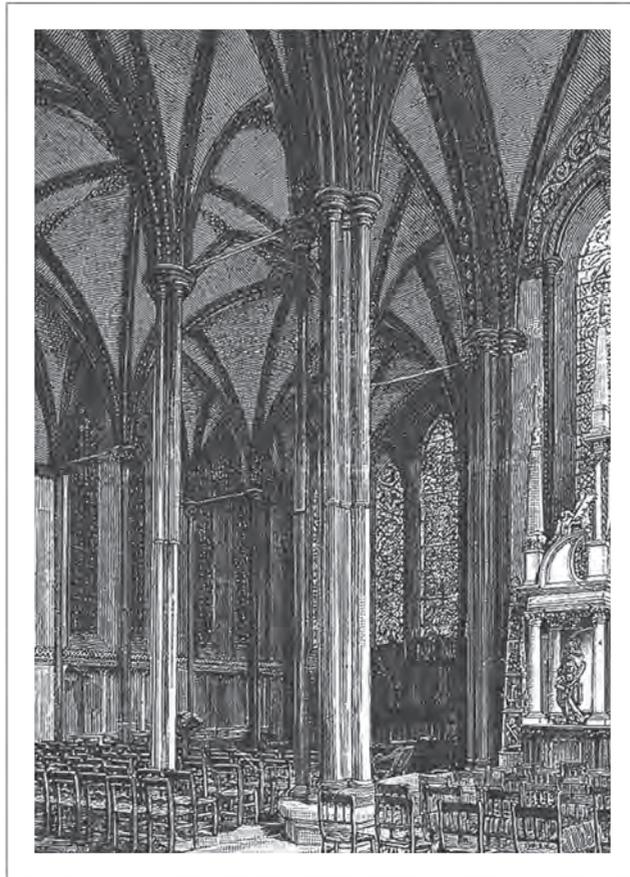


fides reformata

Volume XXIII • Número 1 • 2018



INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE

Diretor-Presidente José Inácio Ramos

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER

Diretor Mauro Fernando Meister

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

Semestral.
ISSN 1517-5863

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

CDD 291.2

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

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

Editores Gerais

Daniel Santos Júnior
Dario de Araujo Cardoso

Editor de resenhas

Filipe Costa Fontes

Redator

Alderi Souza de Matos

Editoração

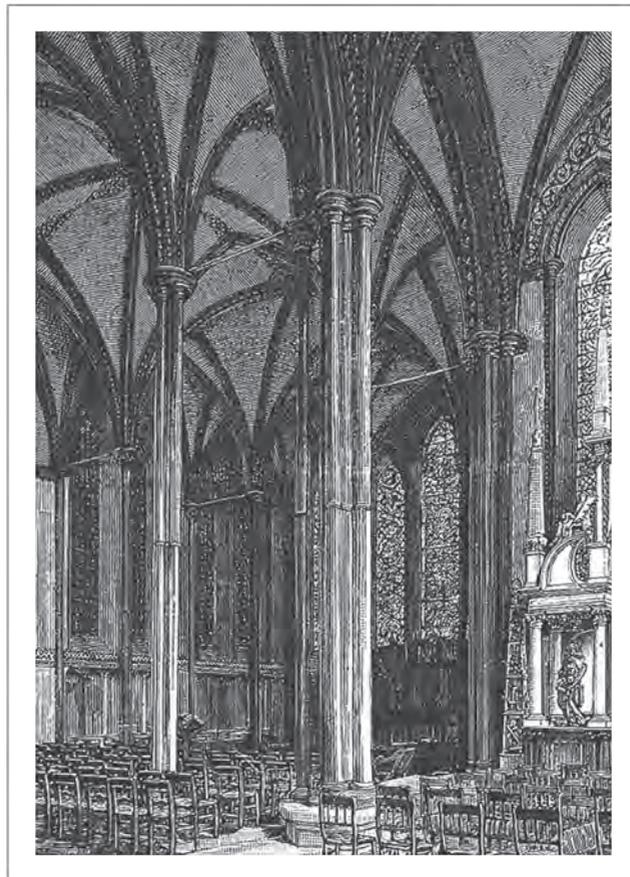
Libro Comunicação

Capa

Rubens Lima

fides reformata

Volume XXIII • Número 1 • 2018



Igreja Presbiteriana do Brasil
Junta de Educação Teológica
Instituto Presbiteriano Mackenzie



CONSELHO EDITORIAL

Augustus Nicodemus Lopes
Davi Charles Gomes
Heber Carlos de Campos
Heber Carlos de Campos Júnior
Jedeias de Almeida Duarte
João Alves dos Santos
João Paulo Thomaz de Aquino
Mauro Fernando Meister
Valdeci da Silva Santos

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

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

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

Pede-se permuta.

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

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Revista Fides Reformata
Rua Maria Borba, 40/44 – Vila Buarque
São Paulo – SP – 01221-040
Tel.: (11) 2114-8644
E-mail: 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 grande alegria que apresentamos aos nossos leitores o volume XXIII, nº 1, da revista *Fides Reformata*, mantendo o nosso compromisso de contribuir com a pesquisa teológica na América Latina. Nos últimos anos, após nossa decisão de publicar em cada número um artigo em inglês, *Fides* também iniciou sua participação no cenário internacional. Conheça toda essa contribuição eletronicamente no site oficial do Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper e em bancos de dados como ATLA Serials, Fuente Academica e outros.

Nesta edição, o primeiro artigo, de Paul Wells, “A Perseverança dos Santos, uma Doutrina Controversa”, propõe que a doutrina da perseverança dos santos procura responder às questões que surgem no plano exegético, mas os maiores problemas, segundo ele, são de ordem prática. O autor apresenta as diferentes posições confessionais sobre o tema, considera os argumentos que parecem contradizer a doutrina e mostra como a fé reformada trata de dois desafios práticos, a fé temporária e o retrocesso. Por fim, argumenta que a perseverança decorre da obra de Cristo e da atuação do Espírito, sendo acima de tudo um fruto da fidelidade de Deus.

O segundo artigo, por Silas Palermo, “A Reforma Protestante e a Música”, parte do pressuposto de que a Reforma trouxe transformações profundas que afetaram a música e seu propósito na vida cristã. O autor analisa tais transformações no contexto dos reformadores Martinho Lutero e João Calvino.

O terceiro artigo, por João Paulo Thomaz de Aquino, professor da casa, “A Proposed Reading of Revelation 11:1-13” (Uma Proposta de Leitura para Apocalipse 11.1-13), trata dos pontos mais problemáticos associados a essa passagem: nos versos 1-2, o significado de “templo”, a ocasião desses acontecimentos, a ações dos gentios e o sentido de “a cidade santa”; nos versos 3-13, a identificação das duas testemunhas.

O quarto artigo, por Alan Rennê Alexandrino Lima, “A Doutrina Cristológica do Extra Calvinisticum”, discorre sobre a noção de comunicação dos atributos divinos (*communicatio idiomatum*), tanto na perspectiva luterana quanto na perspectiva calvinista. Inicialmente é feito um levantamento histórico em torno do debate, seguido de uma apresentação dos fundamentos confessional, bíblico e teológico da doutrina, a fim de demonstrar a sua veracidade.

O quinto artigo, por Willibaldo Ruppenthal Neto, “‘Ó morte, onde está o teu poder?': o Uso da Profecia de Oséias 13.14 por Paulo em 1 Coríntios 15.55”, analisa o uso do texto de Oséias na construção teológica e retórica de Paulo e avalia o movimento hermenêutico que Paulo realiza para se apropriar das palavras de Oséias no Antigo Testamento como Escritura Cristã.

O sexto e último artigo, de minha autoria, “Elementos Propínquos e Distintivos da Literatura Sapiencial”, analisa os níveis de semelhança entre

a sabedoria produzida dentro do contexto da sociedade Israelita e a que era produzida entre as nações ao seu redor. O objetivo da análise não é distanciar a literatura sapiencial de Israel da que era produzida internacionalmente, mas entender os motivos e consequências de tanta semelhança entre ambas.

A seção de resenhas traz avaliações de obras relevantes para o contexto atual da igreja: *As Coisas da Terra: Estimar a Deus ao Desfrutar de suas Obras*, de Joe Rigney, resenhada por Daniel Piva; *Martinho Lutero, um Destino*, de Lucien Febvre, resenhado por Marcone Bezerra Carvalho, e *A Razão de Nossa Fé: Respostas a Perguntas Difíceis sobre Deus, o Cristianismo e a Bíblia*, de William Lane Craig e Joseph E. Gorra, resenhado por Filipe Costa Fontes.

Esta edição de *Fides Reformata* é publicada em saudosa homenagem ao colega Rev. João Alves dos Santos, falecido no dia 22 de abril de 2018, aos 74 anos. Nascido em 1943, ele obteve bacharelados em Teologia (1963), Direito (1969) e Letras (1981). Fez cursos de mestrado em Antigo Testamento (Faith Theological Seminary, 1974) e Novo Testamento (Seminário Rev. José Manoel da Conceição, 1984). Por 30 anos, lecionou Teologia Sistemática, Grego e Exegese do NT no Seminário Presbiteriano Conservador, tendo sido o seu diretor no período 1980-1996. Também lecionou Grego e Exegese do NT no Seminário JMC por quase 40 anos, desde a sua fundação em 1980. Em 1992, tornou-se o primeiro coordenador do futuro CPAJ, ao qual dedicou quase 30 anos de eficientes serviços em sua área de competência e mais tarde também como coordenador da Educação à Distância (EAD). Esse estimado pastor, professor e amigo deixa um valioso legado por sua plena dedicação a Cristo Jesus, suas contribuições à educação teológica e sua personalidade calorosa e comunicativa. Deixa a esposa Elaíne e as filhas Aline, Anne e Louise. Seu último artigo em *Fides Reformata* foi publicado no número anterior desta revista (2017-2).

Seguindo com o compromisso da revista de proporcionar e incentivar uma reflexão teológica reformada, entrego aos leitores mais uma edição de *Fides Reformata*, no desejo de que estes artigos e resenhas despertem mais uma vez o interesse pela pesquisa que visa contribuir para a edificação do povo de Deus, servindo sua igreja ao redor do mundo.

Boa leitura!

Dr. Daniel Santos
Editor Geral

SUMÁRIO

ARTIGOS

| | |
|--|-----|
| A PERSEVERANÇA DOS SANTOS, UMA DOCTRINA CONTROVERSA <i>Paul Wells</i> | 9 |
| A REFORMA PROTESTANTE E A MÚSICA <i>Silas Palermo</i> | 19 |
| A PROPOSED READING OF REVELATION 11:1-13 <i>João Paulo Thomaz de Aquino</i> | 35 |
| A DOCTRINA CRISTOLÓGICA DO <i>EXTRA CALVINISTICUM</i> <i>Alan Rennê Alexandrino Lima</i> | 53 |
| “Ó MORTE, ONDE ESTÁ O TEU PODER?”: O USO DA PROFECIA DE OSÉIAS 13.14 POR PAULO EM 1 CORÍNTIOS 15.55 <i>Willibaldo Ruppenthal Neto</i> | 75 |
| ELEMENTOS PROPÍQUOS E DISTINTIVOS DA LITERATURA SAPIENCIAL <i>Daniel Santos</i> | 95 |
| RESENHAS | |
| AS COISAS DA TERRA: ESTIMAR A DEUS AO DESFRUTAR DE SUAS OBRAS (JOE RIGNEY) <i>Daniel Piva</i> | 109 |
| MARTINHO LUTERO, UM DESTINO (LUCIEN FEBVRE) <i>Marcene Bezerra Carvalho</i> | 117 |
| A RAZÃO DE NOSSA FÉ: RESPOSTAS A PERGUNTAS DIFÍCEIS SOBRE DEUS, O CRISTIANISMO E A BÍBLIA (WILLIAM LANE CRAIG, JOSEPH E. GORRA) <i>Filipe Costa Fontes</i> | 121 |

A PERSEVERANÇA DOS SANTOS, UMA DOCTRINA CONTROVERSA

*Paul Wells**

RESUMO

A doutrina da perseverança tem tanto um aspecto bíblico-teológico quanto prático, representado pela negação da fé. Sua ênfase recai não sobre a capacidade e o esforço humano, mas sobre a fidelidade de Deus. Na perspectiva reformada, ela tem uma relação direta com o entendimento da salvação, sendo “preservação” um termo mais adequado que perseverança. Depois de definir a doutrina à luz da Confissão de Fé de Westminster, o autor apresenta três concepções alternativas (arminiana, luterana e católica romana) e aborda o debate entre John Goodwin e John Owen sobre o tema. A seguir, são considerados os argumentos teológicos e bíblicos que parecem contradizer a perseverança, e a maneira com a fé reformada lida com dois desafios, a dificuldade da fé temporária e o problema do retrocesso no caminho da salvação. O artigo conclui com uma exposição de como a perseverança se relaciona necessariamente com a obra de Cristo, a atuação do Espírito Santo e a oração.

