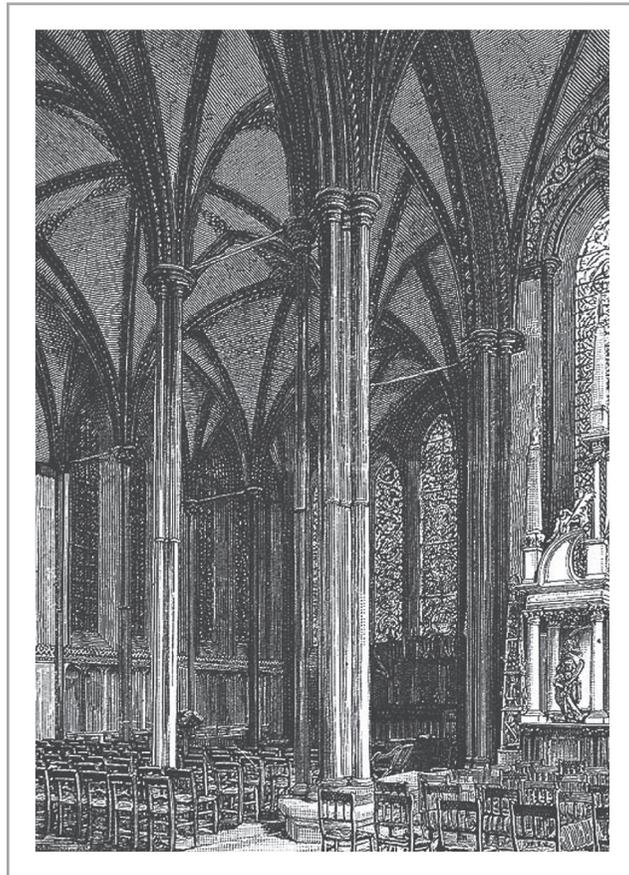


fides reformata

Volume XVIII • Número 1 • 2013



INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE

Diretor-Presidente Maurício Melo de Meneses

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER

Diretor Davi Charles Gomes

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

Semestral.
ISSN 1517-5863

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

CDD 291.2

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606, USA, e-mail: atla@atla.com, www.atla.com.

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

Editores Acadêmicos
Augustus Nicodemus Lopes
Alderi Souza de Matos

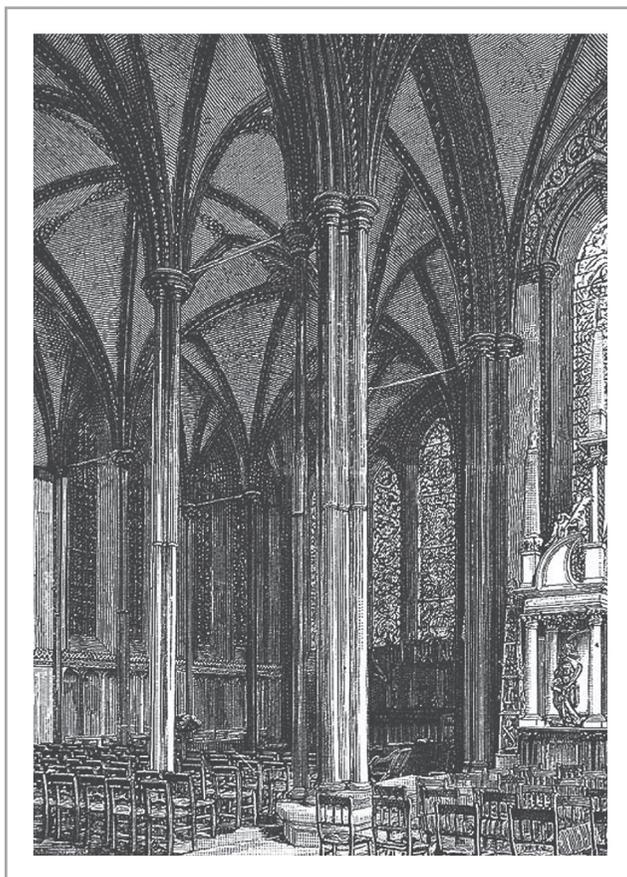
Revisão
Alderi Souza de Matos

Editoração
Libro Comunicação

Capa
Rubens Lima

fides reformata

Volume XVIII • Número 1 • 2013



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

CONSELHO EDITORIAL

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

A revista *Fides Reformata* é uma publicação semestral do
Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

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

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

Pede-se permuta.

*We request exchange. On demande l'échange. Wir erbitten Austausch.
Se solicita canje. Si chiede lo scambio.*

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Revista Fides Reformata
Rua Maria Borba, 44 – Vila Buarque
São Paulo – SP – 01221-040
Tel.: (11) 2114-8759
E-mail: pos.teo@mackenzie.com.br

ENDEREÇO PARA PERMUTA

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

EDITORIAL

É com satisfação que o Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper oferece ao público mais um número da revista *Fides Reformata*, que adentra o seu 17º ano de existência ininterrupta. Três áreas recebem atenção neste número: interpretação bíblica, missões e história da igreja. É importante notar que os artigos aqui publicados, por causa do seu escopo e abrangência, tratam de forma transversal de outras áreas da teologia. Não se pode falar de interpretação sem o auxílio da epistemologia. E nem de missões sem a ajuda da teologia e da história.

A importância da análise literária na compreensão dos textos bíblicos é destacada em dois artigos na área de interpretação bíblica. Leandro Antonio de Lima traz uma abordagem literária ao livro de Apocalipse com o artigo “Os números do Apocalipse: a importância da análise literária para a interpretação do livro”. O autor faz um levantamento e análise dos principais números empregados pelo apóstolo João através do livro todo, buscando entender os padrões numéricos estabelecidos, os significados específicos relacionados a cada número, apontando para a unidade literária do livro. O conhecido milagre de Jesus da multiplicação dos pães e peixes é investigado por Éverton Wilian dos Reis a partir da análise de discurso no artigo “Discursos no milagre dos pães e peixes: tradução e estudo”. Aqui o autor procura identificar as estruturas sintáticas utilizadas pelos evangelistas e fazer uma análise das categorias narrativas do milagre, fazendo um estudo descritivo e comparativo dos discursos direto e indireto que se configuram no interior das narrativas. Sua conclusão é que o discurso direto assume papel fundamental na preservação dos discursos de Cristo, na constituição dos personagens e na reconstituição do milagre dentro da narrativa.

Sempre atenta para a área de missões e plantação de igrejas, *Fides* traz neste número dois artigos sobre o tema. Dr. Valdeci Santos trata dos pressupostos e fundamentos de um assunto muito em voga em nossos dias, que é a revitalização de igrejas, no artigo “Antes de continuar falando sobre revitalização de igrejas: discussão preliminar”, no qual nos convida a analisar criticamente o conceito de uma igreja saudável, a prioridade do que necessita ser revitalizado e a escolha da estratégia a ser implementada. Dr. Elias Medeiros, por sua vez, analisa a vida e obra do historiador de missões Gustav Warneck sobre o compromisso dos reformadores com a propagação do evangelho a todas as nações. Neste primeiro artigo sobre o assunto, “The reformers and ‘missions’: Warneck, Latourette, Neill, Kane, Winter, and Tucker’s arguments – part 1”, Dr. Medeiros se concentra na formação espiritual e acadêmica de Warneck, suas duas obras missiológicas mais influentes, seus argumentos gerais contra os reformadores e suas justificativas para o “silêncio” deles acerca de missões.

Na área da história da igreja e da teologia sistemática somos instigados a refletir sobre aquilo que Dr. Alderi Matos chama de um retrato paradoxal que se faz de João Calvino no que tange à sua rigidez e inflexibilidade. No artigo “Calvino e a disciplina em Genebra: um retrato paradoxal”, Dr. Alderi documenta as peculiaridades da relação entre a igreja e o estado em Genebra, como a disciplina naquela cidade reformada podia se tornar excessivamente rigorosa e termina com diversas avaliações clássicas de historiadores sobre a atuação de Calvino e algumas conclusões para a atualidade. E a sempre polêmica questão dos sacramentos volta à tela no tratamento esclarecedor do mestre José Roberto da Silva Costanza sobre como os Pais da Igreja viram o batismo e a Ceia. Em seu artigo “Os sacramentos na igreja antiga”, o autor mostra as origens e o significado do termo “sacramento” e apresenta a base bíblica neotestamentária referente ao batismo e à Ceia e o desenvolvimento desses conceitos na igreja pós-apostólica.

Três obras são resenhadas neste número. O atualíssimo livro de D. A. Carson, *A Intolerância da Tolerância* é avaliado por Cláudio Marra. João Paulo Thomaz de Aquino analisa a obra *Natural Law and the Two Kingdoms*, de David VanDrunen, um livro que trata do desenvolvimento do pensamento social reformado. E José Carlos Piacente faz uma exposição crítica do livro de Valdeci Santos, *O Triunfo da Graça na Vida Prática*, uma obra de cunho teológico-prático de grande utilidade para todos os cristãos.

Nossa oração é que este número da *Fides Reformata* contribua eficazmente para a formação teológica e prática dos seus leitores, visando sempre a maior glória de nosso Deus.

Dr. Augustus Nicodemus Lopes
Editor Geral de *Fides Reformata*

SUMÁRIO

ARTIGOS

OS NÚMEROS DO APOCALIPSE: A IMPORTÂNCIA DA ANÁLISE LITERÁRIA PARA A INTERPRETAÇÃO DO LIVRO <i>Leandro Antonio de Lima</i>	9
OS SACRAMENTOS NA IGREJA ANTIGA <i>José Roberto da Silva Costanza</i>	25
ANTES DE CONTINUAR FALANDO SOBRE REVITALIZAÇÃO DE IGREJAS: DISCUSSÃO PRELIMINAR <i>Valdeci Santos</i>	41
JOÃO CALVINO E A DISCIPLINA EM GENEBRA: UM RETRATO PARADOXAL <i>Alderí Souza de Matos</i>	61
DISCURSOS NO MILAGRE DOS PÃES E PEIXES: TRADUÇÃO E ESTUDO <i>Éverton Wilian dos Reis</i>	87
THE REFORMERS AND “MISSIONS”: WARNECK, LATOURETTE, NEILL, KANE, WINTER, AND TUCKER’S ARGUMENTS – PART 1 <i>Elias Medeiros</i>	107
RESENHAS	
A INTOLERÂNCIA DA TOLERÂNCIA (D. A. CARSON) <i>Cláudio A. B. Marra</i>	135
NATURAL LAW AND THE TWO KINGDOMS (DAVID M. VANDRUNEN) <i>João Paulo Thomaz de Aquino</i>	141
O TRIUNFO DA GRAÇA NA VIDA PRÁTICA (VALDECI DA SILVA SANTOS) <i>José Carlos Piacente Júnior</i>	145

OS NÚMEROS DO APOCALIPSE: A IMPORTÂNCIA DA ANÁLISE LITERÁRIA PARA A INTERPRETAÇÃO DO LIVRO

*Leandro Antonio de Lima**

RESUMO

O objetivo deste artigo é mostrar a importância da análise literária para a compreensão do livro do Apocalipse. Para exemplificar isso, se faz um levantamento e análise dos principais números empregados pelo apóstolo João através do livro todo, buscando entender os padrões numéricos estabelecidos, os significados específicos relacionados a cada número, apontando para a unidade literária do livro. São destacados e analisados os números sete, quatro, três, dez, doze, seis e seiscientos e sessenta e seis.

PALAVRAS-CHAVE

Apocalipse; Análise literária; Numerologia apocalíptica; Número da besta.

INTRODUÇÃO

O termo “Apocalipse”, ao longo dos séculos, adquiriu significados relacionados a mistérios, cataclismos, tragédias, guerras nucleares, destruição em massa, ou seja, ao fim do mundo. Entretanto, a palavra “Apocalipse” originalmente não tem esse significado. Ao contrário de “mistério”, a palavra grega vem do verbo revelar, descobrir.¹ Apesar disso, é comum que o livro seja lido como uma espécie de código secreto que possa revelar os acontecimentos futuros aos que o consigam desvendar. Percebe-se que o fascínio que o Apocalipse exerce

* O autor é mestre em Teologia e História pelo CPAJ e em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Está concluindo o doutorado em Letras – Literatura, pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, defendendo tese sobre a arte literária do Apocalipse. É professor do CPAJ e do Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição, em São Paulo.

¹ SWANSON, James. *A dictionary of Biblical languages with semantic domains: Greek (New Testament)*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1997, p. 637.

sobre as pessoas deriva muito mais dos sentimentos e do apelo psicológico que os assuntos abordados despertam do que de uma consideração do livro em si mesmo, em sua complexidade e valor literário.

Os estudiosos do Apocalipse dividem-se entre aqueles que o leem como uma revelação de Deus (os conservadores em geral, e entre esses muitos que procuram descobrir os acontecimentos históricos que, segundo se crê, aparecem como que “criptografados” no livro) e aqueles que o estudam de uma perspectiva crítica, aplicando as técnicas de análise textual e histórica a fim de dizer quais foram suas fontes, formas, redações, etc.

O método crítico, certamente o mais praticado entre os exegetas bíblicos nos séculos 19 e 20, entende que a análise literária focaliza-se na história das formas bíblicas. O pressuposto por trás dessa análise é que a compilação dessas formas foi realizada para atender demandas religiosas específicas de certas épocas, feita muitas vezes de forma abrupta, sem preocupações estéticas. Houve, sem dúvida, nesse tipo de análise, um menosprezo do texto bíblico como ele se apresenta. O objetivo maior foi demonstrar como os teólogos estavam errados em seu modo de estudar o texto bíblico, e isso foi feito através de um

constante ataque ao caráter supostamente uniforme da Bíblia, numa tentativa de fragmentá-la no máximo de partes possível, para depois vincular essas partes a seus contextos originais, resgatando assim para a história um corpo de textos que a tradição religiosa havia santificado na eternidade para além de considerações históricas exatas.²

Por outro lado, o estudo teológico, muitas vezes, na busca por encontrar subsídios e provas para sistemas teológicos e doutrinas praticadas por grupos religiosos, se esqueceu completamente das variadas características e gêneros literários presentes nas Escrituras.

Por aspectos artísticos literários queremos dizer os elementos internos constitutivos de sentido de um texto, que podem incluir, conforme a situação, o enredo (a relação entre os incidentes de uma história), caracterização (a apresentação das personagens), ponto de vista (como a história é focada) e distorções temporais (tais como anacronismos, repetição, presságio e duração), entre outros.³ E além disso, eles incluem

as numerosas modalidades de exame do uso engenhoso da linguagem, das variações no jogo de ideias, das convenções, dicções e sonoridades, do repertório de imagens, da sintaxe, dos pontos de vista narrativos, das unidades de composição e de muito mais.⁴

² ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 34-35.

³ BARR, David L. *The Apocalypse of John*. In: AUNE, David E. (Org.). *The Blackwell companion to the New Testament*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, p. 647.

⁴ ALTER, *A arte da narrativa bíblica*, p. 28.

Estudar esses aspectos literários não significa ignorar a pesquisa histórica ou as descobertas das escavações arqueológicas e nem mesmo os conceitos teológicos aceitos pelas comunidades religiosas. Segundo Alter, ao se considerar as narrativas bíblicas “é importante ir além da análise das estruturas formais para uma compreensão mais profunda dos valores, da perspectiva moral contida num tipo particular de narrativa.⁵ Ou seja, considerar a Bíblia como literatura é essencial para entender a própria Bíblia.

Alter define a arte literária na conformação da narrativa bíblica como tendo

um papel finamente modulado a cada momento, quase sempre determinante na escolha exata de palavras e detalhes, no ritmo da narração, nos pequenos movimentos do diálogo e em toda uma teia de relações que se ramificam pelo texto.⁶

Prestar atenção a esses detalhes artísticos será útil para entender de forma mais completa o sentido de cada texto. Isso obviamente não significa abrir mão das ferramentas tradicionais da exegese das passagens bíblicas, nem do conceito de história, mas é olhar para o texto como um elemento completo e com sentido próprio sem determiná-lo por concepções historicizantes.⁷

O Apocalipse é um texto literário muito bem construído, com detalhes e recursos estilísticos impressionantes que reforçam seu sentido. Estudar a arte literária do Apocalipse, portanto, poderá ajudar a entender melhor o seu conteúdo teológico e/ou moral, além de causar ainda mais admiração pelo livro. Neste artigo analisaremos os números utilizados por João no texto, e o modo como foram empregados cuidadosamente para transmitir sentidos.

1. O NÚMERO 7

A análise do uso desse número já seria suficiente para perceber como o Apocalipse é um texto literário construído de forma inteligente. Esse número é utilizado explícita e implicitamente de modo frequente.⁸ Explicitamente ele é citado 54 vezes em 30 versículos.

Os intérpretes, desde Vitorino (século IV) e Beda (século VIII), perceberam que o próprio livro se divide em sete seções cíclicas ou paralelas. Isso é denominado de “teoria da recapitulação”. Essa teoria estabelece que o livro não possui uma sequência narrativa cronológica e linear, mas cíclica. E o número

⁵ Ibid., p. 11.

⁶ Ibid., p. 15.

⁷ LIMA, Leandro A. de. Aspectos literários em Mateus 4.1–11. *Cadernos de Pós-Graduação*. Universidade Presbiteriana Mackenzie. Volume 11, número 1, 2011. Disponível em: http://www.mackenzie.br/fileadmin/Pos_Graduacao/Mestrado/Letras/Volume_11/ASPECTOS_LITERARIOS_EM_MATEUS_4_Leandro.Atualizado.pdf.

⁸ KISTEMAKER, Simon J. *Apocalipse*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, p. 14.

sete, que é abundante e central no livro, estabelece o número de recapitulações que o autor faz. De fato, há sete igrejas (Ap 1-3), sete selos (4-7), sete trombetas (8-11), sete vozes (12-14), sete taças (15-16) e podem ser encontradas sete visões de julgamento (17-19) e sete visões da consumação (20-22).

O uso implícito do número sete é também marcante. Há sete “bem-aventuranças” no livro, conforme a listagem abaixo:

- 1.3: “*Bem-aventurados* aqueles que leem e aqueles que ouvem as palavras da profecia.”
- 14.13: “Escreve: *Bem-aventurados* os mortos que, desde agora, morrem no Senhor.”
- 16.15: “Eis que venho como vem o ladrão. *Bem-aventurado* aquele que vigia e guarda as suas vestes.”
- 19.9: “Escreve: *Bem-aventurados* aqueles que são chamados à ceia das bodas do Cordeiro.”
- 20.6: “*Bem-aventurado* e santo é aquele que tem parte na primeira ressurreição.”
- 22.7: “Eis que venho sem demora. *Bem-aventurado* aquele que guarda as palavras da profecia deste livro.”
- 22.14: “*Bem-aventurados* aqueles que lavam as suas vestiduras no sangue do Cordeiro.”

Se lembrarmos que o livro devia ser lido diante de uma congregação atenta, acostumada a esse tipo de procedimento, que sabia da importância dos detalhes de um livro como esse, as repetições causariam impressões profundas nos ouvintes. É importante notar que a maioria das “bem-aventuranças” diz respeito ao testemunho da fé diante de um mundo hostil. São bem-aventurados aqueles que creem e que foram redimidos por Cristo e sustentam até a morte esse testemunho diante dos homens. Nesse sentido, há uma intertextualidade com as conhecidas “bem-aventuranças” do Sermão do Monte registrado em Mateus 5.1-11. Embora a estrutura das “bem-aventuranças” em Mateus 5 seja um pouco diferente, havendo inclusive nove delas, o tema da resignação diante do sofrimento injusto e das perseguições é patrimônio comum.

Há sete referências no livro a respeito da iminência do juízo e da segunda vinda de Jesus, todas utilizando expressões como “em breve” e “sem demora” (1.1; 2.16; 3.11; 22.6; 22.7; 22.12; 22.20). Considerando que os cristãos do final do primeiro século aguardavam ansiosamente o retorno de Cristo, que parecia demorado diante do sofrimento ao qual estavam submetidos, ouvir sete vezes que ele virá “em breve” e “sem demora” certamente reforçava essa expectativa e esperança. É igualmente interessante notar que essas alusões sobre o retorno iminente de Cristo aparecem nos capítulos iniciais e finais do livro. Três no início e quatro acumuladas no fim. Assim, o livro começa e termina com a

repetida asseveração de que Cristo não vai demorar. E junto com essa notícia aparece em várias das declarações uma exortação para “permanecer firme”, para guardar as palavras do livro, o que resultará em recompensa.

Sete vezes aparecem também referências diretas à Palavra de Deus:

- 1.2: “... o qual atestou a *palavra de Deus* e o testemunho de Jesus Cristo, quanto a tudo o que viu.”
- 1.9: “Eu, João, irmão vosso e companheiro na tribulação, no reino e na perseverança, em Jesus, achei-me na ilha chamada Patmos, por causa da *palavra de Deus* e do testemunho de Jesus.”
- 6.9: “Quando ele abriu o quinto selo, vi, debaixo do altar, as almas daqueles que tinham sido mortos por causa da *palavra de Deus* e por causa do testemunho que sustentavam.”
- 17.17: “Porque em seu coração incutiu Deus que realizem o seu pensamento, o executem à uma e deem à besta o reino que possuem, até que se cumpram as *palavras de Deus*.”
- 19.9: “Então, me falou o anjo: Escreve: Bem-aventurados aqueles que são chamados à ceia das bodas do Cordeiro. E acrescentou: São estas as verdadeiras *palavras de Deus*.”
- 19.13: “Está vestido com um manto tinto de sangue, e o seu nome se chama a *Palavra de Deus*.”
- 20.4: “Vi ainda as almas dos decapitados por causa do testemunho de Jesus, bem como por causa da *palavra de Deus*, tantos quantos não adoraram a besta, nem tampouco a sua imagem, e não receberam a marca na frente e na mão; e viveram e reinaram com Cristo durante mil anos.”

As sete alusões à Palavra de Deus apontam para duas direções: a veracidade da “palavra” que é atestada por Deus e a necessidade de os homens testemunharem-na perante o mundo.

Notamos ainda que a expressão “Senhor, todo poderoso” também aparece sete vezes ao longo do texto (1.8; 4.8; 11.17; 15.3; 16.7; 19.6; 21.22). É preciso concluir que essas repetições foram usadas intencionalmente. Sete referências à vinda iminente de Cristo, sete referências à bem-aventurança dos que permanecem fiéis mesmo diante do sofrimento injusto, sete referências à veracidade da Palavra de Deus e sete ao caráter “todo-poderoso” do Divino. O que tudo isso transmite? Numa palavra: esperança.

Kistemaker⁹ nota que há dois cânticos de louvor entoados pelas hostes celestiais e há um padrão de sete na composição dos cânticos: “... proclamando em grande voz: Digno é o Cordeiro que foi morto de receber o *poder*, e *riqueza*,

⁹ KISTEMAKER, *Apocalipse*, p. 15.

e *sabedoria*, e *força*, e *honra*, e *glória*, e *louvor*” (5.12). Em Apocalipse 7.12, outra vez: “... dizendo: Amém! O *louvor*, e a *glória*, e a *sabedoria*, e as *ações de graças*, e a *honra*, e o *poder*, e a *força* sejam ao nosso Deus, pelos séculos dos séculos. Amém!”. Tanto o Cordeiro, quanto o próprio Deus são exaltados com cânticos que atribuem sete expressões similares de adoração. A igualdade do Pai e do Filho, e a perfeição de sua glória e louvor são sugeridas por esse padrão.

O padrão sétuplo de referências que pode ser visto ao longo do texto atesta contra as noções críticas de subdividir a obra em edições ou insistir em interpolações. Por exemplo, para o comentarista Aune, o livro foi composto em duas edições, a primeira incluindo 1.7-12 e 4.1-22.5, com forte ênfase apocalíptica, e a segunda que acrescentou 1.1-3 e 22.6-21, com uma orientação fortemente profética.¹⁰ Mas o padrão sétuplo só se completa considerando as duas partes conjuntamente. O mesmo pode ser dito em relação à teoria de Charles de que o autor original morreu ao completar 1.1-20.3. Além disso, se o editor que acrescentou os capítulos finais tivesse tido o cuidado de completar o padrão sétuplo de referências, já não se poderia dizer que se tratava de um “fiel, porém ignorante discípulo”, como pretendeu estabelecer Charles.¹¹

Esse padrão sétuplo que pode ser encontrado ao longo do texto do Apocalipse seria coincidência demais se fosse aleatório. Ele destaca a significativa arte literária empregada pelo autor do Apocalipse, aponta para a unidade da obra e reforça o sentido de que o livro foi escrito para transmitir esperança para os cristãos atribulados do primeiro século e, por consequência, de todas as épocas.

2. O NÚMERO 4

O próximo número em importância utilizado por João no livro de Apocalipse é o quatro. Ele aparece explicitamente em:

- 4.6 – “Há diante do trono um como que mar de vidro, semelhante ao cristal, e também, no meio do trono e à volta do trono, *quatro* seres viventes cheios de olhos por diante e por detrás.”
- 7.1 – “Depois disto, vi *quatro* anjos em pé nos *quatro* cantos da terra, conservando seguros os *quatro* ventos da terra, para que nenhum vento soprasse sobre a terra, nem sobre o mar, nem sobre árvore alguma.”
- 7.2 – “Vi outro anjo que subia do nascente do sol, tendo o selo do Deus vivo, e clamou em grande voz aos *quatro* anjos, aqueles aos quais fora dado fazer dano à terra e ao mar...”

¹⁰ AUNE, David. *Word Biblical Commentary*. Volume 52a: *Revelation 1-5*. Dallas, Texas: Word Books, 1998, p. cxxi.

¹¹ CHARLES, R. H. *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John*. *The International Critical Commentary*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1920, 1979, Vol. 1, p. “I”.

- 9.13 – “O sexto anjo tocou a trombeta, e ouvi uma voz procedente dos *quatro* ângulos do altar de ouro que se encontra na presença de Deus...”
- 9.14 – “... dizendo ao sexto anjo, o mesmo que tem a trombeta: Solta os *quatro* anjos que se encontram atados junto ao grande rio Eufrates.”
- 20.8 – “... e sairá a seduzir as nações que há nos *quatro* cantos da terra, Gogue e Magogue, a fim de reuni-las para a peleja. O número dessas é como a areia do mar.”

Percebe-se que o número é utilizado primordialmente para eventos terrenos, da natureza ou da cultura humana, ou de juízo sobre essas coisas.

Segundo Kistemaker, no Apocalipse o número quatro descreve a criação divina, pois remete-nos aos quatro cantos da terra, às quatro direções do vento. Pode-se também notar que as atividades a que se vincula esse número relacionam-se a julgamentos sobre a criação.¹²

As figuras emblemáticas dos quatro seres viventes, provavelmente seres angelicais, representam criaturas terrenas: “O primeiro ser vivente é semelhante a leão, o segundo, semelhante a novilho, o terceiro tem o rosto como de homem, e o quarto ser vivente é semelhante à águia quando está voando” (Ap 4.7).

Ainda mais interessante é o uso implícito do número quatro. Por exemplo, 5:9 – “E entoavam novo cântico, dizendo: Digno és de tomar o livro e de abri-lhe os selos, porque foste morto e com o teu sangue compraste para Deus os que procedem de toda *tribo, língua, povo e nação*” (o mesmo padrão ocorre em 13.7 e 14.6). Ou 5:13 – “Então, ouvi que toda criatura que há no céu e sobre a terra, debaixo da terra e sobre o mar, e tudo o que neles há, estava dizendo: Àquele que está sentado no trono e ao Cordeiro, seja o *louvor*, e a *honra*, e a *glória*, e o *domínio* pelos séculos dos séculos”. Outras estruturas quádruplas semelhantes podem ser achadas em 6.8; 9.21; 10.11; 16.18; 18.22.

Em 5.9, 13.7 e 14.6, a estrutura quádrupla representa a humanidade como alvo da mensagem do evangelho (também 10.11) e, ao mesmo tempo, como algo que as forças das trevas desejam dominar. Em 5.13 uma estrutura quádrupla de criaturas celestes e terrenas oferece a Deus uma adoração também composta de quatro atributos. Em 6.18 uma terrível destruição atinge uma quarta parte da terra. A destruição se expressa através de quatro flagelos (também em 16.18). Em 9.21, os homens terrenos, alvos dos juízos divinos, não se arrependem de seus quatro tipos de pecados. E em 18.22 quatro tipos de instrumentos musicais que embalavam os homens em seus pecados silenciam quando da queda de Babilônia. Portanto, quando o Apocalipse faz menção da criação, o número evocado é o quatro.

¹² KISTEMAKER, *Apocalipse*, p. 16.

3. OS NÚMEROS 3, 10, 12

O número três é importante para toda a teologia cristã. É o número da Trindade. O resumo feito por Kistemaker mostra a sua importância no livro inteiro:

três quartos de cevada (6.6); três anjos (8.13); três pragas de fogo, fumaça e enxofre (9.18); três espíritos imundos (16.13); a grande cidade foi dividida em três partes (16.19); três portões de cada lado: leste, norte, sul, oeste (21.13). A série de três se refere à Deidade com o triplice clamor das criaturas viventes, dizendo ‘Santo, santo, santo’ (4.8); e uma descrição do poder de Deus que era, que é e que há de vir (4.8; ver 1.4,8). Jesus Cristo é a fiel testemunha, o primogênito dos mortos e o soberano dos reis da terra (1.5). Aliás, a série de três ocorre por todo livro.¹³

Evidentemente, esse tipo de referência é esperado de um livro cristão. E permite ver que o conceito da Trindade já estava em formação no primeiro século, embora só viesse a ser consolidado no quarto século durante o Concílio de Niceia (ano 325).

O número dez está associado ao mal. O diabo iria perseguir a igreja de Esmirna por dez dias (2.10). O dragão tem dez chifres (12.3). A besta que emerge do mar tem dez chifres e dez diademas (13.1). A grande prostituta está montada numa besta com dez chifres (17.3). Os dez chifres representam os dez reis que estão do lado das forças do mal (17.12). O número do exército da cavalaria maligna é “vinte mil vezes dez milhares” (9.16). E o número de anos que o dragão fica preso é mil (dez vezes cem). Não há um motivo explícito para atribuir o número dez ao mal.

Se dez é o número que se refere às forças das trevas, doze é o número do povo de Deus.¹⁴ Porém, aqui a associação é mais evidente. O Apocalipse utiliza o número doze em conexão com dois usos anteriores: doze patriarcas (tribos) de Israel (Antigo Testamento) e doze apóstolos de Jesus Cristo (Novo Testamento). Junto aos quatro seres viventes (da criação), diante do trono há vinte e quatro anciãos, ou seja, duas vezes doze (Israel e a Igreja). E há doze referências a esses anciãos no livro,¹⁵ o que é, sem dúvida, algo muito relevante. Apocalipse 7.5-8 narra a atividade angélica de selar os escolhidos de Deus. São doze mil de cada tribo de Israel, chegando ao número cento e quarenta e quatro mil.

¹³ Ibid., p. 17.

¹⁴ BAUCKHAM, Richard. *The climax of prophecy: Studies on the book of Revelation*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1993, p. 36.

¹⁵ KISTEMAKER, *Apocalipse*, p. 17.

A mulher vestida de sol, em 12.1, tem uma coroa com doze estrelas na cabeça. No Antigo Testamento havia doze patriarcas (os doze filhos de Israel) e no Novo Testamento há doze apóstolos. Portanto, as doze estrelas da mulher são uma forte indicação da sua identidade. Assim, pelo uso engenhoso do número, João não precisava dizer para seus leitores quem era a mulher. A coroa de 12 estrelas era suficiente para que eles a interpretassem como Israel – Igreja.

E, finalmente, a cidade santa, a Nova Jerusalém, tem doze portas e doze anjos (21.12), sua muralha tem doze fundamentos com os nomes dos doze apóstolos (21.14), seu tamanho quadrangular tem doze mil estádios (21.16: um cubo perfeito em múltiplos de doze) e, no meio de sua praça, na visão final, está a árvore da vida produzindo doze frutos (22.2). Kistemaker diz: “No Apocalipse, o contraste entre dez e doze é de fato notável. O número doze descreve o povo de Deus; o número dez está associado a Satanás, seus seguidores e suas ações”.¹⁶

4. O NÚMERO 6

A importância do número seis não está tanto em sua repetição, mas no modo como ele é utilizado. Se sete é o número divino, atribuir seis a Satanás talvez seja uma maneira de dizer que o objetivo de Satanás é ser o mais parecido possível com Deus¹⁷ e, ao mesmo tempo, que ele jamais consegue atingir a perfeição divina. O número da besta é um triplo seis (666). As maiores atividades julgadoras de Deus sobre o mal também acontecem nas sequências de seis: no sexto selo (6.12–17), na sexta trombeta (9.13–21), na sexta taça (16.12–16). Talvez tudo isso seja uma referência intertextual ao fato de que o homem foi criado no sexto dia.

No capítulo 13, o capítulo que descreve a besta, há alguns padrões envolvendo o número seis que são intrigantes.

Primeiro notamos que há seis menções nesse capítulo ao fato de que a besta recebeu autoridade para agir.

1. “E *deu-lhe* o dragão o seu poder, o seu trono e grande autoridade” (v. 2, repetido em 13.4).
2. “*Foi-lhe dada* uma boca que proferia arrogâncias e blasfêmias e autoridade para agir quarenta e dois meses” (v. 5).
3. “*Foi-lhe dado*, também, que pelejasse contra os santos e os vencesse” (v. 7a).
4. “*Deu-se-lhe ainda* autoridade sobre cada tribo, povo, língua e nação” (v. 7b).

¹⁶ Ibid.

¹⁷ HENDRIKSEN, William. *Mais que vencedores*. São Paulo: Cultura Cristã, 1987, p. 182.

5. “... por causa dos sinais *que lhe foi dado* executar diante da besta” (v. 14).
6. “... e *lhe foi dado* comunicar fôlego à imagem da besta” (v. 15).

Há ainda seis menções ao fato de que sua principal atividade é “falar”, geralmente associada a blasfemar contra Deus:

1. “Também adoraram a besta, *dizendo*: Quem é semelhante à besta? Quem pode pelejar contra ela?” (v. 4).
2. “Foi-lhe dada uma boca que *proferia* arrogâncias e blasfêmias” (v. 5).
3. “... e *abriu a boca* em blasfêmias contra Deus, para *lhe difamar* o nome e difamar o tabernáculo” (v. 6).
4. “... possuía dois chifres, parecendo cordeiro, mas *falava* como dragão” (v. 11).
5. “... *dizendo* aos que habitam sobre a terra que façam uma imagem à besta, àquela que, ferida à espada, sobreviveu” (v. 14).
6. “... e *lhe foi dado* comunicar fôlego à imagem da besta, para que não só a imagem *falasse*” (v. 15).

Do mesmo modo, há seis referências à adoração e ao reconhecimento do dragão e da besta:

1. “... e toda a terra se *maravilhou, seguindo* a besta” (v. 3).
2. “... e *adoraram o dragão* porque deu a sua autoridade à besta” (v. 4).
3. “... também *adoraram a besta, dizendo*: Quem é semelhante à besta?” (v. 4).
4. “... e *adorá-la-ão todos* os que habitam sobre a terra” (v. 8).
5. “Faz com que a terra e os seus habitantes *adorem a primeira* besta” (v. 12).
6. “... como ainda fizesse morrer quantos *não adorassem* a imagem da besta” (v. 15).

Constatam-se também seis tipos de pessoas que recebem a marca da besta: “A todos, os *pequenos* e os *grandes*, os *ricos* e os *pobres*, os *livres* e os *escravos*, faz que lhes seja dada certa marca sobre a mão direita ou sobre a frente” (13.16).

Portanto, os padrões numéricos desempenham importante papel no conteúdo do Apocalipse. Não se trata de números postos aleatoriamente, mas cuidadosamente escolhidos para transmitirem um conteúdo acessível apenas àqueles que prestam atenção e entendem o significado dos mesmos. Não se trata de criptografia, mas de um uso consistente, o que, evidentemente, só é possível através das várias repetições desses mesmos números ao longo de toda a obra.

5. O NÚMERO 666

Ao falar sobre os números do Apocalipse, não poderíamos deixar de fora o 666. Entretanto, ele só aparece em 13.18, na forma de um enigma proposto: “Aqui está a sabedoria. Aquele que tem entendimento calcule o número da besta, pois é número de homem. Ora, esse número é seiscentos e sessenta e seis”. Inicialmente, João, de forma instigante, desafia o leitor a tentar descobrir a identidade da besta. A ausência do artigo definido antes da palavra homem na expressão “pois é número de homem” indica que se trata de uma pessoa histórica definida.¹⁸ Além disso, um exame do contexto histórico em que João escrevia a sua narrativa, nos revela que o apóstolo empregava um método bastante conhecido na época, o da gematria. Esse método consistia em atribuir a cada letra do alfabeto hebraico um valor numérico, cuja soma das letras correspondia a um determinado nome. E, de acordo com a gematria do texto, 666 é o valor da soma das letras hebraicas que compunham o nome do “homem” que representava a “encarnação da maldade”.

A solução do enigma que tem sido amplamente aceita desde que foi proposta a partir de 1831 por quatro estudiosos alemães (O. F. Fritsche em 1831, F. Benary em 1836 e F. Hitzig e E. Reuss em 1837) é que 666 é a soma das letras do nome Nero César escritas em caracteres hebraicos.¹⁹ As principais objeções a essa interpretação são duas: chega-se a essa soma transliterando um nome latino, do grego para o hebraico, o que parece um exercício bastante complexo para os leitores de João. Além disso, Nero César transliterado para o hebraico só soma 666 numa forma defectiva, omitindo um “yod”.²⁰ Por outro lado, essa forma defectiva já foi encontrada em documentos de Qumran.²¹

Entretanto, a indicação de que o 666 se refere a Nero soluciona apenas parcialmente o significado do enigma. Talvez por isso João lance o desafio àqueles que têm inteligência, para que calculem. O fato é que João está escrevendo por volta do ano 96 e Nero morreu em 9 de junho de 68. Portanto, a besta não poderia ser Nero. Nesse ponto, fala-se a respeito do mito do retorno de Nero. O imperador romano suicidou-se, mas poucos viram o seu corpo. Criou-se, assim, o mito de que ele não havia morrido, ou que retornaria. A afirmação de Apocalipse 13.3 geralmente é entendida como uma referência ao mito: “Então, vi uma de suas cabeças como golpeada de morte, mas essa ferida mortal foi curada; e toda a terra se maravilhou, seguindo a besta”.

¹⁸ MOUNCE, Robert H. *The Book of Revelation. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977, p. 264.

¹⁹ BAUCKHAM, *The climax of prophecy*, p. 387.

²⁰ É interessante que até mesmo uma variante do texto grego que traz o número 616 pode reforçar a ideia do significado de Nero Cesar para o 666. A forma latina do nome Nero César transliterada para o hebraico sem a letra “num” da forma grega transliterada (Neron), dá a soma 616.

²¹ BAUCKHAM, *The climax of prophecy*, p. 388.

O fato de que os primeiros leitores de João, como Irineu,²² tiveram dificuldades para identificar o nome do “homem”²³ é um alerta para não fechar esta questão. É possível que o enigma envolva outros fatores além de uma simples somatória de número. Uma solução proposta desde os tempos de Vitorino e Irineu é que o nome seja Tito. A palavra grega “Teitan” forma o número 666. O primeiro nome de Domiciano, o imperador dos dias em que João escreveu o Apocalipse, era justamente Tito (Titus Flavius Domitianus).

Mais importante do que o nome que está por trás do número, é o próprio número. João não diz “descubra o nome da besta”, mas sim “calcule o número do seu nome”. É evidente que destaca o número 6. Até esse momento no livro há referências a dois “seis”, expostos na sequência recapitulativa: o sexto selo e a sexta trombeta. Quando o sexto selo foi aberto, pela primeira vez em suas seções recapituladoras, João anunciou o fim. A descrição de 6.15-17 é sugestiva:

Os reis da terra, os grandes, os comandantes, os ricos, os poderosos e todo escravo e todo livre se esconderam nas cavernas e nos penhascos dos montes e disseram aos montes e aos rochedos: Caí sobre nós e escondi-nos da face daquele que se assenta no trono e da ira do Cordeiro, porque chegou o grande Dia da ira deles; e quem é que pode suste-se?

No sexto selo, João mostrou como os homens rebeldes contra Deus, liderados pelos poderosos (reis da terra), são destruídos. A cena se repete na recapitulação expressa na sexta trombeta:

O sexto anjo tocou a trombeta, e ouvi uma voz procedente dos quatro ângulos do altar de ouro que se encontra na presença de Deus, dizendo ao sexto anjo, o mesmo que tem a trombeta: Solta os quatro anjos que se encontram atados junto ao grande rio Eufrates. Foram, então, soltos os quatro anjos que se achavam preparados para a hora, o dia, o mês e o ano, para que matassem a terça parte dos homens (9.13-15).

Portanto, o que vem sendo evocado com o número 6, em Apocalipse, são as ações humanas consideradas “contra Deus”, pelas quais os homens serão julgados e condenados. O número 666 representa tudo o que o homem consegue produzir potencializado pelo mal, distanciado da graça de Deus. E mesmo que

²² Irineu não se sentia a vontade para tentar decifrar o nome do Anticristo. Ele citou os nomes Evanthas, Latinos e Tito como possíveis soluções gemátricas, mas entendia que é um nome do futuro, e se fosse necessário que eles soubessem, o autor o teria revelado. IRINEU DE LIÃO, *Against the heresies*. In: *Ante-Nicene Fathers*, eds. Alexander Roberts, James Donaldson, A. Cleveland Coxe. Buffalo: The Christian Literature Company, 1885, Vol. 1, p. 559-560.

²³ MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 264.

os leitores de João não pudessem calcular exatamente o número do nome da besta, as várias referências ao número 6, no livro, eram suficientes para que eles tivessem uma noção do que ele estava falando.

No capítulo 16, há uma recapitulação desses mesmos fatos. João descreve o derramar da sexta taça da ira de Deus. Os flagelos descritos se abatem diretamente sobre uma espécie de trindade maligna:

Derramou o sexto a sua taça sobre o grande rio Eufrates, cujas águas secaram, para que se preparasse o caminho dos reis que vêm do lado do nascimento do sol. Então, vi sair da boca do dragão, da boca da besta e da boca do falso profeta três espíritos imundos semelhantes a rãs; porque eles são espíritos de demônios, operadores de sinais, e se dirigem aos reis do mundo inteiro com o fim de ajuntá-los para a peleja do grande Dia do Deus Todo-Poderoso (16.12-14).

É preciso lembrar ainda que João disse que as pessoas que não recebessem a marca ou o número do nome da besta, o 666, seriam impedidas de comprar ou vender (13.17). Talvez aqui esteja a solução do enigma: não receber a marca significaria ser excluído da sociedade, das transações comerciais. Nos dias de João, quando os cristãos se recusavam a adorar o imperador ou a participar da vida social imoral, eram excluídos. Podiam perder tudo o que tinham e até mesmo ser mortos. Assim, a provável referência a Nero, ou a Domiciano, pode ser uma solução parcial para o desvendamento do enigma. Desvendar o enigma implica, pois, em apreender o conjunto de significados que o número 666 envolve, tanto a referência ao imperador quanto ao ser humano que se rebela contra Deus, e, ainda, os sofrimentos, as perseguições, os sacrifícios e as resignações que sofreram os que permaneceram fiéis a Cristo em todas as épocas.

CONCLUSÃO

À luz da crítica das fontes, muitos autores, como Ford (1920) e Charles (1975), consideraram o Apocalipse um livro fragmentado ou de múltipla autoria. Os principais argumentos associados à crítica das fontes contra a falta de unidade do Apocalipse são: 1) a presença de paralelos, quando a mesma cena ou visão é descrita duas vezes ou mais; 2) as rupturas sequenciais, quando pessoas ou objetos são introduzidos aparentemente pela primeira vez, quando na verdade, já haviam sido mencionados anteriormente; 3) versículos aparentemente mal empregados; 4) conteúdo distinto dentro das seções que não se ajusta ao restante do livro.²⁴

²⁴ PATE, C. Marvin (Org.). *O Apocalipse: quatro pontos de vista*. São Paulo: Editora Vida, 2003, p. 17.

De fato, essas quatro situações textuais podem ser encontradas no texto do Apocalipse, pois há uma junção de imagens, de números, de repetições e de figuras estranhas que podem causar a impressão de que o livro não tem qualquer sentido, que é desconexo. Entretanto, uma análise mais cuidadosa dessas repetições ou junções indica outro caminho, o de que o livro foi cuidadosamente construído com propósitos específicos, e o que é aparentemente desconexo ou repetitivo, na verdade, são marcas textuais importantes para a constituição de sentido do texto.

O uso recorrente dos números e o simbolismo expresso através deles atestam a complexidade e a coerência do texto do Apocalipse, destacando a arte e a unidade de seu estilo literário. Fica evidente que “sua meticulosa composição deu-lhe uma incomum profundidade e densidade de significados que se rende à compreensão de seu caráter literário”.²⁵ Utilizar essas repetições para apontar uma suposta fragmentação, como geralmente é feito na tradição interpretativa crítica, está longe de ser o melhor caminho de considerar o livro. O autor repete esses números para fixar sentidos na mente de seus leitores e/ou ouvintes. Eles funcionam como auxílios mnemônicos, pois repetem conceitos chaves e os subdividem em padrões. Sete para Deus e para as realidades celestes. Quatro para a terra que será conduzida aos propósitos de Deus. Dez para o mal e seis para seu julgamento. Doze para o povo de Deus que aguarda o seu retorno. Ao mesmo tempo, os leitores são “convocados” a se identificar com esses números. São sete vezes bem-aventurados? Incluem-se entre os 24 anciãos e farão parte da cidade com 12 fundamentos? Sim, se eles mantiverem o sétuplo testemunho da Palavra de Deus, se continuarem aguardando o retorno iminente de Cristo sete vezes anunciado e se recusarem o 666 para estarem livres das destruições do sexto selo, da sexta trombeta e do sexto flagelo.

A arte literária expressa na numerologia do Apocalipse não é apenas distinta pela capacidade de subdividir os temas e assuntos de forma padronizada, mas também pelo conteúdo teológico e moral que se deduz a partir dela. Assim, percebemos que a análise desses aspectos literários somada à análise histórica e teológica do livro, conduz a um entendimento mais profundo e completo do livro.

ABSTRACT

The purpose of this article is to show the importance of literary analysis for the understanding of the book of Revelation. In order to exemplify this point, an assessment is made of the main numbers used by the apostle John throughout the book, seeking to understand the numeric standards established and the specific meanings attached to each number, thus pointing to the literary

²⁵ BAUCKHAM, *The climax of prophecy*, p. 2.

unity of the book. The numbers emphasized and analyzed are seven, four, three, twelve, six, and six hundred sixty-six.

