exemplo em Paul Ricoeur, o leitor irá perceber que a habilidade descritiva de Thiselton atinge seu limite e não consegue nos ajudar a compreender a discussão em questão. Thiselton não dialoga com os filósofos, ele descreve o pensamento deles. Isso, a meu ver, pode ser um ponto fraco a ser considerado, especialmente para os leitores que não têm acesso às fontes primárias desses filósofos.

RESENHA

*Heber Carlos de Campos Júnior**

STRACHAN, Owen. **Evangelho sequestrado: a invasão *woke* na igreja e como combater a subversão progressista**. Trad. Elmer G. Pires. São Bernardo do Campo, SP: Editora Trinitas, 2025. 300p.

Este livro não é o primeiro texto de Owen Strachan em português, mas tem o potencial de torná-lo mais conhecido e apreciado em solo brasileiro, já que até o momento é a sua obra mais vendida nos Estados Unidos. Esse jovem teólogo batista reformado já tem dezenas de títulos publicados em inglês, mas este é o primeiro livro inteiro de sua autoria em nosso idioma. Seu histórico ministerial tem sido mais voltado para o ensino teológico e a reflexão cultural, escrevendo obras de teologia histórica (sobre temas como o movimento evangélico recente nos Estados Unidos ou Jonathan Edwards) e masculinidade e família, além de alguns títulos sobre tópicos de teologia sistemática (antropologia, obra de Cristo). Ele já foi o presidente do Conselho de Masculinidade e Feminilidade Bíblica, famosa organização complementarista dos Estados Unidos, e atualmente trabalha no James Dobson Family Institute.

O tema deste livro é popular para alguns, mas estranho para outros. O movimento “*woke*” ou o “*wokismo*” é uma terminologia já utilizada no Brasil, sem tradução. A palavra “*woke*” provém do verbo em inglês para “acordar” (*wake*); portanto, ser “*woke*” significa estar acordado para uma realidade não vista por aqueles que estão adormecidos: o racismo endêmico na sociedade. O movimento *woke* é erigido sobre a Teoria Crítica da Raça (TCR), segundo a qual toda a vida social está estruturada sobre a dinâmica do poder racial.

* Doutor em Teologia Histórica (Ph.D.) pelo Calvin Theological Seminary (Grand Rapids, Michigan); mestre em Teologia Histórica (Th.M.) pelo CPAJ. Professor de Teologia Histórica no CPAJ e de Teologia Sistemática no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição. Pastor da Igreja Presbiteriana Parque das Nações (Santo André, SP).

Portanto, expressões e termos como “racismo estrutural”, “racismo sistêmico”, “branquitude” e “supremacia branca” são utilizadas para se referir não apenas ao racismo intencional, mas até mesmo a atitudes não percebidas pelos grupos majoritários (p. 49-50). O *wokismo* considera a cultura da maioria branca americana atual tão perversa quanto a cultura do período da escravidão, quando a segregação era legalizada (p. 53), ainda que o racismo de agora seja invisível para muitos. Nesse sentido, os proponentes do movimento *woke* são os gurus que visam abrir os olhos de cristãos dessensibilizados, o novo gnosticismo (p. 62), uma promessa bem parecida com aquela feita pela serpente no jardim (“se vos abrirem os olhos”, Gn 3.5).

Esse livro de sete capítulos pode ser dividido em três partes e uma espécie de posfácio. Os capítulos 1 e 2 descrevem como o *wokismo* tem invadido a cultura e a igreja. Os capítulos 3 e 4 fazem uma crítica teológica e cultural do *wokismo*. Os capítulos 5 e 6 apresentam uma teologia bíblica de raça (identidade e etnia). E o capítulo 7, quase em caráter de posfácio, levanta perguntas sobre a história americana e algumas consequências do *wokismo* para a vida cristã. O livro tem ainda um glossário de termos técnicos do movimento *woke* e uma lista enxuta de leituras recomendadas para alguém se aprofundar no assunto, além da bibliografia.