PALAVRAS-CHAVE

Teologia reformada; Soteriologia; Perseverança dos santos; Preservação.

INTRODUÇÃO

A doutrina da perseverança procura responder, por meio de textos como Hebreus 6, às questões que surgem sobre o plano exegético, mas os maiores

* Professor emérito de Teologia Sistemática na Faculdade João Calvino, em Aix-en-Provence, França (anteriormente Faculdade Livre de Teologia Reformada), e membro do comitê redatorial de sua revista teológica, *La Revue Réformée*, da qual este artigo foi extraído (vol. 57, nº 236, jan. 2006). O texto foi traduzido por Paulo Sergio Athayde Ribeiro.

problemas são de ordem prática. A experiência mostra que são muitos aqueles que, tendo um dia confessado o nome de Cristo, renegam sua profissão de fé, às vezes de forma dramática, e adotam ideias ou, com mais frequência, um comportamento ético muito distante do cristianismo. Essa triste realidade merece algumas explicações.

A própria palavra “perseverança” é um pouco ambígua. Ela sugere a ideia errada de que o crente teria a capacidade de trilhar o caminho da fé por suas próprias forças. Dada a partida, a perseverança seria um elemento normal da carreira cristã.

No entanto, na teologia reformada a noção de perseverança não implica em que a continuação na graça seja natural, ou que dependa de esforços e da vontade humana. Ela não está ligada ao estado interno da alma regenerada. A perseverança não provém daquele que confessa sua fé, mas de Deus que mostra a sua fidelidade. O crente, em seu estado de imperfeição, está tão propenso a sucumbir à tentação como Adão antes da queda. A perseverança não deve nada aos esforços humanos, mas deve tudo à ação de Cristo para com os seus. Ela é a “perseverança dos *santos*”, e esta última palavra nos faz lembrar que ela é, antes de tudo, uma obra do Espírito Santo concedida pelo Cristo que vive.

A doutrina da perseverança, em sua formulação reformada, também não apoia a ideia de que seria possível viver no pecado e ao mesmo tempo ser salvo. Isso sempre foi vigorosamente combatido. Uma vida marcada por um estado habitual de pecado, torna evidente que tal pessoa não foi regenerada pelo Espírito Santo. A natureza da árvore é reconhecida pelos frutos (do Espírito) que contém.

Como doutrina, a perseverança é um dos elementos de compreensão da natureza da salvação. Ela exprime a segurança de que as pessoas que verdadeiramente foram aceitas em Cristo, isto é, chamadas e santificadas por seu Espírito, não podem cair definitivamente da graça. A obra da graça, nelas iniciada por Cristo, vai prosseguir, apesar das quedas, até que seja completada. A perseverança não depende em nada das obras dos crentes; ela manifesta sua “preservação” por Cristo, das mãos de quem nenhuma de suas ovelhas será tirada (Jo 10.1-18).

Na verdade, a palavra “preservação”, que remete à ação de Cristo, seria mais adequada do que a palavra “perseverança”, que acentua mais a ação do crente.

1. DEFINIÇÃO DE PERSEVERANÇA

A definição proposta pela Confissão de fé de Westminster é difícil de ser melhorada, se levarmos em conta sua precisão e seu conteúdo bíblico:¹

¹ Entre os textos bíblicos citados sobre a perseverança estão Jo 10.27-29; Rm 11.29; Fp 1.6; 2 Ts 3.3; 2 Tm 1.12 ; 4.18; Jr 32.40.

Os que Deus aceitou em seu Bem-amado, os que ele chamou eficazmente e santificou pelo seu Espírito, não podem decair do estado da graça, nem total nem finalmente; mas com toda a certeza hão de perseverar nesse estado até ao fim, e estarão eternamente salvos (XVII.1).²

Que crente, ao ler esse texto, não desejaria que isso fosse verdade para ele mesmo e para os seus? Ninguém pensa que cair da graça “inteiramente e definitivamente” seja um fim desejável. Refletindo sobre isso, esperamos que para nós isso seja uma possibilidade... impossível.

Esta definição não negligencia as dificuldades que marcam a peregrinação do cristão. Ao contrário, ela leva em conta o projeto do adversário de destruir a segurança da salvação, que é o fruto da perseverança, debilitando a confiança do crente na possibilidade de perseverar.

Eles, porém, pelas tentações de Satanás e do mundo, pela força da corrupção neles restante e pela negligência dos meios de preservação, podem cair em graves pecados e por algum tempo continuar neles; incorrem assim no desagrado de Deus, entristecem o seu Santo Espírito e de algum modo vêm a ser privados das suas graças e confortos; têm os seus corações endurecidos e as suas consciências feridas; prejudicam e escandalizam os outros e atraem sobre si juízos temporais (XVII.3).

Como entender, nesta citação, a expressão “por algum tempo”? É impossível responder a essa questão. Podemos somente estar seguros de que será limitado e que aqueles que caem, por se endurecerem, conhecerão um tempo de retorno e restauração na graça. Suas quedas não são irremediáveis e sua perseverança é certa, porque Cristo persevera com os seus. Por isso, talvez fosse bom, quando a palavra “perseverança” é utilizada, a ela acrescentar, ao menos mentalmente, o qualificativo “final”. G. C. Berkouwer comenta:

A perseverança dos santos está ligada, de maneira irredutível, à segurança da fé, pela qual o crente enfrenta o futuro com confiança – não com a ideia de que todos os perigos foram eliminados, mas com a certeza de que serão verdadeiramente vencidos.³

2. TRÊS CONCEPÇÕES

O desenvolvimento da doutrina cristã da perseverança ficou marcado na história por três concepções.

² *Les Textes de Westminster*. Aix-en-Provence, França: Kerygma, 1988, p. 33. Ver: *A Confissão de Fé de Westminster*. 17ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2001, p. 135.

³ BERKOUWER, G. C. *Faith and Perseverance*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958, p. 11.

a) A primeira leva em conta a possibilidade, para um crente, de não perseverar na fé. Encontramo-la nas tradições pelagianas, arminianas, wesleyanas, como também no ensino de grupos como o Exército de Salvação. Essa concepção está frequentemente ligada a uma ideia inadequada sobre a relação que há entre a justificação e a santificação, e uma recusa em ver a ligação existente entre a eleição eterna de Deus e a certeza de salvação, ou entre a regeneração e a experiência cristã.

b) Após Melancton, a teologia luterana foi marcada por uma noção de realização da aliança desprovida do aspecto escatológico. A graça restaura o homem em seu estado inicial de justiça e, a exemplo do primeiro homem, ele pode cair. Assim, a salvação tenderia a ser uma antropologia centrada sobre a experiência da justificação, e a perseverança dependeria da continuação na fé. A exortação “e aquele que perseverar até o fim será salvo” (Mt 10.22) “dá margem para entender que muitos cristãos não haverão de perseverar na fé... o crente só pode perseverar na fé se fizer uso fielmente dos meios de graça instituídos por Deus”.⁴

c) Para o catolicismo romano, a perseverança está enraizada na fé da igreja. Ela depende da receptividade do crente que não resiste aos meios de graça.

As virtudes humanas adquiridas pela educação, por atos deliberados e por uma perseverança sempre retomada com esforço são purificadas e elevadas pela graça divina... Os filhos da nossa mãe Igreja esperam, justamente, a graça da perseverança final e a recompensa de Deus Pai pelas boas obras realizadas com sua graça em comunhão com Jesus.⁵

Nesses três casos, como na teologia reformada, existe uma ligação teológica complexa entre a natureza da aliança, a antropologia e a doutrina da salvação, que não é possível considerar neste texto.

Do ponto de vista histórico, um grande debate protestante sobre esse tema aconteceu no século XVII, na discussão estabelecida entre John Goodwin,⁶ autor da obra *Redenção Redimida* (“Redemption redeemed”), e John Owen, que respondeu de forma magistral com *A Doutrina da Perseverança dos Santos* (1654).⁷ Contra a doutrina da perseverança, Goodwin adiantou quatro argumentos, sendo dois de ordem teórica e dois de ordem

⁴ MUELLER, J. T. *La doctrine chrétienne*. Bruxelas, Bélgica: Ed. des Missions Luthériennes, 1956, p. 493, 496. O luteranismo confessional procura se distinguir do calvinismo, considerado determinista, e do sinergismo, indeterminista.

⁵ *Catéchisme de l'Église Catholique*. Paris: Mame/Plon, 1992, § 162, 1812, 2008, 2016.

⁶ John Goodwin (1594-1665) não deve ser confundido com o mais célebre Thomas Goodwin (1600-1680), que foi membro da Assembleia de Westminster.

⁷ OWEN, John. *Works*, XI. Edimburgo, Escócia: Banner of Truth, 1966, 1-666.

prática.⁸ A partir de Hebreus 6.1-8 e 10.26-39, Goodwin concluiu com a realidade da apostasia e a possibilidade, para o crente, de cair do estado de graça. Ele considera que seu ponto de vista é sustentado pelo fato de que muitos fiéis, outrora zelosos pelo Senhor, tornaram-se indiferentes. Para Owen, a apostasia e o retrocesso de muitos professantes não provam que eram crentes, mas que, ao contrário, nunca o foram! Nem todos aqueles que professam “a verdadeira religião” são regenerados, e uma santidade temporária e exterior não é prova de que houve uma mudança profunda na natureza de uma pessoa. Owen sustenta seu argumento por uma exegese detalhada das passagens indicadas. Ele observa que, cada vez que a Escritura menciona um Himeneu ou um Fileto, ela acrescenta a isso uma tal precisão que “no entanto o firme fundamento de Deus permanece, tendo este selo: o Senhor conhece aqueles que lhe pertencem” (2 Tm 2.17-19).

Owen explica a doutrina da perseverança no contexto global da salvação e na inter-relação das doutrinas a ela relacionadas. A perseverança depende da natureza imutável de Deus, de suas promessas e de seu plano eterno, da unidade integral do plano de salvação e da natureza da graça. A aliança da graça depende da obra de Cristo e é o seu Espírito, o *Paráclito*, que efetua a perseverança dos filhos de Deus, permanecendo com eles para sempre (Jo 14.16).

Para responder a Goodwin, Owen criou um silogismo:

- Os eleitos não podem cair da graça (Jo 10.27-29).
- Alguns que professaram a fé se desviaram.
- Esses não são crentes verdadeiros, eleitos pela graça.⁹

3. OS ARGUMENTOS QUE PARECEM CONTRADIZER A PERSEVERANÇA

Alguns têm afirmado que a perseverança é a negação da liberdade humana. Este mesmo argumento foi usado contra o ensino bíblico sobre a graça irresistível de Deus, formulado de forma clássica no quarto cânone do Sínodo de Dort. Na Escritura, a liberdade não é algo abstrato ou uma simples possibilidade. A verdadeira liberdade é a *liberdade de* e a *liberdade para*, que diz respeito à autodeterminação do homem que, fiel à aliança, faz a escolha da santidade no serviço do Senhor.

A perseverança seria uma doutrina que encorajaria a licenciosidade? Este argumento às vezes pode ser encontrado em textos arminianos ou metodistas, que veem uma oposição entre a perseverança e a busca da perfeição. Convém

⁸ Um relatório pode ser encontrado em BEEKE, J. R. *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and his Successors*. Edimburgo, Escócia: Banner of Truth, 1999, p. 165-173. Também: FER-GUSON, S. *John Owen on the Christian Life*. Edimburgo, Escócia: Banner of Truth, 1987, p. 261-269.

⁹ OWEN, *Works*, XI, p. 113ss; cf. BEEKE, *The Quest for Full Assurance*, p. 168.

lembrar que a teologia reformada, que defende fortemente a perseverança, concede à Lei de Deus, no tocante à santificação, um lugar mais importante do que outras teologias. Para a teologia reformada, a perseverança não subsiste isolada da prática do “terceiro uso da Lei”, que, por sua vez, não subsiste isolado da ação do Espírito na vida renovada do crente.