KEYWORDS

Revelation; Literary analysis; Apocalyptic numerology; Number of the beast.

OS SACRAMENTOS NA IGREJA ANTIGA

*José Roberto da Silva Costanza**

RESUMO

Este artigo aborda os fundamentos históricos de uma questão controvertida que contribui significativamente para a separação dos principais segmentos da igreja cristã ocidental – católicos e protestantes. Buscando a objetividade, o autor optou por tratar exclusivamente dos sacramentos em que há consenso nas duas tradições apontadas: o Batismo e a Eucaristia ou Ceia do Senhor. Inicialmente, o artigo faz uma rápida apreciação sobre as origens e o significado do termo “sacramento”. Em seguida, apresenta uma sucinta base bíblica neotestamentária referente ao batismo e mostra que, na medida em que a igreja ia se desenvolvendo, a liturgia do batismo também foi se tornando sofisticada e plena de simbolismos. Isso é atestado pelos Pais Apostólicos, em especial a *Didaquê*, e pelos Pais da Igreja, cujo desenvolvimento teológico é apresentado em ordem cronológica. Estes fazem interessantes apreciações sobre batismo infantil, confirmação ou crisma, e rebatismo. A última parte do texto aborda o desenvolvimento inicial da doutrina da Eucaristia, a partir da Escritura, passando à *Didaquê*, onde se vê um rito litúrgico bem elaborado. Em seguida, os Pais da Igreja dão início a profundas reflexões e interpretações sobre o significado de corpo e sangue de Cristo e seu relacionamento com pão e vinho, que recebia certa adição de água, como ato simbólico. Finalmente, o artigo mostra que os Pais discutiram a respeito da frequência com que Eucaristia deve ser ministrada.

PALAVRAS-CHAVE

Sacramentos; Batismo; Eucaristia; Igreja antiga; Pais apostólicos; Pais da igreja.

* O autor é presbítero da Igreja Presbiteriana do Brasil, com mestrado em Teologia e História pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (CPAJ), e professor do Seminário Teológico Presbiteriano Rev. Ashbel Green Simonton, no Rio de Janeiro, onde exerce a função de coordenador da área de Teologia Histórica.

INTRODUÇÃO

Um tema muito discutido entre os cristãos diz respeito aos sacramentos, tanto no que se refere ao seu número, quanto principalmente em relação ao seu sentido teológico. Entre os dois principais segmentos da igreja ocidental, católicos e protestantes, só há algum consenso em torno de dois sacramentos: Batismo e Eucaristia.

Não se pretende aqui discutir as bases eclesiológicas da doutrina dos sacramentos consensuais, mas, pura e simplesmente, apresentar fundamentos históricos que possam trazer subsídios para uma melhor compreensão do assunto a partir do seu nascedouro, a Igreja Antiga, ou seja, o período da história do cristianismo que vai até o ano 590 (eleição de Gregório I como bispo de Roma), que marca o início da Igreja Medieval.

Para que se possa entender o real significado da palavra “sacramento”, é necessário conhecer o sentido original desse termo e sua aplicação à época de Jesus. O termo sacramento não se encontra na Bíblia. Derivou do vocábulo latino *sacramentum*, que originalmente tinha três acepções: uma jurídica, outra militar e a última de ordem espiritual.

A primeira significava o dinheiro depositado em uma demanda, pelas duas partes. Hoje seria chamado de caução. A segunda, por sua vez, tinha dois significados, um moral e outro material. Era um voto ou compromisso pelo qual um soldado jurava solenemente obediência ao seu comandante, e se constituía, sobretudo, no nome dado a uma moeda de cerâmica partida em dois, como sinal de autenticação, onde uma parte tinha que casar perfeitamente com a outra. Finalmente, a conotação espiritual de sacramento caracteriza-se pela identidade com a palavra grega *mysterion*, que significa mistério ou segredo. Nesse particular essencialmente espiritual, Agostinho bem definiu sacramento como “um sinal exterior e visível de uma graça interior e espiritual”.¹

1. O SACRAMENTO DO BATISMO

Embora haja uma competente argumentação teológica referente à fundamentação do batismo no Antigo Testamento, só nos evangelhos há referências explícitas a ele. As primeiras citações referem-se ao batismo realizado por João no rio Jordão (cf. Mt 3.6).

O apóstolo Paulo enfatiza nas suas epístolas que, no processo de iniciação cristã, o convertido é unido a Cristo pelo sinal da lavagem batismal. Nas igrejas da comunidade cristã primitiva havia, pois, um rito de iniciação que capacitava as pessoas a serem recebidas na comunidade. Contudo, além de se constituir

¹ COATES, R. J. Sacramentos. Em: DOUGLAS, J. D. (Org.). *O novo dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1990, v. II, p. 1434-35; e WALLACE, Ronald Stewart. Sacramento. Em: ELWELL, Walter A. (Org.). *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1990, v. III, p. 331.

num rito, o batismo tem um significado espiritual, estando relacionado com a morte e ressurreição de Cristo (cf. Cl 2.11-22).

Na medida em que a igreja ia se desenvolvendo estrutural e doutrinariamente, a liturgia do batismo também foi se tornando sofisticada e plena de simbolismos. Os Pais da Igreja fornecem informações precisas sobre o ritual e sobre a significação do batismo em seu tempo.

A segunda parte da *Didaquê*, um dos chamados Pais Apostólicos, contém uma série de instruções litúrgicas sobre o batismo, o qual, normalmente, era administrado por imersão em água viva – ou seja, em água corrente. Porém, no caso de haver escassez de água, o batismo poderia ser administrado através do derramamento de água sobre a cabeça, por três vezes, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, como diz o texto:

Quanto ao batismo, procedam assim: “Depois de ditas todas essas coisas, batizem em água corrente, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Se você não tem água corrente, batize em outra água; se não puder batizar em água fria, faça-o em água quente. Na falta de uma e outra, derrame três vezes água sobre a cabeça, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”²

Em sua *Primeira Apologia*, Justino Mártir (100-165) mostra que, pelo batismo, a pessoa entrava na família de Deus pelo banho chamado de *iluminação*, para poder compartilhar pela primeira vez das orações da igreja e do pão da Eucaristia. Depois de a igreja jejuar com os candidatos à iniciação, diz Justino:

Então eles são trazidos até nós, em um lugar onde há água, e são regenerados na mesma forma pela qual nós fomos regenerados. Em nome de Deus, o Pai e Senhor do universo, e de nosso Salvador Jesus Cristo, e do Espírito Santo, recebem a lavagem com água... E esta água é chamada iluminação, porque os que aprendem essas coisas são iluminados em seus entendimentos.³

Tertuliano (c.155-c.220) escreveu um tratado específico sobre o batismo. Trata-se de um opúsculo com instruções sobre a necessidade do batismo e sobre os seus efeitos. Àquela época, o batismo era ministrado regularmente pelo bispo, mas, com seu consentimento, podia ser administrado por sacerdotes de ordens inferiores⁴ e até mesmo por leigos. As datas adequadas para o batismo eram a Páscoa e o Pentecostes. Contudo, em caso de necessidade, poder-se-ia batizar em qualquer ocasião, o tempo de Deus, conforme o texto:

² QUINTA, Manoel (Org.). *Padres apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 351-52 (7.1-2, 3).

³ JUSTINO MÁRTIR. *The first apology of Justin*. Cap. LXI. Disponível em: <<http://www.knight.org/advent/fathers/0126.htm>>. Acesso em: 19 jun. 2003. Minha tradução.

⁴ Certamente com base no texto bíblico de Atos 8.38, quando o diácono Filipe batiza um eunuco, oficial de Candace, rainha dos etíopes. Ver: THURSTON, Herbert. Deacons. Em: KNIGHT, Kevin. *The Catholic Encyclopedia*, CD ROM.

A Páscoa constitui um dia mais do que usualmente solene para o batismo; porque nela foi vivenciada cabalmente a paixão do Senhor, em quem somos batizados... Quando o Senhor estava para celebrar a sua última Páscoa, ele disse a seus discípulos que foram enviados para fazer a preparação, “você encontrarão um homem transportando água” (cf. Mc 14.13). Através do signo da água, ele vos mostrará o lugar para a celebração da páscoa. Depois disso, Pentecostes é o dia mais apropriado para realizar batismos; no qual, também, a ressurreição do Senhor foi repetidamente provada entre os discípulos... Contudo, todos os dias são do Senhor; toda hora, todo tempo é apto para o batismo; se há uma diferença quanto à solenidade, não há qualquer distinção na graça.⁵

Tertuliano ainda informa que a preparação para o batismo era feita por meio de jejuns, vigílias e orações. A confirmação do batismo era conferida imediatamente após, pela unção e imposição de mãos.⁶ Note-se que a confirmação ou crisma, desde o século 2º, sempre esteve interligada com o batismo. A prática do batismo infantil não anula, contudo, a necessidade da confirmação.

Embora a maioria dos batizados na igreja antiga fosse de adultos convertidos do paganismo, parece ter sido prática comum o batismo de infantes, como se pode depreender do testemunho de Tertuliano, que considerava tal batismo inapropriado, dando uma interpretação especial às palavras de Jesus referentes às crianças e o Reino dos Deus (cf. Lc 18.16).

Dependendo das circunstâncias e disposições, e mesmo da idade, de cada indivíduo, o retardo do batismo é preferível; principalmente, contudo, no caso de crianças pequenas... O Senhor na verdade disse, “Não os embarceis de virem a mim”. Isto é, deixai-os “vir”, enquanto eles estão crescendo; deixai-os “vir” enquanto eles estão aprendendo, enquanto eles estão aprendendo para onde irão; deixai-os tornarem-se cristãos quando eles se tornarem capazes de conhecerem Cristo. Por que abreviar o período inocente da infância pela pressa para a “remissão dos pecados”?⁷

Como polemista em combate às heresias de sua época, Tertuliano identifica três benefícios espirituais advindos do batismo: a remissão dos pecados, a regeneração e a habitação do Espírito Santo. Em seu primeiro livro *Contra Marcião*, ele diz o seguinte: “Esta perversa doutrina retira do batismo toda a sua graça. Se Marcião está certo, o sacramento não pode conferir remissão dos pecados, regeneração e habitação do Espírito”.⁸ Para Jaroslav Pelikan, Tertuliano, no

⁵ TERTULIANO. *On baptism*. Cap. 19. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/0321.htm>>. Acesso em: 19 jun. 2003. Minha tradução e referência bíblica.

⁶ FANNING, William H. W. Baptism. Em: KNIGHT, *The Catholic Encyclopedia*, CD ROM.

⁷ TERTULIANO, *On baptism*. Minha tradução.

⁸ TERTULIANO. *Against Marcion*. Livro I, cap. 28. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/0321.htm>>. Acesso em: 19 jun. 2003.

século 2º, resumiu com tamanha precisão os benefícios do batismo que não houve necessidade de modificações significativas em tempos subsequentes.⁹

Irineu de Lião, por sua vez, via o batismo como o ponto de partida para a vida cristã, “operando a remissão dos pecados”.¹⁰ O batismo é o selo da vida eterna; através dele o homem nasce de novo, adquire uma nova humanidade. Pelo batismo, o crente se torna participante do corpo de Cristo e coparticipante de sua ressurreição.¹¹

Dos escritos de Cirilo de Jerusalém (c.315-c.386) que foram preservados, cabe destacar uma coleção constituída de um prólogo e de 23 leituras catequéticas ou catequeses destinadas aos candidatos ao batismo. As primeiras dezoito, baseadas no credo batismal de Jerusalém, eram ministradas durante a Quaresma e as últimas cinco constituíam instruções para os novos batizados, ministradas durante a semana seguinte à Páscoa.¹²

No *Prólogo das Leituras Catequéticas (Procatechesis)*, Cirilo apresenta uma série de argumentos sobre a fundamentação teológica do batismo, bem como sobre sua liturgia ou rito. No que se refere ao modo do batismo, ele indica que a prática do batismo por imersão já não era a regra habitual, conforme o texto:¹³

Mesmo Simão Mago uma vez veio até a bacia batismal; ele foi batizado, mas não foi iluminado; mesmo que houvesse mergulhado seu corpo na água, ele não teria iluminado seu coração com o Espírito. Seu corpo teria mergulhado e emergido, mas a sua alma não foi enterrada com Cristo, não ressuscitou com ele [Cristo].¹⁴

Outra consideração interessante é a recomendação de que “não se deve receber o batismo duas ou três vezes”, porquanto o que falhou uma vez,

⁹ PELIKAN, Jaroslav. *The emergence of the Catholic tradition (100-600)*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 166.

¹⁰ IRINEU. *Against heresies*. Livro I, cap. XX. Disponível em: <http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/#P6124_1360495>. Acesso em: 20 jun. 2003.

¹¹ GONZÁLEZ, Justo L. *A history of Christian thought*. Nashville: Abington Press, 1987, v. I, p. 168.

¹² LANG, “Cyril of Jerusalem”, *The Encyclopaedia Britannica*, CD ROM; e BORTOLINI, E. G. *Os sacramentos em sua vida*. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 42.

¹³ Justo González argumenta que a imersão foi o meio habitual do batismo até o século IX. Ver GONZÁLEZ, Justo L. *A era dos gigantes*. São Paulo: Vida Nova, 1985, p. 43-44. Porém, Cirilo mostra que, em meados do século IV, essa prática não era única. Tudo indica que, de uma maneira geral, o tanque foi substituído por uma grande bacia de pedra ou metal dividida internamente em duas partes: uma para conter a água batismal, e outra para receber a água derramada sobre a cabeça do batizando. CASTRO PINTO, José Alberto L. de (Org.). *Dicionário prático de cultura católica, bíblica e geral*. Rio de Janeiro: Balsa, 1965, s.v. “batismo, pia do”.

¹⁴ CIRILO DE JERUSALÉM. *Procatechesis, or prologue to the catechetical lectures*. Disponível em: <<http://newadvent.org/fathers/310100.htm>>. Acesso em: 21 jun. 2003. Minha tradução.

certamente falhará uma segunda vez, pois só há um Senhor, uma só fé e um só batismo. Diz, ainda, que somente os hereges devem ser rebatizados, sob a alegação de que o batismo anterior não foi propriamente um batismo.¹⁵ Nesse particular, a posição de Cirilo é idêntica à de Agostinho. Ficaria, assim, à luz da patrística e da tradição eclesiástica, difícil a sustentação do argumento de que os católicos romanos convertidos ao protestantismo devem ser rebatizados, prática adotada pela Igreja Presbiteriana do Brasil desde 1891.¹⁶ A não ser que os católicos romanos sejam considerados hereges, o que parece inadequado.

Ao tratar do tema do “rebatismo”, preconizado pelos donatistas, Agostinho coloca a questão da validade do batismo fora da comunhão da igreja, assim como a validade desse sacramento quando administrado por uma pessoa indigna. O bispo africano afirma, semelhantemente aos ensinamentos de Optato, que o sacramento tem validade em si mesmo, a despeito de uma possível indignidade da pessoa que o administra (*ex opere operato*).¹⁷ Assim, Agostinho garante certa validade para os sacramentos celebrados fora da Igreja Romana, dizendo que “os hereges e cismáticos que retornam à igreja não são para ser batizados, mas somente submetidos à imposição de mãos de modo que eles possam receber o selo da unidade, que eles não tinham por causa da situação irregular do seu batismo”.¹⁸ Dessa forma, Agostinho fez distinção entre a validade e a regularidade do sacramento.

Um dos principais documentos da igreja antiga acerca do batismo, *Sobre o Batismo*, é de autoria de Agostinho, que o escreveu por volta do ano 400.¹⁹ A obra, um conjunto de sete livros, se destinava essencialmente a combater o donatismo, como observa o texto: “Eu escrevi sete livros sobre o batismo contra os donatistas”.²⁰ Os donatistas insistiam que somente dentro de sua igreja o batismo era válido, e se baseavam na autoridade de Cipriano.²¹

Em *Sobre o Batismo*, Agostinho procura demonstrar que o sacramento do batismo, em especial o batismo infantil, está mais vinculado à área eclesiológica do que à teológica propriamente dita. Para ele, o batismo infantil tem por

¹⁵ Ibid., item 7.

¹⁶ NEVES, Mário (Org.). *Digesto Presbiteriano: Resoluções do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil de 1888 a 1942*. São Paulo: CEP, 1950, s.v. “Batismo”, p. 156-57. Nesse particular, é interessante a leitura do “Protesto Contra a Resolução do Rebatismo dos Romanistas”, assinado por John M. Kyle e Emmanuel Vanorden.

¹⁷ AGOSTINHO. *Sermão 99*. Apud GONZÁLEZ, *A history of Christian thought*, v. II, p. 52.

¹⁸ GONZÁLEZ, *A history of Christian thought*, v. II, p. 52.

¹⁹ GEISLER, Norman L. Agostinho de Hipona. Em: ELWELL, Walter A. (Org.). *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1990, v. I, p. 32-35.

²⁰ AGOSTINHO. *On baptism*. Prólogo. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/14081.htm>>. Acesso em: 30 jun. 2003.

²¹ GONZÁLEZ, *A history of Christian thought*, v. I, p. 247-48; v. II, p. 51.

base uma “sólida tradição da igreja universal”, justificada pelo exemplo do ladrão na cruz (cf. Lc 23.42-43). Ele “foi espiritualmente batizado” por Cristo, que substituiu a água por sua piedade. Assim como há mistério no batismo do ladrão, igualmente o batismo infantil está envolto em mistério.²²

Mais tarde (c. 415), Agostinho argumentou que as crianças são batizadas com o propósito expresso de receber a remissão do pecado original, que todos os seres humanos herdaram. Em um livro específico sobre o batismo infantil, ao responder ao questionamento, feito por pelagianos, de que uma simples criança não tem entendimento para poder se arrepender, condição considerada essencial para o batismo, Agostinho assim se pronuncia:

A resposta a esta questão é: ... se ela pode ser corretamente chamada de crente, porque, em um certo sentido, professa a fé de seus pais, de igual modo, pelo fato de seus pais terem renunciado ao pecado pelo batismo, ela também pode ser chamada de pecadora e penitente. Tudo isso se dá por meio da esperança na força do sacramento da divina graça que o Senhor outorgou à Igreja.²³

Contudo, Agostinho complementa, nada impede que a criança batizada, ao atingir a idade da razão, cometa pecados voluntários, sendo passível de condenação. O batismo, portanto, não tem valor salvífico. “Se, contudo, a criança parte desta vida atual após ter recebido o batismo, a culpa na qual ela está envolvida pelo pecado original lhe é retirada, e ela se tornará perfeita na luz da verdade, que permanece não modificada para sempre e ilumina os justificados na presença do seu Criador”.²⁴

A doutrina desenvolvida por Agostinho, em face de sua grande influência sobre a igreja medieval, em especial a partir do papa Gregório I, um de seus biógrafos e grande admirador, impeliu a igreja na direção do batismo como remédio para dois tipos de pecado: o original, isto é, a culpa que todos herdamos do pecado de Adão, e o atual, que nós mesmos cometemos. Também foi responsável pela crença de que as crianças deveriam ser batizadas tão logo fosse possível, posto que poderiam ir para o inferno caso morressem antes do batismo, por culpa do pecado original.²⁵

2. O SACRAMENTO DA EUCARISTIA

Também chamada de Santa Comunhão ou Ceia do Senhor, a Eucaristia é um sacramento comemorativo da ação de Jesus com seus discípulos na última

²² AGOSTINHO, *On baptism*, livro 4, cap. 23.

²³ AGOSTINHO. *On the merits and forgiveness of sins, and on baptism of infants*. Livro 1, cap. 25. Disponível em: <<http://newadvent.org/fathers/1501.htm>>. Acesso em: 2 jul. 2003. Minha tradução.

²⁴ Ibid. Minha tradução.

²⁵ WHITE, J. F. *Introdução ao culto cristão*. São Leopoldo: Sinodal, 1997, p. 167-68.

ceia, na noite que antecedeu a crucificação, quando ele tomou o pão e o vinho, declarando: “Isto é o meu corpo” e “isto é o meu sangue” (cf. Mt. 26.26-28). Ao dizer: “Fazei isto em memória de mim” (cf. Lc 22.19), Jesus aponta para uma ação memorial, na qual, através do ato de comer o pão e beber o vinho, a igreja deveria relembrar o que ele foi, disse e fez; relembrar, sobretudo, sua morte expiatória na cruz.²⁶

Como a Ceia foi realizada dentro do contexto da Páscoa judaica, quando os judeus relembavam os eventos de sua libertação do Egito sob a égide do cordeiro pascal, ao oferecer o pão e o vinho como seu corpo e sangue, Jesus aponta para a sua própria pessoa como o substituto verdadeiro do cordeiro pascal.²⁷ Isso talvez tenha levado Clemente de Alexandria e Orígenes, pelo uso de tipologia e tomando por base os sacrifícios do Antigo Testamento, ao desenvolvimento da idéia de que na Eucaristia acontece algo semelhante a um sacrifício.²⁸ Em face de este tema ser alvo de polêmica, há que se tomar cuidado com alguns autores devido a um eventual partidarismo exacerbado. Esse é o caso de Frances Young, que, citando as homilias de João Crisóstomo (c. 347-407) sobre a Epístola aos Hebreus, dá a entender que o “Boca de Ouro” afirmou explicitamente que Cristo está efetivamente presente e é oferecido como um sacrifício real na Eucaristia. Crisóstomo, na realidade, em momento algum fala sobre a Eucaristia ou sobre os seus elementos.²⁹

As cartas de Paulo e Atos dos Apóstolos deixam claro que o cristianismo primitivo cria que, na instituição da Eucaristia, estava implícita uma determinação de Jesus para que ela fosse celebrada de modo contínuo, como uma antecipação, nesta vida, das delícias do banquete que será servido no reino de Deus.³⁰ Contudo, não ficou definido um intervalo de tempo que traduzisse adequadamente esse “modo contínuo”.

Na Igreja Antiga, desde a época apostólica, a Eucaristia, que eventualmente era ministrada por ocasião dos ágapes ou festas de amor,³¹ foi considerada um símbolo da unidade da Igreja e constituía a parte central do culto cristão.³²

²⁶ CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos*. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 68; e LANG, “Eucharist”, *The Encyclopaedia Britannica*, CD-ROM.

²⁷ WALLACE, Ronald Stewart. Ceia do Senhor. Em: ELWELL, Walter A. (Org.). *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, v. I, p. 263.

²⁸ PELIKAN, *The emergence of the Catholic tradition*, p. 170.

²⁹ YOUNG, Frances M. *From Nicaea to Chalcedon: a guide to the literature and its background*. Londres: SCM, 1983, p. 153; e JOÃO CRISÓSTOMO. *Homilies on the Epistle to the Hebrews*. Disponível em: <<http://newadvent.org/fathers/240217.htm>>. Acesso em: 18 jul. 2003.

³⁰ LANG, “Eucharist”, *The Encyclopaedia Britannica*, CD-ROM.

³¹ Refeição comum mencionada em Judas 12 e 2 Pedro 2.13. O nome Ágape foi posteriormente dado à Refeição de Comunhão ou Ceia do Senhor. COATES, R. J. Festa de amor. Em: DOUGLAS, J. D. (Org.). *O novo dicionário da Bíblia*, v. I, p. 615; e GONZÁLEZ, *A history of Christian thought*, v. I, p. 69.

³² GONZÁLEZ, *A history of Christian thought*, v. I, p. 95.

Ela não só incrementava a comunhão dos crentes com Deus, mas também a comunhão entre os irmãos na fé.³³ Somente os batizados eram admitidos à Eucaristia. O rito consistia na repetição das palavras de Jesus na última ceia, consagração do pão e do vinho, e distribuição desses elementos aos crentes, conforme está especificado na *Instrução dos Apóstolos* ou *Didaquê* (séc. II), nas obras de Justino e especialmente na *Tradição Apostólica* de Hipólito de Roma.³⁴

Os Pais da Igreja, de um modo geral, entendiam que a comunidade cristã estava no mundo, mas não pertencia a ele. E somente com essa consciência de forasteiros os crentes poderiam participar do Corpo de Cristo, a igreja, e adorar corretamente a Deus.

Inácio de Antioquia († c. 110), em suas cartas, exorta a comunidade cristã a manter a unidade na Eucaristia e enquadra como hereges aqueles que negam ser a Eucaristia a carne de Cristo. Contudo, para Justo González, tal texto não deve ser considerado como uma afirmativa peremptória de que o pão se transforma fisicamente em carne de Cristo, pois, em outro contexto, Inácio fala da fé como a carne de Cristo e do amor como o seu sangue.³⁵ Eis o que diz Inácio:

Preocupai-vos em participar de uma só Eucaristia. De fato, há uma só carne de nosso Senhor Jesus Cristo e um só cálice na unidade de seu sangue, um único altar. ... Eles se afastam da eucaristia e da oração, porque não professam que a eucaristia é a carne de nosso Salvador Jesus Cristo, que sofreu por nossos pecados e que, na sua bondade, o Pai ressuscitou.³⁶

Uma das mais antigas referências à prática da Eucaristia encontra-se na seção 9 da *Didaquê*, que fala sobre a distinção entre a igreja e o mundo, e também sobre a vida eclesial, que começa com o batismo e é alimentada pela Eucaristia:

Do mesmo modo como este pão partido tinha sido semeado sobre as colinas, e depois recolhido para se tornar um, assim também a tua Igreja seja reunida desde os confins da terra no teu reino, porque tua é a glória e o poder, por meio de Jesus Cristo para sempre. Ninguém coma nem beba da Eucaristia, se não tiver sido batizado em nome do Senhor, porque sobre isso o Senhor disse: “Não dêem as coisas santas aos cães”.³⁷

³³ POHLE, J. The blessed Eucharist as a sacrament. Em: KNIGHT, *The Catholic Encyclopedia*, CD-ROM; e STORNIOLO, Ivo; BALANCIN, Euclides M. Notas da *Didaquê*. Em: *Padres apostólicos*, p. 353.

³⁴ LANG, “Early Liturgy”, *The Encyclopaedia Britannica*, CD-ROM.

³⁵ GONZÁLEZ, *A history of Christian thought*, v. I, p. 78.

³⁶ INÁCIO DE ANTIOQUIA. Inácio aos Filadelfienses. Em QUINTA, Manoel (Org.). *Padres apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995, 4, p. 110; *Ibid.*, Carta aos Esmimiotas, 7, p. 117. Minha tradução.

³⁷ DIDAQUÊ. Em: *Padres apostólicos*, p. 353.

Justino Mártir reserva dois capítulos de sua *Primeira Apologia* para expor os fundamentos bíblicos da Eucaristia e o modo de sua aplicação na Igreja. O documento é endereçado mais especificamente aos gregos, afeitos a uma linguagem filosófica. Talvez por isso ele fale de “transmutação” de sangue e pão em corpo e carne, uma forma incipiente da futura doutrina da transubstanciação adotada pela Igreja Católica Romana. Justo González atenua essa possível tendência, dizendo que o texto deve ser entendido como “o pão permanece sendo alimento no sentido de que ele nutre os corpos daqueles que o comem”.³⁸ O texto de Justino diz:

E esta refeição é chamada entre nós de Eucaristia, da qual ninguém está autorizado a participar a não ser que creia que todas as coisas que ensinamos são verdadeiras, e que tenha sido lavado com a água que redime os pecados e regenera, e que está assim vivendo como Cristo ensinou. Não é como um pão comum ou como uma água comum que devemos receber esses elementos; mas, da mesma forma como Jesus Cristo nosso Salvador se fez carne pela Palavra de Deus, e carne e sangue para a nossa salvação, assim, igualmente, nós aprendemos que a comida que é abençoada pela oração [*sic*] da sua palavra, e da qual nosso sangue e carne por transmutação são nutridos, é a carne e o sangue desse Jesus que foi feito carne.³⁹

Em outra parte do documento, Justino descreve o culto primitivo e diz textualmente que o vinho era misturado com água e que àqueles que eventualmente não pudessem comparecer ao serviço religioso, os diáconos levavam os elementos da Ceia.⁴⁰ O texto não especifica se os diáconos eram também responsáveis pela distribuição dos elementos na igreja,⁴¹ mas esse era o costume comum, segundo Herbert Thurston, que se baseou nos escritos de Cipriano e Jerônimo.⁴² Quanto à adição de água no vinho, há registros de uma antiga tradição na igreja que aconselhava a realização dessa prática antes da consagração dos elementos pão e vinho. A justificativa para tal ato é simbólica, pois a substância resultante representaria tanto o sangue como a

³⁸ GONZÁLEZ, *A history of Christian thought*, v. I, p. 107-8.

³⁹ JUSTINO MÁRTIR. *The first apology of Justin*. Disponível em: <<http://www.knight.org/advent/fathers/0126.htm>>. Acesso em: 4 jul. 2003. Minha tradução.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Igreja aqui não deve ser entendida necessariamente como um edifício destinado especificamente ao culto religioso cristão. A essa época, o mais comum era a reunião nas casas dos fiéis ou ao ar livre.

⁴² THURSTON, Herbert. Deacons. Em: KNIGHT, *The Catholic Encyclopedia*, CD ROM. A partir do Concílio de Nicéia (325), os diáconos não mais serviram aos bispos e sacerdotes (presbíteros), que passaram a servir a si mesmos, “pois aquele que oferece o Santo Sacrifício não deve receber o Corpo de Cristo das mãos de quem não tem o poder de oferecê-lo”. Cf. *The First Council of Nicaea (A.D. 325)*. Cânon 18. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/3801.htm>>. Acesso em: 13 ago. 2003.

água que fluíram do corpo de Jesus por ocasião da crucificação e também, de certa forma, uma união íntima dos crentes (água) com Cristo (sangue). Mais tarde, como uma das decisões do Concílio de Trento (1545-1563), a Igreja Católica Romana tornou oficial tal prática.⁴³ A partir dos movimentos Evangélico (século 18) e de Santidade (século 19), ambos com ponderável dose de ascetismo, alguns grupos de protestantes substituíram o elemento vinho por suco de uva,⁴⁴ descaracterizando, dessa forma, o sentido místico e original do sacramento da Eucaristia.

De acordo com Irineu, na Eucaristia os membros do corpo de Cristo são por ele nutridos, participando de seu corpo e sangue. Essa nutrição é feita de uma forma tão real que não há como não crer na ressurreição do último dia, porque o corpo e o sangue ingeridos são imortais. Em seu livro *Contra as Heresias*, diz Irineu:

Como eles podem dizer que a carne, que é nutrida com o corpo do Senhor e com Seu sangue, vai para a corrupção, e não compartilha da vida?... Nossa opinião está de acordo com a Eucaristia, e a Eucaristia, por sua vez, estabelece nossa opinião. Pois nós oferecemos a Ele o que vem dEle, anunciando, de forma consistente, a comunhão e união da carne com o Espírito. Pois, como o pão, que é produzido da terra, quando recebe a unção de Deus, não é mais um pão comum e sim a Eucaristia, que consiste de duas realidades: terrestre e celestial; assim também nossos corpos, quando recebem a Eucaristia, não mais são corruptíveis, tendo a esperança da ressurreição para a eternidade.⁴⁵

Gregório de Nissa (c. 335-c. 394), que se notabilizou pela defesa da ortodoxia nicena, assim se expressou em seu *Catecismo Maior*:

A Eucaristia une o corpo a Deus, assim como o batismo une a alma a Deus. Nossos corpos, tendo recebido veneno, necessitam de antídoto; e somente através do comer o pão e beber o vinho ele pode entrar e fazer efeito. O corpo atua como um recipiente, onde o antídoto da Divindade é recebido.⁴⁶

Quanto à frequência com que a Eucaristia era ministrada, parece que na fase inicial da igreja (igreja de Jerusalém) isso acontecia mais de uma vez

⁴³ Além de Justino, a Igreja Católica Romana levou em consideração os escritos de Irineu e Cipriano, que também falam sobre a prática da adição da água ao vinho na Eucaristia. POHLE, J. The blessed Eucharist as a sacrament. Em: KNIGHT, *The Catholic Encyclopedia*, CD-ROM.

⁴⁴ LANG, "Eucharist", *The Encyclopaedia Britannica*, CD-ROM. Em face do ecumenismo evangélico, essa prática migrou para diversas denominações, inclusive a presbiteriana.

⁴⁵ IRINEU. *Against heresies*. Livro 4, Cap. XVIII, 5. Disponível em: <http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/#P8324_2319830>. Acesso em: 5 jul. 2003. Minha tradução.

⁴⁶ GREGÓRIO DE NISSA. *The great catechism*. Art. xxxvii. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/2908.htm>>. Acesso em: 5 jul. 2003. Minha tradução.

na semana; talvez até diariamente (cf. At 2.42,46).⁴⁷ Contudo, a igreja de Antioquia pareceu praticar a comunhão somente nos domingos, conforme se pode depreender do testemunho de Lucas (cf. At 20.7).⁴⁸ Da mesma forma, a *Apologia* de Justino Mártir diz que a Ceia do Senhor era ministrada semanalmente aos domingos. Justino assim se expressa: "... e no dia chamado Dia do Sol, todos os que vivem nas cidades e nos campos reúnem-se em um só lugar... Então, todos se levantam e oram, e, como eu disse anteriormente, quando nossa oração termina, pão, vinho e água são trazidos".⁴⁹

O entendimento de que o sacramento da Eucaristia deveria ser ministrado somente no domingo tem sido defendido por alguns setores do protestantismo, como é o caso do autor luterano Wayne Jackson, que, no afã de defender seu ponto de vista, chega a alterar o texto da *Didaquê*.⁵⁰

Contudo, pelo exame cuidadoso dos textos acima apontados, percebe-se que eles não excluem a possibilidade de a Eucaristia ser ministrada em outros dias da semana, que não o domingo. Nesse sentido, parece correta a posição defendida por Pohle de que não há elementos bíblicos e tampouco patrísticos que amarrem a Eucaristia ao domingo e que cabe às igrejas determinar os dias adequados para a recepção desse sacramento. Como ponto de apoio, Pohle faz uso de um aviso do bispo Fabiano de Roma (236-250) que tornou obrigatória a Santa Comunhão em três ocasiões do ano: Natal, Páscoa e Pentecostes, norma que prevaleceu na igreja ocidental até o século 6º. Como segunda referência, Pohle cita Agostinho de Hipona, que deixou a comunhão à livre escolha dos crentes, aconselhando, contudo, a comunhão diária.⁵¹

Outro aspecto referente à Eucaristia que tem sido motivo de controvérsia, especialmente entre os protestantes, é a comunhão infantil. Parece não haver dúvida de que na igreja antiga essa prática era comum, em especial na igreja oriental ou grega. Conquanto Cipriano de Cartago faça referência à comunhão de infantes, alguns bispos da igreja latina fizeram restrições a esse tipo de comunhão, restringindo-o às ocasiões do batismo e de doença grave. Neste

⁴⁷ A igreja de Jerusalém permaneceu hegemônica até por volta do ano 44, quando a liderança da igreja foi paulatinamente passando para a igreja de Antioquia, para onde Paulo foi levado por Barnabé, e onde os crentes em Cristo pela primeira vez foram chamados cristãos (Atos caps. 9-12). CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos*, p. 45-48. Quanto à prática diária da Eucaristia, ver POHLE, J. The blessed Eucharist as a sacrament. Em: KNIGHT, *The Catholic Encyclopedia*, CD-ROM.

⁴⁸ JACKSON, Wayne. Did the early church observe the Lord's Supper on a daily basis? Disponível em: <<http://www.christiancourier.com/questions/dailyLSQuestion.htm>>. Acesso em: 8 abr. 2003.

⁴⁹ JUSTINO. *First Apology*, cap. lxxvii. Minha tradução. O dia do sol era o primeiro dia da semana do calendário romano, correspondente ao nosso domingo, cf. MERRIAN WEBSTER DICTIONARY, s. v. "Sunday", New York: Belair, 1994.

⁵⁰ JACKSON, Did the early church observe the Lord's Supper on a daily basis?

⁵¹ POHLE, The blessed Eucharist as a sacrament.

último caso em face da crença de que a Eucaristia era absolutamente necessária à salvação, tomando por base as palavras do apóstolo João (cf. Jo 6.54).⁵² A Igreja Católica Romana, a partir do Concílio de Trento, considerou absolutamente impropriedade tal justificativa, e não mais ministra a comunhão a crianças muito pequenas, que ainda não atingiram a idade da discipulação.⁵³ Os protestantes, de um modo geral, não oferecem comunhão às crianças, vinculando-a à “confirmação” ou “profissão de fé”, o que acontece a partir dos treze anos, talvez tomando por base a idade mínima adotada no *bar mitzvah* judaico. Contudo, hoje há elementos ponderáveis dentro do protestantismo que defendem a idéia de se ministrar comunhão também às crianças pequenas.

À luz dos escritos patrísticos concernentes à doutrina da igreja, fica claro que a prática usual da Eucaristia compreendia os dois elementos, pão e vinho. Até o século 12, com raras exceções, essa situação se manteve estável, isto é, com os leigos participando de ambos os elementos. As exceções mais comuns eram referentes à distribuição da Ceia aos doentes, quando, por motivos de praticidade, usava-se somente o pão, e a administração da Ceia às crianças pequenas, que era feita somente com o dedo mínimo umedecido em vinho e levado à boca da criança.⁵⁴ Nas igrejas, usava-se apenas um cálice, simbolizando a unidade da igreja, que era levado a todos os crentes. A partir do século 8º, a Igreja de Roma adotou como recipiente do vinho um pequeno tubo que recebeu o nome de fistula e que até hoje é usado nas missas papais.⁵⁵

Quanto à Ceia levada aos doentes, é natural a conclusão de que a comunhão não se restringia ao ambiente do templo da igreja. Tertuliano e Basílio de Cesareia (c. 329-379) falam dessa prática, sendo que este último assim se expressa:

É desnecessário dizer que aquele que se sentiu compelido, em tempos de perseguição, a tomar Ceia por ele mesmo servida, sem a presença de um sacerdote ou ministro, não cometeu uma ofensa grave, como diz um antigo ditado: a prática sanciona os fatos por si mesmo. Todos os solitários no deserto, onde não há sacerdotes, servem a Comunhão para si, o fazendo em casa.⁵⁶

⁵² MORRISROE, Patrick. Communion of children. Em: KNIGHT, *The Catholic Encyclopedia*, CD-ROM.

⁵³ WATERWORTH, J. (trad.). The canons and decrees of the sacred and ecumenical Council of Trent. Disponível em: <<http://history.hanover.edu/early/trent/ct21cc.htm>>. Acesso em: 21 nov. 2002. Trento, contudo, não especificou qual seria a idade da discipulação com vistas à “primeira comunhão”, deixando-a ao critério dos pais e dos sacerdotes.

⁵⁴ TONER, P. J. Communion under both kinds. Em: KNIGHT, *The Catholic Encyclopedia*, CD-ROM.

⁵⁵ POHLE, The blessed Eucharist as a sacrament.

⁵⁶ BASÍLIO O GRANDE. Letter 93. Casaria, concerning Communion. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/3202093.htm>>. Acesso em: 5 jul. 2003. Minha tradução.

CONCLUSÃO

O batismo foi uma prática existente desde os primórdios da igreja cristã, conforme atestam as Escrituras. O testemunho dos Pais da Igreja indica que o batismo era ministrado a crianças e adultos e que o modo de aplicação variava, dependendo do local e época do ano, podendo ser tanto por imersão como por efusão, ou ainda por aspersão. Quanto aos benefícios do batismo, parece ter havido consenso entre os Pais de que o batismo é um meio de graça que concede a quem o recebe a remissão dos pecados, a regeneração e a habitação do Espírito Santo.

Sobre a Eucaristia o que se pode concluir é que ela era ministrada com ambos os elementos, pão e vinho, sendo este normalmente misturado com um pouco de água. Dela participavam somente os batizados, estando nesse caso incluídas as crianças pequenas. A Ceia do Senhor não se restringia ao ambiente do templo, sendo os elementos levados pelos diáconos aos doentes e ausentes por motivos diversos. Cabia essencialmente aos diáconos o serviço da Ceia e, em casos especiais, quando não houvesse sacerdote presente, ela poderia ser consagrada e servida por qualquer leigo, inclusive para si mesmo. Com referência aos aspectos transcendentais da Eucaristia e aos seus benefícios espirituais, na igreja antiga houve quem defendesse a ideia de que ela era uma espécie de antídoto contra a morte, ou seja, levava à salvação, e que especialmente o pão, além de suas propriedades físicas comuns, recebia miraculosamente outras características de ordem espiritual. Constatam-se ainda algumas evidências litúrgicas que poderiam levar ao entendimento da Eucaristia como sacrifício, ideia que mais tarde prevaleceu no contexto da missa na igreja medieval.

ABSTRACT

This article discusses the historical background of a controversial issue which contributes significantly to the separation of Catholics and Protestants, the main segments of the Western Christian Church: the sacraments. Seeking objectivity, the author chose to deal exclusively with the sacraments in which there is consensus in the two traditions mentioned: baptism and the Eucharist or the Lord's Supper. Initially, the article makes a quick assessment of the origins and meaning of "sacrament". It then presents a brief biblical basis regarding the New Testament baptism and shows that, as the church developed, the liturgy of baptism also became sophisticated and full of symbolism, as attested by the Apostolic Fathers (especially the *Didache*) and the Church Fathers. The latter had interesting ideas about infant baptism, confirmation, and rebaptism, whose theological development is presented in chronological order. The text is concluded with the initial development of the doctrine of the Eucharist from Scripture and the *Didache* or *Instruction of the Apostles*, where one can see a well-developed liturgical rite. Then, the early Church Fathers

initiate deep reflections and interpretations about the meaning of flesh and blood and their relationship with bread and wine, which received an addition of water as a symbolic act. Finally, the text shows that the Fathers discussed about the frequency with which the Eucharist should be administered.

KEYWORDS

Sacraments; Baptism; Eucharist; Early church; Apostolic fathers; Church fathers.

ANTES DE CONTINUAR FALANDO SOBRE REVITALIZAÇÃO DE IGREJAS: DISCUSSÃO PRELIMINAR

*Valdeci Santos**

RESUMO

Revitalização de igrejas é um tema de grande interesse e muita discussão nas pesquisas e fóruns missiológicos da atualidade. Mais recentemente, o enfoque missionário e pastoral tem sido redirecionado em prol do fortalecimento e restauração de congregações que no passado foram atuantes, mas que no presente se encontram estagnadas ou em processo de declínio. Hoje, os estudiosos defendem a revitalização para que as igrejas multiplicadoras continuem plantando igrejas sadias e o crescimento não seja em detrimento da vitalidade de antigas congregações. No entanto, uma revisão da literatura sobre o assunto revela omissão em relação a algumas questões introdutórias (prolegômenos) na continuidade da conversação sobre revitalização de igrejas. O objetivo deste artigo é abordar algumas dessas questões e oferecer sugestões para a inclusão das mesmas no processo de interação e diálogo construtivos em prol dessa matéria. O leitor certamente identificará outros tópicos que merecem semelhante abordagem, pois a análise presente propõe ser apenas uma discussão preliminar.

PALAVRAS-CHAVE

Revitalização de igrejas; Igrejas saudáveis; Ministério relevante; Estratégias de revitalização; Renovação ministerial; Literatura sobre revitalização de igrejas; Eclesiologia.

* O autor é ministro presbiteriano, pastor da Igreja Cristã Reformada do Campo Belo, professor de teologia pastoral e sistemática no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (CPAJ) e coordenador do programa de Doutorado em Ministério (D.Min.) do CPAJ/Reformed Theological Seminary.

INTRODUÇÃO

O número crescente de publicações relacionadas ao tema revitalização de igrejas é, em si, um fenômeno a ser celebrado. No passado, a atenção de missiólogos e especialistas na área pareceu restrita ao plantio e desenvolvimento de novas congregações. Dessa maneira, questões importantes como a obediência à grande comissão, a natureza quantitativa ou qualitativa do crescimento da igreja, estratégias visando o crescimento de igrejas, bem como as abordagens a serem usadas na proclamação do evangelho foram discutidas, avaliadas e aperfeiçoadas por meio de acirrados debates.¹ Todavia, naquelas discussões anteriores pouca ou quase nenhuma ênfase foi dada à possibilidade da revitalização de igrejas estagnadas ou em processo de declínio. Essa realidade, porém, parece ter sido completamente alterada por meio da literatura contemporânea sobre o assunto. A esse respeito, Reggie R. Ogea lembrou em 2009 que “a primeira década do século 21 ainda não está completa e estudos e análises mais intensos sobre revitalização de igreja e de denominações estão ocorrendo agora mais do que em qualquer outra época da história”.² Isso indica que finalmente os missiólogos e pesquisadores têm redirecionado os olhos para o fato de que tão importante quanto plantar novas igrejas é envidar esforços em prol da revitalização de congregações que necessitam de novo dinamismo para continuar o que sempre fizeram em termos de engajamento missionário.

Ainda assim, uma análise da literatura relacionada às contribuições contemporâneas sobre revitalização de igrejas indica a necessidade de certos ajustes no enfoque dado a esse tema. Enquanto alguns tópicos relacionados à revitalização de igrejas carecem do tratamento devido, outros acabam recebendo atenção demasiada, e esse desequilíbrio pode comprometer o futuro desse zelo ministerial. Em seu trabalho sobre o assunto, Ogea identifica cinco questões críticas que ainda não têm recebido a devida atenção pelos proponentes da revitalização de igrejas. Na opinião desse autor, tais tópicos são os seguintes: o papel da liderança e a longevidade pastoral, as implicações do processo de mudança, o processo da busca de excelência ministerial, os cuidados necessários na implementação das estratégias de revitalização e o relacionamento entre a igreja local e o contexto social. As observações de Ogea, conquanto

¹ Uma análise da bibliografia sobre crescimento da igreja revela claramente algumas dessas abordagens e uma seleção desse material está disponível na bibliografia anotada produzida por Ken Davis, diretor do Projeto Jerusalém. Cf. Disponível em: <http://redeemergencycity.com/content/com.redeemer.digitalContentArchive.LibraryItem/498/Annotated_Bibliography_on_Church_Planting_by_Ken_Davis.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2013. Contribuição semelhante pode ser encontrada no missiólogo Ed Stetzer. Disponível em: <<http://www.edstetzer.com/2009/04/church-planting-bibliography.html>>. Acesso em: 10 mar. 2013.