Strachan concorda plenamente com aqueles que lamentam o racismo da história americana, o etnocentrismo que nos leva a desprezar outras pessoas também feitas à imagem de Deus e aprecia os que desejam harmonia social entre as culturas, que compassivamente adotam crianças de outras regiões do mundo ou de cor de pele diferente, mas nada disso é *wokismo* (p. 44-46). O fato do *wokismo* ter “pontos de conexão” com o cristianismo em questões de justiça, amor e unidade não o torna cristão. Na verdade, Strachan vê a entrada desse movimento na igreja em paralelo com o liberalismo teológico do início do século 20. Pois assim como John Gresham Machen concluiu em seu livro mais famoso (*Cristianismo e Liberalismo*, 1923) que o liberalismo utiliza a linguagem cristã, mas é algo completamente diferente, o *wokismo* também utiliza uma linguagem teológica, mas não é cristianismo (p. 43-44). Ele se apropria de uma linguagem religiosa ao dizer que “racismo é morte” enquanto que abraçar a causa *woke* do “antirracismo” é vida, mas essa religiosidade é secularizada e sua esperança de redenção social é imanentista (p. 177-180).

Autores seculares como Ibram X. Kendi e Robin DiAngelo e movimentos como o “Black Lives Matter” têm proposto uma solução social intitulada “antirracismo”, composta de ações externas que os brancos podem realizar para combater seu racismo interno e inerente: fazer reparações aos descendentes de escravos, reestruturar as práticas de contratação para diversificar funcionários, protestar e, se necessário, até usar de violência contra entidades e indivíduos que são racistas renitentes, e reeducar a juventude, dentre outras (p. 54). Quando grupos minoritários acumulam a falta de privilégios (chamada “interseção”),

eles classificam tudo como “opressão”: homens em posição de liderança oprimem mulheres, intelectuais utilizam a razão para oprimir grupos minoritários na academia, ricos oprimem os pobres, héteros oprimem minorias sexuais, cristãos oprimem minorias religiosas (p. 57). A raiz desse pensamento binário (opressor e oprimido), de que toda desigualdade é sinônima de injustiça, é o marxismo aplicado à antropologia (p. 58-61), uma filosofia que já apareceu na teologia negra de James Cone na década de 1970 (p. 88-89).

O livro é uma introdução ao assunto, não um tratado acadêmico e exaustivo (p. 38), e visa atingir tanto as pessoas que estão confusas e indecisas sobre esse debate racial quanto os que estão engajados, ainda que cautelosos em relação a certas aberrações do movimento secular (p. 90-91). O autor quer esclarecer o debate para o primeiro grupo e resgatar o segundo. Porém, ele ousadamente confronta o grupo dos wokistas convictos para dizer que “o *wokismo* não só é um *falso evangelho*, mas também um *antievangelho*” (p. 94). No capítulo 2, Owen Strachan resume e critica cinco livros escritos por cristãos, mas que propagam a agenda *woke* dentro do universo eclesiástico (p. 77-87). Embora a preocupação do autor seja demonstrar como a igreja americana tem sido atingida por tal movimento, é possível argumentar, ainda que em medida menor, que o Brasil também sofre os efeitos da “hermenêutica negra”, visto que não só em círculos seculares, mas até em editoras cristãs tem aparecido uma versão mais amena dessa cosmovisão. Strachan encerra esse capítulo com uma convocação a desfazermos sofismas, revelando a impiedade desse sistema de pensamento.

Os capítulos 3 e 4 são possivelmente a contribuição mais significativa de Strachan para o debate. Ele distingue as questões teológicas das questões culturais em diferentes capítulos, mas, na prática, as críticas se misturam. O autor, de fato, apresenta cada subdivisão dos dois capítulos como partes de um todo (p. 105), mas a dicotomia entre questões teológicas e questões culturais é difícil de se sustentar. Quando fala da visão monolítica da “branquitude” no capítulo teológico, ele apresenta variações culturais (política, religião) entre os brancos americanos (p. 108-110). Por outro lado, quando fala de narrativas no capítulo cultural, ele encerra a seção com uma bela aplicação cristológica e missiológica (p. 163). Na crítica de Strachan, as questões culturais se entrelaçam com afirmações teológicas. Mas isso não é demérito.