Os textos bíblicos que parecem contrários à doutrina da perseverança são os seguintes:¹⁰

a) *Exortações contra a apostasia* (Mt 24.12; Cl 1.23; Hb 2.1; 3.14; 1 Jo 2.6). Essas exortações encorajam o autoexame a fim de verificarmos se estamos na fé. Elas não ensinam que não é possível perseverar, mas servem para reforçar a vontade de perseverar. Elas não dizem que a apostasia de uma pessoa regenerada é possível, mas denunciam o caráter perigoso do pecado.

b) *Alguns casos de apostasia “comprovados”* (1 Tm 1.19-20; 2 Tm 2.17-18 ; 4.10; 2 Pe 2.1; Hb 6.4-6). Nada prova que aí se trata de verdadeiros crentes que tiveram a fé salvadora e caíram. Na Escritura, há exemplos de “falsos cristãos” que professaram a fé verdadeira, mas não estavam na fé (Rm 9.6; 1 Jo 2.9; Ap 3.1). A parábola que enfatiza o contraste entre as duas casas, no final do Sermão da Montanha, não se refere a uma distinção entre o crente e o não crente, mas à diferença entre a realidade e a aparência, e o perigo de ouvir a palavra sem recebê-la e colocá-la em prática (Mt 7.24-27).

Como diz Herman Bavinck: “Nós nos enganamos se das admoestações da Escritura inferimos uma perda total da graça. A certeza do resultado não torna os meios supérfluos, mas está, na ordem posta por Deus, a eles indissoluvelmente ligada.”¹¹

4. A TEOLOGIA REFORMADA LEVA A SÉRIO OS SEUS PROBLEMAS

Uma teologia digna do nome é não somente teórica, mas também verossímil, levando em conta nosso conhecimento das realidades humanas e psicológicas (ainda que estas não constituam uma norma). A doutrina da perseverança apresenta duas dificuldades que a teologia reformada, seguindo Owen, procurou resolver:

4.1 A dificuldade da fé temporária (2 Tm 2.17)

Armínio sugere que é possível perder a graça. Seu argumento é sutil. Ele afirma, dogmaticamente, que para os crentes é impossível perder a salvação, enquanto permanecem. Se “caem”, naturalmente perdem seu status de crente e, conseqüentemente, sua salvação.

¹⁰ Para uma discussão sobre os dados exegéticos no que concerne à perseverança, ver BLOCHER, H. *La doctrine du péché et de la rédemption*. Vaux-sur-Seine, França: Edifac, 1983, p. 412-423.

¹¹ BAVINCK, H. *Gereformeerde Dogmatiek*, IV, p. 254, apud BLOCHER, *La doctrine*.

Contra a teoria sinergista, Calvino já havia desenvolvido a tese de que é possível ter uma fé psicológica ou temporária. O homem natural pode ser beneficiado, por causa da graça comum, pela luz do Espírito.¹² Os não regenerados podem, igualmente, em sua natureza comum, conhecer alguma medida da graça especial, que dá ocasião a uma fé temporária, mas que não salva (o caso de Saul, por exemplo).¹³ Calvino fez essa constatação não somente pela Escritura, mas também por experiência. Ele recusa a distinção escolástica entre a fé “formada” e a fé “informe”, que não tem valor, porque a verdadeira fé não pode estar separada de uma certeza real e de uma disposição espiritual bem orientada.¹⁴ A fé temporária é mostrada em Lucas 8.13. Para Calvino, não parece falso afirmar que os não regenerados podem ter uma impressão confusa da fé (uma imagem da crença e não a realidade da fé) por uma operação do Espírito Santo inferior à que ocorre numa verdadeira regeneração, que reorienta toda a vida. Os eleitos têm plena confiança de que Deus é seu Pai, o que é completamente diferente de uma vaga crença.¹⁵ Para Calvino, a verdadeira fé é indestrutível e traz nela a segurança de sua realidade. Como saber se nossa fé não é uma fé temporária? Olhando constantemente para Cristo.¹⁶

4.2 O problema do retrocesso (backsliding)

Em alguns momentos, os crentes podem ir muito longe no pecado. Salomão, Davi, Moisés, Pedro são exemplos disso entre os santos. No caso de retrocesso, ou é manifesto que a pessoa nunca teve a fé verdadeira, ou há uma restauração após um período de “desânimo” espiritual. Pedro é renovado (Lc 22.32); Davi é um santo verdadeiro, antes e depois de seu pecado (segundo o Salmo 51.11-12). O princípio da graça pode ser momentaneamente abafado e a comunhão com Deus enfraquecida por causa do pecado.

Nesses períodos de retrocesso, duas atitudes podem ser observadas:

a) Se a pessoa está satisfeita no pecado, é provável que nunca tenha, verdadeiramente, conhecido a graça da regeneração. Se o pecado não a deixa triste, mesmo estando “no fundo do poço”, isso é sinal de que é “não regenerada”. Nenhum santo pode viver por muito tempo e alegremente no pecado e sentir-se bem, levantar-se contra a Lei de Deus e não detestar o que faz. Por causa de sua consciência de crente, o cristão que cai em pecado não faz isso sem provar um certo desgosto e, eventualmente, colocar-se em questão.

¹² CALVINO, João. *Institutas*, II.ii.16.

¹³ *Ibid.*, II.ii.17.

¹⁴ *Ibid.*, III.ii.8.

¹⁵ Cf. GRUDEM, Wayne. *Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994, p. 794ss.

¹⁶ CALVINO, *Institutas*, III.ii.24.

b) Se o crente considera esses períodos de desânimo como ocasião para examinar-se, à luz da misericórdia divina, e arrepender-se, sua vida espiritual parece autêntica.

5. A PERSEVERANÇA, A OBRA DE CRISTO E A ORAÇÃO

A doutrina da perseverança – o grande mérito de Owen foi enfatizá-la – deveria ser coerente com as doutrinas que descrevem os outros aspectos da salvação associados à obra de Cristo.

Alguns unem a perseverança à eleição, à natureza da aliança ou à união com Cristo. É verdade, há uma coerência entre essas doutrinas e a doutrina da perseverança. É possível conciliar uma visão elevada da salvação e a certeza que dela podemos ter, com a fraqueza e quedas que os crentes experimentam? Em sua natureza, o pecador confia em suas forças, mas a verdadeira espiritualidade tem consciência de suas fraquezas. O cristão percebe que é fraco e, por essa razão, Cristo é essencial para ele.

Diante dessas interrogações intervém a intercessão de Cristo e a obra do Espírito. É numa oração de súplica que a realidade quanto à fraqueza do fiel se encaixa melhor com uma visão elevada da salvação. A perseverança, como de resto todas as doutrinas da graça quando bem compreendidas – da eleição à glorificação – encoraja menos o orgulho do que a humildade. A grandeza da doutrina reformada da perseverança está em enfatizar que o cristão continua vivendo em fraqueza e apesar dela. Esta experiência constata e encoraja a verdadeira oração.

Convém, então, estabelecer uma relação entre a perseverança e a fé em Cristo, entre a intercessão de Cristo e a obra do Espírito em nós, o qual faz jorrar nossas orações.¹⁷ De fato, um argumento importante a favor da perseverança tem como base a eficácia do ministério atual de Cristo como Mediador.

a) O fundamento da perseverança é o mérito de Cristo, a salvação que realizou e que lhe deu um direito de propriedade sobre seus filhos. Os pecadores são aceitos em Cristo, que pagou o preço de seu perdão. A obra de Cristo cobre todo o pecado, pois é totalmente eficaz (Hb 9.12; 10.12, 14). Sendo justificados pela justiça “declarativa” de Deus, é impossível que o filho de Deus volte a ser “injusto” diante dele. É assim, não por causa de suas obras, mas por causa de Cristo. Seus filhos são dele. Como alguém poderia imaginar o contrário, sem comprometer a glória de Cristo e depreciar a justiça nele realizada? O Pai sempre ouve o Filho quando este intercede por seu povo (Jo 11.4; Hb 7.25; Rm 8.34; Jo 17.20, 24; 1 Jo 2.1). A intercessão de Cristo é sua atividade constante.

b) O Espírito de Cristo permanece no coração de seus filhos como um selo (Ef 1.13-14; 2 Co 1.22). O selo confirma a aliança e torna certo, inelutável,

¹⁷ BERKOUWER, *Faith and Perseverance*, cap. 5.

seu cumprimento pelas *duas partes* unidas pelo contrato. Cristo concluiu a aliança que nos é ratificada pelo selo de seu Espírito. Imaginar que o Espírito possa começar uma obra eficaz e depois abandoná-la seria comprometer sua soberania e sabedoria. Se isso fosse verdade, onde estaria a fidelidade de Deus às suas promessas, recebidas por aqueles que entram na aliança pela fé em Cristo? O Espírito implanta nos crentes verdadeiros o princípio da vida eterna (1 Jo 3.9; 1 Pe 1.23).

c) A comunhão, que faz o crente participante da vida de Cristo, é o elo entre o selo do Espírito e sua intercessão pelos seus. Cristo como intercessor é *paracletis*; o Espírito é o *Paráclito* dado. A oração é louvor e, o que é mais importante, concretiza o caráter efetivo e real da salvação. Ela é o instrumento da perseverança. Cristo intercede pelos seus filhos, mas opera também pelo Espírito que está neles. Por isso a perseverança é frequentemente ligada à oração (1 Ts 5.17; Cl 4.2; Ef 6.18; 2 Tm 1.3; Rm 12.12).

A oração não é mecânica, nem mística; ela nutre a Igreja, em Cristo. Ela é a conversa com Cristo pelo Espírito e o meio de sua intercessão em nós. A oração é feita com fé (Tg 1.6, 5.15). Não é concebível a perseverança sem oração. Karl Barth chega até mesmo a dizer que Deus é “condicionado” (*Bestimmung*) pela oração da fé.¹⁸ A ausência física de Cristo é a presença do Espírito. A *paracletis* foi realizada pelo *Paráclito* (Jo 14.6). Com o Espírito que os defende, os crentes têm o consolo de Cristo, que por eles intercede.¹⁹ Assim, os filhos de Deus:

1. São conduzidos pelo Espírito (Rm 8.14);
2. Têm a “mentalidade” do Espírito (Rm 8.5);
3. Recebem o Espírito que testemunha a seu espírito (Rm 8.16);
4. São beneficiados por sua intercessão (Rm 8.27).

Nessas passagens, as fraquezas dos fiéis constituem o campo de ação do Espírito. A oração como tal não elimina essas fraquezas. Mas o Espírito vem assistir e sustentar, e abre as perspectivas encorajadoras da glória futura (Rm 8.19). Assim, por ela, a perseverança se realiza na esperança, auxiliada pela continuidade na oração.²⁰

Portanto, a perseverança não é uma atitude qualquer; ela faz parte de uma comunhão pessoal vívida com Deus, que inclui alguns parâmetros em tensão: a fraqueza, o Espírito, a oração, a perseverança. O Espírito geme nos

¹⁸ BARTH, Karl. *Kirchliche Dogmatik*, II. i, 574, apud BERKOUWER, *Faith and Perseverance*, 130.

¹⁹ De fato, “defensor em justiça” exprime melhor do que “consolador” a obra do Espírito como *parakletos*. Cf. ROMEROWSKI, S. *L'œuvre du Saint-Esprit dans l'histoire du salut*. Cléon d'Andran, França: Excelsis, 2005, p. 225ss.

²⁰ Cf. BENETREAU, S. *La prière par l'Esprit*. Cléon d'Andran, França: Excelsis, 2004.

orações aos quais dá consolo, porque conhece suas fraquezas, e suplica pelos filhos da aliança.

CONCLUSÃO

A perseverança, longe de ser uma simples consequência lógica de outras doutrinas da fé, está enraizada na obra do Espírito que intercede em nós, da parte de Cristo. Ela não é a negação das incapacidades ou fraquezas dos fiéis em razão do pecado que sempre está neles. Sem a oração no Espírito ela é uma impossibilidade. A perseverança remete, constantemente, à fonte da graça.

Se de um lado convém insistir sobre as fraquezas dos crentes, por outro não seria sensato dar-lhes um lugar proeminente na vida espiritual. A falsa humildade do autodesprezo, que vemos em alguns místicos ascetas, é pouco desejável. Essa falsa humildade pode ser, na realidade, um orgulho dissimulado que se gloria na carne.