² OGEA, Reggie R. Critical issues in church revitalization. *The Journal of Christian Ministry*, n. 1 (2009), p. 1-2.

oportunas, ainda focalizam um estágio avançado na discussão sobre revitalização de igrejas. Há alguns assuntos que precedem, ou que deveriam preceder essa discussão, que não têm recebido enfoque suficiente nas contribuições contemporâneas sobre esse assunto. Essas questões pertencem à categoria de prolegômenos e trazem implicações para todo o processo de recuperação da vitalidade de congregações estagnadas ou em declínio.

O propósito deste artigo é considerar alguns princípios básicos para o estudo e a reflexão sobre revitalização de igrejas. A pressuposição básica é que a atenção a essas questões introdutórias é *conditio sine qua non* para a continuidade da conversação sobre esse assunto. Assim, embora a relação de tópicos apresentada neste espaço não seja completa, ela é certamente crucial. Além do mais, conquanto as questões não sejam abordadas exaustivamente, elas receberão atenção suficiente para a aplicação ministerial em qualquer processo sobre a revitalização de igrejas. Dessa forma, três questões básicas serão consideradas: o conceito de uma igreja saudável, a prioridade do que necessita ser revitalizado e a escolha da estratégia a ser implementada. Definidos esses parâmetros, qualquer discussão sobre revitalização de igrejas poderá desenvolver-se mais eficientemente.

A presente reflexão pressupõe que o leitor familiarizado com a literatura sobre revitalização de igrejas já esteja inteirado da definição apropriada a esse conceito. Por precaução, os interessados podem encontrar uma excelente definição na obra de Michael Ross, na qual ele afirma ser revitalização de igrejas “o *processo* por meio do qual uma igreja é *redirecionada* à sua missão de evangelização e edificação, bem como *renovada* no esforço de ministrar aos outros de tal forma que o crescimento numérico, espiritual e organizacional se torne uma realidade”.³ Com isso, o objetivo de qualquer esforço em prol da revitalização de uma igreja é que a mesma recobre a vitalidade nos empreendimentos a favor da expansão do reino de Deus aqui na terra.

1. O QUE É, DE FATO, UMA IGREJA SAUDÁVEL?

O corpo de literatura sobre revitalização de igrejas revela consenso quanto à relevância e pertinência da reflexão sobre esse assunto. Além do mais, há concordância entre os autores quanto à necessidade de discutir e definir as principais características das igrejas em declínio. Também é possível encontrar uma multiplicidade de propostas em prol da recuperação da vitalidade de algumas congregações estagnadas ou em decadência. O que não se observa, todavia, é a existência de consenso acerca de qual deve ser o padrão ideal de igreja a ser almejado no processo de revitalização. Ou seja, o que é uma igreja saudável e quais são as suas características, uma vez que qualquer grupo interessado

³ ROSS, Michael F. *Preaching for revitalization: How to revitalize your church through your pulpit*. Glasgow, Escócia: Mentor, 2006, p. 21. Itálicos do autor.

em revitalização deveria, antes de adotar uma proposta, ter um conceito claro acerca do padrão ideal de igreja saudável. Todavia, a literatura a esse respeito é tão diversificada que a resposta a essa questão depende da pessoa a quem se dirige a pergunta.

Essas diferentes opiniões sobre o padrão de igreja ideal podem ser facilmente categorizadas em três grupos principais. O primeiro diz respeito à opinião popular no protestantismo ocidental acerca do assunto. O segundo é formado pelas pressuposições subjacentes nas pesquisas missiológicas em prol da revitalização de congregações em declínio. Finalmente, há o grupo composto por estudiosos que defendem estruturas específicas de uma igreja saudável. Cada grupo, porém, necessita ser avaliado à luz do que as Escrituras ensinam sobre esse assunto.

A perspectiva popular de uma igreja saudável consiste de um esforço híbrido em prol de “relevância” e “conveniência”. Alguns, por exemplo, identificam a igreja saudável como aquele espaço no qual eles se “sentem bem”. Como afirma Mark Dever, “muitos cristãos tendem hoje a ver seu cristianismo como um relacionamento pessoal com Deus e não mais do que isso”.⁴ Conquanto o ambiente continue sendo agradável para essas pessoas, elas o considerarão como “saudável”, mesmo que, de fato, ele se encontre enfermo ou em declínio. Outros, porém, elegem uma característica específica da apresentação bíblica da igreja e, tão logo ela seja encontrada na igreja local, esse elemento único é suficiente para justificar que a congregação receba o rótulo de saudável. Em alguns casos, esse elemento pode ser a pregação, a comunhão fraternal, a oração ou a liturgia formal.⁵ Não obstante essas características serem realmente importantes, a existência de apenas uma delas não parece ser bastante para qualificar uma igreja local como saudável. Afinal de contas, as igrejas reprovadas por Cristo na primeira seção do Apocalipse também manifestavam algumas virtudes (cf. Ap 2-3). De qualquer maneira, há que se observar que o critério de julgamento comum nesses casos é caracteristicamente subjetivo, atendendo especialmente à preferência individual.

A situação a esse respeito não parece ser diferente quando se analisam alguns trabalhos acadêmicos sobre o assunto. Grande parte desse material resulta de cuidadosas pesquisas de campo, lideradas por respeitados missiólogos americanos e suas equipes, enfocando igrejas que foram bem sucedidas no processo de revitalização. O zelo dos pesquisadores em relação ao procedimento metodológico, especialmente a elaboração dos questionários das investigações e o processo de coleta, processamento e análise dos dados é, no geral, impressionante e instrutivo. Porém, os critérios empregados para a formulação do

⁴ DEVER, Mark. *O que é uma igreja saudável?* São José dos Campos, SP: Fiel, 2009, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 13-16.

problema e a seleção da amostragem de igrejas a serem pesquisadas acabam revelando as concepções teóricas de abordagem de cada pesquisador. Essa é a parte do estudo na qual os estudiosos deixam transparecer suas pressuposições acerca do que entendem por uma “igreja saudável”.

No ano de 2005, o renomado pesquisador batista Thom Rainer conduziu o projeto de pesquisa que mais tarde originou o livro *Breakout Churches* (Igrejas sobreviventes), no qual descreve as principais características de igrejas que conseguiram romper o estágio de estagnação e recobrar a vitalidade em suas atividades. Em sua investigação, Rainer analisou mais de 50.000 igrejas, mas encontrou apenas treze que atenderam aos critérios de seleção. Dentre os critérios estavam: (1) igrejas saudáveis são aquelas que alcançam, no mínimo, uma pessoa com o evangelho a cada duas semanas; (2) igrejas que têm, no mínimo, um batismo por ano em relação a cada vinte membros; (3) igrejas que mantêm esse crescimento por um longo período, ao invés de experimentarem apenas uma “bênção esporádica”, e (4) igrejas que tenham causado um impacto significativo na sociedade desde a sua revitalização.⁶ Conquanto desafiadores, é importante notar que todos os critérios de seleção atingem apenas o nível de programações e atividades das igrejas pesquisadas. Dessa forma, a pressuposição da pesquisa é que igrejas com crescimento significativo e atividades impactantes podem ser consideradas “igrejas saudáveis”.⁷ Em nenhum momento a pesquisa contempla a saúde doutrinária ou devocional dessas igrejas. Isso pode ser perigoso por confundir ativismo com saúde.

Outra pesquisa que reflete semelhante concepção teórica foi realizada por Ed Stetzer, outro conhecido missiólogo batista, junto com Mike Dodson. O resultado da investigação desses estudiosos foi publicado no livro *Comeback Churches: How 300 Churches Turned Around and Your Can Too* (Igrejas que ressurgiram: Como 300 igrejas mudaram e o mesmo pode acontecer com a sua). Em relação à pesquisa de Rainer, Stetzer foi mais modesto e focalizou em uma amostragem de apenas 324 igrejas americanas, investigando dois critérios básicos: (1) igrejas que experimentaram estagnação por, no mínimo, cinco anos acompanhada de um crescimento medíocre, e (2) igrejas que romperam a estagnação e passaram a experimentar significativo crescimento, incluindo uma média de batismos de uma pessoa em relação a cada trinta membros e um crescimento de dez por cento ao ano.⁸ Mais uma vez, a pesquisa de Stetzer revela a identificação de saúde da igreja com o seu crescimento numérico.

⁶ RAINER, Thom S. *Breakout churches*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005, p. 15-21.

⁷ Um estudo semelhante pode ser encontrado em NIXON, David F. *Leading the comeback church: Help your church rebound from decline*. Kansas City, Missouri: Beacon Hill Press of Kansas City, 2004.

⁸ STETZER, Ed; DODSON, Mike. *Comeback churches*. Nashville, TN: B & H Publishing Group, 2007, p. 178.

Conquanto esse crescimento seja importante, não parece prudente avaliar a saúde de uma igreja somente por meio do crescimento numérico.

Mais um exemplo de pesquisa influente acerca da saúde da igreja local pode ser encontrado em outra pesquisa conduzida por Thom Rainer e Eric Geiger, conhecida como *Simple Church Project* (Projeto igreja simples). Ao contrário das pesquisas anteriores, essa investigação consistiu na amostragem aleatória e na comparação de estratos diferentes encontrados em igrejas locais. O primeiro dizia respeito aos dados obtidos de igrejas crescentes e vibrantes em comparação com igrejas estagnadas e em declínio. A comparação resultou na tese principal do trabalho de que “igrejas que crescem empregam processos descomplicados no discipulado em comparação com aquelas que empregam métodos complexos e anêmicos”.⁹ Dessa maneira, igrejas saudáveis são “igrejas simples”, que anunciam o evangelho sem complexidades e empregam processos descomplicados no discipulado.

Ainda que instrutivas e oportunas, as pesquisas mencionadas acima parecem identificar a saúde da igreja local com fatores correlatos, tais como atividades, crescimento numérico e simplicidade nas programações. O problema é que reproduzir uma “igreja saudável” tendo esses critérios como padrões pode ser arriscado e até nocivo, pois tanto as Escrituras como a história do cristianismo indicam que a saúde de uma igreja inclui outros fatores além desses enfocados pelas pesquisas.

O terceiro conceito de igreja saudável pode ser encontrado em obras específicas sobre esse tema. Nesse sentido, teólogos, missiólogos e outros estudiosos têm apresentado contribuições significativas nos últimos anos. Algumas dessas obras são de cunho mais doutrinário, enquanto outras possuem ênfase mais estratégica, mas no geral todas defendem uma proposta ideal de igreja a ser seguida.

O livro *O que É uma Igreja Saudável?*, de Mark Dever, é uma excelente obra teológica escrita em linguagem popular e que apresenta princípios bíblicos práticos para a igreja contemporânea. Nela o autor defende que a igreja saudável necessita evidenciar, no mínimo, nove marcas, as quais ele distingue entre essenciais e importantes. Dever argumenta que essas características distinguem uma igreja saudável de muitas de suas irmãs enfermas.¹⁰ A ausência das marcas essenciais – identificadas com a pregação expositiva, a teologia bíblica e a compreensão bíblica do evangelho – certamente garantirá a enfermidade da igreja. Por outro lado, a falta ou a deficiência em relação às marcas importantes – identificadas como a compreensão bíblica de conversão, de evangelização, de membresia, de disciplina bíblica, de discipulado e

⁹ RAINER, Thom; GEIGER, Eric. *Simple churches*. Nashville, TN: Broadman and Holman, 2006, p. 243-248.

¹⁰ DEVER, Mark. *O que é uma igreja saudável?* São José dos Campos, SP: Fiel, 2007, p. 55.

de liderança – deveria alertar para o fato de que há algo errado com a igreja. Dessa maneira, a perspectiva de Dever é que uma igreja deve ser avaliada como saudável ou enferma a partir de sua compreensão doutrinária acerca de importantes temas teológicos.

Ainda que a tese de Dever seja extremamente relevante para o cristianismo contemporâneo, a concepção de que a saúde de uma igreja pode ser avaliada por seu conhecimento teológico carece de um complemento. Certamente a perspectiva teológica de uma igreja é fundamental para o seu ministério, mas compreensão da doutrina não é garantia da expressão correta da mesma. A carta de Jesus à igreja de Éfeso parece revelar claramente essa verdade. Aquela igreja não foi condenada por sua falta de zelo doutrinário, mas por ter abandonado o seu primeiro amor (cf. Ap 2.1-7).

Outras obras influentes que defendem um padrão de igreja saudável são *Revitalizando a Igreja*, de Robert C. Linthicum,¹¹ e *O Desenvolvimento Natural da Igreja*, de Christian A. Schwartz.¹² Para Linthicum, a igreja revitalizada – ou seja, saudável – é aquela que demonstra envolvimento comunitário a ponto de contribuir construtivamente com a sociedade. Além do mais, ela se mostra participativa das estruturas organizacionais políticas e governamentais, criando coalizões com o ambiente onde está inserida. E, finalmente, ela prova ser bem-sucedida no desenvolvimento de liderança.¹³ Com um enfoque diferente, mas também enfatizando algumas características específicas na ação da igreja local, o pesquisador Christian Schwartz defende a existência de oito elementos significativos na igreja que resultam em sua saúde.¹⁴ Dessa forma, ambos os pesquisadores defendem o princípio de que a fé verdadeira é operante e produz frutos concretos na vida da igreja. Além desses autores, há uma série de outras obras que defendem o mesmo princípio.¹⁵ Com pequenas variações, essas obras

¹¹ LINTHICUM, Robert C. *Revitalizando a igreja*. São Paulo: Editora Bompastor, 1996.

¹² SCHWARTZ, Christian. *O desenvolvimento natural da igreja*. Curitiba, PR: Editora Esperança, 2010.

¹³ A proposta de Linthicum é fruto do seu estudo de 39 igrejas dos Estados Unidos, Reino Unido, Austrália, Nova Zelândia, América Latina, África e Ásia. Todavia, o autor não oferece muitos detalhes de como a pesquisa foi conduzida. Cf. p. 45.

¹⁴ Esses elementos são: liderança participativa, ministérios orientados pelos dons, espiritualidade contagiante, estruturas funcionais, culto inspirador, grupos familiares, evangelismo orientado pelas necessidades e relacionamentos marcados pelo amor fraternal. O trabalho de Schwartz resulta de cuidadosa pesquisa realizada em inúmeras igrejas nas quais o autor constatou que o verdadeiro crescimento da igreja não é gerencial e nem tecnocrático, mas natural a partir da observação e uso dos dons naturais da igreja local.

¹⁵ POPE, Randy. *The intentional church*. Chicago: Moody Publishers, 2006; MACNAIR, Donald J. *The living church: A guide for revitalization*. Philadelphia: Great Commission Publications, 1982; WAGNER, Glenn. *Igreja S/A: Dando adeus à igreja-empresa, recuperando o sentido da igreja-rebanho*. São Paulo: Vida, 1999; RUSSEL, Ronny. *Can a church live again? The revitalization of a 21st century church*. Macon, GA: Smyth & Helwys, 2004.

geralmente identificam vitalidade com atividades e, ao fazê-lo, acabam obtendo um resultado contrário às propostas originais dos seus autores.

Em contraste com as propostas que enfatizam resultados numéricos e estratégias pragmáticas, a tese dos estudiosos que defendem a importância de uma fé prática da igreja como reveladora de sua saúde resulta em uma contribuição aguardada há tempos. Todavia, essas obras enfatizam a tal ponto a importância da atividade da igreja que acabam por omitir a necessidade de firmeza doutrinária ou comprometimento com princípios de uma vida devocional consagrada. Além do mais, os elementos naturais observados e apreciados são, muitas vezes, resultantes da tradição religiosa do pesquisador, ao invés de princípios explicitados nas Escrituras.

O estudo das Escrituras acerca de um conceito sobre a igreja saudável apresenta-se inicialmente complexo. Afinal, com raras exceções, as igrejas neotestamentárias são, no geral, repreendidas por se afastarem do padrão divino, tanto na doutrina (por exemplo, Gálatas) como no comportamento (por exemplo, Corinto). Todavia, uma análise das cartas paulinas revela uma estrutura padrão que envolve uma combinação de doutrina e prática. Com frequência, o apóstolo discorre sobre a doutrina a ser observada pela igreja e logo após conclui com exortações práticas à luz da doutrina exposta. Um exemplo dessa verdade é a carta aos Efésios, na qual os três primeiros capítulos são dedicados à exposição doutrinária e os três últimos a exortações práticas fundamentadas no ensino doutrinário apresentado. Com isso, parece correto afirmar que a igreja saudável na perspectiva paulina possui uma fundação doutrinária e uma expressão ministerial resultante daquela fundação. Essa ênfase tem sido especialmente apresentada nos últimos anos por Tim Keller e sua proposta de uma “igreja centrada”.¹⁶

Há grande dificuldade em selecionar uma igreja do período bíblico como modelo a ser seguido. Alguns poderiam eleger a igreja dos tessalonicenses pelo que é escrito pelo apóstolo Paulo acerca daquela comunidade (cf. 1Ts 1) ou as igrejas de Laodicéia e Esmirna pela aprovação que elas recebem do próprio Cristo (cf. Ap 2.8-11 e 3.14-22). Ainda assim, não se pode esquecer a igreja em seus primeiros dias na cidade de Jerusalém (cf. At 2.42-47). Certamente essa igreja haveria de amadurecer e desenvolver outros elementos necessários a uma igreja sadia. Por exemplo, faltava a ela uma estrutura organizacional que com o passar do tempo se tornaria necessária. Também não havia a menção do exercício dos dons espirituais e a visão missionária da igreja seria desenvolvida a partir de uma perseguição sob a providência de Deus (cf. At 8). A assistência social da igreja também seria desafiada pela necessidade de cuidar das viúvas

¹⁶ Cf. KELLER, Tim. *Center church: Doing balanced, gospel-ministry in your city*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012, p. 13-25.

helenistas (cf. At 6). Contudo, o embrião necessário para se considerar aquela comunidade como saudável certamente estava presente.

Em seus primeiros dias em Jerusalém, a igreja desfrutava de notável vitalidade. O escritor de Atos é cuidadoso ao registrar quatro características presentes naquela igreja. Em primeiro lugar havia perseverança no essencial, ou seja, a doutrina, a comunhão com os irmãos e a celebração da Ceia (o partir do pão). Também, a igreja procurava cultivar temor devocional, o qual era uma característica do íntimo e não apenas de atividades externas. Além do mais, o leitor bíblico observa o esforço daqueles cristãos em prol da preservação da comunhão no cuidado de uns para com os outros e na insistência em tomar refeições em conjunto e fazer contínuas visitas. Finalmente, Lucas indica que o testemunho de vida daquela igreja impactava os seus vizinhos a ponto de os cristãos serem alvo de simpatia das pessoas ao redor. Como resultado, o Senhor acrescentava “dia a dia, os que iam sendo salvos” (cf. At 2.47). Essa parece ser a nota de observação do escritor bíblico de que o Senhor aprovava o comprometimento daquela igreja.

Dessa forma, qualquer discussão sobre revitalização de igreja deve, inicialmente, refletir sobre o padrão de igreja saudável a ser seguido. Por mais bem-intencionadas que as propostas a esse respeito possam parecer, o teste final será a fidelidade bíblica das mesmas. A igreja saudável é aquela que possui o respaldo bíblico em sua crença e prática.

2. O QUE PRECISA, DE FATO, SER REVITALIZADO?

No geral, as principais obras sobre revitalização enfatizam a conexão existente entre a liderança e a saúde da igreja local. Donald J. MacNair, por exemplo, defende que a igreja “se renova a partir de sua liderança”.¹⁷ Em suas pesquisas sobre igrejas que recuperaram a vitalidade, Stetzer e Dodson informam que a “liderança foi classificada como o fator número um de importância pelas igrejas que experimentaram revitalização”.¹⁸ Semelhantemente, Reeder chega a afirmar que “para uma igreja ir das brasas para as chamas a mensagem de Deus deve ser pregada e ensinada por homens capacitados e qualificados”.¹⁹ No entanto, dificilmente se encontra algum material que contenha uma investigação acerca do que, de fato, necessita ser primeiramente revitalizado: a igreja local ou sua liderança?

A indefinição quanto ao verdadeiro objeto com necessidade de revitalização resulta em uma série de mudanças inadequadas que contribuem para

¹⁷ MACNAIR, Donald J. *The living church: A guide for church revitalization*. Philadelphia: Great Commission Publications, 1980, p. 15.

¹⁸ STETZER e DODSON, *Comeback churches*, p. 34.

¹⁹ REEDER, Harry L. *A revitalização da sua igreja segundo Deus*. São Paulo: Cultura Crista, 2011, p. 82.

o agravamento da enfermidade da congregação. A primeira mudança ocorre nos relacionamentos da própria liderança. O impasse normalmente acelera os conflitos entre os líderes, especialmente presbíteros e pastores. Quando não se sabe ao certo o que necessita ser revitalizado na igreja, não é incomum que os líderes comecem a responsabilizar uns aos outros, fazendo aumentar a tensão pela disputa de poderes. Em um excelente estudo sobre o assunto, Adão Carlos Nascimento identifica que essa situação resulta, no mínimo, em declínio espiritual e fracasso na evangelização.²⁰ Além do mais, uma liderança desunida colabora para a falta de união também entre os liderados. Em segundo lugar, a indefinição acerca do que precisa de fato ser revitalizado acaba comprometendo o início do processo de revitalização em uma igreja local. Nesse sentido, a liderança geralmente recorre a paliativos como inovações, adoção de novos programas e realização de eventos ou campanhas populares com a finalidade de maior mobilização.²¹ O problema é que, com o passar do tempo, nenhuma medida paliativa é suficiente para restaurar a vitalidade perdida.

Finalmente, outra mudança inadequada que ocorre nesse contexto de indefinição na igreja é a frequente alteração do quadro pastoral. Algumas igrejas em declínio comumente recorrerem à solução típica da mudança do obreiro, na esperança de reverter a situação. Nixon classificou esse fator de “saída forçada” e o identificou como uma característica comum das igrejas em declínio. Porém, a mudança de pastores nem sempre resolve, pois há sempre o risco de não se encontrar o pastor adequado à situação. De acordo com Rainer, ao menos nos Estados Unidos, “não há suficientes pastores ‘revitalizados’ para liderar nem cinco por cento das igrejas” em busca de revitalização.²² Stetzer e Dodson descobriram ainda que, em um grande número de igrejas revitalizadas no contexto americano, a transformação ocorreu sem a mudança do pastor.²³

No entanto, a experiência evidencia e as pesquisas confirmam que a condição de alguns pastorados e a perspectiva ministerial de alguns pastores realmente carece de revitalização. Considerando a conexão existente entre a liderança da igreja e sua saúde, bem como o fato de que a liderança começa com o pastor que conduz o rebanho e desenvolve outros para esse exercício, não parece exagero afirmar que a revitalização ou o declínio de uma igreja

²⁰ Cf. NASCIMENTO, Adão Carlos. A instrução aos candidatos ao presbiterato como instrumento de prevenção de conflitos na igreja local entre pastor e presbítero. Dissertação de D.Min. Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, 2012. Publicada recentemente em forma de livro sob o título *Paz nas estrelas: Relacionamento saudável entre pastores e presbíteros*. Santa Bárbara d’Oeste, SP: Z3 Editora, 2013, p. 114-115.

²¹ Cf. REIS, Gildásio. *Revitalização e crescimento*. São Paulo, 2012, p. 54-55; WAGNER, Glenn. *Igreja S/A: Dando adeus à igreja-empresa, recuperando o sentido da igreja-rebanho*. São Paulo: Vida, 2001; BARNA, George. *The second coming of the church*. Nashville: Word Publishing, 1998, p. 1.

²² RAINER, *Breakout churches*, p. 21.

²³ STETZER e DODSON, *Comeback churches*, p. 178.

começa com o próprio ministro. Certamente por essa razão o apóstolo Paulo exortou o pastor Timóteo, que ministrava a uma igreja necessitada de revitalização, a que cuidasse de si e da doutrina, objetivando salvar tanto a si mesmo como aos seus ouvintes (1 Tm 4.16).

Categorizar todos os fatores que roubam a vitalidade pastoral seria uma tarefa hercúlea e nenhum pesquisador ousou tentar fazê-lo, pois o risco de subjetivismo é imenso. Todavia, há suficiente informação a esse respeito capaz de contribuir para a identificação de alguns elementos-chave quanto à perda do vigor de muitos ministros. Certamente a primeira consideração a ser feita é se o ministro foi realmente vocacionado e qualificado para esse ministério. Há muitos cuja vitalidade ministerial acaba porque a pessoa nunca foi realmente adequada para o trabalho pastoral. Assim que o entusiasmo e a paixão momentânea desvanecem, a vitalidade também se finda. Todavia, há alguns que, mesmo vocacionados para o ministério pastoral, também podem ter sua vitalidade esgotada. Nesse sentido, é possível categorizar elementos ilícitos, socialmente lícitos e imperceptíveis. O primeiro grupo inclui assuntos que abrangem desde desonestidade financeira até imoralidade no ministério. Qualquer elemento nessa categoria é suficiente para roubar a robustez do ministério do mais pastor mais dedicado, pois são itens conflitantes com a santidade da tarefa pastoral.²⁴

Com relação ao segundo grupo, é possível identificar questões aceitáveis, mas também conflitantes e que roubam a energia da dedicação pastoral. Essa categoria abrange desde os problemas familiares, comuns a todos, mas que esgotam a vitalidade, até o estresse familiar da dedicação a diferentes atividades e o envolvimento político-eclesiástico que requer tremenda dedicação, interações e negociações. Embora essas questões sejam socialmente aceitáveis, todo pastor e liderança local necessita avaliar quão urgentes de fato elas são.²⁵ Por último, há a categoria dos elementos imperceptíveis que drenam a vitalidade ministerial. Nesse grupo se encontram a confusão entre conhecimento teológico e maturidade espiritual, bem como sucesso no ministério com aprovação divina.²⁶ O fato é que há tantos elementos capazes de roubar a vitalidade do ministro que tanto o pastor quando os outros líderes da igreja deveriam realizar contínua investigação acerca do ministério pastoral.

²⁴ Cf. CARTER, James E.; TRULL, Joe E. *Ética ministerial*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

²⁵ A esse respeito, John Jowett já advertia os pregadores: “Nossos gabinetes podem ser oficinas em lugar de ‘cenáculos’. Nossa participação nas provisões da mesa podem ser a de analistas em lugar de hóspedes. Podemos deixar-nos absorver tanto pelas palavras que nos esquecemos de alimentar-nos da Palavra”. Cf. JOWETT, John H. *O pegador, sua vida e obra*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1969, p. 32.

²⁶ Cf. PIPER, John. *Irmãos, nós não somos profissionais: Um apelo aos pastores para um ministério radical*. São Paulo: Shedd Publicações, 2009.

Dentre os fatores capazes de roubar a vitalidade do ministro no exercício de sua vocação, os mais sutis são aqueles imperceptíveis à primeira vista, pois além de manter suas vítimas temporariamente ignorantes, eles ainda produzem certa sensação de dever cumprido. Nesse sentido, há cinco tópicos indicados pela literatura sobre o ministério pastoral que necessitam ser considerados. Em primeiro lugar, há “a mortífera familiaridade com o sublime”. John H. Jowett afirmava que, para ele, esse era “um dos mais traiçoeiros perigos, quiçá o predominante, na vida do pregador”.²⁷ Ele ilustra esse risco afirmando que alguém pode morar em uma região montanhosa e perder todo o senso de altitude. Na verdade, o ministro do evangelho pode lidar o dia todo com coisas santas e, ao mesmo tempo, perder a comunhão com o Santo Senhor. Quando isso acontece, o ministério pastoral se torna uma mera profissão e a igreja é vista apenas como uma instituição empregatícia. Somente uma revitalização da vocação ministerial poderia salvar o pastor de maior desastre!

Outro risco muitas vezes imperceptível no ministério (ao menos por determinado tempo) é a perda do foco. Em sua pesquisa sobre revitalização de igrejas, David Nixon constatou que

... a igreja espera que os seus pastores desempenhem diferentes atividades administrativas, promovam o aumento da frequência dos membros e da arrecadação financeira, vistoriem reformas no edifício, recrutem funcionários e voluntários e, depois de tudo feito, ainda preparem múltiplos sermões, mensagens e lições bíblicas a cada semana.²⁸

Em seu trabalho de apoio pastoral, John Schmidt constata o mesmo perigo e ainda adverte: “Muitos pastores são despidos de sua vocação original e já não conseguem reacender a chama do chamado divino... Para muitos, a chama foi extinguida...”.²⁹ Nesse contexto, o pastor facilmente perde o foco bíblico para o ministério pastoral. A perspectiva apostólica de se dedicar à oração e ao ministério da Palavra (cf. At 6.1-4) fica totalmente relegada ao plano secundário na lista de prioridades. O problema é que o ativismo pode, muitas vezes, ser confundido com devoção, e multiplicidade de tarefas com produtividade. O final, porém, pode ser árido e desesperador. Quando isso ocorre, o pastor provavelmente necessita mais de revitalização do que sua igreja local.

O terceiro elemento nem sempre notório e que mina a vitalidade pastoral consiste na incoerência entre a vida particular e o ministério público. A esse respeito, Paul D. Tripp corajosamente relata sua própria história de um período

²⁷ JOWETT, *O pregador, sua vida e obra*, p. 32.

²⁸ NIXON, *Leading the comeback churches*, p. 72.

²⁹ SCHMIDT, John. Putting them in their place. Disponível em: <<http://www.gardenministries.com>>. Acesso em: 23 jan. 2001.

em que “o homem irritadiço e impaciente em casa era uma pessoa diferente daquele pastor gracioso e paciente que a congregação via no ministério público e nos contextos de culto”.³⁰ O problema é que aquele hiato roubava Paul Tripp da alegria no ministério e afetava profundamente a vitalidade de seus familiares, especialmente a de sua esposa. Tripp admite que ele era “um homem rumando para o desastre”.³¹ Lamentavelmente, a experiência de Tripp não é singular, mas se repete na vida e ministério de muitos pastores. A dificuldade em se perceber esse erro consiste do fato de muitos pastores identificarem o sucesso ministerial como sendo a essência de sua identidade. Nesse caso, a vida familiar é facilmente sacrificada em nome das “exigências ministeriais”. Essa duplicidade, porém, certamente vem à tona e os resultados em geral são desastrosos tanto para o pastor como para sua família e igreja local.

Há ainda o perigo sutil de permitir que o conhecimento bíblico-teológico seja confundido com a maturidade e o crescimento espiritual do pastor. John MacArthur lembra que “uma pessoa pode conhecer muitos fatos, ter muitas informações, mas isso não é o mesmo que possuir maturidade espiritual. O conhecimento somente será útil se resultar em nossa conformidade com Cristo”.³² Essa armadilha é especialmente real nas tradições cristãs mais dedicadas ao estudo acadêmico. O fato é que alguns estudiosos acabam “academizando a fé”, transformando-a em um sistema de ideias e conceitos e serem dominados. Como resultado, essas pessoas identificam maturidade espiritual com precisão teológica. Esse quadro se torna ainda mais desastroso quando os pastores que cometem esse erro transferem o mesmo conceito para suas congregações. Com isso, alguns acabam se acomodando no ministério pastoral por se orgulharem de ensinar a “doutrina correta”, sem qualquer expectativa de transformação ou revitalização de suas igrejas. Augustus N. Lopes desmascara essa concepção de uma maneira irônica ao questionar: “Será que Deus destinou as igrejas conservadoras e reformadas para serem doutrinariamente corretas mas minúsculas, e as outras para crescerem?”³³ De fato, se conhecimento fosse equivalente a maturidade espiritual, Adão nunca teria caído em pecado tão facilmente!

Por último, há muitos ministros que confundem o sucesso ministerial com a aprovação de Deus sobre sua vida. A misericórdia de Deus é abundante e o Senhor abençoa sua igreja com crescimento e vitalidade não apenas por meio do ministro, mas inclusive a despeito dele. Na confissão acerca do seu

³⁰ TRIPP, Paul D. *Dangerous calling*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2012, p. 18.

³¹ *Ibid.*, p. 18.

³² MACARTHUR, John. *Chaves para o crescimento espiritual*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2011, p. 6.

³³ LOPES, Augustus Nicodemus. Dez motivos pelos quais pastores conservadores costumam ter igrejas minúsculas. Disponível em: <<http://tempora-mores.blogspot.com.br/2007/08/dez-motivos-pelos-quais-pastores.html>>. Acesso em: 02 jan. 2013.

estilo de vida errado, Paul Tripp lembra que a igreja que pastoreava estava crescendo, as pessoas pareciam contentes, até uma escola foi fundada pela igreja e sua reputação e influência aumentava a cada dia.³⁴ Quando esse sucesso ministerial ocorre, o pastor facilmente pensa que o Senhor deve aprovar seu estilo de vida, pois de outra forma ele não estaria abençoando tanto o seu labor ministerial. Todavia, basta refletir sobre a longanimidade de Deus, os seus propósitos eternos para a sua igreja e o seu zelo pela sua glória, para que fique claro que as bênçãos do Senhor são por amor ao seu nome (cf. Is 48.11). A graça do Senhor em abençoar o trabalho dos seus servos implica em maior responsabilidade em viver com gratidão para a sua glória.

A literatura que discorre sobre a relação entre pastorado e revitalização de igrejas geralmente considera a importância de um ministério longo e vigoroso para que a igreja local seja bem-sucedida no processo de recuperação de sua vitalidade. Com respeito ao primeiro aspecto, devido ao fato de o processo de revitalização geralmente ser lento e prolongado, é importante lembrar que o ideal é a liderança da igreja fazer opção pela longevidade pastoral. Ainda que pastorados longos não sejam garantia do crescimento ou da vitalidade da igreja local, é “raro encontrar uma congregação que desfrute longo período de crescimento contínuo sem o benefício de pastorados longos”.³⁵ Além do mais, longos períodos de estabilidade são cruciais para a conquista da confiança e a motivação de uma congregação desanimada ou em declínio. Dessa maneira, Rainer se arrisca a sugerir que pastorados longos são fundamentais para que “igrejas se movam da mediocridade para um estágio bom e, por fim, atinjam um que seja excelente”.³⁶

Com relação à vitalidade do ministério pastoral, é importante reconhecer que há vários elementos sutis e, muitas vezes, imperceptíveis capazes de roubar a robustez do ministro do evangelho. Dessa forma, qualquer discussão sobre revitalização de igrejas deve incluir a possibilidade de que o objeto da revitalização seja, em primeiro lugar, a própria perspectiva ministerial do pastor. Isso traz implicações diretas para a liderança e para a própria igreja local.

3. QUAL ESTRATÉGIA DEVERÁ SER ADOTADA?

Uma das características mais notórias na literatura sobre revitalização de igrejas é a multiplicidade de estratégias sugeridas para reverter a situação de igrejas estagnadas ou em declínio. Como acontece com todo assunto que apela ao interesse e à necessidade dos leitores, cada obra produzida parece apresentar

³⁴ TRIPP, *Dangerous calling*, p. 27.

³⁵ SCHALLER, Lyle E. *A mainline turnaround: Strategies for congregations and denominations*. Nashville: Abingdon, 2005, p. 90.

³⁶ RAINER, *Breakout churches*, p. 58.

“a palavra final”.³⁷ Todavia, as inúmeras estratégias sugeridas acabam gerando confusão e indecisão para muitos interessados. Por essa razão, outro assunto fundamental a fazer parte da discussão inicial sobre revitalização de igrejas diz respeito às estratégias preferidas e às expectativas de mudança dos envolvidos no processo de revitalização.

Uma revisão da literatura sobre o assunto apresenta, no mínimo, três categorias de estratégias sugeridas para a recuperação da vitalidade de uma congregação. Essas estratégias podem ser classificadas da seguinte maneira: mercadológicas, sociológicas e teológicas. O primeiro grupo diz respeito àquelas propostas fundamentadas na “lógica do mercado”, empregando paradigmas empresariais como gestão de qualidade, administração de resultados, gerência de pessoal, recursos de marketing etc.³⁸ O raciocínio empresarial enfatiza produtividade e resultados quantificáveis. Aplicada à igreja, a filosofia fabril transforma crentes em clientes, substitui a compaixão e o amor fraternal pela competição, o crescimento espiritual pela busca da prosperidade material, a comunidade em sistemas de organização. Ao analisar a aplicação de algumas dessas estratégias à revitalização de igrejas, Glenn Wagner concluiu que elas são incompatíveis com o conceito bíblico de igreja, pois “estruturas empresariais jamais poderão produzir comunidades”.³⁹

A segunda categoria de estratégias sugeridas para a revitalização de igrejas é caracterizada por inúmeras propostas sociológicas. Segundo os proponentes desse grupo, a restauração de uma igreja exige que ela seja reestruturada em prol do atendimento das necessidades sociais e emocionais dos seus frequentadores. Dessa forma, os relacionamentos recebem uma ênfase especial, as linhas de comunicação são avaliadas, os ministérios são redirecionados para a integração das pessoas, etc. Nesse contexto, a identidade cristã do indivíduo é associada ao fato de ele pertencer a um corpo ou comunidade. As pessoas não “frequentam” apenas, mas elas “pertencem” a um grupo no qual compartilham valores e ideais. Atendendo às estratégias sugeridas por esse grupo de literatura, muitas igrejas mudam a estrutura (e até mesmo o nome) para adequar células e pequenos grupos, comunidades e ministérios específicos.⁴⁰ Aplicados

³⁷ Algumas dessas obras oferecem excelentes *insights* oriundos da experiência pessoal dos autores ou dos dados resultantes de cuidadosas pesquisas de campo. No entanto, deixam de observar alguns princípios necessários para uma “contextualização ativa” na aplicação dos métodos propostos.

³⁸ Cf. BARNA, George. *The second coming of the church*. Nashville: Word, 1998; DRANE, John. *The McDonaldization of the church*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, 1993.

³⁹ WAGNER, *Igreja S/A*, p. 29.

⁴⁰ HYBELS, Lynne; HYBELS, Bill. *Rediscovering church: The story and vision of Willow Creek Community Church*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1995; HUNTER, George G. *Church for the unchurched*. Nashville: Abingdon Press, 1996; STROBEL, Lee. *Inside the mind of unchurched Harry and Mary: How to reach friends and family who avoid God and the church*. Grand Rapids: Zondervan, 1993.

à revitalização, os defensores dessas estratégias acreditam que a igreja deve buscar novas organizações comunitárias que sejam pragmáticas, proativas e altamente relacionais.⁴¹

Ao contrário das propostas mercadológicas, as estratégias sociológicas apresentam inúmeras vantagens, mas também não deixam de apresentar algumas deficiências. Considerando ser a igreja, de fato, um organismo vivo, um corpo, a ênfase comunitária e social é sempre benéfica a fim de se evitar o reducionismo organizacional ou empresarial. Além do mais, a antropologia bíblica requer que as necessidades sociais das pessoas sejam consideradas. Os relacionamentos certamente recebem grande ênfase no ensino bíblico. Todavia, reduzir o conceito bíblico de igreja à mera manifestação comunitária pode transformar o evangelho em uma simples mensagem de autoajuda, a pessoa de Jesus em um mero psicólogo e a comunhão em verdadeiras associações de grupos.⁴² Além do mais, há o risco iminente de se “construir uma igreja segundo a perspectiva do não-crente”, o que tem resultado em desastre em diversos contextos, conforme a pesquisa documentada de Thom S. Rainer.⁴³ Qualquer proposta meramente horizontal para a vitalidade da igreja acaba perdendo sua dimensão espiritual como corpo *de Cristo*.

Finalmente, é possível encontrar uma unidade na literatura sobre revitalização de igrejas que defende estratégias teológicas nesse processo. Essa abordagem focaliza princípios e paradigmas que são facilmente aplicados em diferentes contextos por serem fundamentados na Palavra de Deus. Além do mais, a tese comumente defendida pelos expoentes dessa perspectiva é que a igreja, conforme retratada nas Escrituras, é muito mais do que um construto social ou uma mera instituição humana; ela é o corpo vivo de Cristo (Ef 1.22-23), a assembleia dos filhos de Deus (Hb 12.22-23). Portanto, qualquer análise da igreja que não considere sua natureza teológica acaba se revelando deficiente.

Os proponentes das estratégias teológicas consideram que “igrejas saudáveis, assim como corpos saudáveis, certamente crescerão”.⁴⁴ No entanto, insistem no argumento de que Aquele que edifica a sua igreja e causa o seu crescimento (cf. Mt 16.16-19 e 1Co 3.7) é o mesmo que oferece princípios para a sua revitalização. Utilizando a metáfora da jardinagem, Randy Pope argumenta que existem atos da jardinagem sobre os quais o obreiro é responsável (plantar, regar, aparar, etc.) e fatores contextuais (qualidade da semente, condições

⁴¹ LINTHICUM, *Revitalizando a igreja*, p. 71-88.

⁴² Cf. GOMES, Wadislau M. Psicologização do púlpito e relevância na pregação. *Fides Reformata* X-1 (2005), p. 11-29.

⁴³ RAINER, Thom S. *Surprising insights from the unchurched and proven ways to reach them*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001.

⁴⁴ ROSS, Mike. *Preaching for revitalization*. Geanies House, Escócia: Mentor Imprint, 2006, p. 217.

de temperatura, qualidade do solo, etc.), os quais pertencem a Deus.⁴⁵ Dessa forma, no processo da revitalização há algumas estratégias e procedimentos que precisam ser aplicadas pelos servos de Deus, contanto que não contrariem os princípios do próprio Deus.

Normalmente os proponentes da abordagem teológica examinam as Escrituras a fim de ressaltar o fato de que o ministério apostólico não se restringiu ao plantio e multiplicação de igrejas, mas também incluiu a revitalização de algumas congregações (cf. At 15.36,41). Harry L. Reeder, por exemplo, apresenta a igreja de Éfeso como paradigma de revitalização e ressalta os princípios da análise histórica, da identificação do erro e do retorno à prática das primeiras obras (cf. Ap 2.1-7) como o padrão bíblico a ser seguido.⁴⁶ Contudo, cada carta do Novo Testamento pode ser usada como mina de preciosas pepitas divinas para a revitalização de igrejas. Dessa forma, as exortações dessas cartas consistem em diretrizes divinas para que a igreja mantenha vitalidade em um mundo em decadência.

A vantagem da estratégia teológica sobre as outras não consiste apenas na ênfase sobre princípios e paradigmas multicontextuais, mas na tentativa de analisar a igreja integralmente. Assim, o aspecto horizontal não é negligenciado, pois a igreja é *corpo* de Cristo e *família* de Deus. Todavia, o aspecto vertical também é ressaltado, pois a igreja é *corpo de Cristo* e *família de Deus*.

Após a consideração da estratégia a ser empregada, a liderança da igreja deverá avaliar algumas mudanças às quais a igreja será submetida durante o processo de revitalização. Algumas igrejas só consideram mudanças quando “a dor da mesmice se torna insuportável”.⁴⁷ Todavia, nem todos consideram os custos necessários no processo de mudança, e essa máxima é especialmente verdadeira no que diz respeito ao resgate da vitalidade de uma congregação.

No decurso da aplicação dos princípios bíblicos em prol da revitalização de uma igreja, é crucial que seja estabelecido um ambiente favorável a mudanças. A participação da liderança é imprescindível, pois o trabalho de revitalização de uma congregação nunca é uma tarefa solitária, ou de poucos indivíduos, mas requer um esforço conjunto. Para tanto, Reggie Ogea sugere que é necessário implementar um “senso de urgência” em prol das mudanças necessárias.⁴⁸ Na verdade, esse senso de urgência pode ser o combustível necessário para que haja maior participação dos membros da congregação no processo de restauração da igreja. Aliás, esse princípio parece claro especialmente nas cartas pastorais do Novo Testamento (cf. 1Tm 1.3-7 e Tt 1.5-11).

⁴⁵ POPE, Randy. *The intentional church*. Chicago: Moody, 2002, p. 31-32.

⁴⁶ REEDER, *A revitalização da sua igreja segundo Deus*, p. 25-41.

⁴⁷ STETZER e DODSON, *Comeback churches*, p. 176.

⁴⁸ OGEA, *Critical issues in church revitalization*, p. 11.

Outro importante ingrediente a ser considerado é o estabelecimento de prioridades.⁴⁹ Sempre é prudente saber o que deve ser mudando primeiro. Após anos em um ministério de revitalização, Brian Croft compartilha algumas lições aprendidas, e um dos erros mais frequentes, em sua opinião, é a tentativa de mudar tudo o que precisa ser mudado de uma vez e rapidamente.⁵⁰ A liderança de uma igreja em processo de revitalização também necessita considerar a importância do amor persistente. O mero discurso de mudanças é suficiente para despertar oposição entre aqueles que se sentem confortáveis com a situação. Dificuldades nesse sentido só podem ser vencidas por meio de uma atitude de amor perseverante por parte da liderança.

Finalmente, a liderança de uma igreja local necessita colocar em prática a teologia que confessa, pois as verdadeiras transformações de vidas só ocorrem por meio da intervenção divina. Assim, a persistência em oração e a atitude humilde de dependência de Deus se tornam os principais ingredientes no processo de revitalização.

CONCLUSÃO

Desde o início este artigo reconheceu e celebrou o surgimento do vasto corpo de literatura que enfoca o tema relevante da revitalização de igrejas. Todavia, o mesmo se propôs a considerar alguns itens que reivindicam análise antes que a discussão sobre o assunto se estenda. Somente três tópicos foram considerados, mas certamente o estudioso atento encontrará outros temas que carecem de aprofundamento. Por exemplo, qual deve ser o conceito de um ministério excelente na ajuda ao ministro em avaliar sua própria atuação ministerial? Além do mais, qual a relação entre a congregação e o seu contexto ao se considerar vitalidade ou declínio? Também, quais atividades da igreja devem ser consideradas vitais ou relativas? Enfim, a temática da revitalização da igreja local requer cuidadosa atenção, estudo e diálogo.

ABSTRACT

Church revitalization has been a topic of great interest and major discussion in missiological studies in recent years. Lately, the missiological and pastoral focus has been redirected toward the strengthening and renewal of old congregations that were dynamic in the past, but now have come to a point of stagnation or even decline. Today academics defend revitalization in a way that churches willing to multiply themselves consider whether they are healthy enough to do so in order not to generate ill congregations. However,

⁴⁹ HERRINGTON, Jim; BONEM, Mike; FURR, James H. *Leading congregational change*. São Francisco: Jossey-Bass, 2000, p. 40.

⁵⁰ CROFT, Brian. Five unexpected lessons in church revitalization. Disponível em: <www.9marcs.org/journal/five-unexpected-lessons-church-revitalization>. Acesso em: 14 mar. 2013.

a review of the literature on the subject reveals an omission regarding some prolegomena questions in the continuance of the conversation on church revitalization. This article aims to consider some of those questions and, at the same time, offer some suggestions towards their inclusion in the process of a constructive dialogue on this subject. The reader will certainly realize that other topics deserve a similar treatment, but this analysis proposes to be only a preliminary discussion.