Passo a listar alguns insights teológicos dessa crítica que são valiosos. Quando Strachan apresenta a antropologia *woke*, de desunião entre raças e cor de pele, ele a contrapõe com a antropologia bíblica da unidade da raça humana (p. 106) e até utiliza argumentos do criacionismo científico de Ken Ham para falar que os seres humanos têm diferentes tons da mesma cor de pele e uma semelhança biológica impressionante (p. 111). Quando ele fala de pecado, revela que na ideologia *woke* a culpa por pecados passados ainda subsiste e os herdeiros devem se “arrepender” de tais pecados (p. 104), um conceito contrário

à culpa particularizada da Escritura em relação ao que a teologia chama de “pecados atuais” (i.e., atos; Ez 18.20). Um movimento que promete justiça comete a injustiça de tachar as pessoas como pecaminosas por causa da sua cor de pele branca ou sua herança social. E os “oprimidos” são tratados como vítimas (p. 116, 119), o que não combina com o veredito bíblico de que todos somos réus (Rm 3.8-20); o mal não é apenas externo a nós (p. 154). Ele ainda toca no fato de o *wokismo* ser antagônico à complementaridade bíblica, mais uma crítica teológica no campo da antropologia bíblica, uma das especialidades do autor (ver seu livro *Reenchanted Humanity*). A crítica teológica que encerra o capítulo 3 é que o pensamento woke anula a promessa do evangelho, pois não conseguimos abandonar nossa “cumplicidade na opressão cultural”; a única alternativa (uma forma de redenção) para a culpa e condenação sem fim é o *wokismo*.

Dentre os insights filosóficos e culturais do capítulo 4, destaco quatro. Primeiro, ele faz uma distinção útil entre o “pós-modernismo brando” e o “pós-modernismo rígido”, e coloca o *wokismo* na segunda categoria. A dificuldade que essa nova versão do pós-modernismo apresenta é que traz deveres sociais pesados, e desmoraliza a ciência por ser um exemplo de imperialismo racionalista (p. 140). Em segundo lugar, diz que o *wokismo* sustenta uma “justiça distributiva” (redistribuição de privilégios), mas não observa que a justiça bíblica é “retributiva”. A justiça bíblica não lida com o sentimento de culpa por erros passados, mas com atos, e não pode ser confundida com misericórdia (p. 141-150). Em terceiro lugar, Strachan demonstra como o *wokismo* macula a adoção de pessoas de outras etnias, o casamento e a amizade inter-racial. Tais expressões de unidade são retratadas pelo movimento como “racismo” ou, na melhor das hipóteses, como algo exótico (p. 150-153). O quarto insight é que o movimento absolutiza narrativas subjetivas e a liberdade de expressão sofre, pois a voz só deve ser ouvida quando abraça a “justiça social” (p. 160-161).

Nos capítulos em que o autor busca fazer uma teologia bíblica de “identidade e etnia”, ele começa com o Antigo Testamento (cap. 5) demonstrando como Deus só criou uma raça humana, não muitas raças (p. 190), que a queda afetou todos os seres humanos, impedindo uma visão maniqueísta de bons e maus (p. 196), que o pecado aprofunda as diferenças culturais, mas em Israel Deus estipula que o estrangeiro é bem-vindo (p. 200-202). Quando aborda o Novo Testamento (cap. 6), ele explora a eclesiologia unificadora de Efésios 2 (p. 209-221), a multiculturalidade eclesiástica no presente em Atos (p. 222-225) e futura em Apocalipse (p. 226-230). O objetivo desses dois capítulos é oferecer um contraponto ao espírito faccioso do *wokismo*, sua condenação de “apropriações culturais”, com uma bela visão da união entre povos que só o evangelho produz.

O capítulo 7 encerra a obra com “perguntas difíceis sobre a história americana e outros tópicos polêmicos”. Ainda que o foco seja a escravidão

racial norte-americana e o suposto quietismo da fé cristã face a tais injustiças, os brasileiros também podem tirar lições da história americana. No entanto, é possível que as perguntas mais úteis ao nosso público sejam aquelas menos contextualizadas, mas que lidam com questões teológicas e práticas. Por exemplo, quando ele pergunta se o conceito de “depravação total” não seria prova de “injustiça sistêmica”, ele esclarece que a abrangência do pecado não é sinônimo de sermos culpados por erros culturais; se Paulo exorta os coríntios a não imitarem os pecados culturais daquela cidade pagã é porque a cultura não nos faz necessariamente pecadores, Cristo sendo o melhor exemplo disso (p. 251-253). Quando ele pergunta como o *wokismo* afeta nossa espiritualidade, ele mostra como essa cosmovisão nos faz desprezar os outros condenando-os de forma orgulhosa, nos priva da paz e nos torna amargurados, promove um engrandecimento das realizações humanas, diminuindo a benevolência da providência divina (p. 261-263).