A perseverança aliada à intercessão do Espírito não pode se transformar em teologia da glória. Ela é, antes de tudo, uma teologia da fraqueza que se gloria na cruz de Cristo. Na cruz, porque Cristo em sua fraqueza tornou-se nossa força, quando aboliu a razão da nossa fraqueza, o nosso pecado. “A graça de Deus reina pela justiça... como também o crente não recebe a promessa de ser salvo *no* pecado, mas *do* pecado”.²¹

ABSTRACT

The doctrine of perseverance has both a biblical-theological and a practical aspect, the latter being represented by the denial of faith. The doctrine's emphasis lays on God's faithfulness rather than on man's ability and efforts. In the Reformed perspective, it is directly connected with the understanding of redemption, “preservation” being a concept preferable to perseverance. After defining the doctrine of perseverance in light of the Westminster Confession of Faith, the author presents three alternative concepts (Arminian, Lutheran, and Roman Catholic) and deals with the debate on the issue between John Goodwin and John Owen. Then, he considers some biblical and theological arguments that seem to contradict perseverance and the way the Reformed faith deals with two challenges: the difficulty of temporary faith and the problem of backsliding. The article concludes with an exposition of how perseverance is necessarily related to the work of Christ, the action of the Holy Spirit, and prayer.

KEYWORDS

Reformed theology; Soteriology; Perseverance of the saints; Preservation.

²¹ FERGUSON, *John Owen on the Christian Life*, p. 269.

A REFORMA PROTESTANTE E A MÚSICA

*Silas Palermo**

RESUMO

A Reforma Protestante modificou toda uma geração com consequências futuras inimagináveis até mesmo para os reformadores. O fato é que a Reforma invadiu toda a vida dentro e fora da igreja. Essa mudança radical, na verdade um retorno às Escrituras, afetou também a música e o seu propósito na vida cristã. Este é justamente o intuito deste breve artigo, mostrar especificamente o pensamento dos reformadores Lutero e Calvino diante das demandas do mundo de sua época e de como repensaram ou reconduziram a música e o louvor a Deus ao devido lugar.

PALAVRAS-CHAVE

Reforma Protestante; Música; Lutero; Calvino.

INTRODUÇÃO

A música e toda a sua variedade expressiva são, e serão sempre, motivo de discussões acaloradas ou racionalizadas. Pelo fato de ela ser adotada por uns, ou por grupos inteiros, como se fosse parte de suas essências pessoais, a música cria afetos quase que irracionais, a ponto de discórdias gerarem facções até mesmo brutais, dada a passionalidade e apego do sujeito ao objeto musical. Trata-se de uma relação de ligação intimista, pois ela, a música, reflete o pensamento, as emoções, os desejos humanos, e também é uma forma encontrada para expressar o indivíduo, um grupo ou uma cultura.

* O autor é bacharel em Música, licenciado em Artes e pós-graduado em Livre-Improvisação (USP) e Filosofia da Estética da Música (UNESP). É bacharel em teologia pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição e Mestre em Educação, Arte e História da Cultura (Mackenzie). É pastor presbiteriano em Santos (SP).

Pois é nesse campo movediço que os reformadores do século XVI tiveram que pisar, um vespeiro que muitos ainda hoje temem, seja por preconceito ou mesmo ignorância do assunto. De fato, os atuais líderes não devem, ou pelo menos não deveriam, ser ignorantes sobre tal temática, pois assim fazendo relegam essa área a outros, desavisados ou mal intencionados, com quase nenhum conhecimento de Deus, das Escrituras, das questões intrínsecas à arte musical, e até cheios de si mesmos. Esses incautos muitas vezes conduzem o pensamento e a expressão do canto e da música diante de Deus e dos homens de maneira enganosa, antibíblica ou desprovida de riqueza poética e musical.

Cientes dessa responsabilidade é que os reformadores Martinho Lutero e posteriormente João Calvino tomaram firme posição diante da sociedade e da igreja. Inseridos na cultura renascentista. Eles perceberam naquele tempo o que Deus estava fazendo e não foram omissos, se alijando dos dons e de tudo o que Deus revelava em sua graça, nem tão pouco se colocaram como pseudo-juízes sem realizar nenhuma ação efetiva em resposta ao chamamento divino.

Este artigo visa levar a uma reflexão sobre como esses reformadores atuaram positivamente na cultura da época a partir dos princípios divinos. Trataremos especificamente da música, elemento ativo do culto cristão desde a era apostólica. Contudo, tendo sido deturpada há muito, os reformadores perceberam que deveriam agir nesta esfera também, pois a música, que poderia promover a dissolução ou somente o prazer estético, poderia, ao contrário, promover a comunhão dos santos, a proclamação da Palavra e a fé comum.

Apresentaremos, pois, uma parte inicial sobre a sociedade renascentista e o uso da música como um todo, suas principais bases estéticas na época, não se tratando, porém, de um estudo filosófico ou analítico da música, visto não ser o objeto neste artigo. Em seguida, são consideradas as contribuições de Lutero e Calvino diante desse quadro, e os princípios gerais que norteiam a igreja reformada ainda hoje.

1. ORIGENS

Renascença e Reforma são movimentos antagônicos, na música assim como em outros setores da vida, afirma Carpeaux.¹ Enquanto o movimento renascentista como um todo visou o antropocentrismo, a Reforma objetivou o teocentrismo a partir das Escrituras “redescobertas”, não um teocentrismo falso e cego, conveniente para a igreja medieval de então, segundo tradições e ditames eclesiásticos que contavam com a ignorância do povo.

A experiência de descobertas e valorização da antiga cultura clássica latina avassalou a vida europeia em todos os âmbitos. Grandes mudanças se seguiram. O comércio iniciou um processo de generalização, o que poderíamos entender como a semente da globalização, e isso através das vias marítimas.

¹ CARPEAUX, Otto Maria. *Uma nova história da música*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1958, p. 12.

Houve a criação de novas cidades, pois o Renascimento é predominantemente um movimento urbano. O poder dos reis cresceu em detrimento do poder da igreja. Conseqüentemente o dos mercadores e financistas também cresce, nasce um novo modelo econômico. Os centros acadêmicos se ampliam além das fronteiras e domínios da igreja, novos e livres pensadores e artistas patrocinados por mecenas, sejam eles nobres ou burgueses. Dessa maneira, as artes são mantidas e controladas não somente pela igreja, mas também pelos nobres e pela classe dominante. Disto advém uma nova forma de fazer e pensar música; as encomendas musicais não se restringem mais aos anseios religiosos. O humanismo é a força intelectual predominante.

Diferentemente da arquitetura, escultura e poesia, onde o contato mais direto com a cultura antiga era possível, sobretudo na Itália, na música isso não aconteceu. A música entrou numa escalada de complexidade e afastamento do ouvinte. O povo inculto não tinha acesso ao seu ensino, muito menos havia execução musical diante dos nobres ou nas igrejas, visto que isso era ato privativo do clero, o fazer música no culto. A nobreza era treinada pelos membros do clero que se especializam na arte musical. Antes mesmo do Renascimento, muitos nobres e cavaleiros se tornaram famosos trovadores com sua força musical “subversiva”² e profana entoada nos castelos e vilarejos e com seus poemas cantados versando sobre histórias de amor ou feitos heroicos.

A música na igreja, ou da igreja, mais propriamente dizendo, pois era de fato dela o domínio na idade medieval, tinha caráter excludente. O texto em latim, as longas frases musicais com sílabas espaçadas na melodia faziam com que o entendimento de texto, até mesmo de uma única palavra, se perdesse. Com o avançar da Idade Média, os compositores a serviço da igreja criam técnicas composicionais complexas, chamadas de contraponto, onde as melodias são sobrepostas e entremeadas por diversas vozes, e ocasionalmente até mesmo com texto justapostos em línguas diferentes, mantendo apenas o cantochão em latim no tenor como base musical de toda a estrutura vocal. Tal estilo é conhecido como motete. Por outro lado, os grandes mestres da música faziam-na para a igreja ou para a nobreza indistintamente, sendo esta última de caráter mais popular sobre danças da época ou ocasiões protocolares dessa nobreza. Isso não traria uma clara distinção entre estilo musical e sua adequação ao culto.

Um repensar sobre o papel da música iniciou-se no Renascimento. Algumas questões passam a ser levantadas pelos teóricos musicais, filósofos, poetas e mestres, tais como: 1) o afastamento do fiel e sua passividade cúlrica, ou seja, sua não participação no canto; 2) o fato de a música não representar e não despertar nos ouvintes paixões diversas; 3) crítica à música afastada do texto, sua expressão e adequação com a melodia não fornecendo clareza. Causa espanto observar que já naquela época consideravam que a música entrara em declínio.

² Ibid., p. 4.

Hoje em dia cantam-se essas coisas de qualquer maneira, confundindo-as num estilo indiferente e incerto. Eu gostaria, em suma, que, quando uma missa é composta para ser cantada na igreja, a música fosse concebida em harmonia com o sentido fundamental das palavras, em certos intervalos e números capazes de conduzir os nossos afetos à religião e ao Senhor [...]. Atualmente toda a diligência e esforço são postos na composição de passagens imitativas, de forma que, enquanto uma voz diz *Sanctus*, outra diz *Sabaoth*, outra ainda diz *Gloria tua*, com uivos, berros e gaguejos, mais parecendo gatos em janeiro do que flores em maio.³

A crítica acima é do bispo Bernardino Cirillo numa carta de 1549. A preocupação com a qualidade da música e sua inteligibilidade são preocupações já manifestas na época. Esta é uma crítica feita à música da igreja dominante, visto que os novos paradigmas musicais estavam ainda florescendo, e por outro lado as soluções propostas pela Reforma eram isoladas geográfica e politicamente. Entretanto, o papel da música e seu caráter são alvos de sondagem constante ainda hoje. A música tende a desviar-se do seu propósito e conseqüentemente da sua eficácia, isso devido a extremos que vão do descaso ao hermetismo incompreensível da arte, e a negligência para com a união entre texto e som.

Outro importante nome da música no auge renascentista foi Gioseffo Zarlino, teórico musical e compositor italiano, que trouxe grandes contribuições para o sistema moderno de afinação dos instrumentos musicais. Em seu tratado *Le Istitutioni Harmoniche*, ele faz uma crítica e exalta a nova concepção que deveria nortear a música ao Senhor.

Quer devido à adversidade da época, quer à negligência dos homens, que tinham pouco apreço não apenas à música, mas também pelos seus estudos, a música desceu da suprema altura a que outrora se elevava, caindo na baixeza mais abjeta. Enquanto outrora era objeto de enorme veneração, veio mais tarde a ser considerada tão vil e desprezível que os homens instruídos mal reconheciam a sua existência. Isto sucedeu, a meu ver, por ela não ter conservado a menor parcela ou vestígio dessa severidade honrada que a caracteriza. Por conseguinte, todos se compraziam em destruí-la e em tratá-la da pior forma, de muitas e indignas maneiras. Porém, a Deus omnipotente agrada que o seu infinito poder, bondade e sabedoria sejam exaltados e manifestados aos homens através de hinos acompanhados de graciosas e doces inflexões. Não lhe pareceu tolerável que a arte que serve o seu culto fosse tida por vil, se até aqui na Terra se reconhece quanta doçura pode haver no canto dos anjos que nos céus louvam sua majestade.⁴

³ GROUT, Donald J.; PALISCA, Claude V. *História da música ocidental*. 6ª ed. Lisboa: Gradiva Publicações, 2014, p. 184.

⁴ ZARLINO, G. *Le Istitutioni Harmoniche*. Veneza, 1559, parte I, cap. I, p. 1-2.

A música se renova a partir da Itália e espalha-se pelo continente, tendo a corte de Mântua como um marco na escola de Vittorino Feltre fundada em 1424. Os tratados gregos trazidos para o Ocidente por gregos emigrados, por caçadores italianos de manuscritos ou pelo acervo saqueado de Bizâncio foram de grande influência para as mudanças. Literaturas conhecidas, como a *Política* de Aristóteles, a *República* e as *Leis* de Platão, foram traduzidas e estudadas na época, servindo de força motriz para o novo pensamento.

O efeito mais importante que o humanismo renascentista teve sobre a música foi associá-la mais estreitamente às artes literárias. A poesia e o som procuraram unir-se. O poeta passou a preocupar-se com o movimento sonoro das palavras e a fluência do texto; o músico, em imitar esse som do texto, ou a enfatizar as emoções e o sentido do texto. A sintaxe textual e musical forneceu uma nova coerência e textura. Respeitar o ritmo do texto e do som, acentuar corretamente as palavras cantadas, são prerrogativas antes ignoradas.