KEYWORDS

Church revitalization; Healthy churches; Relevant ministry; Strategies toward revitalization; Ministerial renewal; Literature on church revitalization; Ecclesiology.

JOÃO CALVINO E A DISCIPLINA EM GENEBRA: UM RETRATO PARADOXAL

*Alderi Souza de Matos**

RESUMO

Desde o século 16 até hoje, a nome de João Calvino tem sido associado a traços fortemente negativos como intolerância, rigidez e tirania. Muitos autores se concentram de tal maneira nesses elementos pouco auspiciosos que omitem total ou parcialmente as contribuições positivas do reformador. Embora se admita que tais alegações são em parte verdadeiras, é necessário abordar o assunto de maneira tão objetiva quanto possível, buscando compreender o personagem dentro do seu contexto. Este artigo se propõe a fazer isso apontando em primeiro lugar as peculiaridades da relação entre a igreja e o estado em Genebra. Em seguida, mostra como a disciplina naquela cidade reformada podia se tornar excessivamente rigorosa, contando para isso com a participação e o incentivo de Calvino. Adicionalmente, são considerados três indivíduos que contribuíram para a disseminação dessa imagem sombria do reformador. São eles Jerônimo Bolsec, Miguel Serveto e Sebastião Castélio. Por último, são apresentadas diversas avaliações clássicas de historiadores sobre a atuação de Calvino. O artigo conclui com algumas considerações e conclusões que colocam o tema dentro de uma perspectiva atual.

PALAVRAS-CHAVE

João Calvino; Igreja e Estado; Disciplina eclesiástica; Consistório; Tolerância; Jerônimo Bolsec; Miguel Serveto; Sebastião Castélio.

* O autor obteve o grau de Doutor em Teologia (Th.D.) na Escola de Teologia da Universidade de Boston. É professor de teologia histórica no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, em São Paulo.

INTRODUÇÃO

Em um artigo anterior foi considerada a personalidade privada de João Calvino, a sua conduta nos terrenos interpessoal e familiar.¹ Observou-se que, apesar das frequentes caracterizações do reformador como um homem distante, insensível e antissocial, as evidências demonstram que ele foi apegado à família, teve um casamento feliz e soube cultivar amizades profundas e duradouras. Apesar de possuir um temperamento reconhecidamente difícil, ele muitas vezes revelou atitudes conciliadoras em relação a outros líderes protestantes, como se pode ver em sua volumosa correspondência.

O presente artigo procura dar continuidade ao estudo desse tema, examinando outro aspecto desafiador – certas ações de Calvino como reformador e líder religioso na cidade de Genebra. Mais especificamente, busca discutir as frequentes e contundentes alegações de intolerância que são feitas contra o reformador. Essas acusações causam perplexidade nos admiradores de Calvino, que muitas vezes não sabem o que dizer sobre o assunto, por nunca tê-lo estudado. Ficam assim na defensiva, como se tivessem de pedir desculpas por apreciar muitas coisas na vida e obra do líder genebrino.

As caracterizações negativas de Calvino não são recentes. Em um artigo na importante revista *Church History*, Thomas J. Davis demonstra que, nos manuais de história utilizados nas escolas norte-americanas no século 19, Calvino e o calvinismo foram consistentemente apresentados em termos negativos e depreciativos.² Nesses livros didáticos, dois tópicos eram quase sempre associados ao nome do reformador: a doutrina da predestinação e o caso Miguel Serveto. Davis argumenta que, paradoxalmente, num país tão influenciado pelo calvinismo, Calvino foi usado como um símbolo de repressão e tirania, em contraste com as noções de liberdade e progresso tão importantes para a mentalidade americana. Essa imagem estereotipada e unilateral de intolerância também foi aplicada aos puritanos.

No Brasil, as representações depreciativas de Calvino estão presentes em muitas publicações impressas. A revista *Pergunte e Responderemos*, do monge beneditino Dom Estêvão Bettencourt, trouxe em 2004 um artigo intitulado “A inquisição protestante”, no qual se alega que as acusações feitas contra o famoso tribunal católico não deixam muito a dever ao que ocorreu no âmbito da

¹ MATOS, Alderi Souza de. Um vaso de barro: a dimensão humana de João Calvino. *Fides Reformata* XIV-2 (2009), p. 47-64. Esse texto foi incluído em: GOMES, Davi Charles; LOPES, Augustus Nicodemus Gomes (Orgs.). *Calvino e a influência de seu pensamento: ensaios brasileiros sobre Calvino e o calvinismo*. Coleção Fundamentos Cristãos. São Paulo: Editora Mackenzie, 2012, p. 13-34.

² DAVIS, Thomas J. Images of intolerance: John Calvin in nineteenth-century history textbooks. *Church History* 65, no. 2 (June 1996), p. 234-248.

Reforma.³ Citando fontes não exatamente neutras como os autores católicos Bihlmeyer-Tuechle e o *Dicionário Apologético da Fé Católica*, são elencados diversos casos de violência e intolerância religiosa em Genebra, na Suíça e na Holanda calvinistas, bem como na Inglaterra anglicana. Ao mesmo tempo, procura-se atenuar as alegações feitas contra a Inquisição católica.

Porém, é especialmente na internet que circulam hoje em dia artigos virulentos contra Calvino, atribuindo-lhe uma série interminável de atrocidades. Um bom exemplo é o texto “The right to heresy” (2006), de Virgil Vaduva, hospedado há anos no site “Planet Preterist”.⁴ O tom sensacionalista que caracteriza esse texto pode ser visto no parágrafo introdutório:

Ele matou 57 pessoas; baniu 76. Confiscou a propriedade de inimigos políticos e teológicos; tomou o poder mediante revolta pública e despotismo; governou com punho de ferro. *Iste Gallus – aquele francês –* foi a primeira referência a ele nos livros e registros oficiais de Genebra, mas seu nome era Jehan Calvin, um incrível advogado, teólogo estelar, um tirano e um assassino.

Escritos como esse padecem de vários problemas, a começar das fontes que utilizam. No caso acima, o autor se baseia essencialmente em uma única obra, *The Right to Heresy* (“O direito à heresia”), de Stefan Zweig (1881-1942).⁵ Zweig, um aclamado escritor judeu-austriaco, foi um liberal e um pacifista sem convicções religiosas que passou seus últimos anos no Brasil, durante a 2ª Guerra Mundial.⁶ Outro autor muito invocado por textos críticos de Calvino é Oskar Pfister (1873-1956), autor de *Christianity and Fear* (“Cristianismo e medo”, 1947).⁷ Pfister, um ministro luterano suíço e psicanalista leigo, foi amigo e correspondente de Sigmund Freud e procurou fazer uma síntese entre a psicanálise e a teologia. Também se pronunciaram contra Calvino literatos famosos como Honoré de Balzac e Aldous Huxley.⁸ Todos esses autores não eram primariamente historiadores.

Que a pessoa de Calvino está associada a muitos atos tristes de intolerância em Genebra não se pode negar. O caso mais notório foi a execução do médico espanhol Miguel Serveto, acusado de heresia. O Consistório, um órgão discipli-

³ BETTENCOURT, Estêvão. A inquisição protestante. *Pergunte e Responderemos*, Ano XLV, Nº 500 (fevereiro de 2004), p. 50-62.

⁴ VADUVA, Virgil. The right to heresy. Disponível em: <<http://planetpreterist.com/news-2857.html>>. Acesso em: 17 abr. 2012.

⁵ ZWEIG, Stefan. *The right to heresy: Castellio against Calvin*. New York: The Viking Press, 1936.

⁶ Deprimidos com o crescimento da intolerância e do autoritarismo na Europa e sem esperança quanto ao futuro da humanidade, ele e a esposa se suicidaram em Petrópolis no dia 23 de fevereiro de 1942.

⁷ PFISTER, Oskar. *Christianity and fear*. London: Allen & Unwin, 1948. Título original: *Das Christentum und die Angst* (1944).

⁸ Ver McGRATH, Alister. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 127s.

nar da igreja de Genebra, exercia uma vigilância rigorosa sobre a conduta dos cidadãos e, em parceria com as autoridades civis, impunha penalidades muitas vezes excessivas para os padrões de hoje. Os simpatizantes do reformador erram em silenciar sobre o assunto ou em tentar por todos os meios justificar os seus atos. Se determinados eventos estão comprovados historicamente, por mais desagradáveis que sejam, eles devem ser encarados com honestidade, servindo de lição para o presente.

A questão que se coloca aqui é como considerar essas atitudes negativas à luz da obra total do reformador. Nesse aspecto são perceptíveis três posições entre os estudiosos. Existem aqueles que são de tal maneira entusiásticos a respeito de Calvino que omitem ou procuram subestimar as suas ações dignas de censura. Eles se concentram nas contribuições positivas do reformador – e elas são muitas – mas evitam falar desses aspectos constrangedores de sua atuação em Genebra. No lado oposto estão aqueles que são acima de tudo críticos contundentes de Calvino no que diz respeito à tolerância e à liberdade de consciência. Para eles, essa dimensão é tão saliente que obscurece tudo o mais na obra do reformador genebrino. Finalmente, há aqueles que buscam uma abordagem equilibrada do assunto, destacando os elementos construtivos da carreira de Calvino, mas sem deixar de se pronunciar sobre os aspectos questionáveis de sua atuação.

O objetivo deste artigo é considerar alguns aspectos relevantes dessa questão espinhosa. O interesse não é prioritariamente polêmico ou apologético, mas de reflexão histórica sobre um tópico muito relevante no mundo contemporâneo, ou seja, a liberdade e a tolerância, numa época em que se observa em muitas regiões do planeta um forte recrudescimento da perseguição e do cerceamento da consciência por motivos religiosos. Em primeiro lugar são feitas algumas considerações sobre a delicada e tensa relação entre igreja e estado na cidade de Genebra. A seguir, é tratada a complexa questão do exercício da disciplina naquela cidade reformada, tanto pelos líderes religiosos quanto pelas autoridades civis. A terceira seção trata de três célebres adversários de Calvino, a saber, Jerônimo Bolsec, Miguel Serveto e Sebastião Castélio. Na sequência, são abordadas algumas interpretações do reformador por renomados historiadores, procurando situar suas ações disciplinares no contexto de sua obra mais ampla. O texto encerra com uma série de conclusões e aplicações para os dias atuais.

1. IGREJA E ESTADO EM GENEBRA

Até meados da década de 1530, Genebra foi uma cidade fortemente católica, sendo sede de um bispado há cerca de um milênio. Foi então que, no processo de alcançar a sua independência do ducado de Saboia, ela abraçou o protestantismo graças à influência de Berna e às pregações do inflamado Guilherme Farel. No dia 21 de maio de 1536, os cidadãos da pequena república,

reunidos em assembleia, decidiram “viver de acordo com o evangelho e a Palavra de Deus”. Dois meses mais tarde, Farel convenceu um jovem intelectual e escritor francês, João Calvino (1509-1564), a ir para aquela cidade e auxiliá-lo na plena implantação da Reforma. Calvino havia publicado recentemente sua primeira obra teológica, a *Instituição da Religião Cristã* ou *Institutas*.

Nos dois anos seguintes, os pregadores evangélicos se viram em crescentes dificuldades com os órgãos dirigentes de Genebra, principalmente o Pequeno Conselho e o Conselho dos Duzentos. Seu desejo de que os cidadãos subcrevessem uma confissão de fé não foi atendido pelos “sindicos” e ao mesmo tempo decidiu-se que eles utilizassem pães asmos ou sem fermento na Ceia do Senhor, como ocorria em Berna. Havia um claro conflito sobre quem deveria dirigir a igreja – os pastores ou as autoridades civis. Quando Farel e Calvino se negaram a obedecer as novas prescrições litúrgicas, eles foram expulsos da cidade. Calvino seguiu então para Estrasburgo, onde passou três anos frutíferos em companhia do reformador Martin Butzer. Esse convívio foi importante em vários aspectos, entre os quais o amadurecimento de suas ideias acerca da disciplina eclesiástica.⁹

Nesse ínterim ocorreram mudanças políticas em Genebra e os líderes contrários a Calvino foram afastados. Os novos magistrados o convidaram para regressar e dar continuidade ao seu trabalho de reforma. Depois de alguma relutância, ele retornou para aquela cidade em setembro de 1541 e ali permaneceu até o final de sua vida. Uma das condições estabelecidas por ele para o seu retorno foi o direito de elaborar as normas institucionais da igreja de Genebra, tarefa que foi facilitada por sua formação jurídica. Poucas semanas depois, Calvino apresentou às autoridades as *Ordenanças Eclesiásticas*, que previam a existência de quatro classes de oficiais na igreja reformada local: pastores, doutores, presbíteros e diáconos. Os dois primeiros grupos vieram a constituir a Companhia dos Pastores de Genebra ou Venerável Companhia. Já os presbíteros, em número de doze, eram leigos encarregados de manter a disciplina na comunidade. Esses indivíduos seriam eleitos anualmente pelos magistrados civis.

Os pastores e os presbíteros passaram a se reunir semanalmente no Consistório, uma espécie de tribunal eclesiástico, que se tornou o principal órgão encarregado da disciplina em Genebra. Seu principal objetivo era a supervisão sistemática da vida moral e religiosa da população. Essa instituição ilustrava a integração entre igreja e estado que era um lugar comum na Europa do século 16. Além de serem membros da igreja reformada, os presbíteros pertenciam aos conselhos dirigentes de Genebra. Eles eram escolhidos por

⁹ Ver CAMPOS JÚNIOR, Heber Carlos de. A doutrina de Calvino sobre disciplina eclesiástica foi principalmente resultado da influência de Martin Bucer? *Fides Reformata* X-1 (2005), p. 31-58.

sua sabedoria e piedade, e representavam diferentes partes da cidade.¹⁰ Dois membros do Consistório vinham do Pequeno Conselho, quatro do Conselho dos Sessenta e seis do Conselho dos Duzentos.¹¹ O problema é que as autoridades civis de Genebra também reivindicavam o direito de se pronunciar sobre os casos levados ao Consistório. A maior parte dos pecados que requeriam censura eclesiástica estavam igualmente inseridos nas leis civis daquela cidade-estado. Surgiu assim um conflito de competência entre as duas esferas, principalmente no que diz respeito à excomunhão e readmissão à mesa do Senhor.

Isso produziu uma confrontação entre o Consistório (em especial Calvino) e algumas famílias destacadas de Genebra, representadas nos conselhos dirigentes. Os principais adversários do reformador foram indivíduos como Ami Perrin, Pierre Ameaux, François Favre, Philibert Berthelier e Jacques Gruet. Calvino censurava do púlpito os conselheiros ou síndicos, por julgar que estavam sendo tolerantes com o erro, e por sua vez teve de comparecer diversas vezes perante os órgãos governantes para dar explicações sobre suas declarações. Em dezembro de 1548 ele se queixou que algumas pessoas estavam abreviando o seu nome para “Caim” e outros estavam dando seu nome aos cães.¹² A situação chegou a tal ponto que em 1553 ele ameaçou renunciar.

Esse cenário mudou dramaticamente nos dois anos seguintes, principalmente graças ao influxo crescente de refugiados franceses. Muitos deles eram homens de posses e compraram o direito ao voto (*bourgeoisie*), algo que foi bem recebido numa cidade carente de recursos. Eles podiam ser eleitos para o Conselho dos Sessenta e o Conselho dos Duzentos, somente lhes sendo vedado o Pequeno Conselho, reservado para os cidadãos nativos (*citoyens*). Em 1555, foram eleitos quatro síndicos favoráveis a Calvino, que admitiram muitos novos refugiados aos direitos de burguesia. Quando os “perrinistas” perceberam o que estava acontecendo era tarde demais. Um distúrbio de rua envolvendo alguns deles no dia 16 de maio foi interpretado como uma tentativa de golpe de estado. Ami Perrin e vários amigos fugiram da cidade, escapando por pouco de serem executados por traição. Porém, alguns outros envolvidos foram decapitados. Daí em diante, até o final de sua vida em 1564, Calvino passou a ter uma situação muito mais confortável e maior liberdade para implementar a sua visão para a igreja e a sociedade de Genebra. Curiosamente, o reformador só obteve o status de *bourgeois* em 1559, poucos anos antes de sua morte.

¹⁰ LINDBERG, Carter. “The most perfect school of Christ” – The Genevan Reformation. In: KEE, Howard Clark et al. (Orgs.). *Christianity: a social and cultural history*. New York: Macmillan, 1991, p. 379s.

¹¹ COTTRET, Bernard. *Calvin: a biography*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000 (1995), p. 166. Eles eram nomeados pelo Pequeno Conselho e aprovados pelos Duzentos.

¹² GRAHAM, W. Fred. *The constructive revolutionary: John Calvin and his socio-economic impact*. Atlanta: John Knox, 1978, p. 43.

Calvino havia apelidado esses adversários de “libertinos”. Em sua opinião, eram pessoas de vida dissoluta que se recusavam a viver de acordo com os novos padrões morais e religiosos de Genebra. Alguns historiadores recentes têm reconsiderado essa questão. É caso de William G. Naphy, segundo o qual não se deve depender somente de fontes que fornecem a perspectiva e a interpretação do reformador para os eventos ocorridos na república genebrina.¹³ Para esse autor, os conflitos políticos, sociais e religiosos que marcaram o período de 1541 a 1555 refletiram acima de tudo as tensões existentes entre os cidadãos locais, os naturais de Genebra, e os imigrantes franceses que estavam chegando em número crescente à sua cidade, entre os quais estavam os ministros reformados.¹⁴ Alister McGrath opina que os “perrinistas”, como também eram conhecidos, embora não fossem contrários à Reforma, opunham-se fortemente ao sistema de disciplina implantado por Calvino.¹⁵

2. UMA DISCIPLINA RIGOROSA

O século 16 foi herdeiro de uma longa tradição de intolerância e crueldade que atravessou toda a Idade Média. Isso resultava em grande parte de uma visão unitária da sociedade, a convicção de que a comunidade devia ser coesa, principalmente em sua orientação religiosa.¹⁶ A diversidade e o pluralismo eram inaceitáveis, sendo que os dissidentes doutrinários e morais deviam ser castigados exemplarmente. A dissidência religiosa se enquadrava em três tipos de acusação, todos os quais acarretavam severas punições pela igreja e pelo estado: blasfêmia, heresia e insurreição. Com frequência utilizava-se a tortura ou a ameaça de tortura para obter confissões. Presumia-se a culpa dos acusados, que tinham limitadas oportunidades de defesa. Os reformadores “magisteriais”, ou seja, aqueles que atuaram em parceria com os magistrados ou governantes civis, além de preservarem essa visão de uma sociedade religiosamente homogênea, não conseguiram se desvencilhar do legado repressor da mentalidade medieval.

Naphy observa que nas cidades reformadas suíças (Zurique, Berna, Basileia) os magistrados mantinham um firme controle da estrutura eclesiástica nas

¹³ NAPHY, William G. *Calvin and the consolidation of the Genevan reformation: with a new preface*. Louisville: Westminster John Knox, 1994. As fontes primárias que têm lançado novas luzes sobre o assunto são: (a) não publicadas: minutas dos notários, processos criminais, registros do Consistório, registros do Conselho (nos Arquivos de Estado de Genebra); (b) publicadas: registros da Companhia dos Pastores de Genebra, livro dos burgueses, livro dos habitantes, sermões e cartas de Calvino.

¹⁴ *Ibid.*, p. 4-9. A população média da cidade, em torno de 10.000 habitantes, chegou a mais de 17.000 graças ao influxo dos refugiados. Isso tornou Genebra bem mais populosa que qualquer cidade da Confederação Suíça.

¹⁵ McGRATH, *A vida de João Calvino*, p. 137.

¹⁶ Ver HILLERBRAND, Hans J. Persecution. In: HILLERBRAND, Hans J. (Org.). *The Oxford encyclopedia of the Reformation*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996, vol. 3, p. 246-249.

áreas da disciplina e do comportamento dos ministros. Calvino, porém, rejeitou esse modelo suíço: os pastores de Genebra se esforçaram por obter o controle da disciplina e desfrutaram de um elevado grau de liberdade em seus púlpitos.¹⁷ A razão é que o entendimento do líder genebrino sobre a correta relação entre a igreja e o estado era muito diferente da concepção dos outros reformadores e das autoridades que o haviam chamado de volta a Genebra. Para ele, devia haver forte cooperação entre as duas esferas, mas não qualquer subserviência da igreja ao estado. O dever dos magistrados era proteger a igreja e dar-lhe condições para que ela realizasse o seu trabalho, mas a igreja devia ter plena autonomia para desempenhar o seu ministério. Fortalecido por essa interpretação, o Consistório, controlado pelos pastores, cumpria com firmeza a sua missão, embora se deparasse com a frequente resistência dos dirigentes civis.

O Consistório examinava uma grande variedade de desvios de conduta nas áreas de doutrina e moralidade. No primeiro caso, estavam situações que envolviam heresia, idolatria (papismo), blasfêmia, superstição, práticas mágicas, astrologia; no segundo, conflitos pessoais e domésticos, críticas contra os pastores, desobediência à autoridade, ausência aos cultos, fornicação, adultério, danças, jogos, linguagem vulgar (obscenidades), luxúria, ostentação. Obviamente esses delitos variavam sensivelmente quando à sua gravidade e/ou frequência. Um grupo contra o qual Calvino tinha forte aversão – os anabatistas – era pouco expressivo em Genebra, de modo que são raras as referências a esses sectários nos registros disciplinares. Alguns anabatistas tinham vindo dos Países Baixos como refugiados, mas foram banidos em 1537, no início da estada de Calvino na cidade.¹⁸

Qual a razão da insistência do reformador na disciplina eclesiástica? O entendimento de que a vida de uma comunidade reformada devia ser ordeira e íntegra, refletindo o ensino das Escrituras. Fred Graham observa que a concepção de Calvino sobre o assunto é bastante moderada.¹⁹ Ele preconizava admoestações privadas para pecados menores, admoestações públicas para pecados notórios e a excomunhão para delitos graves. Esta última tinha três objetivos: para que Deus não fosse desonrado, os bons não fossem corrompidos e os punidos fossem levados ao arrependimento. Pessoas que viviam de modo desordenado não podiam usufruir dos privilégios da igreja, em especial a participação na Ceia do Senhor.²⁰ O problema é que na prática essa moderação nem sempre era observada e, além disso, em determinados casos a censura

¹⁷ NAPHY, *Calvin and the consolidation*, p. 222.

¹⁸ COTTRET, *Calvin: a biography*, p. 127, 129. Calvino escreveu contra os anabatistas o tratado *Breve Instrução para Armar Todos os Bons Crentes contra os Erros dos Anabatistas* (1544).

¹⁹ GRAHAM, *The constructive revolutionary*, p. 164.

²⁰ Para as ideias mais amadurecidas de Calvino sobre a disciplina eclesiástica, ver *A Instituição da Religião Cristã* (1559), Livro IV, Capítulo 12.

imposta pelo Consistório era complementada por punições aplicadas pelas autoridades civis.

Algumas vezes os ministros adotavam medidas desnecessariamente rigorosas que atraíam a antipatia da população. Foi o caso da proibição imposta aos pais de darem certos nomes aos seus filhos, por considerá-los vestígios de superstição católica. Entre os nomes proibidos estavam, entre outros, aqueles associados com a Divindade (Emanuel, Salvador, Jesus), com dias de festa (Pentecoste), com santos locais (Claude, Martin) e nomes não bíblicos (Gaspar, Melquior, Baltazar). Os registros pesquisados pelos estudiosos nas últimas décadas mostram que um fator complicador desse problema era o sentimento antifrancês. Muitos genebrinos se ressentiam do fato de aqueles pastores estrangeiros não só proibiam que eles dessem certos nomes tradicionais aos seus filhos, mas os repreendiam publicamente por esse motivo quando eles apresentavam os filhos para o batismo.²¹

Em outras ocasiões, as ações intolerantes se revestiam de uma gravidade muito maior. No período 1542-1545, Genebra sofreu intensamente com uma grave epidemia. Calvino foi dispensado pelo Pequeno Conselho de dar assistência às vítimas, mas os outros ministros se mostraram relutantes em fazê-lo, o que gerou muitas críticas por parte dos moradores. Embora conscientes do seu dever pastoral, eles alegaram que ainda não tinham sido agraciados por Deus com “a força e a constância” necessárias para irem ao hospital da cidade.²² No auge da epidemia, surgiu a ânsia de identificar e punir as pessoas que supostamente haviam disseminado a praga colocando material contaminado nas fechaduras das portas. Submetidos a torturas, muitos acusados confessaram. Segundo Cottret, em 1545 sete homens e vinte e quatro mulheres foram executados pelas autoridades civis sob a acusação de feitiçaria. Outros se suicidaram na prisão e alguns fugiram. Partilhando dessas superstições e temores próprios de sua época, Calvino concordou com as execuções.²³

As intrigas que, com frequência, envolviam pessoas comuns, Calvino e as autoridades podiam resultar em humilhação ou morte para os acusados. Dois casos muitos citados pela literatura secundária são os de Pierre Ameaux e Jacques Gruet. Ameaux era um membro do Pequeno Conselho que em 1546 se queixou numa reunião particular em sua casa que Calvino era um homem mau, somente um picardo e que havia pregado falsa doutrina. O Conselho

²¹ NAPHY, *Calvin and the consolidation*, p. 144-152. Ver também: COTTRET, *Calvin: a biography*, p. 177; GRAHAM, *The constructive revolutionary*, p. 162s.

²² COTTRET, *Calvin: a biography*, p. 179.

²³ *Ibid.*, p. 180s. Naphy observa que, assim como o ano de 1545 ficou célebre pelos casos de disseminação da peste, 1554 foi marcado por vários casos de sodomia. Ele afirma que seis jovens foram executados pelas autoridades “mediante parecer de Calvino e dos ministros”. *Calvin and the consolidation*, p. 188.

decidiu que ele devia pagar uma multa e, com a cabeça descoberta e uma tocha na mão, ajoelhar-se e confessar os seus pecados. Calvino quis uma sentença mais rigorosa contra alguém que havia questionado o seu ministério. Em meio a muita confusão, o condenado passou mais de dois meses na prisão, perdeu o seu cargo oficial e teve de fazer uma penitência pública por seus pecados, pedindo perdão a Deus, a Calvino e aos magistrados.²⁴

Em junho de 1547, alguém afixou um bilhete ao púlpito da igreja de Saint Pierre contendo ameaças contra os pastores. Sob o risco de tortura, Jacques Gruet, um *bon vivant* e livre pensador, confessou a autoria. Seus aposentos foram vasculhados, sendo encontrados vários escritos incriminadores, alguns deles com fortes críticas contra Calvino e ideias anticristãs. Também foi achada uma carta na qual aconselhava um francês a escrever a Francisco I para vir fechar a boca do reformador. Menos de um mês após sua prisão, Gruet foi condenado e executado por blasfêmia e rebelião. Graham pondera: “Assim, o público foi protegido, mas não o indivíduo... A solidariedade da comunidade humana requereu o sangue daquele que ameaçava essa comunidade”.²⁵ O exame das fontes primárias mostra que, como já foi observado, havia um forte conteúdo político nessas condenações, pois os acusados eram cidadãos nativos que se ressentiam da presença dos pastores franceses em sua cidade.

Após os incidentes de 16 de maio de 1555, quando alguns perrinistas foram acusados de insurreição, Calvino apelou por medidas repressivas e justificou a severidade das sentenças impostas aos “libertinos”:

Aqueles que não corrigem o mal quando podem fazê-lo, e seu ofício o requer, são culpados dele... Se aqueles que detêm a espada da justiça não empregam a severidade que deveriam usar para corrigir as faltas, é certo que a ira de Deus cairá sobre eles para sempre.²⁶

O reformador mostrava-se especialmente rigoroso em duas situações: quando entendia que a honra de Deus estava sendo violada e quando acreditava que a sua autoridade como ministro era questionada. Obviamente, muitas vezes o enquadramento de determinada conduta numa dessas situações podia resultar de um juízo bastante subjetivo.

Os exemplos acima mostram que havia uma grande diversidade de situações no que diz respeito ao envolvimento de Calvino com a disciplina

²⁴ GRAHAM, *The constructive revolutionary*, p. 167s; NAPHY, *Calvin and the consolidation*, p. 94-96; COTTRET, *Calvin: a biography*, p. 187.

²⁵ GRAHAM, *The constructive revolutionary*, p. 165-167; NAPHY, *Calvin and the consolidation*, p. 103s; COTTRET, *Calvin: a biography*, p. 190s.

²⁶ Apud COTTRET, *Calvin: a biography*, p. 200. Naphy observa que, para Calvino, tratava-se de uma luta “entre as forças da piedade e aqueles que preferiam viver vidas pecaminosas e ímpias”. *Calvin and the consolidation*, p. 106.

em Genebra. Em algumas situações, a participação do reformador foi direta e pessoal. Noutros casos houve a participação do Consistório como um todo, que obviamente incluía Calvino na qualidade de pastor principal da igreja de Genebra. Finalmente, houve casos de disciplina em que a atuação foi exclusivamente das autoridades civis, sempre muito ciosas de sua prerrogativa de impor sanções e punições. Um quadro estatístico apresentado por William Naphy aponta a natureza e o número das punições impostas pelos magistrados de Genebra num período de sete anos (1551-1557): exílio – 96, prisão – 74, advertência – 36, execução – 35, espancamento – 28, multa – 28, contrição pública – 26.²⁷ Quando o reformador se manifestava sobre alguma sentença imposta pelas autoridades, geralmente era no sentido de pedir mais severidade, não menos.

3. TRÊS ADVERSÁRIOS CÉLEBRES

A literatura sobre Calvino destaca três personagens com os quais o reformador se defrontou e que contribuíram para disseminar a imagem de intolerância associada ao seu nome. O primeiro escreveu obras difamatórias contra o reformador que influenciaram por muito tempo a historiografia posterior. O segundo foi condenado à morte num processo que teve em Calvino a principal testemunha de acusação. O terceiro elaborou importantes argumentos em defesa da liberdade religiosa.

3.1 *Jerônimo Bolsec*

Jérôme-Hermès Bolsec era um carmelita de Paris que aderiu à Reforma e se estabeleceu como médico em Genebra. Em maio de 1551, passou a criticar a doutrina da predestinação e, no mês de outubro, atacou Calvino publicamente, dizendo que o reformador fazia de Deus o autor do pecado, um verdadeiro tirano e até mesmo um ídolo. Foi então preso e julgado pelas autoridades civis. Apresentou a Calvino um conjunto de artigos pedindo que ele lhe respondesse “categoricamente e sem argumentos humanos ou similitudes vãs, mas simplesmente pela palavra de Deus”. As igrejas de Berna, Basileia e Zurique foram consultadas. Em 23 de dezembro Bolsec foi condenado ao exílio e seguiu para Berna, de onde continuou a atacar o reformador.²⁸

Mais tarde, ele voltou a Paris, mas foi forçado a deixar a cidade mais uma vez por não aceitar uma decisão do Concílio de Orléans ordenando que se retratasse (1563). Posteriormente retornou à Igreja Romana e morreu em Lião em 1585. Ele se vingou dos reformadores de Genebra publicando biografias

²⁷ NAPHY, *Calvin and the consolidation*, p. 180. Sobre a questão da disciplina em Genebra, ver também: WALLACE, Ronald. *Calvino, Genebra e a Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003, p. 34-38, 46-50, 51-62.

²⁸ Ver COTTRET, *Calvin: a biography*, p. 208-211; NAPHY, *Calvin and the consolidation*, p. 171s.

difamatórias de Calvino (1577) e Beza (1582).²⁹ Sua *Vida de Calvino*, publicada em Lião, contribuiu em muito para a perpetuação de uma imagem distorcida do reformador. Entre outras coisas, fez afirmações totalmente infundadas sobre supostas tendências bissexuais em Calvino. McGrath observa: “O mito de Bolsec, como tantos outros mitos que se referem a Calvino, sobrevive como uma tradição sagrada, por meio de uma repetição leviana, apesar de sua evidente ausência de fundamentação histórica”.³⁰

3.2 Miguel Serveto

O episódio envolvendo esse personagem é considerado por Roland Bainton “o caso mais célebre de perseguição protestante”.³¹ Miguel Serveto (1511-1553) surge na história como um auxiliar do franciscano Quintana, o confessor do rei Carlos da Espanha, o futuro imperador Carlos V. Em seguida, foi estudar jurisprudência na Universidade de Toulouse, onde entrou em contato com elementos evangélicos e se dedicou ao estudo da Bíblia. Há algum tempo vinha nutrindo dúvidas quanto à doutrina da Trindade, considerando-a um obstáculo à conversão de muçulmanos e judeus. Além de não encontrar base bíblica para essa doutrina, foi influenciado pelo pensamento nominalista de Guilherme de Ockham, que questionava a Trindade do ponto de vista filosófico. Quanto à pessoa de Cristo, Serveto veio a abraçar uma posição semelhante ao adocionismo dos primeiros séculos, fazendo forte distinção entre o Verbo pré-existente e o Filho encarnado, fruto da união entre o Verbo e o homem Jesus. Quanto ao Espírito Santo, ele simplesmente negou a sua personalidade distinta. Por fim, nutria o conceito de deificação do ser humano presente na tradição ortodoxa grega.

Em 1529, interrompeu os estudos em Toulouse e, em razão de suas posições pouco ortodoxas, seguiu para Basileia e Estrasburgo. Nesta última, veio a lume em 1531 seu livro *Os Erros da Trindade*, que provocou reações indignadas. O luterano Filipe Melancthon e o católico Jerônimo Aleander condenaram de modo veemente as suas ideias. De maneira temerária, enviou uma cópia do seu livro para o bispo de Saragossa, que o denunciou ao tribunal da Inquisição. Ele então fugiu para a França com o nome falso de Miguel Villeneuve ou Villanovanus, uma referência à sua cidade natal, Villanueva de

²⁹ DOUGLAS, J. D. (Org.). *The new international dictionary of the Christian church*. Rev. ed. Grand Rapids: Zondervan, 1978, p. 140.

³⁰ McGRATH, *A vida de João Calvino*, p. 34.

³¹ BAINTON, Roland. *The travail of religious liberty*. New York: Harper & Brothers, 1958, p. 72. A maior parte das informações sobre Serveto foi retirada dessa obra. Bainton também escreveu uma biografia de Serveto: *Hunted heretic: the life and death of Michael Servetus, 1511-1553*. Boston: Beacon Press, 1953. Sobre o personagem, ver ainda: COTTRET, *Calvin: a biography*, p. 213-225; McGRATH, *A vida de João Calvino*, p. 137-144; NAPHY, *Calvin and the consolidation*, p. 182-184.

Sigena, em Aragão. Trabalhou em Lião como revisor e editor, tendo publicado uma nova edição da Bíblia. A seguir, estudou medicina em Paris, vindo a se tornar o descobridor da circulação pulmonar do sangue. Voltando para Lião, exerceu a medicina por doze anos, sem abandonar o interesse pela teologia. Ele também havia sido influenciado pelos anabatistas, abraçando a crítica do batismo infantil e a crença na volta iminente de Cristo, bem como pelo neoplatonismo da Renascença italiana, que o levou a conceber uma série de conceitos cristológicos inusitados.

Em 1546, Serveto passou a corresponder-se com Calvino.³² Exasperado com suas perguntas insistentes, o reformador enviou-lhe um exemplar das *Institutas*, que Serveto devolveu com diversos comentários ofensivos anotados nas margens. Também enviou ao reformador uma cópia manuscrita de sua obra *Christianismi Restitutio*. Calvino reteve o manuscrito, interrompeu a correspondência e confidenciou a Farel que, caso Serveto viesse a Genebra, ele não sairia com vida. Serveto publicou o seu manuscrito nas proximidades de Lião em 1553. Foi então que um protestante de Genebra, tendo recebido uma cópia desse livro, escreveu ao seu primo católico residente em Lião insistindo que tomasse providências contra o médico espanhol. Obteve de Calvino, como provas, as cartas de Serveto e a cópia das *Institutas* com os comentários injuriosos. A fonte citada por Bainton observa que Calvino relutou em entregar esses materiais, pois julgava ser seu dever convencer os hereges pelo ensino, e não por outros meios, porque não exercia a “espada da justiça”.³³

Serveto foi aprisionado pela Inquisição, mas conseguiu fugir, sendo condenado à morte na fogueira e executado em efígie. Cerca de quatro meses mais tarde, em 13 de agosto, foi reconhecido quando participava do culto dominical em Genebra e denunciado às autoridades por heresia. É um mistério por que ele teria ido para Genebra naquelas circunstâncias, supostamente a caminho da Itália, onde pretendia exercer a medicina. O espanhol foi julgado por seus erros teológicos: suas ideias sobre as profecias do Antigo Testamento, sua doutrina de deificação da humanidade, sua negação do batismo infantil e, em especial, sua rejeição do Credo de Niceia no tocante à Trindade. Ele havia comparado a tripersonalidade de Deus com Cérbero, o cão mitológico de três cabeças que guardava o hades. Nessa época, a posição política de Calvino era precária, e Serveto julgou que poderia contar com o apoio dos adversários do reformador, os “libertinos”. Por várias vezes o acusado se mostrou insolente durante o julgamento, o que parece indicar que esperava contar com esse auxílio.³⁴

³² Ver SERVET, Miguel. *Treinta cartas a Calvino; Sesenta signos del Anticristo; Apología a Melancton*. Trad. Angel Alcalá. Madrid: Editorial Castalia, 1981, p. 81-196.

³³ BAINTON, *The travail of religious liberty*, p. 87. Ver COTTRET, *Calvin: a biography*, p. 223.

³⁴ Ver NAPHY, *Calvin and the consolidation*, p. 184.

Durante os procedimentos, Serveto esbravejou contra Calvino, chamando-o de Simão, o mago. Ele chegou a exigir que o reformador fosse julgado por tê-lo entregue à Inquisição. Os magistrados de Genebra buscaram o conselho das outras cidades protestantes suíças, que recomendaram severidade, mas não explicitamente a pena de morte. O veredito se baseou em duas acusações, negação da Trindade e repúdio do batismo, justamente aquelas contempladas com a pena capital no antigo Código de Justiniano. Após a condenação, Calvino e Farel ainda tentaram sem êxito fazer com que Serveto repudiasse os seus erros.³⁵

O réu foi entregue às chamas no dia 27 de outubro de 1553. Suas últimas palavras foram interpretadas como uma confirmação da sua heresia cristológica. Ele disse: “Jesus, filho do eterno Deus, tem compaixão de mim”, ao invés de dizer “Jesus, eterno filho de Deus...” Embora a sentença tenha sido pronunciada, não pelo Consistório, mas pelo Pequeno Conselho, um órgão composto por leigos, o veredito deixa claro que Serveto não foi executado por razões políticas, mas por heresia e blasfêmia.³⁶ Os magistrados civis de Genebra não queriam que ninguém os acusasse de serem tolerantes com erros teológicos graves, tidos como desagregadores da sociedade.

3.3 *Sebastião Castélio*

Sébastien Chatillon ou Castellion (1515-1563) era um francês de Sa-
boia que se dedicou aos estudos humanísticos em Lião.³⁷ Tendo abraçado a fé evangélica, seguiu para o exílio em Estrasburgo, onde conheceu Calvino. Quando este retornou para Genebra, convidou-o para ser o diretor do colégio da cidade. Vindo a se casar, solicitou um aumento salarial, que lhe foi negado. Pensou então em ficar à frente de uma igreja que lhe desse um estipêndio adequado, mas para tal precisava ser ordenado. Tendo requerido a ordenação junto ao Consistório de Genebra, foi rejeitado por duas razões: negava a inspiração do livro de Cântico dos Cânticos e não aceitava a interpretação dada por Calvino à descida de Cristo ao hades, conforme afirmada no Credo dos Apóstolos. Ao mesmo tempo, o Consistório lhe deu um atestado de boa reputação.

³⁵ É vasta a bibliografia sobre Serveto. Uma antiga obra polêmica sobre o assunto é: GENER, Pompeyo. *Servet: Reforma contra Renacimiento, calvinismo contra humanismo*. Barcelona: Casa Editorial Maucci, 1911. Um dos primeiros artigos publicados no Brasil sobre o tema é: LESSA, Vicente Themudo. O caso Serveto. *Revista de Cultura Religiosa*, II-6 (nov.-dez. 1924); III-1 (jan.-fev. 1925), p. 13-29.

³⁶ Quanto a algumas atenuantes no que diz respeito a Calvino e Serveto, ver: NAPHY, *Calvin and the consolidation*, p. 183.

³⁷ As informações sobre Castélio foram retiradas principalmente de BAINTON, *Studies on the Reformation*, p. 139-181. Ver também COTTRET, *Calvin: a biography*, p. 225-233. Sobre Bolsec, Serveto e Castélio, ver WALLACE, *Calvino, Genebra e a Reforma*, p. 63-75.

Enquanto aguardava transferência para Basileia, fez fortes críticas contra o sistema de Genebra. Alegou que, apesar de ser considerado inteiramente aceitável em sua vida moral, foi rejeitado por causa do que considerava uma questão menor de doutrina, ao passo que outros homens, cuja reputação era discutível, exerciam o ministério. Uma vez em Basileia, viveu de maneira espartana por vários anos a fim de sustentar a numerosa família. Dedicou todo o tempo livre a projetos literários: uma tradução do Pentateuco para o latim (*Moses latinus*, 1546), uma poema em grego e latim narrando a história de Jonas e traduções completas da Bíblia para o latim clássico (1551) e o francês vernacular (1555). As duas edições foram acompanhadas de dedicatórias aos soberanos inglês e francês contendo apelos em prol da liberdade e da tolerância no âmbito da religião.

Em 1553, quando estava com 38 anos, foi eleito para a cadeira de grego da Universidade de Basileia. Foi então que, em 27 de outubro daquele ano, ocorreu a execução de Miguel Serveto. Reagindo contra esse fato, sob o pseudônimo Martinus Bellius publicou o tratado *Sobre os Hereges, se devem ser perseguidos (De Haereticis, an sint persequendi)*, uma compilação de opiniões antigas e recentes contra as perseguições religiosas. Embora o texto fosse anônimo, todos suspeitaram que ele era o autor, o que limitou as suas atividades literárias posteriores. Antes da publicação do *De Haereticis*, Calvino havia escrito uma justificativa da execução de Serveto com o título *Defensio Orthodoxae Fidei contra Errores Michaelis Serveti*. Castélio respondeu com seu *Contra Libelum Calvini* e Beza, por sua vez, publicou um livro também intitulado *De Haereticis* (1554). Investigado por suas ideias quanto à predestinação, Castélio deu uma explicação que satisfizes as autoridades de Basileia.

A situação ficou mais tensa quando se descobriu que certo David Joris, que havia morrido há dois anos e do qual ele tinha sido amigo, viera com exilado da Holanda por abraçar uma forma extremada de anabatismo. Depois de um julgamento, os restos mortais de Joris foram queimados em praça pública em Basileia. Finalmente, Castélio se viu em nova dificuldade por ter traduzido do italiano para o latim os *Trinta Diálogos de Bernardino Ochino*, um ex-capuchinho que havia abraçado a fé reformada e pastoreava uma congregação italiana em Zurique. Essa obra continha muitas ideias problemáticas e por causa delas o idoso Ochino teve de exilar-se na Polônia. Castélio foi denunciado como o tradutor e só escapou da prisão ou do exílio porque veio a falecer.

Esse personagem ficou célebre por causa de suas ideias sobre liberdade religiosa. Bainton argumenta que, influenciado pelo humanismo e pelo misticismo, Castélio nutria conceitos sobre Deus, o ser humano e a salvação que resultavam num cristianismo não dogmático e essencialmente ético.³⁸ Para ele,

³⁸ BAINTON, *Studies on the Reformation*, p. 160ss.

bem poucos artigos de fé eram indispensáveis, tudo o mais estando na categoria das questões não-essenciais ou indiferentes (“adiáfora”), sobre as quais devia haver ampla liberdade de opinião. Paralelamente, ele abraçava uma visão crítica da Escritura, entendendo que estava repleta de obscuridades e até mesmo de erros. Em vista dessas incertezas, seria absurdo perseguir pessoas no interesse de dogmas que não podiam ser claramente estabelecidos. Para ele, os atos eram mais importantes que os credos e na verdade deviam servir de testes destes últimos. Sua eclesiologia, influenciada pelos anabatistas, resultava na negação da igreja como comunidade externa assinalada por marcas visíveis, reduzindo-a a comunhão interna dos fiéis. A despeito de sua precária teologia, as ideias de Castélio sobre a liberdade de consciência o tornariam célebre no futuro.

4. AVALIAÇÕES DE ESTUDIOSOS

Páginas atrás se fez menção às três atitudes que têm sido adotadas por diferentes historiadores em relação a Calvino. Alguns são simpatizantes incondicionais do reformador e acabam por omitir ou minimizar certas condutas constrangedoras associadas a ele.³⁹ Outros são acima de tudo críticos de sua atuação em Genebra, considerando-o um dos exemplos mais salientes da intolerância protestante. Por fim, um terceiro grupo adota uma posição intermediária, reconhecendo certas falhas gritantes na carreira do líder genebrino, mas, ao mesmo tempo, destacando as suas muitas contribuições positivas. São considerados a seguir alguns autores enquadrados nas duas últimas categorias.

4.1 Roland Bainton

O historiador americano de origem inglesa Roland Herbert Bainton (1894-1984) é um bom exemplo da segunda atitude em relação a Calvino mencionada acima. Ele nasceu na Inglaterra e se mudou para os Estados Unidos ainda criança. Era um pacifista como o seu pai e se recusou a lutar na 1ª Guerra Mundial por motivo de consciência. Casou-se com uma quacre e foi membro da unidade da Cruz Vermelha Americana ligada à Sociedade dos Amigos. Foi ordenado pastor congregacional, mas nunca exerceu o ministério. Tornou-se um especialista em história da Reforma e lecionou por 42 anos na Universidade de Yale.⁴⁰ Era um intelectual de grande erudição e produziu enorme quantidade de escritos na forma de artigos e livros.

Suas obras mais populares foram *Here I Stand* (1950), uma biografia de Martinho Lutero, e *The Reformation of the Sixteenth Century* (1952). Um exame de sua lista de publicações revela os temas de sua predileção: Lutero,

³⁹ Um bom exemplo dessa posição é o livro de VAN HALSEMA, Thea B. *João Calvino era assim*. São Paulo: Vida Evangélica, 1968 (1959).