Terminando esta resenha, destaco mais alguns pontos positivos e algumas poucas fraquezas do livro. Um dos pontos positivos é a habilidade apologética do autor em revelar inúmeras inconsistências do movimento: você deve procurar entender a experiências dos negros e ter interesse pelo multiculturalismo, mas nunca entenderá o que é ser negro e não deve se apropriar da cultura alheia (p. 63-64); o movimento combate preconceito com preconceito, luta contra o racismo com parcialidade (p. 113, 115); prega tolerância e unidade, mas cultiva raiva e drena nossa compaixão (p. 117); o movimento *woke* ainda é ao mesmo tempo autoritário e libertino, tanto adorador do Estado quanto autoexaltador (p. 180). Outro ponto positivo do livro é a sensibilidade de alertar para o perigo presente do racismo e a impossibilidade de eliminá-lo por completo nesta vida (p. 248-250), além de fazer uma chamada final aos que pecaram preconceituosamente (p. 270).

Dentre as poucas fraquezas do livro, observo que sua aplicabilidade à cultura americana torna algumas relações distantes da realidade brasileira. Por exemplo, os bermudões dos “Fab Five” do time de basquete universitário de Michigan (p. 74) é um dentre vários exemplos de cultura americana que não se traduzem bem ao leitor brasileiro. Mas o autor não pode ser culpado de sua boa contextualização. Mais importante é destacar os problemas conceituais. Por exemplo, o autor combate o estruturalismo do movimento com citações que exaltam o individualismo como direito (p. 61), uma linguagem descuidada que transforma certos posicionamentos de direita como sendo sinônimos de cristianismo. Outra fraqueza conceitual se revela quando divide a justiça entre distributiva e retributiva, sem maiores nuances para tratar das expressões de misericórdia na lei mosaica (ano do jubileu, deixar parte das plantações para os pobres), as quais não cabem no aspecto retributivo. Por último, alguns conceitos são muito repetidos ao longo do livro, tornando o argumento por vezes circular.

Tais fraquezas, porém, não são grandes o suficiente para evitar que esse livro seja altamente recomendado, tanto pelo conteúdo exposto acima, como também pela belíssima edição de luxo preparada pela Editora Trinitas. A edição em português ficou muito mais rebuscada do que a edição original em inglês. Além de ter capa dura e uma costura das páginas de alta durabilidade, a diagramação do livro possui tamanho e fonte agradáveis de ler, subdivisões claras sem recorrer a numeração, páginas coloridas separando os capítulos nitidamente e uso de boxes em cores para ressaltar citações em bloco. Além disso, as perguntas ao final de cada capítulo têm espaço para escrever as respostas. A Editora Trinitas está de parabéns pela excelência de seu trabalho editorial!

DIRETRIZES SOBRE A PREPARAÇÃO DE TEXTOS PARA A REVISTA *FIDES REFORMATATA*

A revista *Fides Reformata*, publicada ininterrupta e bienalmente desde 1996, recebe, em fluxo contínuo, artigos originais ou de revisão, bem como resenhas críticas, que estejam diretamente relacionados aos diversos campos da teologia. Os trabalhos devem ser inéditos e podem ser submetidos em português, inglês ou espanhol. Sendo a revista teológica do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, ligado à Igreja Presbiteriana do Brasil, *Fides Reformata* tem uma linha editorial confessional reformada e presbiteriana. Os trabalhos submetidos são analisados pelos pareceristas do Conselho Editorial da revista no prazo de até 1 ano e as decisões podem ser: “publicar”, “publicar com as seguintes alterações” ou “não publicar”. Para submeter um trabalho à revista, o autor deve enviá-lo pelo *e-mail*: fidesreformata@mackenzie.br e de acordo com as regras abaixo. *Fides Reformata* tem acesso aberto pela Internet e é indexada em diversas bases de dados, inclusive a *ATLA Religion Database*.

1. NORMAS GERAIS

A matéria publicada é de propriedade da revista, podendo ser reproduzida total ou parcialmente, segundo a legislação vigente, com indicação da fonte.

Os artigos, as resenhas crítico-informativas, as indicações bibliográficas e as traduções devem ser redigidos em língua portuguesa, espanhola ou inglesa. Devem ser entregues em formato eletrônico no e-mail do editor da revista, no formato DOCX, “Microsoft Word”, com fonte Times New Roman ou Calibri, corpo 12 e com alinhamento justificado à direita e à esquerda.