É neste ambiente cultural dos séculos XV e XVI que os reformadores se encontram. Como homens de seu tempo, imersos na perspectiva sociocultural e nas demandas da época, absorveram positivamente os ideais renascentistas com discernimento, aproveitando o que era necessário. A exemplo disto, na música, a sua nova estética aliando-se ao texto, como um dos feitos do Renascimento, foi prática adotada pelos reformadores, bem como a clareza sonora e a expressão musical diante do ouvinte.

2. AS BASES MUSICAIS DO RENASCIMENTO

“A Música é uma esplêndida dádiva de Deus e eu gostaria de exaltá-la com todo o meu coração e recomendá-la a todos”. Essa é uma afirmação de Martinho Lutero no prefácio que escreveu para uma coletânea de canções de 1538 intitulada *Symphoniae iucundae*, que quer dizer sinfonia doce ou música agradável. Como reformador, Lutero transformou a compreensão e o uso da música, que até então era tolerada na igreja ou mesmo incompreendida.

Em uma de suas preleções sobre Gênesis (1535-1545), ele afirmou que “os milagres que se apresentam aos nossos olhos são muito menores do que aqueles que apreendemos com os nossos ouvidos”.⁵ Diante desta afirmação podemos entender aonde ele queria chegar. O ritualismo teatral romanista com todo o seu aparato fornecia apenas um vislumbre apático que encantava e ludibriava os fiéis e distanciava-os da verdadeira comunhão e culto a Deus. Lutero entende que o ouvir e compreender é um direito, não o ouvir qualquer coisa, mas que a fé vem pelo ouvir e ouvir a palavra de Deus. Assim sendo, a pregação verdadeira é a centralidade das Escrituras Sagradas, e a música,

⁵ Disponível no Portal Luteranos: <http://www.luteranos.com.br/conteudo/reforma-e-musica>.

por sua vez, deve ser também um meio para que se faça ouvir a mensagem de Cristo e para a conseqüente edificação da igreja.

Correntemente se diz que Lutero propôs com a Reforma a utilização do texto em língua vernácula, bem como o texto das Escrituras como fundamento, e o uso de melodias simples no culto. De fato, como tradutor das Escrituras para o alemão, e com a sua preocupação central de que os fiéis participassem e entendessem o propósito do culto e da adoração cristã, Lutero tinha credenciais para idealizar a Reforma, visto ser Mestre em Artes pela Universidade de Erfurt e Doutor em Teologia pela Universidade de Wittenberg, também pertencente à Ordem Agostiniana. Entretanto, temos que fazer algumas observações diante do contexto da época na qual Lutero estava inserido.

Fazia parte do Renascimento a ideia do *ethos* em música, ou seja, a crença no poder educativo e ético da música e sua influência no homem e sociedade. Essa ideia foi resgatada dos filósofos clássicos, como era proposto pela Renascença. A antiga doutrina do *ethos* da música, suas qualidades e efeitos morais, fez com que Pitágoras associasse à música as teorias matemáticas do universo. Tanto o universo como a música são regidos por leis da física, leis da natureza, sendo a música um microcosmo desse universo. Para Aristóteles, a música representa algo por imitação; assim temos as paixões humanas ou estados da alma.⁶ Segundo esse filósofo, ouvir música pode incitar ou inibir certos estados de espírito, e se isso se prolongar, pode transformar o caráter de alguém tanto para o bem como para o mal.

Platão e Aristóteles estavam de acordo em que era possível produzir educação através da música e da ginástica – sendo a música para o espírito e a ginástica para o corpo. Na obra *A República*, Platão é afirmativo nessas questões do devido uso da música, no quanto ela pode contribuir para a virtude, e também o quanto o uso indevido torna a música pernicioso. Platão é taxativo contra a música bizarra e inconseqüente, o mau uso dos instrumentos e as melodias ininteligíveis.⁷ Por sua vez, Aristóteles se mostrou menos restritivo do que Platão quanto à diversidade de ritmos e do uso da música para entretenimento e prazer intelectual, além do uso na educação.⁸

Outra questão herdada dos clássicos e retomada pelo pensamento renascentista é a da íntima união entre melodia e poesia. Para os antigos gregos, esses conceitos eram sinônimos, pois não se concebia tal separação. A música puramente instrumental não fazia sentido. O conceito de belo e de harmônico era justamente a arte do canto expressando a palavra num perfeito sincronismo. Sendo assim, não era uma conceituação estética apenas, mas um pré-requisito

⁶ ARISTÓTELES, *Política*, 8.1340a-b.

⁷ PLATÃO, *República*, 3.398C-399E.

⁸ ARISTÓTELES, *Política*, 8.133b-1340a.

legal e social. A palavra grega *nomos* era usada para designar tanto o esquema melódico quanto a lei e o costume da nação. Daí um ditado de caráter político apresentar esse trocadilho: “Deixai-me fazer as canções de uma nação, que pouco me importa quem faz as suas leis”.⁹

Séculos depois, o movimento cultural renascentista retomou essas bases clássicas somadas às evoluções técnicas da música e do surgimento de grandes compositores que serviam à nobreza ou à igreja. Um dos grandes motivos de o Renascimento ter iniciado a partir da Itália foi o grande apoio dos mecenas à cultura e à educação em suas cidades. É verdade que a motivação era a de engrandecer o prestígio das cidades e de si mesmos. Famílias nobres como os Médici, Este, Sforza e Gonzaga, que governavam Florença, Ferrara, Milão e Mântua, respectivamente, tornaram-se generosos patronos na época. Mestres de todas as artes, construtores e pensadores viveram sob a tutela desses governantes. Outra força artística musical veio do norte europeu, a região franco-flamenca. Contudo eles mesmos foram influenciados pelo estilo italiano de um novo pensamento; no caso da música o vínculo texto-melodia.

Devemos ainda observar que no findar do século XV e despontar do XVI já havia forte movimento para uma nova música que enfatizasse o texto, que fosse métrica e estrófica, sendo assim inteligível ao ouvinte e passasse emoções diante da mensagem. O tipógrafo italiano Ottaviano Petrucci (1566-1539) imprimiu em Veneza a partir de 1501, além de músicas para a missa latina, onze coletâneas de canções estróficas no estilo silábico e a quatro vozes, com uma estrutura rítmica bem definida e simples num claro estilo homofônico,¹⁰ com a melodia no agudo.¹¹ Estas canções eram designadas como *frottole* (no singular, *frottola*).

Nessa mesma época surgiram e floresceram outros estilos vocais semelhantes encabeçados pelos italianos e franco-flamencos. São denominados *Laudas* e *Chansons*. O primeiro, a lauda, tinha caráter religioso de devoção familiar, para ser cantado a três ou quatro vozes ou com acompanhamento simples de alaúde. A *chanson* francesa era semelhante, porém tinha estilo mais ritmado e rápido, sendo, entretanto, de caráter profano. Esses conceitos de música vocal apresentados acima foram extremamente divulgados e apreciados em toda a Europa durante o século XVI, por serem de estilo silábico, estróficos, com vozes agrupadas, narrando e expressando o texto de forma simples.

Outro ponto favorável era o de expor a melodia principal na voz aguda, o que comumente chamamos hoje de soprano, visto que até então a voz principal

⁹ PLATÃO. *Leis*, 7.799E-800B.

¹⁰ Palavra de origem grega que significa “mesmo som”. Quando as vozes são entoadas conjuntamente no mesmo ritmo que a melodia, em blocos sonoros.

¹¹ GROUT; PALISCA, *História da música ocidental*, p. 224.

era o tenor. Esta voz de tenor era a encarregada de guiar o cantochão, o texto melódico latino que era a fonte principal e a base estrutural da música polifônica. As demais vozes eram criadas a partir desse tenor, tanto a mais aguda quanto a mais grave que este, com melodias e ritmos complexos da polifonia vocal. Isso provocava a complexidade musical, a dificuldade de entendimento do texto, além da aridez já questionada e combatida nessa nova fase cultural renascentista. Contudo, a música vocal polifônica e homofônica coexistiram nos séculos seguintes, entretanto com uma nova perspectiva expressiva diante de novas técnicas e objetivos de comunicação com o ouvinte, fosse ele da igreja ou da corte, em apresentações públicas ou familiares.

É exatamente nesse contexto e conceito musical que Martinho Lutero está inserido, na influência da música *reservata* italiana e sobretudo do estilo refinado franco-flamenco do compositor Josquin de Prez (1450-1521), considerado um dos grandes do Renascimento. Ainda em vida, ele é saudado por Lutero, que diz que Josquin “é o senhor das notas, estas são obrigadas a fazer-lhe a vontade, quanto aos outros compositores, são eles quem tem de fazer a vontade das notas”.¹²

3. OS REFORMADORES E A MÚSICA: LUTERO E CALVINO

Passaremos a apresentar os principais pontos de atuação dos reformadores quanto à música, especificamente a ação da música cristã e seu devido uso. Visto que houve similaridades e divergências entre os dois grandes reformadores quanto ao assunto, dividiremos a abordagem. As similaridades se devem ao fato de eles possuírem a mesma fé e vocação, ou seja, a centralidade das Escrituras, as questões eclesiológicas, a igreja e sua edificação, e ainda por estarem em épocas próximas desfrutando dos mesmos pressupostos da cultura renascentista exposta acima.

As divergências são naturais, pois que viveram realidades com determinadas peculiaridades em países e cidades diferentes, além de formação intelectual diferente que tiveram. Lutero não gozou da relativa tranquilidade de Calvino, ao passo que Calvino pôde sistematizar melhor suas teses e escritos destinados à igreja. Lutero teve que agir rápido, mas não sem ponderação; não contava com tantos mestres de canto desapegados da tradição romanista, e teve que contar com sua própria e sólida instrução musical e algumas parcerias. Calvino, por sua vez, não tinha uma formação musical plena. Isto não significa que estava totalmente desprovido de um conhecimento na área, mas pôde contar com grandes mestres da época que o ajudaram no processo. De qualquer forma, ambos prosseguiram para o alvo de reconduzir a igreja.

¹² Ibid., p. 205.

3.1 Lutero e a música

Lutero não introduz uma uniformidade litúrgica musical, antes conserva tanto o latim como o alemão no culto, visando também a educação dos jovens. As igrejas maiores possuíam coros que tinham tanto o repertório latino e a música polifônica como também a nova missa alemã. No esforço de pregar através da música e auxiliar as igrejas do movimento da Reforma, sobretudo as pequenas congregações, foram publicados breves hinários. Os primeiros foram escritos apenas com melodia e eram cantados pela congregação em uma só voz, ou seja, em uníssono. Temos o hinário chamado *Das Achtliederbuch* (“Livro com oito canções”), publicado em Nuremberg em 1524 como uma colaboração entre Lutero e Paul Speratus (1484-1551), muitas vezes considerado o primeiro hinário luterano, contendo quatro músicas de Lutero. Outro hinário de melodias aparece também em 1524, presumivelmente após o *Das Achtliederbuch*, e intitulado *Enchiridion* (“Manual”), publicado em Erfurt, contendo apenas umas 26 melodias de hinos, sendo 18 de Lutero.¹³

No importante ano de 1524 também surgem novas publicações: quatro coletâneas corais chamadas *Geistliches Gesangbüchlein* (“Pequeno hinário espiritual”), contendo 32 hinos, sendo 24 de Lutero, e também o livro dos salmos em alemão. Foi por meio do mestre Johann Walther (1496-1570), compositor e poeta, que os corais luteranos foram desenvolvidos em beleza e complexidade de arranjo – tendo a melodia mantida pela voz de tenor e as demais em movimentos contrapontísticos. É exatamente no *Geistliches Gesangbüchlein*, considerado um importante hinário luterano, que observamos essas múltiplas vozes corais escritas por J. Walther sobre a melodia do canto.

O mestre de canto Johann Walther foi o principal colaborador musical de Lutero, o primeiro Chantre luterano (diretor musical), que publicou um volume com 38 arranjos de corais alemães acrescidos de cinco motetes latinos, sendo esta coleção ampliada posteriormente. Cabem também a Walther obras musicais de caráter didático, como a intitulada “Louvor e Exaltação à Arte da Música”, com prefácio de Lutero, na qual Walther desenvolve uma teologia da música. O texto abaixo resume o pensamento de Walther:

E [a música], rainha de todos, rouxinol que o coração de todos alegrará com o seu canto maravilhoso. Por isso, devemos ser-lhe sempre agradecidos, mas primeiro a Deus, nosso Senhor, que por sua Palavra a criou para ser sua própria cantora e da música amante. Para nosso querido Senhor ela entoou seu cântico, em seu louvor noite e dia; a ele eu ofereço meu canto e agradeço por toda a eternidade.