⁴⁰ Roland Bainton. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Roland_Bainton>. Acesso em: 11 mar. 2013.

a reforma radical, os anabatistas, Miguel Serveto, Sebastião Castélio, liberdade religiosa, tolerância, pacifismo. Duas obras, entre outras, nas quais ele se posiciona a respeito de Calvino são *The Travail of Religious Liberty* (1951) e *Studies on the Reformation* (1963). Tendo em vista sua trajetória pessoal e seus interesses acadêmicos, o ilustre historiador de Yale se revela um forte crítico do reformador de Genebra.

Em *The Travail of Religious Liberty* (“O trabalho de parto da liberdade religiosa”), ao tratar das perseguições promovidas por católicos e protestantes, Bainton qualifica João Calvino como o auge da intolerância protestante, colocando-o em pé de igualdade com o inquisidor espanhol Tomás de Torquemada. Em outro capítulo, ele aborda Serveto como a principal vítima dessa intolerância.⁴¹ Ao mesmo tempo, o historiador nutre grande admiração por dois personagens da fase inicial da Reforma, Erasmo de Roterdã e Martinho Lutero. Erasmo é louvado por seu espírito aberto e conciliador. Nele teriam convergido duas tendências da época do Renascimento, o humanismo e o misticismo, caracterizados por sua pequena preocupação dogmática e por seu interesse pelos aspectos experimental e ético da fé cristã. Como tal, ele teria sido um precursor do Iluminismo e do liberalismo, tanto católico quanto protestante.⁴²

No que diz respeito ao reformador alemão, Bainton admite que as posições de Lutero mudaram com o passar do tempo. No início de sua carreira, ele se mostrou moderado com relação aos adversários religiosos e expressou a opinião de que os abusos deviam ser corrigidos por meio de um paciente processo educativo. O reformador chegou a protestar contra as execuções de anabatistas que estavam ocorrendo em Zurique na época de Zuínglio. Todavia, no caso da revolta dos camponeses (1525), insuflados pela pregação apocalíptica de Thomas Müntzer, Lutero teve uma atitude diferente, incentivando os príncipes a suprimi-la de maneira implacável.⁴³ Sua atitude também mudou gradualmente em relação aos anabatistas depois que eles começaram a se infiltrar em sua região. Em 1531 ele admitiu a execução em casos de blasfêmia e sedição. Na esteira do episódio de Münster (1534), quando um pequeno grupo de fanáticos tomou essa cidade, a posição de Lutero se enrijeceu. Em 1536, ele assinou um documento elaborado por seu assistente Filipe Melancton, no qual este defendeu a pena de morte para os anabatistas, tanto revolucionários quanto pacíficos.⁴⁴

⁴¹ BAINTON, *The travail of religious liberty*, p. 72. Ironicamente, esse livro resultou de uma série de preleções feitas no Seminário Teológico Union, na Virgínia, uma instituição calvinista.

⁴² *Ibid.*, p. 56-59.

⁴³ Ver seu escrito “Contra as hordas de camponeses roubadoras e assassinas” (1525).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 59-64. Em seu outro livro, Bainton diz que inicialmente sentiu um intenso ressentimento contra Lutero por causa disso, mas depois de trabalhar por oito anos na biografia do reformador, a indignação se tornou em tristeza por descobrir que nesse caso, como em muitos outros, “são os santos que queimam os santos”. *Studies on the Reformation*, Foreword.

A questão pertinente que se levanta aqui é a maneira diferenciada como Bainton aborda os dois reformadores principais. Embora lamentavelmente as atitudes intolerantes de Lutero mencionadas há pouco, às quais poderiam ser acrescentadas as terríveis afirmações que fez sobre os judeus no final da vida, o historiador de Yale em geral se mostra compreensivo e simpático em relação a ele, acreditando que suas ações positivas foram muito mais significativas que seus erros.⁴⁵ Todavia, ele não estende a Calvino o mesmo tratamento. No seu outro livro, *Studies on the Reformation*, publicado doze anos depois do anterior, Bainton dedica muitos capítulos a Lutero e à “ala esquerda da Reforma”, mas nenhum a Calvino. É nessa segunda parte que ele aborda outra personagem que, em sua opinião, ilustra a intolerância do reformador francês – Sebastião Castélio, “o campeão da liberdade religiosa”. Bainton inicia a sua análise dizendo que não se trata de questionar o calvinismo como um todo, porque “uma das anomalias da história é que o calvinismo, embora intolerante no século 16, demonstrou mais tarde ser uma das grandes forças que contribuíram para a moderna liberdade religiosa”.⁴⁶ Ele atribui esse fato ao que ocorreu na Inglaterra do século 17, onde os calvinistas utilizaram algumas das ideias e argumentos que tinham sido antecipados por Castélio no século anterior.

Bainton vê na teologia de Calvino, e não tanto em outros fatores, como as circunstâncias de Genebra, o fundamento principal das ações do reformador. As ênfases teológicas que estariam por trás da rigidez calvinista eram a crença num Deus imensamente soberano e no fato de que esse Deus havia convocado os seus eleitos para realizar o seu propósito no mundo – criar uma comunidade santa. Os dissidentes, principalmente em matéria doutrinária, deveriam ser tratados com rigor em virtude de sua insolência contra Deus. O historiador de Yale conclui que o protestantismo de Calvino era mais ativista que o de Lutero e que “o calvinismo, com todo o seu pessimismo quanto ao homem, se torna otimista quanto à história”, pois é dentro do processo histórico que Deus realiza o seu plano no mundo.⁴⁷

⁴⁵ Thomas Davis mostra como a mesma atitude estava presente nos livros didáticos americanos do século 19. Como esses livros eram produzidos numa cultura fortemente influenciada pelo protestantismo, e sendo Calvino apresentado como intolerante e repressor, era necessário que outro reformador representasse a Reforma como um movimento promotor da liberdade de pensamento, um valor importante para a jovem nação norte-americana. O escolhido para tal foi exatamente Lutero, apesar das ressalvas acima. DAVIES, *Images of intolerance*, p. 245.

⁴⁶ BAINTON, *Studies on the Reformation*, p. 140.

⁴⁷ BAINTON, *The travail of religious liberty*, p. 66. Bainton volta a analisar as ideias teológicas de Calvino que estariam por trás de suas rígidas ações disciplinares em *Studies on the Reformation*, p. 142-146.

4.2 W. Fred Graham

Esse autor foi professor associado e diretor de estudos de religião na Universidade Estadual de Michigan. É autor de um valioso livro sobre Calvino, para o qual fez pesquisas durante um período de licença em Genebra. Ele ilustra a terceira posição mencionada atrás, ou seja, um historiador que reconhece honestamente as deficiências de Calvino no âmbito da disciplina, mas, ao mesmo tempo, valoriza o seu legado positivo, como indica o próprio título de sua obra, *The Constructive Revolutionary* (“O revolucionário construtivo”), no qual aborda o impacto socioeconômico do reformador.

Na primeira parte do livro, Graham expõe o pensamento calvinista sobre questões sociais e econômicas, considerando temas como a crítica da sociedade humana, o interesse que a igreja e o estado devem ter pelo bem-estar da coletividade e questões como trabalho, salário, usura, comércio e justiça social. Seguindo o estudo inovador de André Biéler,⁴⁸ ele mostra a riqueza da reflexão do reformador, expressa nas *Institutas*, comentários bíblicos, sermões e cartas, sobre o ensino das Escrituras aplicado às questões sociais, destacando sua ética marcada pela solidariedade, generosidade e amor. Na segunda parte ele descreve a aplicação prática dessa filosofia social e econômica na cidade de Genebra. Aqui ele aborda áreas como o diaconato, os hospitais, a assistência aos refugiados, custo de vida, leis suntuárias, leis contra a usura, regulação do comércio e da indústria, educação e vida familiar.

Depois de expressar o seu entusiasmo pelo pensamento e ações de Calvino em muitas áreas, Graham aponta algumas grandes inconsistências na disciplina eclesiástica praticada em Genebra. Para ele, o grande problema é que, devido à íntima associação entre igreja e estado, para muitos pecadores a censura eclesiástica do Consistório resultava na punição estatal aplicada pelos governantes. Assim, a pureza da comunidade era defendida e promovida de tal maneira que os direitos do indivíduo eram ignorados. Citando o triste caso da execução de Jacques Gruet, Graham observa que “às vezes a privacidade era violada, os fracos eram intimidados e por vezes fisicamente agredidos e a brutalidade era promovida e aceita em nome da harmonia religiosa e social”.⁴⁹ Em algumas ocasiões, como nos julgamentos de Pierre Ameaux e Jacques de St. Mortier, Calvino insistiu numa sentença mais rígida do que aquela imposta pelas autoridades civis.

A Genebra protestante, como tantas outras cidades da época, mantinha práticas aviltantes herdadas do passado, como o uso da tortura nos interrogatórios

⁴⁸ BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012 (1959). Ver também, do mesmo autor: *The social humanism of Calvin*. Richmond, VA: John Knox, 1964 (1961).

⁴⁹ GRAHAM, *The constructive revolutionary*, p. 165.

e punições desumanas. Graham lamenta: “A Genebra do século 16 provavelmente não se tornou um estado mais misericordioso por causa da influência de Calvino”.⁵⁰ Ele acrescenta que essas realidades davam uma reputação negativa ao reformador exatamente porque a sua teoria era voltada para o amor e a justiça. No caso da suposta conspiração dos perrinistas em maio de 1555, que resultou na execução de vários deles, Graham lembra que a culpa dos acusados foi presumida e que as evidências contra eles eram escassas. A reação negativa de outras cidades reformadas foi intensa. Berchtold Haller, de Berna, escreveu a Bullinger dizendo que Calvino agora era acusado por aqueles que, até então, sempre tinham sido seus simpatizantes. François Hotman escreveu de Basileia que Calvino não era mais bem falado ali do que em Paris. E Wolfgang Musculus, na mesma cidade, lamentou: “O ódio aqui contra nosso bem-amado irmão Calvino aumenta a cada dia”.⁵¹

Anos mais tarde, sentindo a força dessas críticas, Teodoro Beza, em sua biografia de Calvino, enfatizou a relativa clemência do reformador em comparação com o que ocorria em outros locais:

Existem poucas cidades na Suíça ou na Alemanha em que os anabatistas não tenham sido mortos, e com justiça; aqui nós nos contentamos com o banimento. Aqui Bolsec blasfemou contra a providência de Deus, aqui Sebastião Castélio derogou os próprios livros das sagradas Escrituras, aqui Valentino blasfemou contra a essência divina. Nenhum desses está morto... Onde está essa crueldade? Somente Serveto foi entregue ao fogo...⁵²

4.3 Alister McGrath

O irlandês Alister McGrath é um dos intelectuais mais respeitados da atualidade no âmbito da teologia, apologética e história da igreja. Foi professor de teologia histórica na Universidade de Oxford e desde 2008 ocupa a cadeira de Teologia, Religião e Cultura no King’s College, em Londres. Pertence à ala evangélica da Igreja da Inglaterra, da qual é ministro ordenado. É um autor prolífico, tendo publicado inúmeros artigos e livros, entre os quais uma conhecida biografia de Calvino (1993). Nessa obra, ele revela a sua admiração pelo reformador, mostrando a influência do seu pensamento nos âmbitos da literatura, teologia, política e economia. McGrath não se detém nos aspectos questionáveis da atuação de Calvino em Genebra, concentrando-se mais em seu legado construtivo. Todavia, em pontos esparsos de seu livro ele faz algumas considerações relevantes ao tema.

⁵⁰ Ibid., p. 169.

⁵¹ Ibid., p. 170.

⁵² Apud COTTRET, *Calvin: a biography*, p. 207s.

É o caso das razões pelas quais, em sua complexa psicologia, o reformador tinha a tendência de ser tão rigoroso com os adversários. Parte do problema estava na maneira como ele entendia o seu chamado, acreditando que Deus o havia separado para um propósito específico. Quando sentia que o seu ministério estava sendo questionado, ele tinha a tendência de reagir de maneira excessiva. Em conexão com isso, ele também tinha um senso profundamente forte da majestade e da verdade de Deus. McGrath observa: “Tímido e reservado, ainda assim [Calvino] era capaz de uma coragem que beirava a intransigência, recusando-se a fazer concessões quando acreditava que a verdade de Deus estava em jogo”.⁵³

Todavia, o historiador irlandês questiona o mito do “grande ditador de Genebra”, entendendo que não houve um império de terror naquela cidade e que Calvino nunca esteve na posição de instigar e muito menos controlar esse tipo de campanha.⁵⁴ Tratando de uma questão frequentemente levantada, a da suposta “teocracia” implantada em Genebra na época de Calvino, ele lembra que o termo pode ter dois sentidos: (a) um regime político no qual a autoridade civil é dominada pelo clero ou por outro instrumento de poder ligado à igreja; (b) um regime no qual se reconhece que toda autoridade procede de Deus. Para McGrath, somente neste segundo sentido houve algo parecido com um governo teocrático em Genebra e na maior parte do tempo o reformador enfrentou forte resistência de autoridades empenhadas em preservar e ampliar o seu controle sobre a cidade.⁵⁵

Quanto ao Consistório, McGrath admite que sua função primordial era o “policiamento da ortodoxia religiosa”, devendo adicionalmente lidar com indivíduos cujo comportamento fosse considerado inaceitável nos aspectos pastoral ou moral. A disciplina máxima era a excomunhão, visto que qualquer penalidade civil era prerrogativa do conselho municipal. Porém, o autor desconsidera o fato de que, com frequência, uma sanção do Consistório era seguida de uma sentença criminal secular. Por fim, abordando o caso de Serveto, o historiador observa que Calvino, como filho de sua época, ao invés de uma exceção aos padrões vigentes, aceitava com certa naturalidade a execução de hereges, como fizeram quase todos os outros grupos religiosos de então (católicos, luteranos e anglicanos).⁵⁶

McGrath observa: “Lamentavelmente, toda organização cristã de maior relevância cuja história possa ser traçada até o século 16 tem sangue literal-

⁵³ McGRATH, *A vida de João Calvino*, p. 35. Para as ideias de Calvino sobre verdade e erro, e o dever de suprimir erros graves e obstinados, ver: WOOLEY, Paul. Calvin and toleration. In: BRATT, John H. (Org.). *The heritage of John Calvin*. Grand Rapids: Eerdmans, 1973, p. 137-157.

⁵⁴ McGRATH, *A vida de João Calvino*, p. 127.

⁵⁵ Ibid., p. 128s.

⁵⁶ Ibid., p. 133-144.

mente espalhado sobre suas credenciais”. Ele menciona o caso de Etienne Le Court, estrangulada e queimada pela Inquisição em Rouen em 1533, por sugerir, entre outras coisas, que “as mulheres iriam pregar o evangelho”. Também faz referência às execuções em massa na Alemanha após a Guerra dos Camponeses (1525) e após o cerco de Münster (1534), à política de execução de sacerdotes católicos na Inglaterra na época da rainha Elizabete e aos 39 indivíduos condenados à fogueira em Paris, por heresia, entre maio de 1547 e março de 1550.⁵⁷ Poderiam ser acrescentadas as quase 300 execuções de protestantes perpetradas pela rainha Maria, a Sanguinária (1555-1558), e os milhares de huguenotes franceses que pereceram nos massacres iniciados no Dia de São Bartolomeu (1572).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os fatos da história mostram que existe, sim, um lado sombrio na biografia de João Calvino, e mais especificamente em sua atuação disciplinar em Genebra. No entanto, o envolvimento do reformador com atos de violência e intolerância precisa ser colocado em perspectiva, para que não se tenha uma visão reducionista do assunto. Pecam tanto aqueles que dizem não ser possível que um homem tão ilustre tenha se envolvido com tais atos como aqueles que, convictos de que ele os praticou, não querem saber mais nada a seu respeito. Que lições se podem tirar desses aspectos lamentáveis da carreira do grande reformador?

(a) A experiência de Genebra no âmbito da disciplina eclesiástica evidencia o mal da união simbiótica entre a igreja e o estado, uma herança milenar que veio desde a época dos imperadores Constantino e Teodósio. Existem aspectos positivos no entendimento de Calvino acerca da relação entre essas duas esferas. Ao contrário dos outros reformadores magisteriais, que insistiam na plena autonomia do poder estatal e chegavam a admitir o controle do estado sobre certos aspectos da vida da igreja, Calvino, ao mesmo tempo em que aceitava uma estreita ligação entre igreja e estado, defendia que a igreja estivesse livre da tutela do poder civil. Mais ainda, ele entendia que a igreja tinha o direito de falar aos governantes civis, exortando-os ao cumprimento de seus deveres e censurando-os quando se afastavam de suas responsabilidades.

O problema residia no fato de que, estando a igreja vinculada ao poder público e gozando do status de religião oficial, era grande e até mesmo irresistível a tentação de usar o poder coercitivo do estado em benefício próprio. Isso ficou evidente em Genebra na época de Calvino. O Consistório aplicava medidas disciplinares que iam da censura até a excomunhão, não mais que isso. Porém, sendo os presbíteros também membros dos conselhos governantes, havia

⁵⁷ Ibid., p. 143s, 138.

a possibilidade, a expectativa e até o desejo de que certos pecados ou ofensas examinados pelo Consistório também fossem objeto de sanções criminais. Visto que a cultura da época adotava práticas desumanas no julgamento e na aplicação das penas, estava aberta a porta para toda sorte de injustiças e opressões.⁵⁸ Lamentavelmente, o reformador de Genebra não conseguiu elevar-se acima de seus contemporâneos nessa área.

(b) A disciplina eclesiástica em Genebra também sofreu as consequências da visão unitária da sociedade, então predominante. Acreditava-se que, para o bem-estar e a estabilidade da coletividade, era necessário que houvesse uniformidade religiosa, não sendo admitida qualquer forma de divergência ou dissidência. Esse conceito de igreja multitudinária, da qual participavam automaticamente todos os membros da comunidade a partir do batismo na infância, imperava não só entre os católicos como entre os grupos protestantes principais, e deu origem a muitas manifestações de intolerância. Esquecia-se que sempre haverá diferenças inevitáveis em todo grupo humano e que querer forçar todos os indivíduos de uma comunidade a se sujeitarem às mesmas normas doutrinárias e comportamentais é algo impossível.

Assim, a disciplina cristã, que deveria ser um instrumento de correção, educação e restauração dos pecadores, muitos deles fracos e ignorantes, podia se tornar uma arma de opressão. Questões que deviam ser tratadas de modo sereno, objetivo e bíblico acabavam dando lugar a retaliações pessoais. As tristes experiências de Calvino nessa área mostram que a glória ou a honra de Deus jamais deve ser usada como justificativa para oprimir o próximo. Por mais que ele tivesse a convicção de estar fazendo a vontade de Deus ou estar defendendo a verdade de Deus, isso não poderia ser feito em detrimento dos preceitos do amor e da justiça. A lei do Antigo Testamento, no seu aspecto judicial, não poderia ter aplicação direta na dispensação da graça, mas ser vista com as lentes do evangelho.

(c) A trajetória de Calvino também mostra o perigo da incoerência entre palavras e atos. Nos seus escritos, refletindo sobre as Escrituras, o reformador discorreu de maneira brilhante sobre a ética cristã e os relacionamentos pessoais, acentuando valores como a solidariedade, a justiça e a compaixão. Infelizmente, muitos de seus atos à frente da igreja reformada de Genebra não espelharam essas virtudes evangélicas. Com isso, pessoas que manifestavam crenças erradas, comportamentos inadequados ou que, por razões diversas, discordavam dos líderes religiosos da cidade, acabaram sendo submetidas a

⁵⁸ Para um ensaio mostrando como a intolerância ainda existia na Igreja da Escócia mais de um século depois de Calvino, ver: CAMERON, James K. *Scottish Calvinism and the principle of intolerance*. In: GERRISH, B. A. (Org.). *Reformatio perennis: essays on Calvin and the Reformation in honor of Ford Lewis Battles*. Pittsburgh, PA: The Pickwick Press, 1981, p. 113-128.

punições excessivamente rigorosas, sem que isso fosse absolutamente necessário para manter a pureza e a ortodoxia da igreja.

É verdade que o maior legado de Calvino está contido em seus escritos, nas ideias revolucionárias que articulou sobre tantos temas importantes. Porém, certamente o seu impacto teria sido muito maior e a sua reputação mais honrada se as suas ações práticas refletissem o que havia de melhor em sua reflexão bíblica e teológica. Em um livro muito influente, W. J. Bouwsma considerou esse aspecto paradoxal e contraditório de Calvino, distinguindo nele duas faces ou até mesmo dois indivíduos, “dois Calvinos, coexistindo desconfortavelmente no mesmo personagem histórico”. Um deles seria um filósofo, um racionalista, um escolástico e um conservador, que detestava a discórdia, tentava estabelecer a ordem, a inteligibilidade e a certeza, e colocava a comunidade acima do indivíduo; outro um retórico e um humanista, aberto ao paradoxo e ao mistério, que afirmava o primado da experiência e da prática sobre a teoria e tinha considerável tolerância pela liberdade individual.⁵⁹

Ao mesmo tempo, é temerário julgar as motivações do personagem. Sendo um homem dotado de profundas convicções e de intenso zelo pela causa que havia abraçado, ele entendia que não podia fazer outra coisa diante de formidáveis obstáculos que se levantavam no seu caminho como reformador. Naphy, que não é nenhum admirador confesso de Calvino, depois de examinar em detalhe os acontecimentos das décadas de 1540 e 1550, conclui: “O quadro que emerge deste estudo de Genebra é o de uma longa luta de Calvino para realizar a sua visão de um estado e de uma sociedade piedosa”. Pouco adiante, ele acrescenta:

Sob Calvino e os magistrados calvinistas, Genebra iria ingressar numa nova era na qual deixou de ser uma cidade conturbada, vulnerável a pressões externas, e começou a emergir como um estado estável que desempenhou um papel de destaque nas questões europeias.⁶⁰

(d) Outra lição significativa dessa história inquietante é exatamente a necessidade de tolerância, uma das grandes conquistas do mundo moderno e algo que está em profunda harmonia com o evangelho de Cristo. É claro que não pode haver transigência com o crime e outros comportamentos antissociais agressivos, porém nas esferas de costumes, opiniões e crenças não deveria existir qualquer forma de coerção. Cottret observa que Calvino dificilmente poderia ser chamado de tolerante. Mas ele poderia ter sido? Esse autor, que está longe de ser um entusiasta do reformador, acrescenta: “Seria igualmente falacioso ver

⁵⁹ BOUWSMA, William J. *John Calvin: a sixteenth-century portrait*. New York: Oxford University Press, 1988, p. 230s.

⁶⁰ NAPHY, *Calvin and the consolidation*, p. 231.

todos os adversários de Calvino como consistentemente ‘campeões declarados da tolerância, da liberdade individual e dos direitos da sociedade civilizada’.⁶¹

É injusto concentrar toda a indignação em Calvino, quando ele viveu numa época em que as violações dos direitos humanos, conforme entendidos hoje, eram generalizadas. O único grupo que não teve um histórico de intolerância foram os anabatistas, duramente perseguidos em toda a Europa. Todavia, na única ocasião em que alguns deles tomaram o poder (Münster), revelaram-se igualmente intransigentes. O próprio Erasmo de Roterdã, admirado por suas ideias liberais, tinha uma tolerância limitada: ele desaprovava os anabatistas e odiava os judeus.⁶² É razoável supor que muitos dos atuais críticos de Calvino, se tivessem vivido no século 16, provavelmente teriam essa mesma mentalidade agressiva que tanto reprovam.

O tema da tolerância se reveste de especial importância nos dias atuais, quando, apesar de todo um discurso de pluralismo, diversidade e multiculturalismo, se percebe em muitos países um aumento assustador de novas formas de patrulhamento ideológico e ódio religioso. É um fato bem documentado que nunca o cristianismo foi tão reprimido e discriminado como no mundo contemporâneo, tanto em países não-cristãos, especialmente muçulmanos, quanto em nações de longa tradição cristã, como ocorre na Europa e nos Estados Unidos. À luz da experiência de Calvino em Genebra, é importante que os reformados reafirmem seu compromisso com a liberdade de consciência, de expressão e de convicção religiosa.⁶³

(e) Em conclusão, qual a atitude que os calvinistas ou os interessados pela fé reformada devem ter diante desse aspecto pouco apreciável da vida e da carreira do reformador? Por um lado, lamentar sinceramente os erros, pecados e incoerências desse líder, procurando fazer uma séria reflexão sobre suas implicações e aprender as lições e advertências que eles trazem. Por outro lado, não permitir que tais fatos negativos os impeçam de apreciar e valorizar as extraordinárias realizações do personagem. Seria uma insensatez desprezar tudo aquilo de positivo que Calvino fez, todo o legado valioso que deixou, em virtude das lamentáveis falhas presentes em sua biografia.

Embora sejam sabedores desses fatos, todos os estudiosos sérios de Calvino destacam as muitas áreas em que ele se projetou como um dos maiores reformadores protestantes e como um dos indivíduos que maior impacto pro-

⁶¹ COTTRET, *Calvin: a biography*, p. 207.

⁶² GUGGISBERG, Hans Rudolf. Toleration. In: HILLERBRAND, Hans J. (Org.). *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*. New York: Oxford University Press, 1996, vol. 4, p. 161.

⁶³ Para uma breve reflexão sobre Calvino, perseguição e liberdade religiosa, ver: SCHAFF, Philip. *The creeds of Christendom*. 6. ed. Grand Rapids: Baker, 1990 (1931), v. 1, p. 463-466. Esse texto também se encontra em: BEZA, Theodore. *The life of John Calvin*. Ed. and exp. Gary Sanseri. Milwaukee, OR: Back Home, 1996 (1844), p. 141-144.

duziram na história do mundo nos últimos séculos. Seus erros não desmerecem o seu extraordinário e fecundo trabalho como teólogo, exegeta, comentarista bíblico, pregador, pastor e estrategista. Ele será sempre considerado o grande estadista da Reforma, por causa dos seus inúmeros contatos internacionais e da contribuição que deu à causa protestante em tanto países da Europa. Sim, ele foi um vaso de barro muito humano e um instrumento muito imperfeito, e por isso mesmo não existe um “São Calvino”. Aqueles que o admiram sabem que não são seguidores de homens, por mais cultos e brilhantes que tenham sido, e sim daquele a quem o reformador se referiu em seu conhecido lema de vida – “O meu coração te ofereço, ó Senhor, de modo pronto e sincero”.⁶⁴

ABSTRACT

Since the sixteenth century to the present time, John Calvin’s name has been linked to strongly negative traits such as intolerance, harshness, and tyranny. Many authors are so concerned about these unfavorable elements that they omit the reformer’s positive contributions, totally or in part. Although admittedly such allegations are partially true, it is necessary to approach the subject as objectively as possible, seeking to understand the reformer in his own context. This article proposes to do this by pointing in the first place to the singularities of the church-state relationship in Geneva. Then, it shows how discipline could become excessively rigorous in that reformed city, to a certain extent due to Calvin’s participation and incentive. Additionally, three individuals are considered who contributed to the spread of this somber image of the reformer. They are Jerome Bolsec, Michael Servetus, and Sebastian Castellio. Finally, the article advances some classic interpretations of Calvin’s actions, as well as a few pertinent considerations and conclusions for the present time.

KEYWORDS

John Calvin; Church and state; Church discipline; Consistory; Toleration; Jerome Bolsec; Michael Servetus; Sebastian Castellio.

⁶⁴ “*Cor meum tibi offero, Domine, prompte et sincere.*”

DISCURSOS NO MILAGRE DOS PÃES E PEIXES: TRADUÇÃO E ESTUDO

*Éverton Wilian dos Reis**

RESUMO

Este artigo tem como objeto de estudo a cena da multiplicação dos pães e peixes narrada pelos quatro evangelhos do Novo Testamento. Depois de apresentar sumariamente a natureza dos evangelhos, os principais estudos que os envolvem e a história e características do dialeto grego empregado na composição desses textos (o grego *koiné* ou bíblico), é traduzido o *corpus*, a fim de reconhecer as estruturas sintáticas e o léxico utilizado pelos autores. Soma-se a isso uma breve análise das categorias narrativas do milagre, que são a história, a narrativa, os personagens, o tempo, o espaço, a focalização e o narrador. Ademais, dedica-se atenção especial ao estudo descritivo e comparativo dos discursos direto e indireto que se configuram no interior das narrativas, chegando-se à conclusão de que o discurso direto assume papel fundamental no arranjo das impressões da cena como um todo, isto é, na preservação dos discursos de Cristo, na constituição dos personagens e na reconstituição do milagre no interior da narrativa.

PALAVRAS-CHAVE

Evangelho; Multiplicação dos pães e peixes; *Koiné*; Discurso direto e indireto.

INTRODUÇÃO¹

A cena da primeira multiplicação dos pães e peixes é o único milagre narrado pelos quatro evangelhos do Novo Testamento. Esta é uma das razões por

* O autor é formado em Letras Português/Grego (licenciatura e bacharelado) pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) e está iniciando o curso de teologia no Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas.

¹ O conteúdo deste artigo foi inicialmente apresentado como Trabalho de Conclusão de Curso, em 2012, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Letras.

que esta narrativa se reveste de uma importância especial. Os gestos e palavras de Jesus ao longo destas narrativas ecoaram entre os discípulos de Cristo de tal maneira que até hoje continuam a chamar a atenção dos seus leitores. Em um ambiente convidativo ao repouso, os companheiros de Jesus, já exaustos, são surpreendidos com um milagre realizado através de suas próprias mãos: após a bênção de Jesus, os mirrados pães e peixes que haviam recebido de um jovem se multiplicaram em quantia mais que suficiente para saciar uma multidão faminta. Aliás, foi o próprio Jesus que de antemão lhes ordenara: “Deem-lhes vocês mesmos o que comer”. Mal sabiam eles que o fariam.

1. OS EVANGELHOS

A palavra grega “εὐαγγέλιον”, já em Homero, designa a recompensa dada ao mensageiro pelas boas notícias. Poucos séculos depois, sempre com seu uso no plural, passa a significar “as ações de graças ou os sacrifícios oferecidos pelas boas novas recebidas” e, finalmente, no início da era cristã, denota a própria “boa notícia”. Pode ser reconhecida sua divisão morfológica em um prefixo formado pelo advérbio “εὖ” (bem) e pelo nome “ἀγγελία” (mensagem), o qual é cognato de “ἄγγελος” (“mensageiro” e, posteriormente, “anjo”). Dentro do cristianismo dos primeiros séculos, o termo técnico que daria origem à palavra “evangelho” passou a significar a mensagem específica apreendida pelos discípulos de Jesus referente à salvação oferecida e garantida pelo sacrifício e ressurreição de Cristo, ou seja, o quérigma cristão.² No entanto, em meados do século II,³ também nomeou o gênero literário dentro do qual se narraram os ditos, os feitos, a paixão, a morte e a ressurreição de Jesus, não se pretendendo uma biografia, no sentido moderno, uma vez que a focalização se acomoda desproporcionalmente sobre os três últimos anos de sua vida, o que corresponde ao seu ministério terreno.⁴

“Evangelhos sinóticos”⁵ é o nome que se deu aos evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas, dadas as semelhanças estruturais, temáticas e focais que as três narrativas compartilham entre si, principalmente se os compararmos com o evangelho de João.⁶ Bruce chama a atenção para o fato de que “a essência

² Alguns exemplos do evangelho enquanto mensagem estão em Marcos 1.14,15; Mateus 4.23; Lucas 3.18; Romanos 1.16; 1Coríntios 1.15; Gálatas 1.6,7.

³ Salvo observação pontual, todas as datas mencionadas neste trabalho referem-se à era comum.

⁴ BRUCE, F. F. *Merece confiança o Novo Testamento?* São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 15. A primeira vez que se usou a palavra “evangelho” no sentido do gênero literário que narra o ministério de Jesus foi no século II, por Justino. Talvez seja o mesmo sentido em que Marcos o empregou em 1.1. Questões relacionadas à fronteira entre os gêneros biografia e evangelho ainda estão em aberto, sendo discutidas atualmente por diversos especialistas e demandando longo espaço para se chegar a um posicionamento definido.

⁵ Do grego συνόψις (*synopsis*), que significa “visão de conjunto”.

⁶ CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997, p. 19.

de 606 dentre 661 versículos de Marcos aparece em Mateus e que cerca de 380 deles se encontram, com ligeira variação, em Lucas”.⁷

Quanto à datação dos evangelhos, adotamos as datas propostas por Carson, Moo e Morris. Conforme eles, Marcos escreveu seu evangelho no final da década de 50 ou pouco depois do ano 60, datação também aceita por Bruce.⁸ Já Mateus é anterior à década de 70.⁹ O Evangelho Segundo Lucas, por sua vez, é posto entre os anos 75 e 85, porém Bruce discorda desta datação e propõe um momento histórico entre 60 e 70, ou seja, para este último estudioso, Mateus é anterior a Lucas.¹⁰ Quanto ao quarto evangelho, Carson, Moo e Morris afirmam com argumentos que ele pode ter sido escrito entre 80 e 85.¹¹

Assim como todo o Novo Testamento, os evangelhos canônicos foram escritos originalmente na língua grega. Os quatro evangelhos foram quase em unanimidade aceitos pelos Pais da Igreja,¹² ou seja, os líderes cristãos dos primeiros séculos tomaram somente os evangelhos de Marcos, Mateus, Lucas e João como Escritura tão autoritativa e divinamente inspirada quanto o Antigo Testamento, incluindo-os no Cânon por reconhecer seu “valor inato e a autoridade apostólica, direta ou indireta”.¹³

2. OS TEXTOS

2.1 A *koiné*

Em fins do século IV antes de Cristo, Alexandre Magno (356–323), junto com seu exército, ampliou as fronteiras da cultura grega sobre todo o Mediterrâneo Oriental, para além do vasto território que constituía o Império Persa. Dessa maneira, a cultura e a língua grega, especificamente o dialeto ático, se difundem ao longo desse grande império.

Adrados afirma que tanto o ático literário quanto o falado se expandiram, num primeiro momento, por todo o império, porém, depois, essa expansão se ampliou para além do império de Alexandre.¹⁴ Este dialeto grego largamente disseminado chama-se *κοινή διάλεκτος*, que quer dizer “língua comum”. Refere-se a variantes populares ou conversacionais e, ao mesmo tempo, literárias.

⁷ BRUCE, *Merece confiança o Novo Testamento?*, p. 41.

⁸ CARSON, MOO e MORRIS, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 111; BRUCE, *Merece confiança o Novo Testamento?*, p. 18.

⁹ CARSON, MOO e MORRIS, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 88-90; cf. BRUCE, *Merece confiança o Novo Testamento?*, p. 18.

¹⁰ CARSON, MOO e MORRIS, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 129-131; BRUCE, *Merece confiança o Novo Testamento?*, p. 18.

¹¹ CARSON, MOO e MORRIS, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 191.

¹² *Ibid.*, p. 196.

¹³ BRUCE, *Merece confiança o Novo Testamento?*, p. 36.

¹⁴ ADRADOS, F. R. *Historia de la lengua griega*. De los orígenes a nuestros días. Madrid: Gredos, 1999, p. 147.

Adrados resume o surgimento e desenvolvimento da *koiné* observando: (1) “a conversão gradual do ático e do grande ático em *koiné*”, (2) “a conversão em *koiné* do jônio de exportação”, (3) “a importação direta do grande ático e da *koiné* em territórios não gregos”, (4) “a penetração de diversos dialetos [...] pela *koiné*, o que supõe um período de bilinguismo” e (5) “a expansão da *koiné* fora dos domínios estritos do mundo grego”.¹⁵ É preciso ressaltar ainda que a *koiné* não pode ser concebida de maneira unitária em todos os territórios em que foi recebida, pois o contato com cada dialeto resultou em variações peculiares passíveis de serem avaliadas individualmente.

O Novo Testamento e a Septuaginta,¹⁶ além de alguns pequenos textos,¹⁷ configuram-se como exemplos caros do que possuímos de registro da *koiné* popular.

Sob o domínio do Império Romano, “os autores inspirados do Novo Testamento escreveram na língua ordinária das massas [...]”.¹⁸ O grego do Novo Testamento aproxima-se do “grego cotidiano da maioria da população letrada” e foi escrito, em sua maior parte, “por homens sem uma alta educação”.¹⁹ Adrados declara que “Lucas escreve um grego mais culto que o dos outros evangelistas”.²⁰ Portanto, na narrativa aqui explanada, notamos que esse evangelista procura “melhorar” algumas construções de Marcos, reorganizando informações, excluindo conteúdos que ele julgou desnecessários, precisando termos etc.

No volume neotestamentário, notam-se semitismos,²¹ oriundos do contato com o hebraico do Antigo Testamento ou traduzidos da Septuaginta. Quanto aos semitismos, há ainda conceitos naturalmente advindos da cultura judaica e modificados em termos gregos, cunhando para eles sentidos hebraicos.

2.2 *Corpus grego e tradução*

ὁ εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον ζ´. λε´ - μδ´

καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης²² προσελθόντες αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἔλεγον ὅτι Ἐρημός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ἤδη ὥρα πολλή. ἀπόλυσον²³ αὐτοῦς, ἵνα

¹⁵ Ibid., p. 152.

¹⁶ Tradução para a *koiné* do Antigo Testamento, originalmente escrito em hebraico e aramaico, supostamente feita por setenta e dois estudiosos.

¹⁷ Dentre os quais citamos Epicteto, ex-escravo de Hierápolis.

¹⁸ DANA, H. E.; MANTEY, J. R. *Manual de gramática del Nuevo Testamento griego*. Buenos Aires: Casa Bautista, 1975, p. 9.

¹⁹ HORROCKS, G. C. *Greek: a history of the language and its speakers*. 2nd ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010, p. 148.

²⁰ ADRADOS, *Historia de la lengua griega*, p. 56.

²¹ Léxicos e construções sintáticas emprestadas ou ligeiramente ligadas ao idioma hebraico.

²² Genitivo absoluto.

²³ “ἀπόλυω” – desatar, desprender, libertar por meio de resgate, liberar; 2^a pessoa do singular do aoristo imperativo.

ἀπελθόντες εἰς τοὺς κύκλῳ ἀγρούς καὶ κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς τί φάγωσιν²⁴. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς²⁵, Δότε²⁶ αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν. καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Ἀπελθόντες ἀγοράσωμεν²⁷ δηναρίων διακοσίων ἄρτους καὶ δώσομεν αὐτοῖς φαγεῖν; ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς, Πόσους ἄρτους ἔχετε; ὑπάγετε ἴδετε. καὶ γνόντες λέγουσιν, Πέντε, καὶ δύο ἰχθύας. καὶ ἐπέταξεν²⁸ αὐτοῖς ἀνακλιῖναι πάντα συμπόσια συμπόσια²⁹ ἐπὶ τῷ γλωρῷ χόρτῳ. καὶ ἀνέπεσαν πρασιαὶ πρασιαὶ κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πενήτηκοντα. καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν³⁰ τοὺς ἄρτους καὶ ἐδίδου³¹ τοῖς μαθηταῖς [αὐτοῦ] ἵνα παρατιθῶσιν αὐτοῖς, καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἐμέρισεν πᾶσιν. καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν³², καὶ ἦσαν κλάσματα δώδεκα κοφίνων πληρώματα καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων³³. καὶ ἦσαν οἱ φαγόντες [τοὺς ἄρτους] πεντακισχίλιοι ἄνδρες.

O Evangelho Segundo Marcos 6.35-44

E decorridas já muitas horas, aproximando-se os seus discípulos lhe diziam: “Deserto é o lugar e a hora já é muita. Libere-os, para que, partindo para as aldeias e campos ao redor, comprem para si o que comer”. Ele, como resposta, disse-lhes: “Deem-lhes vocês mesmos o que comer”. E dizem a ele: “Depois de partir, devemos nós comprar pães por duzentos denários e dar a eles de comer?” Ao que diz a eles: “Quantos pães vocês têm? Vão [e] vejam”. E, informados, dizem: “Cinco, e dois peixes”. E mandou-os fazer todos se reclinarem em grupos sobre a grama verde. E eles se recostaram em ajuntamentos de cem e de cinquenta. E, tomando os cinco pães e dois peixes, elevando os olhos ao céu, abençoou, e fatiou os pães e pôs-se a oferecer aos discípulos dele para que oferecessem a eles, e os dois peixes dividiu em pedaços para todos. E todos comeram e se fartaram, e pegaram, quanto aos pedaços [de pão], doze cestos abarrotados, e também dos peixes. E os que comeram os pães eram cinco mil homens.

²⁴ Em razão da conjunção final “ἵνα”, tanto o verbo “ἀγοράζω” como o verbo “ἔσθίω” estão no aoristo subjuntivo.

²⁵ Uso do verbo “ἀποκρίνω” na voz passiva como sujeito da oração que possui “λέγω” como verbo.

²⁶ “δίδομι” – 2ª pessoa do plural imperativo.

²⁷ Subjuntivo deliberativo.

²⁸ Verbo “ἐπιτάσσω” na 3ª pessoa do singular aoristo do indicativo.

²⁹ “συμπόσια συμπόσια” – construção que só ocorre aqui em Marcos. Esta expressão designa uma refeição coletiva “em grupos”. “συμπόσια”, plural de “συμπόσιον” (festim, banquete, simpósio), está usado no acusativo adverbial.

³⁰ “κατακλάω” – partir em pedaços.

³¹ O imperfeito marca o início da ação.

³² Verbo “χορτάζω” – 3ª pessoa do singular aoristo passivo do indicativo.

³³ Genitivo de proveniência.

ὁ εὐαγγέλιον κατὰ Μαθθαῖον ιδ´. ιε´ - κα´

ὀψίας δὲ γενομένης³⁴ προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ λέγοντες, Ἐρημός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ἡ ὥρα ἤδη παρῆλθεν· ἀπόλυσον τοὺς ὄχλους, ἵνα ἀπελθόντες εἰς τὰς κώμας³⁵ ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς βρώματα. ὁ δὲ [Ἰησοῦς] εἶπεν αὐτοῖς, Οὐ χρειάν ἔχουσιν ἀπελθεῖν, δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν. οἱ δὲ λέγουσιν αὐτῷ, Οὐκ ἔχομεν ὧδε εἰ μὴ πέντε ἄρτους καὶ δύο ἰχθύας. ὁ δὲ εἶπεν, Φέρετέ μοι ὧδε αὐτούς. καὶ κελεύσας³⁶ τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι³⁷ ἐπὶ τοῦ χόρτου, λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς τοὺς ἄρτους, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις. καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ ἦσαν³⁸ τὸ περισσεῦον³⁹ τῶν κλασμάτων δώδεκα κοφίνους πλήρεις. οἱ δὲ ἐσθίοντες ἦσαν ἄνδρες ὡσεὶ πεντακισχίλιοι χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων.

O Evangelho Segundo Mateus 14.15-21

Chegando a tarde, aproximaram-se dele os discípulos dizendo: “Deserto é o lugar e a hora já escoou: libere as multidões, para que, partindo para as aldeias, comprem para si alimentos”. Porém lhes disse Jesus: “Eles não têm necessidade de partir, deem-lhes vocês mesmos o que comer”. Eles lhes dizem: “Não temos aqui senão cinco pães e dois peixes”. Então, ele disse: “Tragam-nos aqui para mim”. E, tendo ordenado que as multidões ficassem reclinadas sobre a grama, tomou os cinco pães e os dois peixes e, levantando os olhos para o céu, abençoou-os; em seguida, deu-os aos discípulos, após tê-los dividido em pedaços, e os discípulos [os deram] às multidões. E todos comeram e se fartaram, e pegaram quanto ao excedente doze cestos repletos de pedaços. Os que comeram eram cerca de cinco mil homens independentemente de mulheres e crianças.

ὁ εὐαγγέλιον κατὰ Λούκαν θ´. ιβ´ - ιζ´

Ἡ δὲ ἡμέρα ἤρξατο⁴⁰ κλίνειν· προσελθότες δὲ οἱ δώδεκα εἶπαν⁴¹ αὐτῷ, Ἀπόλυσον τὸν ὄχλον, ἵνα πορευθέντες εἰς τὰς κλύκλω κώμας καὶ ἀγροὺς

³⁴ Genitivo absoluto. “ὄψιος, α, ον” – adjetivo – que chega ou se produz tarde, tardio; que chega tarde, atrasado; “γίγνομαι” – particípio feminino genitivo singular aoristo.

³⁵ “κώμη” – povoado, aldeia, vilarejo.

³⁶ “κελεύω” – aoristo particípio masculino singular.

³⁷ “ἀνακλίνω” – infinitivo aoristo passivo.

³⁸ “ἦρω” – 3ª pessoa do plural aoristo do indicativo.

³⁹ “περισσεύω” – particípio presente singular neutro acusativo – exceder, sobrar, espalhar em abundância ou em excesso, multiplicar. Acusativo de relação.

⁴⁰ “ἄρχω” – 3ª pessoa do singular aoristo indicativo na voz média.

⁴¹ “εἶπαν” = variante de “εἶπον”.

καταλύσωσιν⁴² καὶ εὐρωσιν ἐπισιτισμόν, ὅτι ὧδε ἐν ἐρήμῳ τόπῳ ἐσμέν. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς, Δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν. οἱ δὲ εἶπαν, Οὐκ εἰσὶν ἡμῖν⁴³ πλεῖον ἢ ἄρτοι πέντε καὶ ἰχθύες δύο, εἰ μήτι πορευθέντες ἡμεῖς ἀγοράσωμεν εἰς πάντα τὸν λαόν⁴⁴ τοῦτον βρώματα. ἦσαν γὰρ ὡσεὶ ἄνδρες πεντακισχίλιοι. εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, Κατακλίνατε αὐτοὺς κλισίας⁴⁵ [ῶσει] ἀνά⁴⁶ πεντήκοντα. καὶ ἐποίησαν οὕτως καὶ κατέκλιναν ἅπαντας, λαβὼν δὲ τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν αὐτοὺς καὶ κατέκλασεν καὶ ἐδίδου⁴⁷ τοῖς μαθηταῖς παραθεῖναι⁴⁸ τῷ ὄχλῳ. καὶ ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν πάντες, καὶ ἦρθη⁴⁹ τὸ περισσεῦσαν αὐτοῖς κλασμάτων κόφινοι δώδεκα.