Ao formatar o seu trabalho, configure a página e o texto com as seguintes especificações:

- Papel A4 padrão (210 x 297 mm) e margens superior e inferior com 2,5 cm e margens direita e esquerda com 3 cm (padrão “normal” do “Microsoft Word”).
- Texto distribuído em uma única coluna.

- Indentação dos parágrafos de 1,25 cm (padrão).
- Todas as páginas sequencialmente numeradas no alto, à direita.
- Apresentar as ilustrações, desenhos e fotos com boa qualidade, quando for o caso.

1.1 De artigos

A forma de apresentação de artigos deve respeitar a seguinte sequência:

- a. Título do trabalho (maiúsculas, centralizado, corpo 16, Times New Roman ou Calibri);
- b. Nome do autor, seguido de asterisco, remetendo a uma nota de rodapé em que constem titulação, função, instituição a que se vincula (centralizado e italicizado) e e-mail para contato. O artigo pode ter até três autores;
- c. Resumo do trabalho em português (entre 100 e 250 palavras);
- d. Palavras-chave (no máximo 6 palavras);
- e. Texto deve ter de 4 a 8 mil palavras (em torno de 10 a 20 páginas em espaço 1,5 e fonte 12);
- f. Títulos e subtítulos das divisões do texto claramente identificados e hierarquizados, conforme NBR 6024. Por exemplo:

Título: versalete (caixa alta), negrito, tamanho 16

Nome do autor: centralizado, italicizado, tamanho 10.

RESUMO, PALAVRAS-CHAVE e INTRODUÇÃO: maiúsculas, negrito, tamanho 12, não numerado.

1. SEÇÃO PRIMÁRIA: maiúsculas, negrito, tamanho 12, numerado.

1.1 Sessão secundária: texto normal, negrito e itálico, numerados na sequência.

1.1.1 Sessão terciária: texto normal, itálico, numerados na sequência.

ABSTRACT e KEYWORDS: maiúsculas, negrito, tamanho 12, não numerado

REFERÊNCIAS: maiúsculas, negrito, tamanho 12, não numerado (deve ser submetido, porém não aparecerá na publicação)

- g. Referências bibliográficas elaboradas de acordo com a ABNT, norma NBR 6023, apresentadas em notas de rodapé na respectiva página com os seguintes dados:

1ª Citação: SOBRENOME, Nome. **Título:** subtítulo. Cidade: Editora, ano, p. página.

Demais citações: SOBRENOME, ano, p. página.

(pedimos que não se use as expressões latinas e respectivas abreviações tais como idem, ibidem, opus citatum, loco citato);

- h. Resumo do trabalho em inglês, abstract (entre 100 e 250 palavras);
- i. Keywords (no máximo 6 palavras).

1.2 De resenhas crítico-informativas

As resenhas devem ser de livros publicados há no máximo 3 anos no Brasil ou 4 anos no exterior. A forma de apresentação de resenhas crítico-informativas deve respeitar a seguinte sequência:

- a. Título: **RESENHA**: versalete (caixa alta), negrito, fonte 16;
- b. Nome do resenhista: seguido de asterisco, remetendo a uma nota de rodapé em que constem titulação, função e instituição a que se vincula (centralizado, italicizado, fonte 10);
- c. Dados bibliográficos da obra resenhada, de acordo com as normas da ABNT, contendo alguns elementos complementares.

Exemplo 1: SOBRENOME, Nome do autor, Título: subtítulo. Tradução: Nome do tradutor. Cidade: Editora, Ano. Número total de páginas. Original: Título: subtítulo. Cidade: Editora, ano.

Exemplo 2: CLARK, Gordon H. De Tales a Dewey. Trad. Wadislau Martins Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. 480 p. Original: Thales to Dewey: A History of Philosophy. Unicoi, TN: The Trinity Foundation, 2007.

- d. Texto com no máximo 1000 palavras;
- e. O conteúdo de uma resenha crítico-informativa deve ser como segue:
 1. **Referência bibliográfica**: ver letra “b” acima.
 2. **Apresentação do autor da obra**: Em alguns casos é importante situar o local e ano do nascimento. Em todos os casos será importante um pequeno comentário sobre o autor: formação acadêmica, pessoas ou escolas de pensamento que exerceram influência teórica sobre sua obra e fatos que teriam marcado sua vida e forma de pensar.
 3. **Perspectiva teórica da obra**: Toda obra escrita se insere em uma determinada perspectiva teórica. É importante procurar informar, da melhor forma possível, a que tradição/escola teórica pertence o autor da obra que se está analisando. Isso permite compreender melhor as teses, a organização, bem como a lógica da argumentação utilizada.
 4. **Breve síntese da obra**: Antes de começar a análise de uma obra é muito importante que se tenha uma visão panorâmica da mesma; isso pode ajudar a visualizar a sequência do texto, permitindo saber de onde parte e para onde vai o autor na sua argumentação; esta parte da resenha (e somente esta) pode ser feita na forma de um esquema.