¹³ SOLOMON, Emily Marie. *Tunes, Textures, and Trends: The Transformation of Johann Walther's Geistliches Gesangbüchlein (1524, 1525, 1537, 1544, 1551)*. Western Michigan University, 2014.

Walther e os mestres que se seguiram foram os que realmente desenvolveram a música coral da Reforma. Temos Georg Rhaw (1499-1548) como um editor de música da Alemanha luterana com o importante hinário com 123 arranjos de corais editados em Wittenberg em 1544. Ainda vários outros compositores e mestres, a saber: Ludwig Senfl, Thomas Stoltzer (c.1475-1526), Benedictus Ducis (1490-1544), Sixtus Dietrich (1490-1548), Arnold von Bruck (c.1470-1554), Lupus Hellinck (c. 1495-1541). Embora Lutero fosse o idealizador e mentor musical da Reforma, os avanços musicais e a fundamentação dos corais se devem aos mestres que se seguiram.

A escrita simples e homogênea das vozes, o texto silábico e o canto estrófico em uníssono foram os correntemente usados para o canto congregacional em princípio. Uma outra técnica adotada pelos mestres, com o passar do tempo, foi o coral em vozes com a melodia na voz aguda, que dava maior clareza. A antiga prática do tenor, uma voz intermediária, sustentando a melodia e as demais vozes numa liberdade contrapontística da polifonia, foi novamente e gradativamente ressurgindo na igreja protestante através dos mestres. Contudo, esses arranjos corais polifônicos não se prestavam à congregação, mas apenas a um coro experiente. A publicação de hinos em forma coral simples cresceu no final do século XVI. Também surgiu a prática de usar o órgão como acompanhamento das mesmas vozes corais enquanto a congregação cantava a melodia em uníssono. Isto se fortaleceu propriamente de 1600 em diante. Assim temos no século seguinte (XVII), grandes mestres como Hans L. Hassler, Michael Praetorius e J. Hermann Schein como importantes desenvolvedores deste estilo de escrita para órgão e coral.

Algo a se observar era que a demanda por canções adequadas para a igreja excedeu em muito a oferta. Lutero percebeu esse problema e dilema: “Ao apreciar a música contemporânea, lamenta que a música secular tenha cantos e poemas muito bonitos, enquanto que a música sacra contenha *faul, kalt Dinge* (muita coisa podre, fria)”.¹⁴

Muitas composições sacras eram novas, porém, muitas eram de origem profana ou antigas músicas sacras latinas. O artifício era usar música conhecida e de alguma beleza e fluência. As músicas em latim e o cantochão foram adaptados para o vernáculo com um novo texto. As melodias populares consideradas adequadas recebiam um novo texto. Algumas delas foram reescritas em forma de paródia, como por exemplo a canção secular *Innsbruck, devo abandonar-te*, que passou a ser *Oh mundo, devo abandonar-te*. Outras canções recebiam um texto inteiramente novo, como a conhecida música *Minha alma está trans-tornada pelos encantos de uma terna donzela*, que foi aplicada ao texto sacro *De todo o coração anelo* e usada posteriormente por Johann Sebastian Bach

¹⁴ DREHER, M. Prefácios e hinários. In: *Martinho Lutero: Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal, 2000, vol. 7, p. 474.

com mais outro texto – *Ó cabeça ensanguentada*,¹⁵ este último usado na obra “A Paixão segundo São Mateus”. A esse recurso denominou-se *contrafacta*. Entretanto, salientamos que com a chamamento de novos mestres da música, surgem composições próprias e inéditas para o culto.

Acima de tudo isto, Lutero deu grande importância à música no culto, como um restaurador desta e como incentivador da educação. Ele escreveu o texto

Aos Conselhos de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas, destacando sobre a Música: Falo por mim mesmo, se eu tivesse filhos e tivesse condições, não deveriam aprender apenas Línguas e História, mas também deveriam aprender a cantar e estudar Música. Mais tarde, já pai, ele escreveu ao Reitor Marcus Crodell: Estou lhe enviando meu filho João para que seja incluído no grupo de meninos que serão instruídos em Gramática e Música [...]. E diga a Johann Walther que eu oro por seu bem-estar e que confio meu filho a ele para aprender Música, pois eu, é claro, formo Teólogos, mas gostaria também de formar Filósofos e Músicos.¹⁶

3.2 *Calvino e a música*

A posição calvinista quanto à música foi mais severa, para não dizer cautelosa, devido a uma desconfiança quanto ao *ethos* da música e de como a música era mal utilizada nos meios seculares. A posição de Calvino era de preocupação com o poder de música e o mau uso dela “assim como o vinho é vertido num barril, a peçonha e a corrupção são destiladas nas profundezas do coração da melodia”.¹⁷

A primeira posição firmemente tomada foi a da exclusividade do texto bíblico como única fonte de inspiração poética e do uso direto das Escrituras para serem musicadas. Texto não bíblicos foram descartados. A segunda questão foi de caráter político e de ordem eclesiástica em não entender um coro em posição privilegiada sendo sustentado com músicos profissionais.¹⁸ A terceira questão foi quanto ao aspecto do culto: o culto tem que ser para todos. A congregação não poderia ficar passiva diante de uma música complexa entoada por profissionais ou por um coro isolado.

Uma significativa contribuição musical foi iniciada pelos huguenotes franceses na elaboração do *Livro dos Salmos* com composições rimadas e metrificadas do texto bíblico para serem cantadas em estrofes. Entretanto algumas das melodias tinham origem secular ou eram adaptações do antigo cantochão.

¹⁵ Esta melodia e letra também podem ser observadas no *Hinário Presbiteriano Novo Cântico*, no hino de número 264.

¹⁶ Disponível no Portal Luterano: <http://www.luteranos.com.br/conteudo/reforma-e-musica>.

¹⁷ BLANNING, Tim. *O triunfo da música: a ascensão dos compositores, dos músicos e de sua arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 24.

¹⁸ CARPEAUX, *Uma nova história da música*, p. 17.

Calvino conheceu esse tipo de música quando esteve em Estrasburgo entre 1538 e 1541. Entendeu que este tipo de canto era adequado à igreja reformada. Então, logo em 1539 editou uma pequena coleção com salmos rimados em francês de Clément Marot (1495-1544), junto com alguns de sua própria autoria.

De volta a Genebra, Calvino colecionou outros Salmos de Clément Marot e encarregou o Chantre Guillaume Franc (1515-1570) de cuidar da elaboração das melodias. Assim nasceu a primeira edição do *Saltério de Genebra* com 50 Salmos, publicado em 1542 e 1543. A partir de 1548, Teodoro Beza (1519-1605) dedicou-se a complementar a coleção francesa, e Louis Bourgeois (c.1510-1561) elaborou a parte musical para o novo Saltério de 1551 com 83 Salmos.¹⁹ A coleção completa e definitiva foi lançada em 1562.

Característica do *Saltério de Genebra* é a sua fidelidade ao texto bíblico e a grande riqueza de suas melodias. Ele encontrou ampla aceitação tanto nas igrejas, quanto nas escolas e nos lares por causa das singelas e sonoras harmonizações feitas por Claude Goudimel (c.1505-1572). Diferentemente do vigor dos corais luteranos, o saltério genebrino tem composições maiormente de caráter suave, intimista, e por vezes com melodias austeras ou sóbrias. Se prestavam para um culto solene, que levava à introspecção. As melodias deveriam ser cantadas também em uníssono e sem acompanhamento instrumental. Para o culto doméstico, eram utilizados os arranjos a quatro ou mais vozes. A inclusão destes arranjos vocais no culto se deu posteriormente.²⁰ As melodias do Saltério são excelentes do ponto de vista de sua pureza e riqueza expressiva e variedade rítmica. Uma das mais conhecidas talvez seja a melodia do Salmo 134 do Saltério publicado em 1562.²¹

De maneira também diversa foi o uso do órgão. No caso luterano, o instrumento se prestou a acompanhar a vozes em reforço. Nas igrejas reformadas o órgão exerceu um papel secundário, quando permitido, de executar prelúdios e poslúdios.²² Devemos lembrar que a música instrumental na época era incipiente, refém da música vocal, não tendo um papel importante na vida musical à parte do canto e da dança. Ou se usavam instrumentos para reforçar o canto, até na falta de alguma voz coral substituindo-a por algum instrumento, ou se usavam os instrumentos como acompanhadores nas danças seculares.

Além do mais, a qualidade técnica da manufatura dos instrumentos musicais ainda carecia de recursos. Isso somente se deu do século XVII em diante com o surgimento de grandes inventores, fabricantes e pesquisadores das questões da física acústica. Então parece ser compreensível excluir instrumentos que poderiam denotar algo diferente da devoção solene requerida

¹⁹ Portal Luteranos. Disponível em: <http://www.luteranos.com.br/textos/salterio-de-genebra>.

²⁰ GROUT; PALISCA, *História da música ocidental*, p. 282.

²¹ Consta no HPNC como o hino nº 6.

²² CARPEAUX, *Uma nova história da música*, p. 17.

na época, ou pelo fato de que muitas vezes esses instrumentos mal executados ou limitados prejudicavam tecnicamente a sonoridade e pureza vocal para o culto. Ademais, algumas décadas após a morte de Calvino, os instrumentos foram reintroduzidos junto com os corais, isso em razão do surgimento de um maior número de compositores reformados e do aprimoramento das técnicas musicais e instrumentais.

Vejam as palavras do próprio Calvino e o seu pensamento a respeito da música e sua função no culto:

Nem a voz nem o canto tem algum valor ou algum proveito para Deus se não nascerem de um afeto íntimo do coração. Ao contrário, irritam a Deus e provocam sua cólera se só saem dos lábios [...]. Apesar disso, não condenamos aqui nem a voz nem o canto; antes os apreciamos muito, contanto que acompanhados do afeto do coração. Porque dessa maneira ajudam o espírito a pensar em Deus e o mantêm nele [...]. Além disso, como a glória de Deus deve resplandecer em todos os membros de nosso corpo, convém que a língua, criada especialmente por Deus para anunciar e glorificar o seu santo nome, seja empregada em fazer isso, falando ou cantando. Mas que seja empregada sobretudo nas orações que publicamente se fazem nas assembleias dos fiéis; nas quais o que de fato se faz é glorificar a Deus, todos em comum e em coro, ao Deus que honramos com um espírito e uma mesma fé [...].²³

Calvino não despreza o valor do canto desde que seja entoado por um fiel e em coerência com uma vida santa, pois a mesma língua não poderia zombar e glorificar a Deus ao mesmo tempo. A fala e o canto demonstram a vida interior do cristão como também servem para glória de Deus diante dos homens. Para ele, a língua é criação divina que deve ser usada para pregar e cantar a Palavra de Cristo. Calvino prossegue dizendo:

Quanto ao hábito de cantar nas igrejas (sobre o qual falarei de passagem) não somente consta que é muito antigo, como também que se usava no tempo dos apóstolos [...]. Claro que se o canto se acomoda à gravidade que se deve ter diante do trono de Deus e dos anjos, não somente é um ornamento que confere maior graça e dignidade aos mistérios que celebramos, mas serve, além disso, para incitar os corações e inflamá-los em maior afeto e fervor para orar. No entanto, guardemo-nos muito de que nossos ouvidos estejam mais atentos à melodia do que nosso coração ao sentido espiritual das palavras [...]. Por conseguinte, não há dúvida de que o canto, empregado com moderação, é uma instituição muito útil e santa. E, ao contrário, todos os cantos e melodias compostos unicamente para deleite do ouvido de nenhum modo convêm à majestade da igreja e podem desgostar a Deus sobremaneira.²⁴

²³ CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã*. São Paulo: Unesp, 2009, Livro III, cap. XX, 31.

²⁴ *Ibid.*, Livro III, cap. XX, 32.

Acima, Calvino destaca a importância do canto e seu devido uso. A edificação da igreja e a Palavra cantada são o cerne da questão, não a música em si mesma. Isso demonstra, ao contrário do que se pensa, que Calvino não era arredio ao uso da música, mas contrário ao seu uso desenfreado e sem motivos claros em relação a Deus e à igreja. Uma posição cautelosa e até mesmo crítica. Tanto que Calvino, sendo avesso ao costume da *contrafacta*, como explicado anteriormente, contou com excelentes músicos e compositores para que fossem criadas músicas para os Salmos e toda uma sorte de arranjos para a música nos lares.