O Evangelho Segundo Lucas 9.12-17

Então o dia começou a declinar: aproximando-se os doze, disseram-lhe: “Libere a multidão, para que, partindo para as aldeias e campos ao redor, abriguem-se e encontrem provisão, porque estamos aqui em lugar deserto”. Ele, porém, disse-lhes: “Deem-lhes vocês mesmos o que comer”. Então eles disseram: “Não possuímos mais que cinco pães e dois peixes, a menos que, partindo, nós compremos alimento para toda essa gente”. Pois eram cerca de cinco mil homens. Então ele disse aos seus discípulos: “Façam-nos reclinar em grupos com cerca de cinquenta cada”. E agiram desse modo e fizeram reclinar a todos sem exceção. Tomando ele os cinco pães e os dois peixes, elevando os olhos ao céu, abençoou-os e fatiou e pôs-se a entregá-los para os discípulos oferecerem à multidão. E comeram e se fartaram todos, e foi pegado o que sobrou para eles, doze cestos de pedaços.

ὁ εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην ζ´. α´ - ιε´

Μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος. ἠκολούθει⁵⁰ δὲ αὐτῷ ὄχλος πολὺς, ὅτι ἐθεώρουν⁵¹ τὰ σημεῖα ἃ

⁴² “καταλύω” – dissolver, destruir, despedir, abandonar, abolir, pôr fim, terminar a guerra, soltar, descer para hospedar-se; 3ª pessoa do plural subjuntivo aoristo; “κατάλυσις” – desfazer as trouxas, “καταλύτης” – viajante (palavra que, por associação de ideias, gerou o sentido de hospedagem).

⁴³ Dativo de posse – literalmente “não é para nós”.

⁴⁴ “λαός” – aglomeração, multidão, povo.

⁴⁵ No Novo Testamento, ocorre só aqui em Lucas 9.14 – acusativo adverbial de modo.

⁴⁶ “ἀνά” – função distributiva.

⁴⁷ O imperfeito marca o início da ação.

⁴⁸ “παρατίθημι” – verbo no aoristo infinitivo ativo – oferecer, servir, proporcionar (lado a lado).

⁴⁹ “ἦρθω” na voz passiva, tendo como sujeito da passiva “κόφινοι δώδεκα” (doze cestos). “κόφινοι”, embora seja um substantivo masculino plural, é colocado pelo evangelista Lucas com o verbo no singular, comportando-se como um substantivo neutro que leva sempre o verbo no singular, mesmo estando no plural.

⁵⁰ “ἀκολουθέω” – 3ª pessoa do singular imperfeito.

⁵¹ “θεωρέω” – 3ª pessoa do singular imperfeito.

ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων⁵². ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος Ἰησοῦς καὶ ἐκεῖ ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. ἐπάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμούς ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος ὅτι πολὺς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λέγει πρὸς Φίλιππον, Πόθεν ἀγοράσωμεν⁵³ ἄρτους ἵνα φάγωσιν οὗτοι; τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν· αὐτὸς γὰρ ᾔδει τι ἔμελλεν ποιεῖν. ἀπεκρίθη⁵⁴ αὐτῷ [ὁ] Φίλιππος, Διακοσίων δηναρίων⁵⁵ ἄρτοι οὐκ ἀρκοῦσιν αὐτοῖς ἵνα ἕκαστος βραχὺ [τι] λάβῃ. λέγει αὐτῷ εἰς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου, Ἔστιν παιδάριον ὧδε ὃς ἔχει πέντε ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια· ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους; εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, Ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν⁵⁶. ἦν δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ. ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιοι. ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων ὅσον ἤθελον. ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν, λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, Συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα, ἵνα μὴ τι ἀπόληται. συνήγαγον οὖν καὶ ἐγένμισαν δώδεκα κοφίνους κλασμάτων ἐκ τῶν πέντε ἄρτων τῶν κριθίνων ἃ ἐπερίσσευσαν τοῖς βεβρωκόσιν. Οἱ οὖν ἄνθρωποι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον ἔλεγον ὅτι Οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφῆτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. Ἰησοῦς οὖν γνοὺς ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἀρπάζειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλεία, ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος.

O Evangelho Segundo João 6.1-15

Depois disso, Jesus partiu do outro lado do mar da Galileia, o Tiberíades. Grande multidão acompanhava-o, porque contemplavam os sinais que ele realizava sobre os que estavam enfermos. Então, Jesus subiu o monte e lá se sentou com seus discípulos. A Páscoa estava próxima, a festa dos judeus. Tendo Jesus erguido os olhos e visto que grande multidão o seguia diz a Filipe: “Onde compraremos pães para que eles comam?” Isso ele dizia testando-o, pois ele próprio sabia o que estava prestes a realizar. Filipe respondeu-lhe: “Duzentos denários de pão não são suficientes para eles, para que cada um tome uma pequena porção”. Diz a ele um dos seus discípulos, André, o irmão de Simão Pedro: “Há um menino aqui que tem cinco pães de cevada e dois recheios: mas o que isso é para tal quantidade de pessoas?” Disse Jesus: “Façam os homens deitarem-se”. Havia muita relva no lugar. Então os homens deitaram-se,

⁵² “ἀσθενέω” – participio presente acusativo plural.

⁵³ Subjuntivo deliberativo.

⁵⁴ “ἀποκρίνω” – 3ª pessoa do singular do aoristo médio-passivo. O sujeito é Filipe, cujo nome está no caso nominativo.

⁵⁵ Genitivo de preço. Um denário é o que se pagava ao trabalhador por um dia inteiro de serviço.

⁵⁶ “ἀναπίπτω” – cair para trás, deitar-se de costas, reclinar-se.

aproximadamente cinco mil quanto ao número. Então Jesus tomou os pães e tendo dado graças distribuiu aos que estavam reclinados, e igualmente dos recheios quanto queriam. Quando se saciaram, ele diz aos seus discípulos: “Reúnam os pedaços que sobraram, para que nenhum estrague”. Reuniram, pois, e encheram doze cestos de pedaços, oriundos dos cinco pães de cevada, os quais sobraram aos que comeram. Então os homens, tendo visto o sinal que ele realizou, diziam: “Esse é verdadeiramente o profeta que está vindo para o mundo”. Jesus, sabendo que estavam prestes a vir e agarrá-lo para fazê-lo rei, ele próprio subiu de novo ao monte sozinho.

2.3 *As categorias da narrativa no milagre dos pães e peixes*

Por ter em mãos um material de natureza primariamente narrativa, os editores dos evangelhos tiveram de submeter seus relatos a exigências próprias desse tipo de comunicação.

A dicotomia *história* e *narrativa* corresponde, respectivamente, à “sucessão de acontecimentos reais ou fictícios que constituem o significado ou conteúdo narrativo” e ao “discurso ou texto narrativo em que se *plasma* a história e que equivale ao produto do ato da narração”. Através do discurso narrativo bíblico, é possível depreender “a sequência de ações, as relações entre os personagens” presentes no texto e que configuram a instância da história.⁵⁷

“O personagem revela-se, não raro, o eixo em torno do qual gira a ação e em função do qual se organiza a economia da narrativa”.⁵⁸ Assim, dentro da narrativa evangélica, Jesus, os discípulos e a multidão são as entidades responsáveis por movimentar o enredo, a ação da narrativa.

Na narrativa dos evangelhos sinóticos, os discípulos são apresentados de maneira abrangente, sem ser nomeados. Entretanto, em João, conhecemos figuras como Filipe, André, irmão de Simão Pedro, e ainda certo menino não identificado.

O desenvolvimento da narrativa ocorre

em função de uma figura central, protagonista qualificado que por esta condição se destaca das restantes figuras que povoam a *história*. Esta e as categorias que a estruturam são, pois, organizadas em função do *herói*, cuja intervenção na *ação*, posicionamento no *espaço* e conexões com o *tempo* [...] contribuem para revelar sua centralidade indiscutível.⁵⁹

⁵⁷ REIS, C.; LOPES, A. C. M. *Dicionário de teoria da narrativa*. São Paulo: Editora Ática, 1988, p. 49.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 214.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 210.

Jesus é quem, nitidamente, exerce no primeiro plano a função de protagonista em todos os relatos.

Outra categoria narrativa é a do tempo. O tempo narrativo é o produto do contato entre duas dimensões, a saber, do tempo da história, que é “múltiplo” por transcorrer em diversas instâncias vivenciadas pelos personagens, e a do tempo do discurso, que depende das preferências do narrador e “pode ser entendido como consequência da representação narrativa do *tempo da história*”.⁶⁰

Os evangelhos sinóticos iniciam a narrativa da multiplicação dos pães e peixes fazendo uma observação geral com respeito à situação do tempo. Aqui, o tempo do discurso, “duração de uma representação verbal”, condensa o tempo a menos de meia linha para representar várias horas decorridas enquanto Jesus ensinava, curava e o dia descaía.⁶¹

Em todas as quatro narrativas, o tempo verbal para designar a alimentação dos cinco mil é o aoristo, que categoriza o aspecto pontual. No plano da ação dos personagens, uma exceção no relacionamento díspar entre o tempo do discurso e o tempo da história são os gestos de Jesus no momento do milagre: todas as ações de Cristo, nos quatro evangelhos, são detalhadas até que ele entrega os pães aos discípulos.

Quanto a outra importante categoria da narrativa, temos o espaço, que “integra [...] os componentes físicos que servem de cenário ao desenrolar da ação, e à movimentação das *personagens* [...]”.⁶²

O espaço que ambienta o milagre dos pães e peixes localiza-se no território de Betsaida.⁶³ A narrativa de Lucas descreve-o como sendo um “lugar deserto” e Marcos localiza “aldeias e campos ao redor”, além de haver lá suficiente “grama verde” para mais de cinco mil pessoas se reclinarem. Filipe era de Betsaida, por isso Jesus pergunta a ele onde encontrariam pães para alimentar a multidão. De maneira didática, Jesus usa o espaço ermo do deserto para desafiar os discípulos a que provejam refeição suficiente para todos. Esse espaço é crucial na narrativa, porque é ele que evoca nos discípulos o sentimento de insegurança, decorrente de se encontrarem isolados da cidade e diante de uma multidão faminta e carente.

Focalização refere-se à perspectiva que o narrador assume, seja de acordo com seu próprio ponto de vista onisciente ou de um personagem da história. As presentes narrativas são conduzidas mediante o uso da focalização externa, que é “constituída pela estrita representação das características

⁶⁰ Ibid., p. 294.

⁶¹ Ibid., p. 296. Cf. Marcos 6.34, Mateus 14.14 e Lucas 9.11.

⁶² Ibid., p. 204.

⁶³ Em hebraico, significa “casa da pesca”.

superficiais e materialmente observáveis de um personagem, de um espaço ou de certas ações”.⁶⁴ Ora, o papel que a focalização exerce na narrativa do milagre da alimentação dos cinco mil é de apresentar a situação-problema enfrentada, os gestos tensos dos personagens discípulos e a solução altruísta e milagrosa de Jesus.

Por fim, enquanto o conceito de autor refere-se à “entidade real e empírica” aplicável às figuras históricas dos evangelistas Marcos, Mateus, Lucas e João, a categoria de narrador compreende o “*autor textual*, entidade fictícia a quem, no cenário da ficção, cabe a tarefa de enunciar o discurso”.⁶⁵

A situação narrativa que os quatro evangelistas adotaram em seus discursos é a de narrador heterodiegético, ausente da história que conta e “à qual é estranho, uma vez que não integra nem integrou”.⁶⁶ Embora as figuras apostólicas de Mateus e João tenham participado historicamente como testemunhas oculares do ministério terreno de Jesus, o narrador que eles efetivam em seu discurso, juntamente com Marcos e Lucas, assume o posicionamento exterior em relação aos eventos narrados. É, por isso, dotado de uma voz com autoridade inquestionável, uma vez que possui o conhecimento e o domínio de todos os eventos, ações etc., observando, selecionando e focalizando-os textualmente como quer. Imprime-se, então, o efeito de neutralidade e objetividade, desejado pelos autores dos evangelhos, tendo em vista seu objetivo de instruir os leitores na veracidade de seus relatos acerca de Cristo.

3. OS DISCURSOS

Em todo texto narrativo as falas de personagens fictícios ou reais podem ser inseridas pelo narrador por diferentes modos. Ao reproduzir os discursos que não são seus no interior de seu discurso, o narrador tem a seu dispor três formas de citação, a saber, o *discurso direto*, o *discurso indireto* e o *discurso indireto livre*.

De acordo com Reis e Lopes, entendemos que os discursos dos personagens representam diferentes graus de hierarquia em relação ao discurso do narrador.⁶⁷ Assim, o sentido e a estética de um texto narrativo em muito dependem de tais formas de citação do discurso alheio, pois é o modo de combinação, de sobreposição e de entrelaçamento dos discursos do narrador e do personagem que garante diferentes resultados.

⁶⁴ REIS; LOPES, *Dicionário de teoria da narrativa*, p. 249.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 121.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 274.

3.1 Três tipos de discurso

Quando o narrador reproduz “textualmente as palavras dos personagens ou do interlocutor”,⁶⁸ mesmo que representando ou acreditando que tais palavras pertencem aos personagens, ele está utilizando o *discurso direto*. O narrador empresta o direito de voz ao personagem, que, por sua vez, se pronuncia, e o que lemos ou ouvimos são frases do personagem, ou seja, este passa a sujeito da enunciação no lugar do narrador e sua voz é autonomizada.

Antes ou depois que o discurso direto é inscrito na narrativa, habitualmente um verbo o acompanha para apresentá-lo como tal. Esse verbo é conhecido como *verbum dicendi* (verbo de dizer) que é responsável por anunciar a fala do personagem⁶⁹ e “indicar o interlocutor que está com a palavra”.⁷⁰ Em discurso direto, são verdadeiros introdutores da fala do personagem.

Em se tratando das línguas modernas, os recursos gráficos de que o narrador lança mão ao introduzir o discurso direto em sua narrativa variam entre o uso dos dois pontos e travessão na outra linha ou aspas assinalando o início e o fim da fala do personagem e, às vezes, aparece entre vírgulas.

Ora, um dos efeitos reside em sua capacidade de conservação da carga subjetiva do personagem.⁷¹ A sensação é de que o personagem é apresentado como ele é e, assim, a narrativa recebe maior volume dramático. Segundo Garcia, o discurso direto “permite melhor caracterização dos personagens, com reproduzir-lhes, de maneira mais viva, os matizes da linguagem afetiva, as peculiaridades de expressão”.⁷²

Outro efeito surtido pelo uso dos discursos diretos é de conferir impressão de veracidade no texto como um todo.⁷³ Num texto argumentativo, ao se recuperar a fala de algum autor respeitado, confere-se maior impressão de autenticidade em relação ao que se defende ou contraria.

Passemos a tratar do *discurso indireto*. Recebe este nome porque o discurso do personagem não possui autonomia em relação ao discurso do narrador, como acontece com o discurso direto. Porém, no discurso indireto, a voz do personagem é deslocada para dentro da voz que narra, sofrendo uma incorporação à fala deste.

⁶⁸ GARCIA, O. M. *Comunicação em prosa moderna: aprenda a escrever, aprendendo a pensar*. 26ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007, p. 147.

⁶⁹ FIORIN, J. L.; SAVIOLI, F. P. *Para entender o texto: leitura e redação*. 17ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2007.

⁷⁰ GARCIA, *Comunicação em prosa moderna*, p. 149.

⁷¹ FIORIN; SAVIOLI, *Para entender o texto*, p. 182.

⁷² GARCIA, *Comunicação em prosa moderna*, p. 149.

⁷³ FIORIN; SAVIOLI, *Para entender o texto*, p. 184.

O que se sabe acerca dos ditos do interlocutor aparece a nós, leitores, no interior da oração do narrador de maneira parafraseada e/ou resumida. O narrador não renuncia a seu direito à voz, porém o conserva consigo enquanto discorre sobre o que o personagem proferiu, indagou, respondeu etc.

Os verbos *dicendi* podem ser inseridos também no discurso indireto, com a diferença de que eles não servem mais para indicar o interlocutor, uma vez que sua fala se encontra posposta a um *se* ou a um *que*. Quando não, são utilizados pronomes, ou advérbios interrogativos indiretos⁷⁴ ou, ainda, orações reduzidas de infinitivo sem mediação. “A voz do personagem é introduzida na narração mediante uma forte subordinação sintático-semântica, que dá origem a um relato essencialmente informativo, mediatizado, sem a feição ‘teatral’ e atualizadora do discurso direto”.⁷⁵

O efeito causado pelo uso do discurso indireto é a impressão de “objetividade analítica”,⁷⁶ uma vez que se elimina *o modo* como o personagem diz, chamando-se a atenção para *o que* ele diz.

O terceiro discurso sobre o qual discorreremos aqui é o *indireto livre*.⁷⁷ Ele sofre uma espécie de contaminação dos discursos direto e indireto, manifestando-se híbrido. “É, pois, um processo suscetível de incorporar no fluxo narrativo o ‘realismo subjetivo’ que pode reger a representação do mundo interior dos personagens”.⁷⁸ Ausente o verbo *dicendi*, ambas as vozes, a do narrador e a do personagem, convergem numa só, ao passo que transparece o estado de espírito, pensamentos e elocuições do personagem mediante o discurso do narrador.

Ora, os efeitos provocados pelo discurso indireto livre representam duas atitudes opostas do narrador em relação ao personagem: a primeira seria de distanciamento, à medida que o narrador ironiza determinada postura ou modo de ser de um personagem. Outra atitude seria de aproximação, uma vez que o próprio narrador chega a se confundir com o personagem.⁷⁹

Como posteriormente se verificará com maior clareza, alguns procedimentos dos discursos são concretizados na língua grega de maneira diversa dos adotados pela língua portuguesa.

⁷⁴ Na língua portuguesa os pronomes interrogativos indiretos são: qual, onde, como, quando, por que e quem.

⁷⁵ REIS; LOPES, *Dicionário de teoria da narrativa*, p. 276.

⁷⁶ FIORIN; SAVIOLI, *Para entender o texto*, p. 184.

⁷⁷ Esse discurso é pouco encontrado em narrativas mais antigas, uma vez que se desenvolveu, sobretudo, entre os romancistas do século XX (REIS; LOPES, *Dicionário de teoria da narrativa*, p. 277).

⁷⁸ REIS; LOPES, *Dicionário de teoria da narrativa*, p. 277.

⁷⁹ *Ibid.*

3.2 Aplicação dos discursos às narrativas evangélicas da multiplicação dos pães e peixes

Tabela 1 – Tabela Comparativa dos Discursos em Marcos, Mateus e Lucas

<p>1. “[...] diziam: ‘Deserto é o lugar e a hora já é muita. Libere-os, para que, partindo para as aldeias e campos ao redor, comprem para si o que comer’”.</p>	<p>1. “[...] dizendo: ‘Deserto é o lugar e a hora já escoou: libera as multidões, para que, partindo para as aldeias, comprem para si alimentos’”.</p>	<p>1. “[...] disseram a ele: ‘Libera a multidão, para que, partindo para as aldeias e campos ao redor, abriguem-se e encontrem provisão, porque estamos aqui em lugar deserto’”.</p>
<p>2. “[...] disse-lhes: ‘Deem-lhes mesmos vocês o que comer.’”</p>	<p>2. “Porém disse Jesus a eles: ‘Eles não têm necessidade de partir, deem-lhes vocês mesmos o que comer’”.</p>	<p>2. “Ele, porém, disse-lhes: ‘Deem-lhes vocês mesmos o que comer’”.</p>
<p>3. “E dizem a ele: ‘Depois de partir, devemos nós comprar pães por duzentos denários e dar a eles de comer?’”</p>		
<p>4. “Ao que diz a eles: ‘Quantos pães vocês têm? Vão [e] vejam.’”</p>		
<p>5. “[...] dizem: ‘cinco, e dois peixes.’”</p>	<p>3. “Eles dizem a ele: ‘Não temos aqui senão cinco pães e dois peixes’”.</p>	<p>3. “Então eles disseram: ‘Não possuímos mais que cinco pães e dois peixes, a menos que, partindo, nós compremos alimento para toda essa gente’”.</p>
	<p>4. “Então ele disse: ‘Tragam-nos aqui para mim’”.</p>	
<p>6. “E mandou-os fazer todos se reclinarem [...]”</p>	<p>5. “E, tendo ordenado que as multidões ficassem reclinadas [...]”</p>	<p>4. “Então ele disse aos seus discípulos: ‘Façam-nos reclinarmos em grupos com cerca de cinquenta cada’”.</p>

3.2.1 Os discursos no texto do evangelista Marcos

No Evangelho Segundo Marcos, a presente passagem primeiramente apresenta um discurso direto da fala dos discípulos a Jesus, informando-o quanto ao avançado da hora e solicitando a ele que despeça as multidões a fim de que arranjem comida por si mesmas. O discurso direto, aqui, é introduzido pelo verbo *dicendi* básico ou neutro “λέγω” (dizer, falar) na 3ª pessoa do plural do imperfeito indicativo e, em seguida, pela conjunção integrante “ὅτι”. No português, não é possível introduzir um discurso direto usando uma conjunção integrante; por isso, para manter o mesmo tipo de discurso do grego, a tradução substitui o “ὅτι” por dois pontos. Uma vez que as gramáticas atestam o uso de “ὅτι” na construção de discurso direto,⁸⁰ encaramos esta citação como sendo direta.

Semelhantemente, a resposta de Jesus, uma ordem, vem sob a forma de discurso direto introduzido pelo mesmo verbo *dicendi*. No entanto, o verbo, no singular, aparece no tempo aoristo e introduzido por vírgula, a qual é traduzida pelos dois pontos.

Em seguida, no terceiro discurso, observa-se o uso do discurso no estilo direto que exhibe uma pergunta retórica por parte dos discípulos diante de uma ordem do mestre impossível de se atender. O verbo agora se apresenta no tempo presente e o discurso é introduzido por uma vírgula.

Reconhecendo que a pergunta dos discípulos demonstrava que não entenderam seu propósito, Jesus interroga-os e lança uma ordem, a qual é posta na forma de discurso direto com o mesmo verbo *dicendi* das falas anteriores. Algum tempo depois, os discípulos obedientemente retornam com a resposta, que o evangelista relata seguindo os mesmos moldes dos outros quatro discursos anteriores.

Segue-se um discurso indireto de Jesus cujo verbo *dicendi* é “ἐπιτάσσω” (ordenar) formando uma locução verbal com o infinitivo “ἀνακλῖναι” (fazer reclinar). O narrador descreve a ação de Jesus designando aos seus seguidores a tarefa de fazer assentar a multidão, preparando-a para o milagre que fará em seguida.

3.2.2 Os discursos no texto do evangelista Mateus

Na primeira fala introduzida por Mateus, em forma de discurso direto, os discípulos se dirigem a Jesus com o mesmo pedido do primeiro discurso em Marcos. O verbo *dicendi* é o mesmo básico “λέγω”, com a diferença de que ele aparece em Mateus na forma reduzida de particípio, cuja tradução para o português corresponde ao gerúndio. Dessa maneira, ao descrever esta

⁸⁰ GOODWIN, W. W. *Greek grammar*. Boston: Ginn & Company, 1900, p. 315; SMYTH, H. W. *Greek grammar for colleges*. New York: American Book Company, 1920, p. 584.

ação particular dos discípulos, há uma inversão no que diz respeito às formas verbais nestes dois evangelistas: em Marcos, “προσέρχομαι” (aproximar-se) é posto em sua forma nominal, o particípio, e “λέγω”, em sua forma conjugada. Mateus opta por fazer uma permuta entre as formas destes dois verbos. Além disso, não usa a conjunção “ὅτι”, mas vírgula, mantendo um padrão de inserção de discurso direto.

Semelhante a Marcos no segundo discurso, com o mesmo verbo *dicendi* na 3ª pessoa do singular do aoristo e discurso direto, Mateus introduz a resposta de Jesus, que traz um acréscimo de informação. O evangelista Mateus decide omitir uma seção do diálogo entre Jesus e seus seguidores. Então, em seu terceiro discurso, direto, Mateus passa diretamente à fala dos discípulos informando a quantidade dos pães e peixes.

A resposta de Cristo apresentada por Mateus não aparece em Marcos. É um discurso direto inserido pelo verbo “λέγω” no aoristo do indicativo.

O discurso indireto no evangelista Marcos, em que Jesus ordena aos discípulos que façam o povo se assentar, aparece em Mateus com o próprio Cristo mandando-o reclinar-se. Se, por um lado, Marcos utiliza-se do verbo *dicendi* “ἐπιτάσσω” (ordenar) na 3ª pessoa do singular do aoristo, Mateus, de outro, decide por um verbo mais comum, “κελεύω” (mandar), no particípio aoristo.

3.2.3 Os discursos no texto do evangelista Lucas

Quanto ao primeiro discurso direto deste trecho, Lucas faz a escolha de deixar o verbo *dicendi* básico na 3ª pessoa do plural, como está em Marcos. Como fica evidente, modificam-se alguns termos e a ordem de informações.

Como resposta, Cristo dá uma ordem aos discípulos, em discurso direto e verbo *dicendi* regendo a preposição “πρός” e, conseqüentemente, pronome no caso acusativo plural.⁸¹ Em Marcos e Mateus, o mesmo verbo rege dativo sem preposição. Os três evangelistas valem-se da mesma expressão de Jesus em sua determinação de que os discípulos alimentem a multidão.

Diferentemente de Marcos, Lucas resolve incrementar um tom de ironia na fala dos doze, salientando a incredulidade deles, uma vez que sabem não possuir dinheiro para comprar tantos pães. No terceiro discurso de Lucas, o evangelista modifica o vocabulário em relação aos outros dois textos.

O discurso indireto que aparece em Marcos e Mateus, Lucas transforma em discurso direto introduzido pelo verbo “λέγω” e padroniza a regência do verbo com a proposição “πρός”. Portanto, em Lucas, a narrativa chega sem discurso indireto.

⁸¹ Os casos da língua grega (nominativo, vocativo, dativo, genitivo e acusativo) servem para situar a função sintática que um nome ocupa na frase.

3.2.4 Os discursos no texto do evangelista João

Tabela 2 – Tabela dos Discursos em João

1. “diz a Filipe: ‘Onde compraremos pães para que eles comam?’”
2. “Filipe respondeu-lhe: ‘Duzentos denários de pães não são suficientes a eles para que cada um tome uma pequena porção’”.
3. “Diz a ele um dos seus discípulos, André, o irmão de Simão Pedro: ‘Há um menino aqui que tem cinco pães de cevada e dois recheios: mas o que isso é para tal quantidade de pessoas?’”.
4. “Disse Jesus: ‘Façam os homens deitarem-se’”.
5. “[...] ele diz aos seus discípulos: ‘Reúnam os pedaços que sobraram, para que nenhum estrague’”.
6. “Então os homens, tendo visto o sinal que ele realizou, diziam: ‘Esse é verdadeiramente o profeta que está vindo para o mundo’”.

Bem distinto dos evangelhos sinóticos, o quarto evangelho inscreve o primeiro discurso em uma fala de Cristo interrogando Filipe. Assim, os discípulos não são tratados de maneira genérica, mas individualmente. O verbo *dicendi* aplicado é o básico “λέγω” com a preposição “πρός”, o nome de Filipe no acusativo e vírgula antes do discurso.

A resposta de Filipe, um discurso direto, é inserida pelo verbo elocutório “ἀποκρίνω” (responder) na voz média, o qual fornece “informações sobre a cronologia discursiva”.⁸²

André toma a palavra. Sua apresentação de um menino com um pequeno lanche e sua pergunta retórica sutilmente anunciam sua suspeita de um acontecimento sobrenatural prestes a ocorrer. Além do acréscimo de mais um personagem, um menino, e o verbo *dicendi* “λέγω” regendo dativo, chama a atenção a troca do nome “ἰχθύς” (peixe) pelo hiperônimo “ὀψάριον” (recheio).

Cristo aproveita a deixa de André para ordenar aos discípulos que façam todos se assentar. Tal ordem ocorre em discurso direto, como em Lucas. A única diferença em relação a Lucas é que João acrescenta o verbo “ποιέω” (fazer) e muda o verbo para ἀναπίπτω (deitar).

Em relação aos evangelhos sinóticos, que não relatam mais discursos após Jesus mandar o povo se assentar, o quarto evangelho narra ainda dois discursos diretos. O primeiro refere-se a uma ordem de Jesus aos discípulos após todos se alimentarem. O segundo sublinha a reação dos homens presentes após reconhecerem que houve um sinal miraculoso entre eles. “ὅτι” está intro-

⁸² OLIVEIRA, A. M. P.; LONGO, B. N. O.; DEZOTTI, M. C. C. *Verbos introdutores de discurso direto*. Alfa (ILCSE/UNESP), São Paulo, v. 29 (p. 91-96), 1985, p. 93.

duzindo o discurso direto e o verbo *dicendi* “λέγω” surge no imperfeito, dando mostras de um processo contínuo de reconhecimento da identidade messiânica.

Reconhecemos que os quatro evangelistas mantêm uma preferência notável pelo discurso direto mais do que pelo indireto: enquanto este figura no último discurso de Marcos somente e repete-se em Mateus, aquele é mantido em todos os evangelhos, quando não transformado de indireto em direto,⁸³ e domina todo o texto de Lucas e João.

O efeito que os evangelistas alcançam ao introduzir esta gama de discursos diretos é conferir veracidade ao seu relato como um todo. Ora, quando lemos as falas dos personagens como se fossem proferidas pela boca deles próprios, temos a sensação de estar ouvindo-os, como se reclamassem para si tais palavras, e, assim, atribuímos suas falas a eles e não aos evangelistas. Portanto, a narrativa evangélica, cujo objetivo é narrar o ministério do Jesus histórico, seus ditos, feitos, morte e ressurreição, utiliza-se aqui do discurso que melhor poderia levar a efeito essa finalidade: o direto.

Com o discurso direto também se arranja a conservação original da cena descrita e da atuação dos discípulos, i. e., a cena bíblica recebe maior carga dramática, mais vivacidade. Pela fala transposta de modo direto, garante-se a caracterização individual dos personagens. É pelo discurso direto que o leitor pode perceber que Cristo sabia claramente o que estava para fazer, nos evangelhos sinóticos (na narrativa joanina, a informação da presciência de Jesus quanto ao sinal é transcrita).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da análise e da comparação dos discursos nos evangelhos, fomos nos dando conta da maior reincidência de discursos diretos em relação aos discursos indiretos. Posteriormente, pudemos perceber que a preferência pelo discurso direto manifestou-se por vezes como uma escolha consciente por parte dos evangelistas. Dessa maneira, restou-nos tentar descobrir quais os efeitos que possivelmente os narradores desejaram atingir por meio de tal escolha.

Em primeiro lugar, a opção pelo uso recorrente do discurso direto provavelmente deve-se à sua condição de melhor maneira de se preservar os discursos de Cristo. É de se notar que as falas de Cristo, cristalizadas pelas primeiras comunidades cristãs, são mais bem preservadas em sua forma de expressão com o uso do discurso direto. Neste relato do milagre da multiplicação de pães e peixes, por exemplo, temos o seguinte discurso de Jesus: “Deem-lhes vocês mesmos o que comer”. Esse discurso direto inalterado nos três evangelhos sinóticos, além de comportar profunda carga desafiadora aos doze e, por extensão, aos posteriores discípulos de Jesus, ocupa um lugar central na narrativa, uma vez que é a partir dele que os eventos se desencadeiam em direção ao milagre, nos sinóticos.

⁸³ Ver o último discurso de cada evangelho sinótico.

Em segundo lugar, o uso deliberado e recorrente do discurso direto é capaz de melhor caracterizar e singularizar o estado de espírito ou o próprio ser dos personagens principais da narrativa, a saber, Jesus e os discípulos. Acentua-se, então, o caráter inseguro e insensível dos discípulos, contrapondo-o ao de Cristo: compassivo com a multidão e solidamente seguro. Em João, são nomeados alguns discípulos que tomam a palavra e isto os particulariza. Filipe, em estado de aporia, não consegue ver saída para a situação-problema posta por Jesus, mas André mostra-se mais afinado com a mente de Cristo, anunciando sutilmente uma saída, que mostra Jesus como o solucionador.

Finalmente, o discurso direto como forma principal de introduzir falas deixa possível concluir que um enfoque especial dos narradores recai sobre as falas, em detrimento das ações. O tempo do discurso se assemelha ao tempo da história e o leitor é inserido, por assim dizer, no universo narrativo por meio das diversas inserções marcadas das falas dos personagens. O narrador mais controla o contexto e o modo como os personagens falam do que propriamente diz o que eles fazem ou falam. E se o diz, pouco espaço emprega para isso, deixando ganhar vida em sua narrativa os próprios personagens por meios de suas falas transcritas. O poder do milagre da multiplicação é reiterado textualmente pela força com que as palavras dos personagens (inter)agem no decurso do enredo. Por palavras, os discípulos duvidam. Depois sugerem. Por fim, após satisfeita, a multidão confirma o milagre e o associa ao seu produtor e prenunciador: “Esse é verdadeiramente o profeta que está vindo para o mundo” (Jo 6.14).

ABSTRACT

The purpose of this article is to study the multiplication of loaves and fishes miracle scene narrated by the four gospels of the New Testament. After briefly presenting the nature of the gospels, the main studies which involve them, and the history and features of the Greek dialect used in the composition of these texts (the *koine* or biblical Greek), the corpus is translated in order to recognize both the syntactic structures and lexicon used by the authors. In addition, the narrative categories of the miracle, namely, the history, the narrative, the characters, the time, the space, the focalization, and the narrator are briefly analyzed. Furthermore, the article focuses on the descriptive and comparative study of the direct and indirect speeches featured in the narratives, which has led to the conclusion that the direct speech takes a key role in organizing the scene as a whole, i. e., in the preservation of Christ's speeches, in the constitution of the characters, and in the reconstitution of the miracle inside the narrative.

KEYWORDS

Gospel; Multiplication of loaves and fishes; *Koine*; Direct and indirect speech.

THE REFORMERS AND “MISSIONS”: WARNECK, LATOURETTE, NEILL, KANE, WINTER, AND TUCKER’S ARGUMENTS – PART 1

*Elias Medeiros**

ABSTRACT

The purpose of this article is to investigate the statements and reasoning of mission historian Gustav Warneck regarding the Reformers’ commitment to the propagation of the gospel to all the nations. It deals mainly with Warneck’s spiritual and academic formation, his two most influential missiological literary works, his general arguments against the Reformers, and his excuses for the “silence” of the Reformers concerning missions. A second article will continue the discussion highlighting Warneck’s arguments against the apparent silence of the Reformers and analyzing the main arguments of other mission historians (Kenneth S. Latourette, Stephen C. Neill, Herbert J. Kane, Ralph Winter, and Ruth Tucker), calling attention to their own silence regarding necessary documentation to support their claims against the Reformers. The research considers aspects of the life and work of these historians relevant to the subject and analyzes what each of them has written about the Reformers and missions. This includes sources they have used, how they have accessed and evaluated them to arrive at their statements concerning the Reformers, why they used those sources, and how their presupposed definition of terms affected their choices and interpretation of sources in their writings on the Reformers and missions. The articles will also consider what the historians have in common, how they relate to each other, the strengths and weaknesses of their works,

* Dr. Elias dos Santos Medeiros obteve graus de mestrado (M.A., Th.M.) e doutorado (D. Min., D.Miss., Ph.D.) no Reformed Theological Seminary, em Jackson, Mississippi. É professor de Missões nesse seminário e professor visitante no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. É autor do livro *Evangelização e Ministério Pastoral*.

who started the anti-Reformed academic argument concerning the Reformers and missions and their immediate successors, and finally whether or not those historians were correct in their use and interpretation (hermeneutics and exegesis) of the sources.

KEYWORDS

Reformers and missions; Missiology; Gustav Warneck; John Calvin.

INTRODUCTION

The Reformers of the sixteenth and early seventeenth centuries are commonly characterized by mission historians as having been indifferent, silent, and even opposed to the propagation of the gospel to all nations during the Reformation era. Among those mission historians who have criticized the Reformers, the names of Warneck, Latourette, Neill, Kane, Winter, and Tucker are referred among scholars who have dealt with the literature that addressed the subject of mission during the period of the Reformation.¹ Most of the literature from the 1940s until the 1990s consistently refers to Warneck, Latourette, and Neill, but Kane, Winter and Tucker have been quoted as well. Therefore, it is safe to affirm that the literature reviewed tendentiously points to the belief that the Reformers were not active in missions. This general view has been principally grounded and disseminated throughout the Protestant world by the following six influential twentieth-century mission historians: Gustav Adolf Warneck (1834-1910), Kenneth Scott Latourette (1884-1968), Stephen Charles Neill (1900-1984), Herbert James Kane (1910-1988), Ralph Winter (1924-2009), and Ruth Tucker (1945-).² The argument starts with the

¹ See DE JONG, James, "John Calvin in mission literature," *Pro Rege* 4 (September 1975): 7, 9-10; VERKUYL, Johannes, *Contemporary missiology: An introduction*. Trans. by Dale Cooper (Grand Rapids: Eerdmans, 1978): 18-19; STEVENS, Carl David, "Calvin's corporate idea of mission" (Ph.D. diss., Westminster Theological Seminary 1992): 4-7; BERGEMA, Hendrik, "De Betekenis van Calvijn voor de Zending en de Missiologie," in *VT* 29 (1958-1959): 45, 47; SMITH, Kathy, "John Calvin and Mission" (Paper, Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan, March 13, 1996): 2, 4; BEFUS, JR., Raymond E., "Reformation missions: A comparison of the theologies of the Anabaptists and John Calvin" (Paper presented to Professor Dirk Jellema, May 19, 1977): 1-2. This paper is part of the "Meeter Center Photocopy Collection," News Key 59683, at Calvin College, Grand Rapids, Michigan.

² Kane, Winter, and Tucker popularized among churches, pastors, seminary students, and mission agencies the belief that the Reformers were not active in missions. Kane and Winter were third-source historians. Their main purpose was to motivate and encourage local churches, mission boards, and mission agencies to finish the Great Commission of the Lord Jesus Christ. Though I am not against such motivation, I am concerned with the pragmatic means embraced and the ways the historical data are used to foster such goals. Kane's and Winter's books, articles, and essays cover several subjects: mission history, mission theology, mission strategy, mission anthropology, and mission research. When compared to Warneck, Latourette, and Neill, Kane, Winter, and Tucker generally appear to be more populist, generalist, and pragmatic. For Kane, Winter, and Tucker's major works, see the bibliography.

premise that the Reformers were not only disinterested in missions, but passively indifferent to missions as exegeted, defined, and propagated by those mission historians.³

Each of those mission historians was a seminary professor. And each of them, with the exception of Tucker, was an ordained minister. Their influence, therefore, was not restricted to the academic cathedra. They influenced the future ministers through the cathedra, and had a voice from the pulpit as well. Each of them was versed on the history of the expansion of Christianity, especially during the “Great Century” of Missions.⁴ These were, doubtless, some of the most influential twentieth-century Protestant mission historians. They were well known within evangelical and ecumenical circles in Europe and North America, as well as in the two-thirds world, due to the available translations of their works, quotes from their writings, and the training handed down by the “first world missionaries” in all continents.⁵

They also represent the most influential Christian nations and denominations since the Reformation era. Warneck was a German Lutheran, Latourette an American Southern Baptist, Neill an English Anglican, Kane a Canadian Independent Brethren, Winter a Presbyterian, and Tucker a Christian and Missionary Alliance.⁶ Of these five, Neill, Kane, and Winter were exposed to cross-cultural experience. Neill worked for twenty years in South India

³ With the exception of Warneck, all the other mission historians depended on secondary sources, and even a tertiary type of sources when they dealt with the subject of “missions” during the time of the Reformation.

⁴ Phrase used by Latourette as the title of his fourth volume in the series *History of the Expansion of Christianity*. The 1941 volume was entitled *The Great Century, A.D. 1800-A.D. 1914: Europe and the United States of America*. Since then the phrase “great century” has been attributed to Latourette and referred to by other scholars such as Norwood (1956), Marry (1959), Dillenberger and Welch (1954). I have discovered, however, that even before Latourette (1884-1968), the pastor and mission historian Arthur T. Pierson (1837-1911) had used the phrase “the great century of missions” in his book *Crisis of Missions; or the Voice Out of the Cloud* (1886, 38). When Pierson published this book, Latourette was only two years old. Pierson wrote: “These mutually necessary developments [the movement within the church to train and to prepare workers; a missionary spirit and character infused in the church] have all proven the work to be under the eye and guided by the hand of one Supreme Head. Whichever way we look, and from whatever point, at the history crowded into this great century of missions [referring to the 19th century], we know not in what aspect of affairs these supernatural interpositions appear most wonderful. It is, throughout, ‘the Lord’s doing, and marvellous in our eyes’”. This book can be downloaded in PDF format from books.google.com at: http://books.google.com/books?id=MTk3AAAAMA AJ&printsec=frontcover&dq=%22arthur+Tappan+Pierson%22&lr=&num=100&as_brr=1.

⁵ The first work translated into English, which went through at least three English editions, was Warneck’s most influential historical work, which he wrote in 1888, *Abriss Einer Geschichte der Protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart* [Outline of a History of Protestant Missions from the Reformation to the Present Time]. Frans Leonard Schalkwijk helped me with some translations from German sources which are referred to in this article.

⁶ All of them, with the exception of Tucker, were ordained ministers of the gospel within their respective denominations.

(1924-1944).⁷ Kane spent fifteen years as a missionary with CIM (China Inland Mission) in China (1935-1950),⁸ and Winter served for ten years with a Mayan tribal group in Guatemala (1956-1966).⁹

The purpose of my article, therefore, is to investigate the statements and reasoning of six Mission historians (Warneck, Latourette, Neill, Kane, Winter, and Tucker) regarding the Reformers' commitment to the propagation of the gospel to all the nations. Due to the extension of this research, this article will be published in two parts. This present part deals mainly with Warneck's spiritual and academic formation, his two most influential missiological literary works, his general arguments against the Reformers, and his excuses for the "silence" of the Reformers concerning missions. The next part continues the discussion highlighting Warneck's arguments against the apparent silence of the Reformers and analyzing the main arguments of the other mission historians, calling attention to their own silence regarding necessary documentation to support their claims against the Reformers.

The research considers aspects of the life and work of these historians relevant to the subject and analyzes what each of them has written about the Reformers and mission. This includes sources they have used, how they have accessed and assessed them to arrive at their statements concerning the Reformers, why they used those sources, and how their presupposed definition of terms affected their choices and interpretation of sources in their writings on the Reformers and mission.

We will also consider what the historians have in common, how they relate to each other, the strengths and weaknesses of their works, who started the anti-Reformed academic argument concerning the Reformers and mission and their immediate successors, and finally whether or not those historians were correct in their use and interpretation (hermeneutics and exegesis) of the sources.

1. GUSTAV WARNECK: THE CONTEMPORARY CONCEIVER

Warneck lived his entire life in Germany. "With the exception of rare and short vacation trips to Switzerland and once to Sweden," the only trip "he ever took to a foreign country" was a trip to Brighton, England, in 1875

⁷ DAUGHRITY, Dyron B., "The Literary Legacy of Stephen Neill," in *International Bulletin of Missionary Research* 32:3 (July 2008): 150. Neill also spent part of his life in Kenya (1969-1973), where he started a "Department of Philosophy and Religious Studies" at the University of Nairobi and also lectured as a religious studies professor.

⁸ See Herbert Kane's interview. This interview is available online at: http://www.moody.edu/edu_MainPage.aspx?id=10036. According to the archives of "James Herbert and Winnifred Mary (Shepherd) Kane Collection 182" at the Billy Graham Center Archives at Wheaton College, the Kanes' "principal work [in China] was a Bible Conference ministry."

⁹ <http://www.ralphwinter.org/events/>

to attend “holiness meetings” conducted by the American revivalist Robert Pearsall Smith.¹⁰ Warneck never ministered outside his “comfort” zone, nor in a context of persecution like the one in which the sixteenth-century Lutherans and Calvinists did.

Warneck died in 1910, the year of the World Missionary Conference in Edinburgh, Scotland.¹¹ In 1910 Latourette was 26 years-old and was on his way to China. Neill was just a young boy of 10. Kane was born in that year, Winter was born 1914, and Tucker in 1945. These dates call attention to the fact that Warneck never heard from nor corresponded with any of these later mission historians and strategists. His resources were very limited when compared with the amount of missiological resources available today and with the different research library models through which we can electronically access them. His main arguments against the Reformers, however, are still assumed and propagated in the contemporary missiological literature.¹²

Among these six mission historians, only Latourette and Neill maintained a very close and intensive correspondence with each other not only as mission historians but also as active members of the International Missionary Council and the World Council of Churches (WCC). Both of them played key roles in the history and formation of the WCC as part of their research committees.¹³ But historically speaking the whole “academic” arguments against the Reformers and their views and practices of “missions” can be traced all the way back to the pen of Warneck. Latourette, for instance, seems to assume, as Verkuyl did, that the historical “truth” had been well established and proven. Latourette simply repeats Warneck’s arguments, paraphrasing, and footnoting them with Warneck’s work.¹⁴ Latourette writes: “The greater prominence of Roman

¹⁰ KASDORF, Hans, “Gustav Warneck: his life and labor,” *Missiology: An International Review*, 8 (July 1980): 275.

¹¹ A list of the best blogs dealing with the historical WMC 1910 available on the internet can be found at <http://wordpress.com/tag/edinburgh1910>.

¹² For a more detailed analysis of the literature regarding this statement see the documentation presented and explained in Chapter 2 of my Ph.D. dissertation, “The Reformers Commitment to the Propagation of the Gospel to All Nations between 1555 to 1654”, to be published by UMI (University Microfilms International). From now on when a footnote mentions chapter 1, 2, 4, 5, and 6, it refers to the chapters of my Ph.D. dissertation.

¹³ Ruth Rouse and Stephen Neill were the editors of the 4th edition of the WCC’s history of the ecumenical movement from 1517-1948. Previous editions were in 1954, 1967, and 1986. Two other volumes were edited and published by the World Council of Churches: FEY, Harold E. (ed.), *A History of the Ecumenical Movement: Vol. 2, 1948-1968* (Geneva: WCC Publications 2004); and *A History of the Ecumenical Movement: Vol. 3, 1968-2000*, edited by John Briggs, Mercy Amba Oduyoye, and George Tsetsis (Geneva: WCC Publications, 2006). I had the opportunity to read the correspondence between Rouse, Neill, and Latourette during the formulation of that project. These letters are available at the archives of the Day Mission Library at Yale Divinity School.

¹⁴ Latourette summarizes Warneck’s *Geschichte der Protestantischen Missionen*, 7-41.