5. **Principais teses desenvolvidas na obra:** Depois desse trabalho preliminar, é hora de analisar o conteúdo da obra. O objetivo é traçar as principais teses do autor, e não resumir a sua obra (resenha não é resumo). É preciso ler com muita atenção para se apreender e comunicar na resenha o que é fundamental no pensamento do autor.
6. **Apreciação crítica da obra:** Após apresentar e compreender o autor e sua obra, pode-se fazer alguns comentários pessoais sobre o assunto. Embora os comentários sejam pessoais, não devem ser excessivamente subjetivos (achei a obra isso ou aquilo), mas devem expressar uma opinião pessoal ancorada em argumentos fundamentados academicamente, podendo até mesmo remeter a outras obras em nota de rodapé.

1.3 De traduções

A forma de apresentação de traduções deve respeitar a seguinte sequência:

- a) Dados bibliográficos da obra traduzida, de acordo com as normas ABNT. Por exemplo: HILL, Rob. Pray the Lord's Prayer for Missionaries. Gospel Coalition, 2023. Disponível em: <https://www.thegospelcoalition.org/article/lords-prayer-missionaries>. Acesso em: 24 out. 2023. Tudo isso em negrito.
- b) Texto em conformidade com o item 1 (Normas gerais), com 3.500 palavras no máximo.
- c) Nome do tradutor.

1.4 De indicações bibliográficas

A forma de apresentação de indicações bibliográficas deve respeitar a seguinte sequência:

- a) Dados bibliográficos da indicação, de acordo com as normas ABNT (por exemplo, MACGREGOR, Jerry.; WALTKE, Bruce. Conhecendo a vontade de Deus. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001, 160 pp.), em negrito.
- b) Texto em conformidade com o item 1 (Normas gerais), com 200 palavras no máximo.
- c) Nome de quem faz a indicação bibliográfica.

2. NORMAS ADICIONAIS

1. Usar itálicos para as ênfases, jamais negrito ou sublinhado. Palavras, expressões ou frases em língua estrangeira devem ser igualmente itálicas e, de preferência, traduzidas entre parênteses.
2. Não hifenizar o texto.

3. Utilizar numeração automática para notas de rodapé.
4. Citações do grego, hebraico ou aramaico devem ser feitas nos alfabetos originais, em fonte Unicode (aquela que pode ser formatada com diferentes fontes), sem transliteração e devem ser traduzidas pelo autor.
5. Evitar colocar material relevante nas notas; as observações relevantes ao tema do artigo devem ser incluídas no texto.
6. Citações bíblicas devem vir na versão Almeida Revista e Atualizada, 2ª ed. Em caso de outra versão, indicar entre parênteses no texto.
7. Os livros da Bíblia devem ser mencionados por extenso, se referidos no corpo do texto; quando citados indiretamente, entre parênteses, ou após cf. ou vide, usar abreviações conforme a versão Almeida Revista e Atualizada, 2ª ed. A separação entre capítulos e versículos deve ser apenas um ponto.
8. Citações de outras fontes, como escritos rabínicos etc., devem ser feitas, na primeira vez, por extenso, com a abreviação entre parênteses e, a partir da segunda vez, somente com a abreviação, que seja clara o suficiente para que o leitor a identifique.
9. Pronomes que se referem a Deus devem ser escritos com letras minúsculas (como por exemplo sua, seu, dele, ele etc.).
10. Citações em língua estrangeira devem ser traduzidas pelo autor no corpo do texto, com citação do título original e observação “traduzido pelo autor” entre parênteses.

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.

LIDERANÇA EM REVITALIZAÇÃO DE IGREJAS (LIDERE)

Esse programa lato sensu visa a capacitação de diáconos, presbíteros (regentes e docentes), missionários e evangelistas, bem como de outros agentes dedicados à liderança eclesial.

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.

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>