Finalizemos com as palavras de Calvino no prefácio do *Saltério de Genebra* de 1543, que mais uma vez nos esclarece o pensamento reformado a respeito do canto e do lugar da música na igreja e para a igreja, bem como do poder da música em combinação com a letra:

E ainda que a prática do canto possa se estender mais amplamente; ela é, mesmo nos lares e nos campos, um incentivo para nós, de certo modo, um órgão de louvor a Deus, para elevar nossos corações a Ele, e consolar-nos pela meditação de Sua virtude, bondade, sabedoria e justiça: isto é, tudo aquilo que é mais do que alguém possa dizer [...]. Agora, entre outras coisas que são próprias para entreter e recrear o homem e lhe dar prazer, a música é tanto a primeira como a principal; e é necessário pensar que este é um dom de Deus a nós delegado para tal fim. Além do mais, por causa disso, temos que ser mais cuidadosos em não abusar dele, com temor de desgraçá-lo e contaminá-lo, convertendo em nossa condenação, aquilo que foi dedicado para o nosso proveito e uso. Se não houvesse outra consideração, senão esta, já seria suficiente para nos levar a ter moderação no uso da música, e fazê-la servir a todas as coisas honestas. E que ela não nos dê ocasião para dar lugar a todo tipo de dissolução, ou nos fazermos como efeminados em deleites desordenados, e não se torne instrumento de lascívia ou qualquer impudicícia [...]. Além do mais, já que falamos de música, eu a compreendo em duas partes: o que chamamos letra, ou assunto; e, segundo, a música, ou melodia. É verdadeiro que toda má palavra (como dizia S. Paulo), corrompe os bons costumes, mas quando a melodia é colocada nela, traspassa o coração muito mais fortemente, e penetra nele, de uma maneira como através de um funil se derrama o vinho num vaso; assim também o veneno e a corrupção é destilado até as profundezas do coração pela melodia [...] O que então devemos fazer agora? É preciso haver canções não somente honestas, mas também santas, que como agulhões nos incitem a orar e a louvar a Deus e a meditar nas suas obras para amar, honrar e glorificá-Lo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A música é verdadeiramente um assunto complexo devido às suas características abstratas inatas. O uso diverso dela através das eras e em culturas múltiplas a transforma, ou transtorna, de tempos em tempos. Por outro lado, ela reflete a multiforme sabedoria de Deus na criação. Sendo, pois, a música uma criação divina compartilhada com os homens, reveste-se de toda sorte

de expressão que deve, ou pelos menos deveria, glorificar a Deus em toda a sua riqueza.

Justamente pelo notório fato da fluidez da arte musical e suas constantes intervenções humanas no fazer e expressar, é que algum norte, algum parâmetro sólido deve ser dado, conduzindo-a de tal forma que promova a edificação entre os homens, sobretudo na igreja, e a pregação da Palavra de Cristo por meio dela.

E foi neste sentido que os reformadores apontaram para todos nós, não somente para a geração em que viveram, mas também às posteriores. Assim, deixaram-nos um legado que vai além do musical. Deixaram, acima de tudo, princípios que (re)conduzem a vida piedosa e o entendimento do papel da adoração cristã. O estilo musical adotado na época da Reforma condizia com o objetivo de comunicar-se, era inteligível a todos. O princípio geral é o que nos importa, ou seja, não é o estilo musical retomado do Renascimento, pois em si mesmo não comunicaria nos dias de hoje com facilidade, mas os ensinamentos de Lutero e Calvino a respeito da ordem no culto e do propósito do canto e da música são os elementos valiosos que devemos reter.

Entendemos que os tempos mudaram e, também, as demandas do mundo contemporâneo. A música evoluiu muito desde o século XVI. Contudo, não almejemos anacronismos ou estratégias descontextualizadas, pois os reformadores serviram-se do que estava disponível no seu tempo sem comprometer-se com o mundo. Antes, entenderam a voz de Deus e o clamor da sociedade, utilizaram a cultura como que redimindo-a, com sabedoria e moderação, vislumbrando a graça comum de Deus, e acima disto, por meio da proclamação da Palavra.

ABSTRACT

The Protestant Reformation changed an entire generation with future consequences unimagined by the reformers. The fact is that a reformation invaded all of life inside and outside the church. This radical change, in fact a return to the Scriptures, also affected music and its purpose in the Christian life. This is the purpose of this brief article, namely, to show the thought of the reformers Luther and Calvin on music, in response to the demands of the world in their time, and how they reshaped and restored music as a means of praising God.

KEYWORDS

Protestant Reformation; Music; Martin Luther; John Calvin.

A PROPOSED READING OF REVELATION 11:1-13

*João Paulo Thomaz de Aquino**

ABSTRACT

The passage under analysis is considered as one of the most difficult in the entire book of Revelation. The first two verses present several exegetical challenges regarding the true sense of temple, the time of the events, the actions of the gentiles, and the meaning of “the holy city”. The second part (vv. 3-13) poses the question regarding the identity of the two witnesses. After reviewing the literature on vv. 1-2, the author advances his own interpretation and then proposes a new understanding of the two witnesses. He concludes that the measurement of the temple points to God’s testing of his people rather than to a mere promise of preservation. He argues that the passage is typologically related to the destruction of the temple in 70 AD and to a continuing situation throughout the history of the church. He contends that the two witnesses should be taken as literal persons who will appear sometime in the so-called Great Tribulation.

KEYWORDS

Book of Revelation; The measurement of the temple; The two witnesses; Typological interpretation.

INTRODUCTION

It is not without reason that Keener calls this passage “perhaps the most difficult passage to interpret in the entire book of Revelation.”¹ Mounce also

* B.Th., Presbyterian Theological Seminary Rev. José Manoel da Conceição, 2002; M.Th., Andrew Jumper Graduate Center, 2007; Th.M., Calvin Theological Seminary, 2009; D.Min., Andrew Jumper Graduate Center, 2014. This article is an adaptation of a paper submitted in December of 2015 to the faculty of Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Theological Studies, with concentration in New Testament.

¹ Craig S. Keener, *Revelation* (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 287. “This chapter is universally conceded to be one of the most difficult in the Apocalypse...”

affirms that it is “universally recognized as difficult to interpret.”² Such kind of commentary is common when scholars are dealing with Revelation 11.³

Some of the most problematic elements in Revelation 11 relate to: (1) What is the referent of temple in Rev 11:1-2? Is it the Jerusalem temple, a heavenly temple, or an idealized image for the church? Discounting these, might it make reference to a future temple waiting to be constructed? (2) What is the time to which these two verses point: past, future or the whole church era? (3) In which sense will the Gentiles trample the holy city for forty-two months? (4) What city is referred through the expression “the holy city” – to a literal Jerusalem or to the Jerusalem from above? Such are a few initial problems only regarding the first two verses! The second part of our text present to ourselves the two witnesses, whose identity and meaning is another conundrum of interpretation.

In light of the above, the objective of this paper is to present a close reading of Rev 11:1-2, followed by a broader discussion of the identity of the witnesses of Rev 11:3-13. Against numbers of contemporary theologians in common agreement, we will contend that the text does not speak about the preservation of the church as such. Rather, we hope to show that Revelation 11 highlights the proper task of God to test and prove his church – and this to affirm exactly what to preserve and what not to preserve.⁴ We will also defend that the two witnesses are literal persons that will appear in the future.

1. REVELATION 11:1-2: REVIEW OF LITERATURE

John Snodgrass presents a historicist interpretation, affirming that this text refers to the corruption of the Western Church. In this sense, the church is paganized and measured by the Word of God, the referent of the rod.⁵ Israel

² Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 211.

³ Two examples: “This chapter is universally conceded to be one of the most difficult in the Apocalypse...” Israel Perkins Warren, *The Book of Revelation: An Exposition, Based on the Principles of Prof. Stuarts* (New York: Funk & Wagnalls, 1886), 140. “The first two verses of this chapter have occasioned much trouble to commentators; and the variety of opinion respecting them is so great, that even to give a tolerably full account of it would occupy many pages.” Moses Stuart, *A Commentary on the Apocalypse* (Andover: Allen, Morrill, and Wardwell, 1845), 213.

⁴ A brief word about our interpretation of Revelation is timely. First, we agree with Bauckham that “It seems that John not only writes in the tradition of the Old Testament prophets, but understands himself to be writing at the climax of the tradition when all the eschatological oracles of the prophets are about to be finally fulfilled, and so he interprets and gathers them up in his own prophetic revelation.” Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University, 1993), 5. This means that John will bring together seemingly different prophecies and present their fulfillment. At the same time, in my understading, this fulfillment is an ongoing process that will culminate in an end-time eschatological event. Other footnotes will explore other aspects of our exegetical methodology.

⁵ John Snodgrass, *A Commentary, With Notes, On Part of the Book of the Revelation of John*. (Paisley: Neilson and Weir, 1799), 341–343. See a criticism of the historicist position in Christine Joy Tan, “A Critique of Idealist and Historicist Views of the Two Witnesses in Revelation 11,” *Bibliotheca Sacra*, 2014.

Warren defends, in contrast, a preterist interpretation. He presents many texts in which the concept of measuring is used to refer to condemnation and affirms that this text depicts the destruction of the Holy of Holies, a fierce image of the rejection of God for the Jews.⁶ On the reference to the forty-two months he affirms: “The period of time here mentioned accords almost literally with the duration of the Roman invasion up to the capture of the city.”⁷

John MacArthur contends that the temple referred here in one to be constructed during the tribulation, where the whole sacrificial system will be restored.⁸ The Jews who attend the services performed in this temple will be attracted to Christ, understanding that the sacrifices are not enough to make peace with God.⁹ “The forty-two months correspond to the overtly evil career of Antichrist, which dominates the last half of the tribulation (13:5)”¹⁰ According to MacArthur, since Christians will be raptured in the middle of the tribulation, the reference to Gentiles here points to those who “have united with Satan and the beast and oppressed His covenant people, Israel.”¹¹ The measurement is a sign of ownership.¹²

Moses Stuart affirms that this text cannot be read only as historic because there was never a preservation of the Holy of Holies in the Jerusalem temple. To the contrary, the *ναός* was the central place of slaughter.¹³ The impossibility of measuring people also contributes to the impossibility of an exclusive literal interpretation.¹⁴ To Stuart, in light of Revelation 7, this text points to “the preservation of all which was fundamental and essential in the ancient religion.” And with the destruction of all that was external, the preserved part was the common denominator between Judaism and Christianity.¹⁵ At the same time, Stuart sees the fulfillment of this text as referring to the literal fall of Jerusalem and destruction of the temple in 70 AD.¹⁶

⁶ Warren, *The Book of Revelation: An Exposition, Based on the Principles of Prof. Stuarts*, 143.

⁷ *Ibid.*, 144.

⁸ John MacArthur, *Revelation I-II* (Chicago: Moody, 1999), 294.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, 296.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, 293. A very similar interpretation is defended by Christine Tan. See Christine Joy Tan, “A Futurist View of the Two Witnesses in Revelation 11,” *Bibliotheca Sacra* 171 (2014): 452-71. By the same author, see also Christine Joy Tan, “A Critique of Idealist and Historicist Views of the Two Witnesses in Revelation 11,” *Bibliotheca Sacra* 171 (2014): 210-25; Christine Joy Tan, “Preterist Views on the Two Witnesses in Revelation 11,” *Bibliotheca Sacra* 171 (2014): 72-95. For a defense that the two witnesses have their ministry in the second part of the tribulation, see J. A. McLean, “The Chronology of the Two Witnesses in Revelation 11,” *Bibliotheca Sacra* 168 (2011): 460-71.

¹³ Stuart, *A Commentary on the Apocalypse*, 213.

¹⁴ *Ibid.*, 214.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, 216-219. Contra Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, 127.