Catholics as against Protestants in the propagation of Christianity is ascribable to at least six causes.”¹⁵ He then lists the six causes, which occupy one and a half pages of his volume, and footnotes them using Warneck as his source.¹⁶

To assess Warneck’s legitimate fervor for “missions” among non-Christians, it is important to understand his background and motivation. Not only that, due to his theological opposition toward the doctrine of predestination, Warneck looked for few specific texts by Calvinists and tried to make a logical causal relation between such doctrines and the Reformers’ apparent silence regarding missions, as we will find out later.

1.1 Spiritual and academic formation

Born on March 6, 1834, in Naumburg near Halle on the Saale River, the Lord used several means to awaken Warneck’s passion for God’s work throughout the world. Warneck’s desire for learning was a constant of his entire life.¹⁷ When he was fourteen years-old he had a dream, which he reports in an article he published in 1899.

It came over me very suddenly; I remember it as though it had happened today. I was just cutting pinheads for headpins when my spirit wandered in foreign regions and there, unexpectedly, was caught by this thought: Perhaps there still is a chance for you to study. This idea seized me with such overwhelming force that I instantly left everything at its place and ran to my unsuspecting father in order to inform him of my dream.¹⁸

Though the dream woke him up, Warneck’s hope and warmheartedness for the expansion of God’s Kingdom¹⁹ in foreign nations did not start from

¹⁵ LATOURETTE, op. cit., 25.

¹⁶ These six causes will be discussed in the next article.

¹⁷ Martin Kähler and Johannes Warneck published a standard biography of Gustav Warneck in 1911, a few months after his death. It has not been translated into the English language. See KÄHLER, Martin and WARNECK, Johannes, *Blätter der Erinnerung* (Berlin: Martin Warneck, 1911). See also KASDORF, Hans, *Gustav Warnecks Missiologisches Erbe: Eine biographisch-historische Untersuchung* (Giessen: Brunnen, 1990). For the sake of this introduction to Warneck’s life, KASDORF, Hans, “Gustav Warneck: his life and labor,” in *Missiology: An International Review* 8 (July 1980): 269-284, is recommended.

¹⁸ WARNECK, Gustav, “Nach 25 Jahren,” *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 26 (1899): 4-5. Kasdorf’s writings called my attention to this peculiar anecdote. The text quoted is Kasdorf’s translation. See KASDORF, Hans, “Gustav Warneck: his life and labor,” in *Missiology* 8 (July 1980): 270. The original German source, however, is available online and can be accessed from <http://books.google.com/books?id=WTAMAAAIAAJ&pg=PA3&lpg=PA3&dq=warneck,+nach+25+jahren&source=bl&ots=MPpZZXASHO&sig=8UikjALDhAvlKpk7CZtUPVVhbqY>.

¹⁹ The local church and the Kingdom of God were the focus of Warneck’s preaching. See KASDORF, Hans, “The Legacy of Gustav Warneck,” in *Occasional Bulletin of Missionary Research* 7 (July 1980): 104.

within, but from without. When he was 21 years-old he began his theological studies at Halle University,²⁰ coming under the spiritual influence of pietistic professors such as the German Protestant theologian Friedrich August Gottreu Tholuck (1799-1877), who had been at Halle since 1826. Tholuck's influence on Warneck is highlighted by Olav Myklebust, who affirms that "what Thomas Chalmers' St. Andrews had been to Alexander Duff... Tholuck's Halle was to Gustav Warneck." Myklebust asserts that "Tholuck... exerted a powerful spiritual influence on the students of divinity" and "his Biblical theology and Evangelical fervor produced in a generation of ministers a strong urge to Christian service at home and abroad." Myklebust even states that "Warneck's whole life was rooted in this 'pietistischen Biblizismus' [pietist biblicism], this 'Reichstheologie' [Kingdom theology]."²¹ Kasdorf refers to one occasion "when Warneck was suffering from a severe lung hemorrhage and death seemed imminent."²² Tholuck spoke "prophetically" to him saying: "You will not die, but proclaim the name of the Lord."²³

It was also at Halle, while Warneck attended the Wingolf,²⁴ a small Bible study group, that he came to experience "a genuine conversion" as his son Johannes Warneck reported.²⁵ In 1858 he completed his theological studies, and "was introduced to the spiritual atmosphere of Lutheran Pietism in the Wuppertal-Rheinland region."²⁶ In 1871 he received his doctorate from the University of Jena.²⁷ The University of Halle granted him an honorary doctoral degree, a Doctor of Divinity, in 1883.

Warneck was a pastor, a preacher, a mission theorist, a thinker, a professor, an author, a consultant, an organizer, a leader, and a pioneer missiologist.²⁸ As a pastor he passionately instilled and taught not only his immediate 700-member church in Rothenschirmbach but also other ministers in Germany "to make world mission a priority item on the larger agenda of the German Protestant

²⁰ Today Martin-Luther Universität.

²¹ MYKLEBUST, Olav, *The study of missions in theological education. A historical inquiry into the place of world evangelization in Western Protestant ministerial training with particular reference to Alexander Duff's Chair of Evangelistic Theology*. Volume 1. Oslo: Forlaget Land og Kirke, 1955: 281.

²² KASDORF, "Gustav Warneck: his life and labor," 271.

²³ KÄHLER, Martin, "Gustav Warnecks Sendung", in *Schriften zu Christologie und Mission*. Theologische Bücherei, Bd. 42, Hrsg. von Henizgünter Prohnes. München: Christian Kaiser, 1971: 266. Quoted by KASDORF, "Gustav Warneck: his life and labor," 271.

²⁴ Wingolf is a kind of a Christian university fraternity.

²⁵ KÄHLER, Martin and WARNECK, Johannes, *D. Gustav Warneck 1834-1910. Blätter der Erinnerung* (Berlin: Martin Warneck 1911): 47, in KASDORF, "Gustav Warneck: his life and labor," 270.

²⁶ KASDORF, "The Legacy of Gustav Warneck," 102.

²⁷ The title of his doctoral dissertation was: "The conversion of Paul: A defense of Christianity."

²⁸ Myklebust presents Warneck as an educator, professor, author, and thinker. (See MYKLEBUST, *The study of missions...*, 280-297).

church.”²⁹ On this regard and probably influenced by the ideas of Alexander Duff (1806-1878), Warneck believed that:

A sound and vitally active mission spirit with deep roots in the home church will always result from the fruits of sound pastoral teaching. Therefore, the pastor is the person in the best position to exert the greatest influence as a missionary worker in the homeland...³⁰ The greatest obstacle to the advancement of world mission lies in the indolence and apathy of pastors.³¹

As a mission theorist pioneer, Warneck founded in 1874 the journal *Allgemeine Missions-Zeitschrift* (AMZ) together with Reinhold Grundemann (1831-1924) and Theodor Christlieb (1833-1899); added a *Beiblatt* (Addendum) to the AMZ in order to popularize mission in 1876;³² founded the Saxonian Missionary Conference in 1879; became the first full-time professor of missiology in Germany in 1896; and directly influenced the formation of the German Protestant Committee and the German Missionary Council. Through an article he submitted to the Centenary Conference on Foreign Missions held in London in 1888 he contributed to the foundation of the International Missionary Council, which was formed in 1921, ten years after his death.

His personal influence, therefore, reached theological students, ministers, local churches, denominations, academicians, mission agencies, missiological journals, and international organizations. It is not without reason that Warneck is considered to be the founder of the Protestant science of missions. Warneck's academic contribution to missiology as an academic discipline within the theological encyclopedia is unique.

As an academician he distinguished himself as a mission theologian, mission historian, mission strategist, and mission consultant. It is safe to conclude that what the Calvinist English Baptist missionary William Carey (1761-1834), “the father of modern missions,” represents to world missions,

²⁹ KASDORF, “Gustav Warneck: his life and labor,” 273.

³⁰ WARNECK, Gustav, *Evangelische Missionslehre*. 2 vol. (Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1897): 113. Quoted by KASDORF, “Gustav Warneck: his life and labor,” 272. The original text of Warneck can be accessed online and downloaded in both PDF or text formats at http://www.archive.org/stream/MN41419ucmf_0. Olav Myklebust does not understand why “the name of Alexander Duff is conspicuous by its absence” (MYKLEBUST, *The study of missions in theological education*, 21) in Warneck's main writings. Duff's name appears only twice in pages 100 and 289 in Warneck's mission history. Warneck was more influenced by some of his immediate collaborators, such as the missionary geographer R. Grundemann, University of Bonn practical theology professor, Theodor Christlieb, and theologian Martin Kähler. Myklebust lists several collaborators with Warneck (see MYKLEBUST, *The study of missions*, 297-304).

³¹ WARNECK, Gustav, *Evangelische Missionslehre*, 2 vol., 113. Quoted by KASDORF, “Gustav Warneck: his life and labor,” 272.

³² KASDORF, “Gustav Warneck: his life and labor,” 274.

the German Lutheran missiologist Warneck represents to missiology as an academic discipline. Kasdorf, one of Warneck's scholars, keeps the tradition among missiologists by calling him "the pioneer and father of Protestant Missiology"³³ or "the originator of Protestant Missiology."³⁴

As a competent leader, Warneck soon realized how dead the Lutherans and the European churches in general were in regards to reaching out to the non-Christian world in the nineteenth century. During the nineteenth century, especially the second half of the century, the North American denominations and theological schools were sending laborers to all continents, while the Lutheran churches in Germany seemed very passive toward foreign missions. As a matter of fact, for the next hundred years North America, more specifically, the United States of America would be sending, supporting, and training more cross-cultural workers than any other Protestant country. Warneck perceived that.³⁵ He was fired up for missions and ready to kindle this fire throughout the Lutheran churches and theological institutions in Germany.

Warneck also believed that "when missions have done their work, i.e., when the Gospel of the Kingdom shall have been preached to all peoples for a witness [Acts 1:8], then will the history of the Church have reached its conclusion, for then will the end come."³⁶ Warneck's exegesis of Matthew 24:14 – "And this gospel of the kingdom will be preached in all the world as a witness to all the nations, and then the end will come" – was faulty. In this passage Jesus did not say "when" or "if the gospel is preached" as if the end would be dependent on the preachers or even to the work of the church itself, as Warneck seems to indicate. Matthew 24:14 is part of a predictive prophecy of the Lord of the church. Jesus was sovereignly affirming that the "gospel of the Kingdom will be preached" and that "the end will come." Of course the Lord uses means to accomplish his sovereign purposes, but the text is saying that the preaching of the gospel and the end did not depend on the faithfulness of the means he uses, but on the will and faithfulness of the Sovereign Lord. He does not depend on us, but he uses us. If we are unfaithful, he will pass us by and raise witnesses even from the stones (Lk. 19:40). But his will shall be done and his work will be finished. Blessed are the ones who are actively involved with and committed to his mission.

³³ KASDORF, "The Legacy of Gustav Warneck," 102. See also BOSCH, David J., *Transforming mission: Paradigm shifts in theology of mission* (Maryknoll: Orbis Books, 1991): 244; and MYKLEBUST, *The study of missions in theological education*, Vol. 1, 280-297.

³⁴ KASDORF, "Gustavo Warneck: his life and labor," 269.

³⁵ Warneck presented and discussed such statistics in his *Abriss einer Geschichte der Protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart* (1913, 195-459).

³⁶ WARNECK, op. cit., 5.

1.2 Warneck's two most influential missiological literary works

The main reasons why Gustav Warneck (1834-1910) had been given the title of father and originator of Protestant missiology are well known. Besides his personal influence in Germany during the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth, two of his most renowned works became available to the European academic community (who could read German): his three-volume *Evangelische Missionslehre: Ein Missionstheoretischer Versuch*³⁷ and his *Abriss einer Geschichte der Protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart*.³⁸

The *Evangelische Missionslehre*,³⁹ with its three volumes and five subdivisions, was published between 1892 and 1903 and is considered "the first attempt to deal systematically with the complete phenomenon of Christian mission."⁴⁰ This work has been referred to as "Warneck's magnum opus."⁴¹ Myklebust refers to it as "monumental" and "even today [in 1955], fifty years after its publication, unsurpassed"⁴² and says, "It is to be regretted that this great work was never translated into English," and Verkuyl called it "a trail-blazing effort in Systematic Missiology."⁴³

The lack of an English translation of Warneck's theoretical work is due primarily to the interest in missiology as an academic discipline, especially in the English-speaking world, having never been a priority among theological institutions, denominations, and mission agencies.⁴⁴ Relatively sizeable biblical and systematic theological works, church history, and practical studies have been welcomed by the English-speaking community of scholars, but scholarly, voluminous, missiological studies have not raised the interest of most.⁴⁵ A

³⁷ *Evangelical Study of Missions: A Search for a Theory of Missions.*

³⁸ *Outline of a History of the Protestant Missions from the Reformation to the Present Time.*

³⁹ These 3 volumes were microfilmed in 2000 for the University of Chicago Libraries and are available in microfilm format over the internet. It can be searched by words and phrases and has the capability to offer a special feature for viewing each page where the words and/or phrases appear throughout the three volumes. See http://www.archive.org/stream/MN41419ucmf_0.

⁴⁰ USTORF, Werner, "Anti-Americanism in German Missiology," *Mission Studies* 6:2 (1989). This article also appeared in the *Zeitschrift für Mission* 15 (1989): 212-222.

⁴¹ KASDORF, "Gustavo Warneck: his life and labor," 28.

⁴² MYKLEBUST, *The study of missions in theological education*, Vol. 1, 290.

⁴³ VERKUYL, *Contemporary missiology*, 27.

⁴⁴ See MEDEIROS, Elias, "Missiology as an academic discipline in the theological encyclopedia," Doctor of Missiology dissertation, Reformed Theological Seminary, 1992.

⁴⁵ Latourette's 7 volumes on mission history, for instance, are out of print and not many use those volumes as a constant reference. Another example is the lack of Abraham Kuyper's monumental 3-volume theological encyclopedia, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*. Only the first volume has been translated into English under the title *Sacred Theology*.

second reason is the general propensity of the publishing houses, particularly in the USA, of avoiding publications that will not bring financial profit.

Warneck's most influential academic work in the English-speaking world is his *Abriss einer Geschichte der Protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart*. But the English translation, *Outline of a History of Protestant Missions*, omits "numerous references in the original work to German and other Continental sources of information."⁴⁶ The reasons for such omissions are several: (1) the increased number of pages due to numerous footnotes; (2) the references in most footnotes to languages unknown by the majority of readers, including the American scholars; (3) the interest of the publishers mostly in the average readers of missionary works; (4) the economic advantage from fewer pages, which would appeal to the more general public.⁴⁷

In this major work, Warneck criticized the Reformers for being silent in regard to the expansion of Christianity among non-Christian nations. This thesis became widespread in both the German and English speaking worlds. Subsequent scholars perpetuated such theses as presented by Warneck in his history of missions. Warneck's arguments will be considered in more detail later, during the analysis of his work in terms of what has been called its "impartial, unprepossessed and scientific spirit." George Robson, its editor, says: "Of all existing histories of Protestant Missions, I have no hesitation in characterizing Dr. Warneck's as by far the best not only in respect of the completeness and orderliness of its survey, but also in respect of insight into historical development and enlightened sobriety of judgment."⁴⁸

Such a bold claim should be taken within its own context. When the editor, George Robson, published those statements in 1906, Latourette's works, for instance, had not yet been published. Even Warneck recognized some limitations in his own work: "It has to be acknowledged that the difficulty of procuring the multitudinous sources has made it impossible for me to give the most recent position of every missionary society and of every mission field." He also recognized that "further amendment" of information and statistical details was needed due to the dynamic of the Christian missions worldwide.⁴⁹

⁴⁶ ROBSON, George, "Editor's preface," in *Outline of a history of Protestant missions*, xiv. Robson is referring mainly to the footnotes related to the statistical part of Warneck's book. The statistical section covers pages 195-459 in the German edition and pages 171-401 in the English edition.

⁴⁷ Robson writes in the preface: "The numbering of paragraphs and a series of maps have been introduced into the English Edition, in the hope of rendering it of greater service to the increasing number who desire to acquaint themselves with the history and progress of modern Missions" (ROBSON, "Editor's preface," in *Outline of a history*, xiii).

⁴⁸ ROBSON, "Editor's preface," xv.

⁴⁹ WARNECK, Gustav, "Author's preface to eighth edition," *Outline of a history of Protestant missions*, xiii-xiv.

The publisher's enthusiasm for Warneck's work and the academic opinions of those who endorsed it are remarkable. *The Glasgow Herald* advertized this way: "No one can read this book without being impressed by what Dr. Robson calls the writer's 'enlightened sobriety of judgment,' as well as by the eminently scientific manner in which he marshals his facts and makes them lead up to general principles." And the *Dominion Presbyterian*, quoted by Robson, put it as follows: "The preacher who reads this book carefully ought to be able to produce many interesting and instructive missionary speeches."⁵⁰ The *Scotsman* refers to Warneck's history as "remarkable for the impartial, unprepossessed and scientific spirit with which it faces its questions."⁵¹ By "scientific" the Scottish commentator must have been referring to the methodology used by Warneck in the statistical summaries of missionary efforts that he introduced throughout his book.⁵² The enthusiasm of the publishers and the press produced acceptance and recommendations in the academic world as well as among preachers, missionary practitioners, professors of missions, students of missions, mission agencies, and denominations in general.

What was the motive behind Warneck's history of missions? The book was written to motivate the churches, theological institutions, and missionary organizations to send missionaries to preach the gospel, plant national churches, and Christianize non-Christian peoples. On account of such motivation, Warneck evaluated and assessed few mission related statements issued during the Reformation and dismissed all the Reformers' attempts to preach the gospel among unevangelized groups. Warneck even disregarded the Reformers' intensive work among nominal Roman Catholics in Europe during the sixteenth and seventeenth centuries. The absence of historical exegetical consideration of Warneck's arguments, and a scholarly scrutiny of his use and interpretation of the historical data and of the sources used to support his theses is surprising.⁵³

The impact during the last hundred years of Warneck's *Outline of a History of Protestant Missions* ought not to be overlooked. He included in it an attempt to bridge the gap between the Protestant history of missions and the Roman Catholic history of missions. In the preface to the 8th German edition, Warneck wrote: "The book has been recast in several parts, and, in particular, has been enlarged by an appendix dealing with Roman Catholic Missions."⁵⁴ The reason for such inclusion in Warneck's work was the need "for the Evan-

⁵⁰ These statements from *The Glasgow Herald* and the *Dominion Presbyterian* are reported at the cover of Warneck's English edition of 1906.

⁵¹ The *Scotsman* statement was reported on the cover of Warneck's English edition of 1906.

⁵² Cf. pages 109, 121, 135, 144, 145, 213, 270, 376, 398, 401, and 412.

⁵³ I am referring to the first part of his mission history, in which he deals with the "The Age of the Reformation" and "The Age of Orthodoxy."

⁵⁴ WARNECK, "Author's preface," xiii.

gical side to have at least a general acquaintance with Catholic Missions, their organization, extension, and methods, as well as with their means of support and their results.”⁵⁵ The assumption underneath such inclusions seems to be related to the Reformers’ opposition to the Catholic religious orders as a valid and biblical means for the expansion of the church. Warneck assumes that Evangelical Protestants could learn more about missionary work from the practice of the Roman Catholic religious orders, that the Roman Catholic Church and its orders could in some way contribute toward the missionary endeavors of Protestant Christianity. Warneck also wanted a more peaceful interaction “between the Missions of the two Confessions.”⁵⁶

Warneck’s missiology had a tremendous influence not only within Protestant circles but even with one Roman Catholic theologian, Joseph Schmidlin (1876-1944). The acknowledgment of this influence was also part of Warneck’s motivation to foster a more peaceful contact “between the Missions of the two Confessions.” The fact that this Roman Catholic theologian was influenced by Warneck’s *Evangelische Missionslehre* has already been discussed and recognized by other Warneck scholars. Kasdorf states that “Catholics borrowed from him [Warneck] and developed their own theory of mission.” Then, Kasdorf cites the example of Schmidlin as “a pioneer in this respect when he wrote his *Katholische Missionslehre im Grundriss* (1919), which was also published in translation as *Roman Catholic Mission Theory* (1931).” “In his foreword, Schmidlin acknowledges his indebtedness to Warneck, calling him ‘the founder and pioneer-master of mission theory.’”⁵⁷ Kasdorf’s statement, however, that Roman Catholics “developed their own theory of mission” from Warneck has not been substantiated by Roman Catholic authorities in general.⁵⁸

1.3 Warneck on the reformers and “mission:” the statements

Let us, then, examine Warneck’s statements concerning the Reformers and missions and the sources he uses to justify such comments. Warneck’s thesis that “we miss in the Reformers not only missionary action, but even the idea of missions, in the sense in which we understand them today,”⁵⁹ is frequently

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ KASDORF, “The legacy of Gustav Warneck,” 106.

⁵⁸ It seems that Kasdorf is exaggerating Warneck’s influence on Roman Catholic missiology. Research of other missiological documents published by the Vatican, does not reveal such recognition or even a mention of Warneck’s name in the main missiological documents produced by the Roman Catholic hierarchy. See, for instance, the Vatican II missiological documents and Pope John Paul II’s *Redemptoris Missio*. These documents are available on the Vatican webpage: http://www.vatican.va/phome_en.htm.

⁵⁹ WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions from the Reformation to the present time*, 3rd ed. (New York: Fleming H. Revell Company, 1906): 9.

implied throughout his missions history book. The question, however, is whether or not Warneck’s statements correspond to the teaching and the work of the Reformers during the Reformation time, especially of John Calvin.

Warneck’s declarations throughout the first two chapters of his history of missions were somewhat modified in the subsequent English editions. The first English edition was published in 1884 in Edinburgh, Scotland, by J. Gemmell. This 220-page edition was a translation from the second German edition. The second English edition was published in 1901 in New York by Fleming H. Revell Company. This 364-page edition was a translation of the seventh German edition. The third English edition was published in 1906 in New York by Fleming H. Revell. This 435-page edition is an authorized translation of the eighth German edition. It includes an appendix concerning Roman Catholic missions,⁶⁰ and “embodies the numerous changes and additions in the Eighth German Edition.”⁶¹

Though Warneck made revisions of his previous editions, his thesis concerning the Reformers did not change, nor did he become more candid toward the Reformers. For example, in the second English edition of 1901 he wrote: “There was no missionary action on her [Protestant Church] in the age of the Reformation”⁶² In the third and last English edition the sentence was rephrased this way: “missionary action was lacking in the youth of Protestantism [meaning, in the age of the Reformation].”⁶³ What follows, then, is a selection of key theses taken from Warneck’s *Outline of a History of Protestant Missions from the Reformation to the Present Time* and an examination of each of his main propositions in regard to the Reformers and missions in light of the historical facts as well as of the theological and exegetical perspectives of the Reformers.

1.4 Warneck on the reformers and mission: the arguments

Having considered Warneck’s background and overall impact among Protestants and Catholics, especially in Europe, let us now consider his main arguments against “missions” during the Reformation period. This section

⁶⁰ “Roman Catholic Missions” is an appendix to Part I of Warneck’s work. The whole volume is divided under two parts: Part I – “Missionary Life at Home” is subdivided into five chapters and one Appendix; Part II – “The Field of Evangelical Missions” is subdivided into seven chapters. “Roman Catholic Missions” is the only appendix included. See WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions*, 3rd ed., 153-168. Warneck begins the appendix by making a distinction between his Protestant definition of “missions” and the Roman Catholic definition of “missions:” “For Protestantism [the objective of missions] . . . is the whole non-Christian world; for Roman Catholicism the whole non-Roman Catholic world, hence not only the heathen, Mohammedans and Jews, but also all Christians not under the dominion of the Pope and who are regarded as schismatics and heretics” (153).

⁶¹ ROBSON, “Editor’s preface,” *Outline of a history of Protestant missions*, xv-xvi.

⁶² WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions*, 2nd ed., 8.

⁶³ WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions*, 3rd ed., 8.

covers Warneck's view of mission, his statements about the Reformers and mission, his sources, and an examination of his reasoning: logical (his argument of silence), theological (his argument concerning election), and historical (his arguments against the Reformers' work in Brazil).

Warneck's definition of mission is taken from his two major works, *Evangelische Missionslehre* and *Abriss einer Geschichte der Protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart*. Understanding his definition of mission is crucial for our topic, first, because the terms "mission," "missionary," and "mission field" were not terms used by the Reformers during the sixteenth century. Warneck, however, imposes late eighteenth-century non-biblical terminologies on the Reformers. For the sake of this discussion, it is proper to keep in mind that the words "mission" and "missionary" were used for the first time in English literature in 1598 and in 1644. Both instances were by Foley in the context of the Jesuits.⁶⁴

Second, this type of terminology, besides being absent in the sixteenth century among the Protestant churches, is not found in the Scriptures per se. The Reformers, however, were very consistent in using biblical terminologies, and therefore, used the phrase "minister of the Word." Calvin, for instance, uses terms such as "the will and the work of God," and "ministers of the Word," when referring to those sent to other parts of Europe and even to the New World.⁶⁵ Before considering the Reformer's theological (ecclesiological) and exegetical views of mission and "missionary," let us examine the use of these terms in Warneck's works.

By "missions" Warneck understands "a regular sending of messengers of the Gospel to non-Christian nations with the view of Christianizing them." And he adds that "we must not understand anything else than this sending, continuing through every age of the church, which carries out the commandment, 'Go and make disciples of all nations, i.e. of all nations which are still non-Christian.'"⁶⁶ Once missions is conceptualized in this form and assumed without any theological and exegetical considerations, the development of correlate terms becomes almost inevitable. Within this framework Warneck expands the term throughout his history of missions by using phrases such as "mission proper," "mission field," "duty of mission," "real mission,"

⁶⁴ See FOLEY, Henry, *Records of the English Province of the Society of Jesus: Historic facts illustrative of the labours and sufferings of its members in the sixteenth and seventeenth centuries*, Vol. 1 (London: Burns and Gates and Paternoster Row, 1877): 66, 268, 723, 724; 268. Foley's volumes can be accessed, searched by word, and downloaded from www.archive.org. Under "Records of the English Province of the Society of Jesus." For extensive historical and etymological information regarding the use of the words mission and "missionary" in English literature, see *The Oxford English Dictionary*, s.v. "mission" and "missionary."

⁶⁵ This theme will be dealt with in Chapter 6.

⁶⁶ WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions*, 10.

“missionary work,” “missionary obligation,” “missionary spirit,” “missionary task,” “missionary ideas,” “missionary commandment,” “missionary activity,” “missionary zeal,” “missionary institution,” “missionary duty,” and “missionary preaching.”

1.5 Other missiological terms in Warneck’s work

It is important to understand Warneck’s terminology. He uses different phrases throughout his book, but what did he mean by them? Warneck defines “mission proper” as “the actual offer of salvation to all nations [67], by the sending forth of messengers according to the missionary behest of Jesus (Matthew xxviii.18-20; Mark xvi.15; Luke xxiv.46-48; John xx.21; Acts i.8, ix.15, xxii.21, xxvi.16-18).”⁶⁸ The logical, dogmatic, and ethical necessity for the “institution of missions throughout the whole world” follows the universal need, grace, and offer of salvation presupposed in the doctrine of justification by faith (righteousness that comes by faith).⁶⁹

He defines “Mission field” or “the spheres of missionary work” as areas where “only sporadic Christian churches still remained” and the “unknown non-Christian world.”⁷⁰ As observed, Warneck does not define “mission field” according to the presence of unbelievers, but according to the need of “messengers” in a determined geographical location. He considers a geographical location to no longer be a mission field when strong Christian churches are present or the region has been “at least outwardly wholly Christianized.”⁷¹ When Warneck, therefore, states that “in the period after the Reformation, until Pietism reached its strength, no real missionary activity began in Germany,”⁷² he means that no Protestant messenger was sent from Germany to Asia, India, Egypt, Abyssinia, and especially America.

To Warneck, “missionary” is synonymous with “apostle.” But did Jesus himself ever go to the “heathen”? Warneck answers:

⁶⁷ Warneck understands salvation as “universal salvation which makes it [Christianity?] a religion for the whole world” (WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions*, 3rd ed., 4).

⁶⁸ WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions*, 3-4.

⁶⁹ *Ibid.*, 5.

⁷⁰ *Ibid.*, 7. Warneck refers to “mission fields” as Asia Minor, India, Egypt, Abyssinia, and especially sixteenth century America.

⁷¹ *Ibid.*, 6. Such definitions and use of terms are already outdated, as happens frequently with created and imposed terminologies. The concept of “mission field” as Warneck defines it was debunked by Ralph Winter in 1974, when the concept of “unreached people groups” was introduced in the missiological and strategic debate of Lausanne 1974. It replaced the former phrase “foreign mission fields.” See Ralph Winter’s paper “The Highest Priority: Cross-cultural Evangelism.” It is available at <http://www.lausanne.org/documents/lau1docs/0213.pdf>. See also the actual definition of terms adopted by the “Joshua Project” at <http://www.joshuaproject.net/definitions.php#unreached>.

⁷² WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions*, 25.

Jesus Himself does not go as a missionary to the heathen, but from the outset He looks upon His doctrine so entirely as a missionary religion, that immediately upon the selection of the disciples, whom He chose to carry forward His work, He gave them the name of “apostles,” missionaries.⁷³

Warneck sounds ecclesiologically-minded regarding the “professional and occasional”⁷⁴ of missionary work throughout the history of the church. He seems to imply that “professional missionaries” are sent by the churches as part of the recognized duty of the church. In that sense, he is raising the question of where the missionary authority comes from. Someone may occasionally (“occasional missionary”) go out by himself to minister among the heathen, but such an initiative does not validate the missionary duty of the church.⁷⁵ The missionary work of the church is explicitly viewed when the church, recognizing her calling to preach the gospel to all the nations, purposefully sent “messengers” (“professional missionaries”) to preach the gospel to the unknown non-Christian world. After criticizing Martin Luther and the Lutheran theologians for the lack of such vision and work, Warneck starts another series of paragraphs targeting John Calvin and other Calvinist reformers.⁷⁶ And he adds this comment: “In Calvin, too, there is found no recognition of such a duty [the duty on the part of the church to send out missionaries].”⁷⁷

Warneck takes lightly the work of the Reformers during the sixteenth century of bringing Christianity back to its biblical and theological basis. He did not demonstrate the same kind of recognition toward the Reformers as when he wrote to John Mott and the others members of the Edinburgh Conference concerning their emphasis on sending many “missionaries” (not on what kind to be sent).⁷⁸ For instance, Warneck suspected that watchwords such

⁷³ Ibid., 4.

⁷⁴ Ibid., 5.

⁷⁵ Warneck seems to forget the divinely inspired “case studies” reported in Acts 8:4-5; 11:19 and so forth.

⁷⁶ Warneck’s first chapter paragraphs 10-12 (pages 10-19) deal with his criticism of Luther and the Lutheran theologians. Paragraphs 13-14 (pages 19-23) deal with Calvin and the Calvinist theologians. Statistically (considering the number of pages), Warneck dealt longer with the sixteenth and seventeenth century Lutheran churches than with the Calvinist churches.

⁷⁷ WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions*, 19. Warneck seems to infer that Calvin had no vision for “mission.”

⁷⁸ An emphasis on numbers of missionaries to be sent was present in the conferences that preceded Edinburgh 1910. Gustav Warneck could not attend the Ecumenical Missionary Conference on Foreign Missions, which was held in New York, April 21-May 1, 1900, although he was a member of the Advisory Committee. In a personal letter addressed to the members of the conference and which was read by Judson Smith, the Chairman of the General Committee, Warneck stated: “What we need beside expert mission directors is, above all, missionaries really capable for their great work. *The general cry is more missionaries*. And let me add emphatically more men. But the petition that the Lord of the harvest should

as "occupation of the whole world in this present generation" would not help the cause of the gospel among Muslims. In the letter addressed to John Mott, he wrote: "We have no superfluity of workers. If we scatter them because of a predilection for the watchword and push on into countries which are at present either difficult of access or not yet ripe for missions, we can easily miss the most hopeful opportunities, or we may lose hundreds of thousands to Mohammedanism, whilst perhaps winning some few Christians in a country like Tibet."⁷⁹

Warneck's recommendation in the same letter is exactly what the Reformers had done while living in exile, under persecution, and as pilgrims. He believed that "we are at present in that stage of modern missions when the watchword must be the self-propagation of Christianity." Warneck continues by arguing:

We must be very careful to spiritually nurture the congregations in two directions; first, to establish them thoroughly in the knowledge and understanding and personal possession of the evangelical faith, and secondly, really to naturalize them in Christian morality, according to the instruction of Jesus, "Teaching them to observe all things whatsoever I have commanded you."⁸⁰

Then, Warneck theorizes: "Only such congregations will develop foreign missions into self-propagating Churches and will enable them to become a bulwark against the onrush of pagan and Mohammedan propaganda." Warneck also stated that "only such congregations ripen into healthy independence, so that self-administration can be put into their hands without the fear that their Christianity will lose its soul." Warneck's conclusion reflects the view of the sixteenth century Reformers: "Nothing is achieved by mere doctrinaire watchwords; indeed, they may do much harm; we must have congregations that are spiritually and morally matured, and, moreover, native pastors who are

send forth laborers into His harvest, has also reference to their quality. *Missionaries must be weighed, not merely counted.* Spiritual equipment is, of course, the chief consideration. But the experience of more than a hundred years should prevent us from falling into the mistake of thinking that this alone suffices without a thorough training" (see American Tract Society, (1900, 289, italics added). *The New York Times* of April 26, 1900, referred to that letter in these terms: "The principal feature of the meeting at Union Methodist Church was the reading of a letter from the Rev. Dr. Gustav Warneck, Professor of Missions at Halle University, Germany, who is regarded as one of the highest living authorities on missionary history and methods." This article can be downloaded from *The New York Times* website: http://query.nytimes.com/mem/archivefree/pdf?_r=1&res=9C0CE0D71E3CE433A25755C2A9629C946197D6CF.

⁷⁹ Warneck could not be present due to his age and health. He wrote to Mott: "It is a great grief to me to be prevented by the growing infirmity of old age from being present at the Edinburgh Missionary Conference" (434). This letter was reproduced as an appendix to the *Report of Commission I: Carrying the Gospel to All the Non-Christian World*. (World Missionary Conference, n.d., 434-436).

⁸⁰ *Report of Commission I: Carrying the Gospel to All the Non-Christian World*, 434.

spiritually and morally matured; then only do you have sound foundations for self-administration.”⁸¹ If Warneck had examined and exegeted more carefully the writings of the Reformers, especially of John Calvin, he would probably have arrived at a different perspective on the Reformers and “mission.”

Warneck defines “missionary duty” as the explicit obligation of the church to purposely⁸² send “missionaries” (messengers) to “the heathen world”⁸³ now and then. Warneck, to some extent, recognizes that during the Reformation there were some who assumed that such “missionary duty” was the responsibility of the civil authorities and of those Christians already “living among non-Christians,”⁸⁴ but not of the church per se.

Both aspects of “missionary work” are evident during the period of the Reformation. Not only do we find both types of “missionaries” (workers, preachers) at the time of John Calvin, but we also read about the practice and teaching of John Calvin himself in regard to both types. Calvin also added the need for support of the governing authorities, not that the preaching of the gospel would be dependent on them, but that they would protect the free proclamation of the gospel and avoid decisions that would interfere with it. After all, Calvin and the other Reformers never waited for the approval, support, protection, and sympathy of the authorities to preach the gospel. They preached everywhere and wrote to kings, princes, city councils, and others asking them not to impede the preaching of the gospel. Calvin dedicated his commentaries and works to diverse political authorities throughout the world. He dedicated his commentary on the Book of Acts to “the most renowned prince, the Lord Nicolas Radziwill, Duke in Olike, count palatine of Vilna, Chief Marshal, and head Chancellor of the great dukedom of Lithuania.” In this long dedicatory, Calvin appeals to Lord Radziwill as follows:

But that I may omit other things which you had better set [seek] out by reading of Luke himself, I will touch one thing which is proper to earthly princes, and the chief governors of kingdoms and countries; to wit, that seeing that (the power of the whole world gainsaying, and all men which were then in authority being armed to oppress the gospel) a few men, obscure, unarmed, and contemptible, trusting only to the aid of the truth and the Spirit, did labor so stoutly in spreading abroad the faith of Christ, did refuse no pains nor danger, did stand stoutly against all assaults, until at length they got the victory; there remaineth no excuse for Christian nobles, who are of any dignity, seeing God hath furnished them with

⁸¹ These quotes are reported by *Report of Commission I: Carrying the Gospel to All the Non-Christian World*, 434-435.

⁸² WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions*, 15.

⁸³ Cf. also Warneck’s comments on the “missionary ideas” that “occasionally emerged” from the beginning of the seventeenth century onwards (1906, 26).

⁸⁴ WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions*, 26.

the sword to defend the kingdom of his Son, unless they be at least as constant and bold to take upon them such an honorable office.⁸⁵

Calvin appeals and defends voluntary preachers, sending preachers, and governing authorities because the Scriptures support these three means.

Warneck defines “missionary work,” as “a purposeful sending out or a voluntary going out of preachers to non-Christians with the view of Christianising them.”⁸⁶ It seems that Warneck was referring to the “missionary work” of the church, not of the “missionary” per se.⁸⁷ Throughout his book, we gain the impression that Warneck uses the phrases “missionary work” and “missionary obligation” interchangeably.

Following the expositions of Adrianus Saravia (1531-1613),⁸⁸ Warneck agrees that the “missionary obligation” of the church is: “to preach the Gospel in all the world . . . until the end of the world.”⁸⁹ Such obligation is based on the “missionary mandate” or the “missionary command” of Matthew 28:18-20. But the Reformers, especially John Calvin, believed that the Church was to preach the gospel in all the world. They also believed that God is the one in charge of the empowering, timing, and sending of such preachers, which is the teaching of the Scriptures from Genesis through Revelation. The patriarchs, the prophets, the priests, the apostles, the disciples, and God’s people in general, did not call themselves for such work. God called them, empowered them, and moved them to wherever he desired them to be. Calvin comments on Mark 16:20:

The Lord working with them; by which he means that this was truly a divine work. And yet by this mode of expression he does not represent them as sharing their work or labor with the grace of God, as if they contributed any thing to it of themselves; but simply means that they were assisted by God, because, according to the flesh, they would in vain have attempted what was actually performed by them. The ministers of the word, I acknowledge, are called *fellow-workers with God*, (1 Corinthians 3:9,) because he makes use of their agency; but we ought to understand that they have no power beyond what he bestows, and that by *planting and watering* they do no good, unless the increase come from the secret efficacy of the Spirit.⁹⁰

⁸⁵ JOHN CALVIN, *Commentary on the Book of Acts*, Volume 1 (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1999) p. 9. <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom36.pdf>.

⁸⁶ WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions*, 15.

⁸⁷ Warneck uses the phrase “missionary task” when he talks about the work of those who are sent.

⁸⁸ Adrianus Saravia was a Dutch Reformed pastor in Antwerp, Brussels, and Leyden (Netherlands). He died in 1613 as Dean of Westminster in England.

⁸⁹ WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions*, 21.

⁹⁰ John Calvin on Mark 16:20.

In his commentary on Matthew 28:20, Calvin explicitly states:

Even to the end of the world. It ought likewise to be remarked, that this was not spoken to the apostles alone; for the Lord promises his assistance not for a single age only, but *even to the end of the world*. It is as if he had said, that though the ministers of the gospel be weak and suffer the want of all things: he will be their guardian, so that they will rise victorious over all the opposition of the world. In like manner, experience clearly shows in the present day, that the operations of Christ are carried on wonderfully in a secret manner, so that the gospel surmounts innumerable obstacles.⁹¹

Calvin then makes a particular application of the biblical statement to his immediate context, criticizing the Roman Catholic church use of this text:

So much the more intolerable is the wickedness of the Popish clergy, when they take this as a pretext for their sacrilege and tyranny. They affirm that the Church cannot err, because it is governed by Christ; as if Christ, like some private soldier, hired himself for wages to other captains, and as if he had not, on the contrary, reserved the entire authority for himself, and declared that he would defend his doctrine, so that his ministers may confidently expect to be victorious over the whole world.⁹²

Warneck uses “missionary spirit” to describe someone who by words and deeds is always “seeking the Christianising of the heathen.”⁹³ Warneck seems to suggest that the eschatological motivation behind the missionary obligation and a missionary zeal is fed by “the thought of hastening the second coming of Jesus”⁹⁴ by the preaching of the gospel to all nations. And finally, Warneck employs the phrase “missionary task” as referring to “the work of preaching the Gospel to the whole world, which was begun but not finished by the Apostles.”⁹⁵

Two comments are pertinent regarding the use of such phrases by Warneck and his assessment of the Reformers’ “missionary” teaching and work based upon his own definition of terms. First, such phrases are not found as part of the biblical phraseology. Second, Warneck’s conceptualizations have no theological nor exegetical weight. He simply uses categories created under

⁹¹ John Calvin on Matthew 28:20.

⁹² Ibid.

⁹³ WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions*, 10.

⁹⁴ See also my comments on the use of Warneck’s use of Matthew 24:14.

⁹⁵ WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions*, 14. See the comments already made under Warneck’s phrase “missionary obligation” and the quotes by John Calvin on Mark 16:20 and Matthew 28:20.

the disciplines of mission strategy, mission theory, and mission history. Some of those terms were borrowed from Roman Catholic religious orders.⁹⁶

Two church historians and missiologists, Calhoun and Bosch, address this issue of definition of terms. Their arguments and their way of reasoning regarding this issue are helpful. Calhoun takes into consideration both aspects of our discussion: the definition of missions and Calvin’s “missiological” theology.

We must avoid a definition of missions which is too narrow and one which is too modern if we are to judge Calvin correctly. To define missions too narrowly reduces Calvin’s missionary importance but then it also limits the Biblical understanding of the mission of the church which actually is to “Jerusalem” and “all Judea and Samaria” as well as to “the end of the earth” (Acts 1:8).⁹⁷

Calhoun’s point is that we should not start with our categories but with the biblical understanding of the work. Calhoun then adds: “Certainly the Bible sets no outer boundaries to the work of missions but neither does it relegate nearby witness to an inferior category.”⁹⁸ God the Father, the Son, and the Holy Spirit, however, left it clear that “the field is the world [across the street and across the ocean]” (Matt. 13:38); “all the nations [Jews and Gentiles, near and far, here and there]” (Matt. 28:20); “every creature” (Mk. 16:15); “Jerusalem... Judea... Samaria... and to the end of the earth” (Acts 1:8); “all the families of the earth” (Gen. 13:3; 28:14; Acts 3:25); the redeemed “out of every tribe and tongue and people and nation” (Rev. 5:9; 7:9). These biblical statements do not segment the world in geographical boundaries, but highlight the universality of salvation. The world is divided into only two categories of people: those who are saved and those who are lost. Christ came to save the lost.

The Reformers understood and worked from these biblical perspectives. “For Calvin, and the Reformers generally, there was no clear distinction between the Reformation and the church’s missionary task.”⁹⁹ Besides, “Calvin defines what we call missions as the work of God in extending His Kingdom through the preaching of the gospel.”¹⁰⁰ In other words, “it is necessary that we evaluate him in the light of this definition rather than a more restricted [and I would add: and unbiblical] one.”¹⁰¹ Calhoun then concludes with this challenge: “The question is not so much why Calvin did not promote more

⁹⁶ See *The Oxford English Dictionary*, s.v. “mission” and “missionary.”

⁹⁷ CALHOUN, David B., “John Calvin: missionary hero or missionary failure,” in *Presbyterion* 5: (Spring 1979), 16.

⁹⁸ *Ibid.*, 16.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

strongly ‘foreign’ missions but is his theology missiological? That is, does it essentially contain an inner dynamic that compels Christians to seek to enlist others under the rule of Christ and to spread His Kingdom in all the world?”¹⁰²

Bosch, on the other hand, is more scathing regarding the use and definition of missiological terms. He recognizes that “Gustav Warneck, the father of missiology as a theological discipline, was the one of the first Protestant scholars who promoted this view [viz., that we miss in the Reformers not only missionary action, but even the idea of missions, in the sense in which we understand them today].”¹⁰³ Then, after reviewing the literature on the topic, Bosch presents the following arguments in defense of the Reformers and their biblical understanding of the task of world evangelization.

More recently, however, several scholars have argued that a judgment such as Warneck’s implies summoning the Reformers before the tribunal of the modern missionary movement and finding them guilty for not having subscribed to a definition of mission which did not even exist in their own time. The assumption here is that the “great missionary century” (the nineteenth) had a correct understanding of mission; this definition is imposed on the Reformers, who then have to be judged guilty for not having subscribed to it.¹⁰⁴

At this point Bosch becomes more aggressive in his reasoning and raises the following question and an assumed answer:

Would it not be more appropriate, asks Holsten, to summons [*sic*] the nineteenth-century missionary enterprise—victim of Humanism, Pietism, and Enlightenment, and child of modern mind—before the tribunal of the Reformation and then declare *it* guilty of perverting the missionary idea? After all, mission does not only begin when somebody goes overseas; it is not an “operational theory” (*Betriebstheorie*), nor is it dependent upon the existence of separate “mission agencies.”¹⁰⁵

Therefore, the serious problems with such created and imposed terminologies have to do with their non-biblical categories and non-exegetical and theological support. In what may be perceived as an outflow of justified academic anger, Bosch then says: “To argue that the Reformers had no missionary vision . . . is to misunderstand the basic thrust of their theology and ministry [including their actions and active, not passive, initiatives to evangelize the

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ BOSCH, *Transforming mission*, 244.

¹⁰⁴ Bosch documented this statement by mentioning the following mission scholars who have already addressed this subject: Karl Holl (1928, 234-243), Walter Holsten (1953, 1-32), Hans-Werner Gensichen (1960, 119-127), Hans-Werner Gensichen (1961), and J. A. Scherer (1987).

¹⁰⁵ Bosch paraphrases and summarizes Walter Holsten, “Reformation und Mission,” 1, 2, 6, and 8.

world beginning within their own Jerusalem].”¹⁰⁶ Bosch is right when he says, “The starting point of the Reformers’ theology was not what people could or should do for the salvation of the world, but what God has already done in Christ.”¹⁰⁷ Therefore, “no preacher, no missionary, should ever dare to attribute to his or her own zeal what is, in fact, God’s own work.”¹⁰⁸

1.6 *Warneck’s excuses for the reformers*

Warneck begins his first chapter, “The Age of the Reformation,”¹⁰⁹ denouncing the lack of “missionary action” during the period of the Reformation. The Lutheran missiologist however attempts to explain and excuse the Reformers for this perceived deficiency by introducing some difficulties faced by the Reformers during the sixteenth and seventeenth centuries. First is that “immediate intercourse with heathen nations was lacking to the Protestant church (especially in Germany).” Second, the Reformers were battling “against heathenism within the old Christendom.” Third, they struggled “for its own existence against papal and worldly power.”¹¹⁰ And fourth, “the necessity of self-consolidation” at home was claiming “all the energy of young Protestantism.”¹¹¹ Warneck took the counter-reformation very lightly. The Reformers were not only struggling against theological opposition, they were under persecution, fleeing from one place to another in order to save their lives, and living as refugees throughout Europe and even moving to the New World. It was not just Portugal, Spain, and Rome that were opposing the entrance of the Reformed Faith in their countries and in their colonies. They were under persecution in France, Germany, Italy, Portugal, Spain, Hungary, Poland, and Bohemia, to mention a few.

¹⁰⁶ Such arguments have been supported by other scholars as well, including the ones already mentioned and quoted by Bosch.

¹⁰⁷ BOSCH, *Transforming mission*, 244.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 245. See also GENSICHEN, Hans-Werner, “Were the Reformers Indifferent to Missions?” in *History’s Lessons for Tomorrow’s Mission* (Geneva: WSCF, 1960), 120-122.

¹⁰⁹ In this chapter Warneck launches all the arguments against the Reformers, especially Martin Luther and the sixteenth century Lutheran theologians. In 17 small-print pages lie the seeds of all historical and missiological critics toward the work and writings of Luther and Calvin concerning their views and practices of “missions.” Latourette, Kane, Winter, and Tucker simply assumed the conclusions of Warneck’s chapter to be the final word regarding the lack of interest and initiative of the Reformers to the preaching of the gospel to the “unknown non-Christian world” of their time.

¹¹⁰ See Jean Henri Merle d’Aubigne’s 8-volume *History of the Reformation in Europe in the Time of Calvin*. All volumes can be accessed archive.org. Check: [http://www.archive.org/search.php?query=creator%3A%22Merle%20d%27Aubign%C3%A9%2C%20J.%20H.%20\(Jean%20Henri\)%2C%2017941872%22%20AND%20\(subject%3A%22Europe%20%20History%20149216-48%22\)](http://www.archive.org/search.php?query=creator%3A%22Merle%20d%27Aubign%C3%A9%2C%20J.%20H.%20(Jean%20Henri)%2C%2017941872%22%20AND%20(subject%3A%22Europe%20%20History%20149216-48%22)).

¹¹¹ WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions*, 3rd ed., 8.

Warneck added to these circumstances the fact that, “it was exclusively Catholic states – Portugal and Spain – which then held sway on the sea, and which were making new discoveries and annexing the great territories beyond.” Having acknowledged such historical circumstances, Warneck comments that, “had the Evangelical sought to enter it as missionaries, they would as certainly not have been permitted, even as in Spain and Portugal the entrance of the Gospel was withstood by force.”¹¹² The Catholic states of Portugal and Spain would by no means allow, much less support, any Protestant initiative to penetrate their dominions with the Reformed gospel. On the contrary, with the support of the Catholic kings, they opposed any Protestant attempts to “invade” their colonies overseas.¹¹³

Despite Warneck’s claim that the Reformers¹¹⁴ were not directly and actively committed and involved with “missions,” he admits that they “did a great indirect service to the cause of missions to the heathen.” In what sense? In the sense of restoring “the true substance of missionary preaching by its earnest proclamation of the Gospel,” and by bringing “back the whole work of missions on to apostolic lines.”¹¹⁵ In other words, the Reformers recovered the biblical, theological, and ecclesiological doctrinal grounds for the true preaching of the gospel to all the nations and to the planting of the true church among all peoples, but they took no actions towards the practical fulfillment of such sound doctrine, according to Warneck. The reasons for such deficiency were the lack of any “immediate intercourse with heathen nations” and “the necessity of self-consolidation” at home.

In light of those excusable reasons, Warneck’s main criticism is that “no lament was raised [by the Reformers] over the practical impossibility of discharging the missionary obligation, which was brought so near by the opening of the world [especially the New World].”¹¹⁶ Warneck expected at least to find some kind of reaction or concern in the writings and in the work of the Reformers regarding their immediate and present inability to get boldly involved in the sending of missionaries to the heathen nations, especially to the discovered New World. The only complaint mentioned by Warneck was that of Erasmus

¹¹² Ibid.

¹¹³ See compiled from various authors, *A History of the Catholic Inquisition: Compiled from Various Authors*, with an introduction by Cyrus Mason (Philadelphia: Natan Moore, 1843). See also D’AUBIGNE, Jean Henri Merle, *History of the Reformation in Europe in the Time of Calvin*, 8 volumes.

¹¹⁴ Warneck and other mission historians seem to use the terms “Reformers” and the “Reformation period” interchangeably.

¹¹⁵ WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions*, 3rd ed., 11. It is unfortunate that Warneck did not integrate his finding when he took into consideration the Reformers’ interpretation of some of those so called “missionary passages” of the Scriptures.

¹¹⁶ WARNECK, *Outline of a history of Protestant missions*, 3rd ed., 8.

who, as Warneck immediately points out, was not “an Evangelical [Reformed] witness.” Here is Warneck’s main theory:

If, however, the Reformers and their immediate disciples have no word either of sorrow or excuse that circumstances hindered their discharge of missionary duty, while they could not but see that the Church of Rome was implementing this duty on a broad scale, *this strange silence can be accounted for satisfactorily only by the fact that the recognition of the missionary obligation was itself absent.*¹¹⁷

Therefore, Warneck concluded that “we miss in the Reformers not only missionary action, but even the idea of missions, in the sense in which we understand them to-day.”¹¹⁸ From this point on Warneck tries to prove his theory through a series of biblical, theological, and historical arguments that, according to Warneck, support this theory of “silence” – the silence of the Reformers regarding the missionary obligation. He equates the apparent silence of the Reformers with a conscious and purposed omission toward the duty of missions.¹¹⁹ Unfortunately, Warneck did not take into account the biblical words used by the Reformers that would cover even in more depth the missiological concerns of the Lutheran scholar. Not only were the Reformers never silent, quite the opposite was true. They used, exegeted, and applied the words which were found in Scripture, not phrases taken from other disciplines and imposed on the inspired writers. For example, a cursive search throughout Calvin’s *Institutes*, commentaries, correspondence, and sermons, and his discourse on words such as “preachers,” “minister of the word,” “work of God,” “workers,” “servants of God,” “church,” and “Kingdom of God,” disproves any critique appealing to the argument of “silence.”¹²⁰ In other words, a careful search of their writings will yield explicit applications of the biblical text regarding all peoples and nations.¹²¹

¹¹⁷ Ibid., 9. Italics added.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Throughout his writings Warneck consistently brings the argument of silence to the forefront.

¹²⁰ See Chapter 5 of my Ph.D. dissertation.

¹²¹ At the end of most of his 22 sermons on Psalm 119, Calvin concluded with this kind of longing, prayer, and applications: “And furthermore not to forget to stir us up to call upon him, to the end that by his Holy Spirit he might to put his helping hand even in our hearts, and not to suffer the doctrine which we hear by the mouth of his Preachers, to become unprofitable unto us, but that it may have the full power and strength: so that we may from day to day be confirmed therein: and more and more learn to forsake the world, and all whatsoever may withdraw us from the union and conjunction of our Lord and Master Jesus Christ, who is our head. *And that he will not only show unto us this favor and grace, but also unto all people and nations of the earth, etc*” (Sermon 2: Beth. Emphasis added). Such prayers are repeated throughout his sermons on Psalm 119. Here is another example: “That he will not only grant us this grace and favor, but also unto all people and nations of the earth, etc.” (Sermon 3: Gimel). Or “Let us beseech him that he will not only give us this grace, but also all the people and nations of the world, etc.” (Sermon 4: Daleth). See also his comments on other texts, such as Matthew 4:19; 7:6; John 4.

RESUMO

O propósito deste artigo é investigar as declarações e argumentação do historiador de missões Gustav Warneck acerca do compromisso dos reformadores com a propagação do evangelho a todas as nações. O texto aborda principalmente a formação espiritual e acadêmica de Warneck, suas duas obras missiológicas mais influentes, seus argumentos gerais contra os reformadores e suas justificativas para o “silêncio” dos reformadores a respeito de missões. Um segundo artigo irá dar continuidade a essa análise destacando os argumentos de Warneck contra o aparente silêncio dos reformadores e analisando os principais argumentos de outros historiadores de missões (Kenneth S. Latourette, Stephen C. Neill, Herbert J. Kane, Ralph Winter e Ruth Tucker), chamando a atenção para o seu próprio silêncio acerca da necessária documentação em apoio a suas afirmações contra os reformadores. A pesquisa considera aspectos da vida e obra desses historiadores que são relevantes ao assunto e analisa o que cada um deles escreveu sobre os reformadores e missões. Isso inclui fontes que eles utilizaram, como eles as acessaram e avaliaram para chegar às suas declarações a respeito dos reformadores, por que eles usaram essas fontes e como sua pressuposta definição de termos afetou suas escolhas e interpretação das fontes em seus escritos sobre os reformadores e missões. Os artigos também irão considerar o que os historiadores têm em comum, como se relacionam uns com os outros, os pontos fortes e fracos de suas obras, quem iniciou o argumento acadêmico antirreformado acerca dos reformadores e missões e seus sucessores imediatos, e finalmente se esses historiadores estavam corretos ou não em seu uso e interpretação (hermenêutica e exegese) das fontes.

PALAVRAS-CHAVE

Reformadores e missões; Missiologia; Gustav Warneck; João Calvino.

RESENHA

Cláudio A. B. Marra*

CARSON, D. A. **A intolerância da tolerância**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. 176 p.

... enquanto querem que as outras religiões se restrinjam à esfera privada, os secularistas insistem que têm o direito de controlar a esfera pública porque estão certos – completamente inconscientes de que estão tentando impor sua cosmovisão sobre os outros que dela discordam (p. 123).

D. A. Carson é um desses pensadores cristãos com *wi-fi* embutido. Ele vive atento à época e em quem mais estiver, o que fica bem claro em seus textos densos e engajados, com raízes profundas na Escritura e com ramos bem cheios de folhas viçosas que respiram o ar de seus dias. *A Intolerância da Tolerância* não é exceção.

Como ele explica no Prefácio, nos últimos dez anos Carson tem proferido palestras abertas ao público em universidades e o tema *A Intolerância da Tolerância* sempre atraiu e engajou em debate mais pessoas do que qualquer outro. Daí a ideia do livro. Carson acredita que “as dificuldades acerca desse assunto estão corroendo o cristianismo ocidental e o tecido da cultura ocidental” (p. 10). Havendo tangenciado o assunto em obra anterior, decidiu aprofundá-lo agora nesta.

Carson inicia reconhecendo a dificuldade sugerida pela aparente incoerência do tema e pelo fato da *tolerância* ser parte da “estrutura de plausibilidade” do Ocidente, expressão que o sociólogo Peter Berger, citado por ele, emprega “para se referir às estruturas de pensamento aceitas por uma cultura específica de forma geral e quase inquestionável”. Questionar a tolerância é tido como “culturalmente insensível, de mau gosto e grosseiro”, mas Carson aceita expor

* O Rev. Cláudio Marra é editor da Casa Editora Presbiteriana e professor do Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição, em São Paulo.

a nudez do rei por constatar que há hoje um novo entendimento do que seja tolerância, algo socialmente perigoso e “intelectualmente debilitante” (p. 11-12).

Desenvolvendo e defendendo essa tese, o autor apresenta o resultado de sua pesquisa sobre a mudança de significado do termo. De “aceitação da existência de perspectivas diferentes” tolerância passou a significar “aceitação de perspectivas diferentes” (p. 13). A nova tolerância, então, sugere que na prática não há opiniões contrárias. Muito complicado, mas a situação se agrava pelo fato de ambas as acepções serem empregadas muitas vezes uma ao lado da outra sem explicação atrelada. O efeito desse emprego caótico é satisfatoriamente exemplificado em seguida, para sublinhar a importância de sabermos a respeito de qual tolerância – a antiga ou a nova – estamos falando. E Carson quer enfatizar mais, por isso segue explorando “mais completamente a diferença entre a antiga e a nova tolerância” (p. 16).

A partir da frase (equivocadamente?) atribuída a Voltaire, “Não concordo com uma só palavra do que você diz, mas defenderei até a morte o seu direito de dizê-lo”, Carson aponta três premissas em que a antiga tolerância se baseia (p. 16):

(1) Existe uma verdade objetiva e é nosso dever buscá-la; (2) as distintas partes de uma controvérsia julgam conhecer a verdade da questão, embora discordem uma da outra, cada parte pensando que a outra está errada; (3) no entanto, elas acreditam que a maior chance de descobrir a verdade da questão, ou a maior chance de persuadir a maioria das pessoas com razão e não coibição é por meio da desobstruída exposição de ideias, não importando quão distorcidas algumas dessas ideias pareçam.

Viva o questionamento! A verdade triunfará. Na visão secularista e utilitarista de John Stuart Mill, citado no livro, “as pessoas deveriam ser tolerantes na esfera da religião, não por ser esse o melhor modo de descobrir a verdade, mas precisamente porque, qualquer que seja a verdade, não há meios suficientes para descobri-la” (p. 17). Vale lembrar que nem por isso Mill tolhia a apresentação de qualquer versão da verdade. O que ele propunha era “o agnosticismo público e a tolerância benevolente particular”. Ilustrando essa proposta agnóstica, Carson conta uma tão deliciosa quanto furada parábola escrita por Gotthold Ephraim Lessing cuja lição é: “Não há nada de errado em acreditar que sua religião monoteísta seja a melhor, contanto que você viva de acordo com uma conduta moral e deixe que os outros pensem que a religião deles é a melhor” (p. 18). Na parábola, porém, fica claro que existe uma verdade, apenas não podemos conhecê-la. Não é o que propõe a definição atual de tolerância, conforme constata o autor.

Carson mostra a seguir inconsistências na parábola de Lessing, e adota o mesmo procedimento em relação a um diálogo de 800 d.C. citado por Philip Jenkins. Carson vê a história “infestada de problemas conceituais”, mas

reconhece suas pressuposições racionalistas e seculares e o fato de ela também admitir a existência da verdade. Final das histórias e conclusão: para a antiga tolerância, ou “a verdade é objetiva e *pode ser conhecida*” e “a melhor forma de revelá-la é a tolerância daqueles que discordam” ou “embora a verdade *possa ser conhecida em algumas esferas...* o curso mais sábio e menos malevolente... é a tolerância” (p. 21, meu grifo). Carson pontua corretamente não ser isso o que propõe a dogmática e intolerante definição atual de tolerância, que declara peremptoriamente a inexistência de uma perspectiva exclusivamente verdadeira e que afirma de modo absoluto e taxativo ser o questionamento dos postulados pós-modernos revelação de dogmatismo e intolerável intolerância.

A definição da nova tolerância é que todas as crenças, todos os valores, todos os estilos de vida e todas as percepções de afirmações sobre a verdade dos indivíduos são iguais (...) Não há hierarquia da verdade. Suas crenças e minhas crenças são iguais e qualquer verdade é relativa.

Diante de afirmação tão absoluta e abrangente, Carson pergunta se isso “inclui o nazismo, o stalinismo e o sacrifício infantil – ou as respectivas posições do Ku Klux Klan e de muitos outros grupos de supremacia racial”. Permanece, porém, o fato de nenhum dogmatismo ser hoje permitido na cultura ocidental, porque não se trata de rejeitar uma ou outra ideia, mas de rejeitar a própria rejeição (p. 22). Segundo a antiga tolerância alguém poderia ser *acusado* de comunista, nazista ou defensor de outra ideia inaceitável. Hoje o inaceitável é (segundo a nova definição) o intolerante, qualquer que seja a sua ideologia, o que trava o debate ideológico.

Carson inicia o capítulo 2 (O que está acontecendo?) com a denúncia da “intolerância dos intrometidos ... fundamentada ... na própria tolerância deles – o que Herbert Marcuse chama de ‘tolerância repressiva’” (p. 29). O capítulo prossegue com evidências do quanto “essa tolerância intolerante está direcionada ao cristianismo” (p. 29). Isso é demonstrado à sociedade com eloquentes exemplos nas áreas da educação, da mídia e da identidade sexual. É patente a incoerência que assumiu o controle da sociedade ocidental em que, por isso, se acata e pratica “uma crítica ridicularizadora que não se envolve com as perspectivas de nenhuma parte em particular, mas simplesmente as descarta e tenta eliminá-las do discurso, *sob a alegação de que são intolerantes*” (p. 49, grifo do autor).

No capítulo 3 (Anotações sobre a história da tolerância), Carson demonstra que “toda cultura e toda era necessariamente mostra certa tolerância e certa intolerância” (p. 53). É impossível ser tolerante com tudo. A cultura que tolera o genocídio nazista não tolera ciganos, homossexuais, judeus, etc. Chamar algo de verdade implica taxar o oposto de erro, mas qual é a base? As avaliações que se seguem “ilustram que, ao longo do tempo, o melhor pensa-

mento a respeito do assunto, ainda que diverso, mostra uma conexão notável entre o entendimento de uma pessoa acerca da tolerância e o entendimento... acerca da ‘lei natural’” (p. 54), sendo lei natural “uma visão de ordem moral baseada na natureza humana e nos efeitos dessa natureza na razão” (p. 55). Sem essa mais abrangente visão moral de mundo e atrelando-se de modo absoluto à liberdade individual, a tolerância se torna monstruosa e desastrosa para a própria cultura que a adota, porque “o declínio de um império é caracterizado pelo desejo crescente de controlar tudo e [pela] consequente diminuição da tolerância” (p. 56).

O próprio cristianismo, lembra Carson, passou da tolerância (nos séculos iniciais, enquanto não era tolerado) para a intolerância (quando se tornou majoritário e detentor do poder). Chegamos à ideia medieval, segundo a qual “certo grau de intolerância banhado por coerção era necessário para defender a verdade” (p. 62) e a Reforma não trouxe outra perspectiva, embora o verdadeiro motivo de muito derramamento de sangue possa ter sido o nacionalismo e a ambição pessoal, nem sempre a teologia. A recusa de grupos minoritários em ser esmagados, porém, foi fazendo crescer o clamor pela tolerância, pelo menos provisória, enquanto uma utópica, mas ainda sonhada unificação não era conseguida.

Outras bases foram sendo propostas, acenando já para a liberdade de expressão e para o pluralismo, bases assentadas por argumentos de pensadores cristãos e de secularistas, estes crescentemente ancorados no dualismo cartesiano, com inconsistências que Carson aponta com lucidez. Em um resumo do desenvolvimento do debate sobre tolerância nos últimos séculos, Carson destaca que “tolerância e a intolerância foram trabalhadas dentro do contexto de um sistema de pensamento maior”, não se vendo virtude na tolerância ou na intolerância em si. Agora, porém, nestes tempos pós-modernos, a tolerância excede todas as virtudes.

Após um capítulo com o propósito de evidenciar a enormidade da mudança no conceito passado de tolerância, Carson passa no seguinte (4 – Pior do que incoerência) a mostrar que a nova tolerância se torna “ainda mais perigosa” (p. 81). O caso é que a nova tolerância alega não admitir laços éticos, morais ou religiosos, mas tenta introduzir na cultura “estruturas sólidas de pensamento e sua imposição sobre aqueles que delas discordam, ao mesmo tempo insistindo que os outros é que são intolerantes” (p. 84). Se isso não fosse tantas vezes bem trágico seria até cômico. Ridículo certamente é. Os que se julgam tão moralmente superiores acabam radicalizando muito mais, tentando impor seus pontos de vista, o que poderiam com certeza fazer sem, porém, afirmar de modo incoerente a neutralidade e superioridade de suas posições.

A troca do antigo conceito de tolerância pelo novo traz uma crise em várias frentes (capítulo 5, A Igreja e as afirmações cristãs sobre a verdade), porque a neutralidade ética agora proposta é de fato impossível. Enquanto não se

reconhece isso, porém, sacrificam-se os princípios e dificultam-se as escolhas, especialmente na área da religião, porque “o cerne da questão é a verdade” (p. 102) e a verdade não é para ser apenas “respeitada”, mas crida, abraçada. Um mito contemporâneo sugere que isso conduz à tirania e que a tolerância resulta do relativismo quanto à concepção de verdade, mas o contrário é que se verifica. “A tolerância deriva não do relativismo, mas exatamente daquilo que a nossa sociedade anatematiza – a crença nos absolutos” (p. 104). Carson não apresenta essa tese de modo infundado. Estudos e pesquisas apresentados a corroboram de modo bem sólido e a tirania do relativismo é também evidenciada, porque mesmo no âmbito religioso e em referência a temas estritamente religiosos será preciso negar a existência da verdade, sob pena de a mídia secular absolutista anatematizar os divergentes. O desafio para o cristão é não ceder à pressão e não substituir a beleza do evangelho pelo que a intolerante tolerância atual chama de belo.

Carson sugere e analisa a seguir, com sua costumeira e deliciosa perspicácia, como os cristãos sustentarão “verdades que não podem ser sacrificadas no altar da grande deusa do relativismo” (p. 114) e encerra o capítulo defendendo que tal procedimento não nos fará intolerantes no sentido antigo da palavra. Para ser tolerante no sentido atual só se abandonarmos Cristo, a verdade. Carson demonstra isso nas “reflexões conclusivas” do capítulo, em um trecho inspirador que merece uma resenha em separado.

Em um capítulo mais curto (6 – E ainda há o mal), Carson mostra “como a reflexão sobre uma variedade de questões morais lança um pouco mais de luz a respeito de questões da tolerância e intolerância”. Ou seja, a alegada superioridade moral da nova tolerância não se sustenta porque se não há verdade absoluta também não existe mal absoluto e o discernimento moral se desestrutura. A perspectiva é sombria, porque em nossa sociedade não apenas os valores são minimizados, mas não se pode sequer debatê-los, “pois tudo foi decidido sob a rubrica controladora da nova tolerância”. Uma cultura assim, sustenta o autor, “está fadada a pagar um preço altíssimo a longo prazo” (p. 139).

No capítulo 7 (Tolerância, democracia e majoritarismo), para investigar os desafios gerados pela tolerância, Carson passa a discorrer sobre o Estado, uma conexão inevitável. Exemplos seguidos mostram o Estado americano refém da sanha secularista da nova tolerância, com evidências até de disposição para se reescrever a própria história nacional e para agir contra a Constituição com o propósito de calar oponentes cristãos. Querem privatizar a religião, o que é absolutamente impossível, sustenta Carson, que rejeita em seguida a substituição de valores pelas decisões do Estado e desnuda o potencial de a própria democracia tornar-se tirana, o que pode ocorrer quando adotado “o pensamento de que os sistemas e as estruturas da democracia são neutros e independentes de qualquer lealdade maior” (p. 158). Isso conduz à conclusão de que a vida em democracia não protege o cristão dos efeitos das alterações

no entendimento do que seja tolerância e do que signifique intolerância, mudanças que vieram para ficar.

Com a pergunta “Então o que acontecerá daqui em diante?” Carson encerra e nos convida para o capítulo final (8), onde apresenta dez sugestões como “alternativas para o futuro”. São elas: (1) expor a decadência moral e epistemológica da nova tolerância; (2) preservar um lugar para a verdade; (3) expor a arrogância condescendente da nova tolerância; (4) insistir que a nova tolerância não é “progresso”; (5) distinguir entre a diversidade empírica e a bondade inerente de toda diversidade; (6) desafiar a neutralidade e superioridade ostensiva do secularismo; (7) praticar e promover a civilidade; (8) evangelizar; (9) estar preparado para sofrer, e, numa proposta bem coerente com a Escritura e com a Reforma do século 16, Carson finaliza: (10) agradecer-se do Senhor e confiar nele, pois apenas desse modo poderemos enfrentar os sofrimentos que a nova e intolerante tolerância poderá nos infligir, alinhando-nos com cristãos em outras partes do mundo e compartilhando “um pouco da alegria dos apóstolos (At 5.41)”.

D. A. Carson acredita no engajamento cultural e marca presença de modo exemplar na praça pública, mas não se engana: “O nosso socorro está em o nome do SENHOR, criador do céu e da terra” (Sl 124.8).

RESENHA

João Paulo Thomaz de Aquino*

VANDRUNEN, David M. **Natural law and the two kingdoms**: A study in the development of Reformed social thought [Lei natural e os dois reinos: um estudo sobre o desenvolvimento do pensamento social reformado]. Grand Rapids: Eerdmans, 2010. 466 p.

David M. VanDrunen, nascido em 21 de dezembro de 1971, é professor de Teologia Sistemática e Ética Cristã no Seminário Westminster, na Califórnia. Ele obteve seu Ph.D. na Universidade Loyola, em Chicago. É ministro ordenado da Igreja Presbiteriana Ortodoxa e advogado pelo Estado de Illinois. Além desse livro, VanDrunen também escreveu *Bioethics and the Christian Life* (2009) e *Living in God's Two Kingdoms: A Biblical Vision for Christianity and Culture* (2010).

Natural Law and the Two Kingdoms é um livro muito bem pesquisado e estritamente focado no tema proposto. O capítulo 1 é introdutório. Nele, VanDrunen apresenta definições das doutrinas da lei natural e dos dois reinos. Ele também apresenta a relevância do assunto, bem como a tese que sustenta a respeito do mesmo. A tese é que a tradição reformada mais antiga confessava as doutrinas da lei natural e dos dois reinos e sobre elas embasou seu pensamento social. Os pensadores neocalvinistas, por sua vez, não sustentam essas doutrinas e baseiam seu pensamento social na obra redentiva de Deus (p. 15). O método desse livro é histórico e, embora o autor tente deixar seu julgamento de valor para outros, ele deixa claro que não se alinha com os neocalvinistas

* Mestre em Antigo Testamento pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (2007) e mestre em Novo Testamento pelo Calvin Theological Seminary (2009). Doutorando em ministério pelo CPAJ. É professor de Novo Testamento no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper e no Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição. É ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil, atuando na plantação da Igreja Presbiteriana Estação Luz, em São Paulo. Editor do website www.issoegrego.com.br.

nesse assunto. A relevância do tema é evidenciada no próprio fato de que a principal linha de pensamento social reformado contemporânea difere consideravelmente de seus predecessores. Tal relevância também é salientada pela influência do assunto em debates atuais como a nova perspectiva sobre Paulo (N. T. Wright e outros), a reforma radical de Stanley Hauerwas e a ortodoxia radical de John Milbank. O autor define as doutrinas da lei natural e dos dois reinos da seguinte forma:

Ao afirmar a lei natural, [os pensadores reformados] professavam a crença de que Deus inscreveu sua lei moral no coração de cada pessoa, de tal forma que pelo testemunho de sua própria consciência todos os seres humanos têm conhecimento de suas obrigações morais básicas e, em particular, têm um padrão universalmente acessível para o desenvolvimento da lei civil. Ao afirmar a lei dos dois reinos, eles retratavam Deus como reinando sobre todas as instituições e atividades humanas, mas reinando sobre elas de dois modos fundamentalmente diferentes. De acordo com esta doutrina, Deus governa sobre a igreja (o reino espiritual) como redentor em Jesus Cristo e governa sobre o Estado e todas as demais instituições sociais (o reino espiritual) como criador e sustentador, e assim, esses dois reinos tem finalidades, funções e modos de operação que são bastante diferentes (p. 1).

O segundo capítulo aborda os precursores da tradição reformada. O capítulo começa com uma discussão sobre a obra *A Cidade de Deus*, de Agostinho, mostrando como ele também depende de uma tradição anterior de Diógenes e que esta representa uma mudança em seu pensamento. Na doutrina das duas cidades, os cristãos são vistos como pertencendo a uma dimensão diferente da realidade (a cidade de Deus escatológica), mas usando, como estrangeiros, a cidade dos homens. Outro precursor da doutrina reformada dos dois reinos é a doutrina das duas espadas, desenvolvida por dois papas: Gelásio e Bonifácio. Essa doutrina afirma que há dois poderes distintos e equivalentes que operam no mundo. Ambos são ordenados por Deus, mas tem objetivos distintos. O desenvolvimento proposto por Bonifácio era que a autoridade religiosa estava acima da estatal. A próxima parte do capítulo lida com a reação de Guilherme de Ockham contra a superioridade da espada da igreja. O capítulo faz uma mudança radical quando começa a lidar com a doutrina da lei natural. São apresentados três personagens: Tomás de Aquino, Duns Scotus e Guilherme de Ockham. A última parte do capítulo é uma apresentação das doutrinas da lei natural e dos dois reinos em Martinho Lutero. O autor mostra como essas doutrinas foram cruciais para a formação do pensamento social do primeiro reformador.

O terceiro capítulo apresenta a concepção de João Calvino sobre as doutrinas da lei natural e dos dois reinos. Para VanDrunen, o pensamento de Calvino sobre o assunto assumiu uma forma singular (p. 70). Para Calvino, Cristo governa sobre as duas esferas de poder, mas sobre uma como criador e Deus providente e sobre a outra como o Senhor Jesus Cristo encarnado.

Portanto, Cristo governa um reino de uma forma redentiva e o outro de uma forma não redentiva (p. 75). Outro fator de diferenciação entre esses dois reinos é o caráter celeste (espiritual) do reino de Cristo e o caráter terreno (externo) do reino civil. Um terceiro fator é que o reino de Cristo manifesta-se na igreja enquanto que o reino civil manifesta-se de formas variadas, especialmente por meio do governo civil. Sobre a outra doutrina, Calvino “acreditava que a lei natural estava impressa no coração e na mente e era conhecido pela consciência. Assim a lei natural serve para definir natureza moral humana” (p. 102).

O quarto capítulo desenvolve uma ilustração no sentido de mostrar o desenvolvimento e as aplicações da doutrina da lei natural entre cristãos perseguidos. VanDrunen compara os exilados marianos e os huguenotes e encontra certa harmonia neles no apelo à lei natural como argumento para a resistência. A principal conclusão do capítulo é que existe uma continuidade da doutrina da lei natural entre os escritores dos movimentos perseguidos e os reformados e pré-reformados.

O quinto capítulo mostra que durante a era da ortodoxia protestante, as doutrinas da lei natural e dos dois reinos foram sustentadas pelos teólogos da pós-reforma sem mudanças substanciais. Os teólogos analisados no capítulo são Johannes Althusius, Samuel Rutherford e Francis Turretin. Os documentos de Westminster também são analisados. O capítulo seis, por sua vez, analisa o pensamento do puritano John Cotton, chamado de posição da Virgínia, especialmente como foi sustentado pelo Presbitério de Hanover. VanDrunen também analisa o presbiterianismo do século 19 na pessoa de Stuart Robinson. Nesse capítulo, VanDrunen expõe-se um pouco mais do que havia feito nos capítulos anteriores. Ele assume, por exemplo, que a elaboração de Robinson da doutrina dos dois reinos apresenta-se em sua expressão mais coerente e que nesta forma a doutrina está substancialmente correta. Mais do que seus predecessores, Robinson separou Igreja e Estado de tal forma que o governo não tem a obrigação de colocar-se debaixo da lei de Deus.

Abraham Kuyper é o assunto do capítulo sete. VanDrunen o vê como uma figura de transição. Kuyper não usa a terminologia dos dois reinos e da lei natural, mas alguns dos conceitos fundacionais de ambas as doutrinas estão presentes em sua obra. Categorias como ordenanças comuns e ordenanças divinas, graça comum e graça especial apontam para isso. Como um importante fator de continuidade, no entanto, o fundamento teológico de Kuyper com relação à cultura e vida política é baseado em grande parte na ordem da criação ao invés da obra redentiva de Cristo (p. 278). Por outro lado, a prática do estudioso holandês como político e estadista, sua retórica política prática, a forma como ele lidou com a cristianização da cultura e a teoria das duas mediações de Cristo criaram certa tensão entre Kuyper e as doutrinas da lei natural e dos dois reinos.

Os capítulos oito a dez apresentam o pensamento de Karl Barth, Herman Dooyeweerd, dos neocalvinistas, de Cornelius Van Til e dos vantilianos. Para o

primeiro destes, Igreja e Estado pertencem ao reino de Cristo. A igreja é como um círculo interno e o Estado é como o círculo externo do mesmo reino. O Estado, embora sendo parte do reino de Cristo, é, por definição, neutro, pagão e ignorante a respeito de Deus. Ele tem a obrigação de manter a ordem. A Igreja deveria viver como Igreja e, fazendo isso, estaria ajudando o Estado. Se o Estado está fora daquilo que é correto e legal, a igreja tem o dever de tolerar ou até de resistir ao Estado. Barth criticou de forma clara as doutrinas da lei natural e dos dois reinos. A primeira, porque, para ele, todo conhecimento vem de e através de Cristo. Fundamentalmente, para Barth, só há um e o mesmo reino, e este pertence a Cristo. De forma aparentemente contraditória, entretanto, o Estado não tem conscientemente nada a ver com Deus. Como o autor diz, as afirmações de Barth são claramente antagônicas à doutrina dos dois reinos, mas o que ele cria no lugar disso parece ser uma versão dela baseada no cristocentrismo barthiano.

Sobre Dooyeweerd e os neocalvinistas, VanDrunen afirma que eles mantiveram as tradições reformadas em muitos aspectos, mas mudaram e abandonaram as doutrinas da lei natural e dos dois reinos. De forma prática, isso resultou em uma prescrição errada de que a igreja tem o pesado dever de trazer o reino escatológico ao seu tempo, uma confusão dos dois reinos, cristianizando esferas e o Estado. Sobre Van Til e seus seguidores, descritos no capítulo dez, VanDrunen afirma que o primeiro não foi tão claro sobre a aplicação das doutrinas da lei natural e dos dois reinos. Alguns de seus seguidores, como Meredith Kline, lidaram mais diretamente com o tema. Para VanDrunen, os vantilianos seguem diferentes direções, alguns assumindo uma posição relacionada às doutrinas aqui focadas e outros mais próximos dos neocalvinistas.

Este é um livro muito bom, muito bem pesquisado e documentado. Se alguém atentar para a extensão de tempo e a quantidade de pessoas consideradas pelo autor, concluirá que ele assumiu uma tarefa muitíssimo árdua, mas obteve sucesso: o autor consegue ser conciso sem ser ingênuo, é profundo conhecedor de seu assunto e escreve uma introdução muito boa e clara sobre o tema. Certamente as doutrinas da lei natural e dos dois reinos merecem maior atenção em nosso país, especialmente nos meios de teologia reformada. Há uma grande tendência de ver o neocalvinismo como a única vertente do pensamento social reformado, o que não faz jus à história e priva a igreja de conhecer essa outra vertente, que é mais próxima do pensamento dos reformadores. Além disso, uma definição deste assunto é de fundamental importância prática para a igreja a fim de que esta entenda qual é o seu real ministério: redimir todas as esferas da sociedade ou “somente” viver para a glória de Deus e pregar o evangelho a fim de que pessoas, e não instituições, sejam redimidas. Assim, recomendo fortemente a leitura e estudo desse livro, faço votos que o mesmo seja traduzido em breve para a língua portuguesa e espero ver estudiosos se debruçando criticamente sobre o tema e servindo o reino com o fruto de seu labor.

RESENHA

*José Carlos Piacente Júnior**

SANTOS, Valdeci da Silva. **O triunfo da graça na vida prática.** São Paulo: Cultura Cristã, 2011. 288pp.

Valdeci Santos é graduado em Teologia (1988), mestre em Teologia Sistemática (1997), Ph.D. em Estudos Interculturais (2001) e recentemente graduou-se em Aconselhamento Bíblico pela Christian Counseling Educational Foundation (CCEF), em Filadélfia, nos Estados Unidos. Na docência, atuou como instrutor em missões urbanas no Reformed Theological Seminary, Jackson, Mississippi, e lecionou no Seminário Presbiteriano Brasil Central, em Goiânia, no Seminário Rev. Denoel Nicodemus Eller, em Belo Horizonte, e no Instituto Bíblico Eduardo Lane, em Patrocínio, MG. Atualmente, é professor de Teologia Pastoral e Sistemática no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição e no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (CPAJ), ambos em São Paulo. É ainda coordenador do curso de Doutorado em Ministério do CPAJ, em parceria com o Reformed Theological Seminary. É ministro presbiteriano desde 1989, tendo exercido o pastorado em igrejas no Brasil e nos Estados Unidos. Atualmente pastoreia a Igreja Cristã Reformada de Campo Belo, em São Paulo. No que tange à produção acadêmico-literária, tem diversos artigos publicados na revista teológica *Fides Reformata*, da qual também é coeditor.

O livro *O Triunfo da Graça na Vida Prática* é um estudo bíblico-teológico diligente, metucioso e sério sobre a graça divina e sua ação triunfante nas experiências cotidianas dos servos de Deus. Ao mesmo tempo, o texto junte pesquisa acadêmica com devoção, praticidade e contextualização. O autor,

* O autor está cursando o Doutorado em Ministério do CPAJ em parceria com o Reformed Theological Seminary (RTS). É mestre em Filosofia (CPAJ), graduado em Filosofia (C. U. Claretiano) e Teologia (JMC e Mackenzie). É pastor auxiliar na Igreja Presbiteriana do Bairro Constantino, em Patrocínio-MG, e professor do Instituto Bíblico Eduardo Lane (IBEL).

entretanto, enfatiza que o livro não é de mensagens devocionais. Não é sobre experiências pessoais ou meramente humanas. Também não é de autoajuda e não compactua com os princípios do pragmatismo. Entrementes, Santos reconhece que os estudos sobre a graça trazem à vida cristã efeitos benéficos e edificantes. Sendo assim, seu objetivo é preconizar um “convite a uma mudança verdadeira” (p. 9), sob os auspícios da graça triunfante revelada nas Escrituras.

A tese principal do livro é que “as operações graciosas de Deus ocorrem na vida prática das pessoas e não nos discursos religiosos abstratos” (p. 10). Com feito, o propósito do autor é discorrer, especificamente, sobre a “graça triunfante”, a saber, a operação diária da graça na vida do cristão que suplanta suas fraquezas e fracassos. De fato, o texto prima pela ação efetiva da graça, sem prescindir de uma acurada interpretação bíblica. Para tanto, o autor recorre a histórias reais de personagens bíblicos divinamente agraciados em seus momentos de conflitos, insucessos e angústias.

O livro está dividido em quatorze capítulos. O primeiro capítulo traz uma exposição histórico-teológica da doutrina da graça, apontando sua centralidade na mensagem bíblica e na vida cristã. Ao mesmo tempo, o capítulo inicial enfatiza o propósito da graça dentro do divino plano de salvação e seus benefícios no relacionamento de Deus para com o homem.

Nos capítulos seguintes, o autor discorre sobre o triunfo da graça na vida de alguns personagens bíblicos. Na verdade, Santos propõe um “estudo de caso” nos textos bíblicos que tratam das histórias de José, Gideão, Jefté, Sansão, Ana, Abigail, Davi, Manassés, Jonas, João Batista, Pedro e Paulo. À nossa semelhança, essas pessoas enfrentaram os efeitos do pecado, falharam em suas tarefas, amargaram fracassos terríveis e, sobretudo, dependeram da graça triunfante. Aliás, esses “heróis da fé” ilustram as peculiares ações da graça de Deus. O último capítulo trata da pessoa e obra de Jesus Cristo, revelando a plenitude da graça triunfante que alcança os que por ele são salvos.

Em cada capítulo a operação da graça triunfante de Deus é percebida sob uma dimensão. No capítulo a respeito de José, a graça triunfa a despeito das adversidades familiares, e faz dele um homem amadurecido e piedoso. Na vida de Gideão, a graça supera o seu medo dos homens, sua hesitação e relutância, capacitando-o no cumprimento de seu chamado. Jefté, por sua vez, exemplifica o fato de que Deus, por sua graça, usa homens imperfeitos e pecadores, precipitados em suas decisões. No caso de Sansão, a graça concede força ao fraco, apesar de suas deficiências de caráter e de suas fraquezas morais e espirituais. A história de Ana revela a ação da graça triunfante nas constantes situações adversas e frustrações pessoais. Na história da personagem Abigail, a manifestação da graça triunfante concede paz independentemente das circunstâncias vivenciadas. A vida de Davi aponta para a graça triunfante que traz arrependimento, confissão e remissão ao pecador, mesmo quando os pecados se acumulam e o resultado é fatídico. A história do rei Manassés é

“uma excelente ilustração de que ninguém caminha tão longe no pecado que a graça de Deus não possa alcançar” (p. 157). O profeta Jonas, por fim, é um exemplo da graça triunfante sobre a desobediência e a contumácia, sobretudo reparando suas drásticas consequências.

No Novo Testamento, a história de João Batista aponta para a graça triunfando sobre a fé enfraquecida e as incertezas do coração, visto que a graça suplanta as dúvidas de João sobre a sua crença a respeito de Jesus. A experiência do apóstolo Pedro, por sua vez, retrata a graça triunfando e restaurando aquele que desaponta o Mestre Jesus e, até mesmo, quando fracassa em confessá-lo diante dos homens. Na história de Paulo, a graça triunfa a despeito de quem é o homem. Aliás, através da graça, Paulo é perdoado, apesar de seu autorretrato como sendo o “principal” dos pecadores. Por fim, o capítulo derradeiro assevera que, para uma percepção plena do triunfo da graça, “é crucial compreender que foi por meio de Jesus que a graça de Deus se manifestou de forma sublime” (p. 253).

Ademais, cada capítulo é concluído com a letra de um hino ou cântico ligado ao seu assunto, bem como “dados históricos relacionados à sua composição” (p. 13). Conforme assevera o autor, “esse exercício é um esforço de demonstrar que a fé a ser praticada deve ser também cantada e celebrada” (p. 13). Com isso, Santos procura enfatizar como se dá o caráter prático da graça na vida cotidiana dos cristãos.

Nota-se, pois, que é um grande desafio falar da graça de Deus no âmbito da prática cotidiana. De fato, em uma análise superficial e equivocada o tema torna-se árido, abstrato ou limitado à “autoajuda”. Contudo, o autor de *O Triunfo da Graça na Vida Prática* é capaz de demonstrar as benesses práticas da graça de Deus e sua relevância na vivência diária em consonância com a cosmovisão cristã reformada.

Salientamos, destarte, que uma das qualidades essenciais desse texto é sua habilidade de tocar a realidade sem prescindir da verdade revelada e seus princípios. Verdadeiramente, *O Triunfo da Graça na Vida Prática* alcança a realidade e, ao mesmo tempo, se mantém fiel à Palavra de Deus e seus valores.

Em segundo lugar, Santos sabiamente aplica e contextualiza a doutrina da graça triunfante para a edificação do povo de Deus. As pesquisas sobre os passagens bíblicos elencados fornecem uma adequada percepção de que, à semelhança deles, nós também precisamos urgentemente da graça triunfante de Deus, a fim de acharmos socorro para as nossas fraquezas e superação para os nossos fracassos.

O Triunfo da Graça na Vida Prática é um livro recomendado não somente por sua leitura agradável, fácil e estimulante, mas, especialmente, para quem carece descansar na graça, achar alívio em meio às tribulações e superar as frustrações de um mundo caído. Por semelhante modo, é indicado para a edificação e fortalecimento do povo de Deus. Cotidianamente, os cristãos são

aliciados a fazerem parte de um “novo evangelho”, no qual a graça é depreciada ou torna-se desnecessária. Tal “evangelho” é centrado no homem e seus méritos. Uma vez que os cristãos são atraídos pelo pragmatismo e o antropocentrismo, a graça é barateada ou cabalmente substituída por obras humanas. Desse modo, a bênção de Deus está condicionada ao esforço pessoal.

Todavia, a graça é “um favor imerecido”, gratuito e proveniente exclusivamente de Deus, independentemente do alvitre dos homens. Portanto, sem a graça triunfante não há superação de adversidades, fraquezas e frustrações pessoais. Não há conquista sobre o medo e as incertezas que abalam a fé. É na graça que encontramos esperança para homens imperfeitos, precipitados em suas decisões, desobedientes, teimosos e fracos moral e espiritualmente. Sob a ação graciosa de Deus achamos paz independente das circunstâncias. Sem a graça não há recomeço e nem retorno para os caminhos de Deus. Não há restauração para o caído, nem verdadeira mudança de vida para o perdido. Apartado da graça, não há cura para o ferido e ânimo para o abatido, muito menos consolo e alento. Não há razão para a perseverança e o encorajamento, nem há expectativa de dias melhores. Finalmente, à parte da graça triunfante, a obra da cruz se torna ineficaz. O livro *O Triunfo da Graça na Vida Prática*, assim, ratifica o fato de que todas as nossas necessidades e o progresso no plano de salvação encontram cabal satisfação na graça triunfante, a despeito de quem somos e do que estamos vivendo. E isso, com efeito, é motivo de glória a Deus, reconhecimento e profunda gratidão de nossa parte.

EXCELÊNCIA ACADÊMICA E PIEDADE A SERVIÇO DO REINO DE DEUS



Venha estudar no Centro Presbiteriano de
Pós-Graduação Andrew Jumper, em São Paulo!
Cursos modulares
Corpo docente pós-graduado
Convênio com instituições internacionais
Biblioteca teológica com mais de 40.000 volumes
Acervo bibliográfico atualizado e informatizado

MESTRADO EM TEOLOGIA

Sacrae Theologiae Magister
(S.T.M. ou Mestre em Teologia)
é um mestrado *stricto sensu*
preparando o aluno para a docência.

ESPECIALIZAÇÃO EM ESTUDOS TEOLÓGICOS E ESPECIALIZAÇÃO EM TEOLOGIA BÍBLICA

Lato sensu no regime Educação a
Distância (EAD).

DOCTORADO EM MINISTÉRIO

É um grau profissional avançado
(D.Min.) oferecido em parceria com
o Reformed Theological Seminary
(RTS) com natureza *intracorporis*
no Brasil, mas com validade
internacional.

MESTRADO EM DIVINDADE

Magister Divinitatis (Mestre em
Divindade) é um mestrado *stricto*
sensu de natureza *intracorporis*.
Seu perfil acompanha o dos
mestrados profissionais.

.....
O Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper prepara líderes
para ministérios, buscando desenvolver nestes uma profunda compreensão da
Palavra de Deus e um desejo de aplicar esse conhecimento a serviço do Senhor.

Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper
Rua Maria Borba, 44 – Vila Buarque – São Paulo – SP – Brasil – CEP: 01221-040
Tel.: +55 (11) 2114-8644/8759 – Fax: +55 (11) 3256-6611
www.mackenzie.com.br/teologia
pos.teo@mackenzie.com.br

Editoração eletrônica
LIBRO Comunicação

Impressão e acabamento
Yangraf Gráfica e Editora