Kistemaker affirms that temple cannot be referring to the temple pre-70 because nowhere in Revelation “the holy city” is used to refer to earthly Jerusalem.¹⁷ Furthermore, he despises the futuristic interpretation, affirming that nowhere does Jesus anticipate the construction of another temple.¹⁸ He also despises a prophetic interpretation that previews the salvation of literal Israel because, he says, Revelation is addressed to the universal church.¹⁹ Thus, Kistemaker contends that John is using the pre-70 Jerusalem temple as a teaching model. “The purpose of making these measurements is to delimit the area that is holy from that which is profane; measuring means protecting God’s temple, altar, and people.”²⁰ Those who are outside, for Kistemaker, are the hypocrites, who worship God only with their lips but not with their hearts.²¹ Finally, “The gentiles are not non-Jews, but rather non-Christians who trample all that is holy and make it profane. The trampling of the holy city refers to a period of persecution that Christians suffer throughout the ages.”²² Interestingly, Kistemaker acknowledges that this prophecy was told by Jesus (Luke 21:24) and appropriated by John to speak about the church.²³

Lupieri follows a symbolic interpretation as well. A Catholic, he affirms that as Christ’s sacrifice is repeated in every mass, there is no better image to symbolize the church than an altar.²⁴ To him, the holy city is Jerusalem, God is the temple, the measuring aspect represents the salvation of those who were measured. Lupieri affirms that the objective of the text is preparing the reader for life without Jerusalem.²⁵

The standard symbolic interpretation of the numerical reference is well summarized by Mounce:

The temporal designation of 42 months (11:2; 13:5) is also given in Revelation as 1260 days (11:3; 12:6) and ‘a time, times and half a time’ (12:14). Its primary reference is to the period of time during which evil would be allowed free reign.²⁶

¹⁷ Simon J. Kistemaker, *Revelation* (Grand Rapids: Baker, 2001), 322.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, 322-323.

²⁰ *Ibid.*, 324.

²¹ *Ibid.*, 325.

²² *Ibid.*, 327.

²³ *Ibid.* Keener follows a very similar interpretation of this text by affirming that the measurement is a promise of preservation for the church. Keener, *Revelation*, 289. See also Mounce, *The Book of Revelation*, 213-215.

²⁴ Edmondo. Lupieri, *A Commentary on the Apocalypse of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 172.

²⁵ *Ibid.*, 172-173.

²⁶ Mounce, *The Book of Revelation*, 215.

Aune sees Rev 11:1-2 as rising out of a separate source from the rest of the chapter.²⁷ His reasoning is based upon the following points of argumentation: the text does not cohere with the antecedent material; the command is given by an unspecified person and it is not carried out by the seer; the physical location of the seer is problematic; and the point of view of the text is clearly a pre-70 one.²⁸ He concurs, though, that in the present literary context, the text points to the preservation of the church, i.e., those worshipers who remain near to the altar of God.²⁹

Bauckham also sees a discontinuity between 11:1-2 and 11:3-13, affirming that both passages are different parallel interpretations of Daniel's prophecy concerning the final period of world history (Dan 8; 12) in connection with Zechariah 12:3.³⁰ For Bauckham, *ναός* refers to the whole sanctuary (holy place and holy of holies), the court is thus the one immediately outside the temple; the worshippers then are the priests, and the altar is the incense altar.³¹ Despite all such various historical referents, though, Bauckham in the end affirms "the temple and the city as symbols for the people of God. [...] The church will be kept safe in its hidden spiritual reality, while suffering persecution and martyrdom."³²

Beale's proposal is perhaps the more far-fetched one, although in a sense it is a synthesis of many previous proposals about these verses. Connecting this text with Rev 7:3-8, Beale affirms that "in Revelation 11 the measuring connotes God's presence, which is guaranteed to be with the temple community living on earth before the consummation."³³ He interprets Ezekiel 40-48 as referring to the people of God and this prophecy as related to the same reality of Ezekiel, the suffering and preservation of the spiritual temple of God, the church.³⁴ To him the worshipers are also priests, and he adds that in light of

²⁷ He follows R. H. Charles on that, who presents five reasons: (1) 11:1-13 is formed from two independent fragments, both written before 70 A. D.; (2) the style differs from John's; (3) the word order is very non-Semitic and also different from John's; (4) the meaning of certain phrases in 11:1-13 differs absolutely from what they will have in the rest of the book; and (5) common ideas between 11:1-2 and 11:3-13 are expressed with different phraseology. R. H. Charles, *A Critical Commentary on the Revelation of St. John: With Introd., Notes, and Indices, Also the Greek Text and English Translation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1920), 270.

²⁸ David E. Aune, *Revelation 6-16* (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 585-586.

²⁹ *Ibid.*, 598.

³⁰ Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 267; 271.

³¹ *Ibid.*, 266-272.

³² *Ibid.*, 272.

³³ G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 559.

³⁴ *Ibid.*, 560-562.

Rev 6:9-10 they are offering themselves as sacrifices.³⁵ Beale also connects the altar with that of Rev 6:9, interpreting it as the incense altar.³⁶ Very elaborated, however, is Beale's reference to the forty-two months as an amalgamation of similar references in Daniel (7:25; 9:27; 12:7, 11-12) with the ministries of both Elijah (2 Kings 2:25) and Moses (Num 33:5-49; 35:6). Beale additionally follows this with a reference to the duration of Jesus' own ministry.³⁷ "Therefore, all four of the references to three and a half years in chs. 11-13 represent an eschatological and typological interpretation of Elijah's ministry and Israel's wilderness journeying, via Daniel."³⁸ To Beale, the referent of both Rev 11 and Daniel all point to multiple contexts:

The initial fulfillment of the "abomination of desolation" in the temple occurred during Antiochus Epiphanes' oppression from 167 to 164 b.C. (1 Maccabees 1-3; 2 Maccabees 5; cf. 1 Macc. 1:20–64 with 4:52ff.; Josephus, War 1.19 and 5.394 summarize the period as "three years and six months"). In Matt. 24:15 and Mark 13:14 the fulfillment of Dan. 9:27 was seen as about to be fulfilled in the Roman siege of Jerusalem, which lasted for about three and a half years (cf. Luke 21:20–24). Indeed, some have seen Rev. 11:2 as a historical "flashback" to the siege of Jerusalem. These initial fulfillments intensified the idea of Daniel's three and a half years being one of tribulation, especially for the temple.³⁹

We might ask, to what aim is the point of all such references? Beale answers: "Therefore, the three and a half years reveals two perspectives about the saints' destiny: they undergo tribulation (11:2; 12:14; 13:5-6), but are nonetheless protected from ultimate spiritual harm. Their existence as a community is guaranteed until the parousia, so that they can fulfill their corporate call to witness (11:3; 12:4, 14)."⁴⁰ To Beale, therefore, the text points to many layers of biblical references – the cumulative result being a symbolic reference to the time of witness of the Church. He does not define if this time is the whole of Church history or a special time of tribulation before the coming of Jesus.⁴¹

Beale interprets the temple, the altar, the worshipers, the court outside and the whole city, all of them, as a reference to the persecuted church. He sees that as a fulfillment of Dan 8.13; Isa 63.18; Zech 12.3 (see also 1 Macc. 3:45, 51; 4:60; 2 Macc. 8:2). To him, those texts present Jerusalem both with

³⁵ Ibid., 563. In the same page Beale comments: "In brief, however, Christians are members of a heavenly community dwelling on earth".

³⁶ Ibid., 564.

³⁷ Ibid., 567.

³⁸ Ibid., 565.

³⁹ Ibid., 566.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., 567.

positive and negative associations.⁴² Acknowledging that Luke 21:24 uses the same image to refer to the historical Jerusalem, Beale questions that the strange use is Luke's and not the one of John in Revelation.⁴³

There are perhaps commendable elements in each one of the interpretations above. Nonetheless, they also make clear how much disagreement exists among scholars on the real meaning attached to the first verses of Revelation 11. In the next section of this article, we will delve deeper into exegetical questions. Upon this, we will also propose a more nuanced symbolic reading that tries to account for some of the strengths of several of the above interpretations.

2. REVELATION 11:1-2: INTERPRETATION

¹ And it was given to me a measuring rod similar to a staff, saying:

- “Rise and measure
 - the temple of God
 - and the altar
 - and *those who worship* on it,
- ² but leave out and do not measure,
 - ↳ the courtyard outside the temple
 - ↳ because it is given to the gentiles
 - ↳ and the holy city they will trample for forty-two months.

As Osborne affirms, ἐδόθη should be seen as a divine passive, following the other uses in the book.⁴⁴ This secures God as the ultimate origin of the action involved, yet not necessarily the agent who directly offers the measuring rod to John.

This κάλαμος John received is one of the elements that indubitably links this text to Ezekiel 40-42. Κάλαμος is used 28 times in the LXX, and only in Ezekiel 40 and 42 the word appears more than once. It appears eleven times in Ezekiel 40, once in 41 and six in Ezekiel 42, in a very similar context of measuring a temple.

In the New Testament, besides the other uses in Revelation (Rev 21:15-16), Matthew also uses κάλαμος in relation to the death of Jesus (three times in Matt 27). The κάλαμος given to John was similar to a ῥάβδος – a word far more common in the OT, appearing 121 times in the LXX. It refers to a “relatively slender piece of wood” (BDAG, 902) which many times in the OT

⁴² Ibid., 568–570.

⁴³ “Perhaps the real question is why Luke develops the “trampling” in the way *he* does. Rev. 11:2 is consistently developing the thought of Daniel”. Ibid., 570.

⁴⁴ “With another divine passive, ἐδόθη, John emphasizes again the divine impetus behind these events.” Grant R. Osborne, *Revelation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 409. This same divine passive appears in 6:2, 4, 8, 11; 7:2; 8:3; 9:1, 3, 5; 11:1, 2; 13:5, 7, 14, 15; 16:8; 19:8; 20:4.

has the connotation of God-given authority (see esp. Exod 7, Num 17, Psa 2). Other uses of *ράβδος* in Revelation make reference to Jesus fulfilling Psalm 2 (see Rev 2:27; 12:5 and 19:15). It is possible, although not certain, that John is receiving this *κάλαμος* with a note of authority for performing the action that will be required from him.

To continue, with this *κάλαμος ὅμοιος ῥάβδῳ*, John is commanded to “rise” and “measure” the temple of God. Although BDAG (272) considers Ἔγειρε as used “to evoke movement from a fixed position,” it is also possible that here it is related to the bitterness of John’s stomach (see Rev 10:10). In this case, it could be seen as John being restored from that malaise.

It is hard not to see the relevance of the verbal aspect theory related to these commands. Time does not explain the difference between the present Ἔγειρε and the aorist μέτρησον. The quality of action does not explain the change in time either, due to the expected reverse order, “rise” as a punctual action and “measure” as a continuous one. The verbal aspect however explains that the author wanted to highlight the rising action while keeping the measuring in the normal level of the narrative. Mathewson gets it right when he says:

In vv. 1-2 the narrative aorist tense form (ἐδόθη) sets the stage for the commands of the voice which are dominated by aorist tense imperative forms (μέτρησον, ἔκβαλε, μετρήσης [aorist subjunctive in negation], and the reason for the commands, ἐδόθη). The imperative in the more heavily marked present tense Ἔγειρε is perhaps used to highlight the urgency of performing the following commands in the less heavily marked aorist (μέτρησον, ἔκβαλε).⁴⁵

Ἔγειρε, therefore, sheds light and attributes more weight to the command to measure (μέτρησον) the temple of God. As we have seen in the literature review, most scholars interpret this order in the sense of preservation of what is measured. Would that be the meaning of this action though? As Osborne says, “It is clear that for a second time (with 10:8-10) John is told to re-create one of Ezekiel’s visions.”⁴⁶ It appears all the more that if we want to properly understand Revelation 11:1-2, it remains fundamental to understand the Ezekiel’s text.

There are OT scholars who defend a dispensationalist view that the temple in Ezekiel is the millennial temple where even sacrifices will occur. Those with this view are divided between the ones who think there will be substitutionary sacrifices and those who think that the sacrifices will be only memorial.⁴⁷

⁴⁵ David Mathewson, *Verbal Aspect in the Book of Revelation: The Function of Greek Verb Tenses in John’s Apocalypse* (Leiden: Brill, 2009), 135.

⁴⁶ Osborne, *Revelation*, 409.

⁴⁷ See bibliography, discussion, and more nuanced views in Jerry M. Hullinger, “The Divine Presence, Uncleaness, and Ezekiel’s Millennial Sacrifices,” *Bibliotheca Sacra* 163 (2006): 405-22;

Bergsma develops the idea that Ezekiel's temple is related to the Jubilee laws and, therefore, it is a temple of restoration. The fact that the dimensions of the temple are multiples of twenty-five (half a Jubilee) and other references to the Jubilee in Ezekiel are enough reasons for him to connect the temple and the Jubilee theme. He affirms that if this is so "it becomes possible to interpret the entire vision of Ezek 40-48 as Israel corporately experiencing an eschatological Day of Atonement in a Jubilee year."⁴⁸ Ganzel and Holtz affirm that one of the main themes of Ezekiel 40-48 is the holiness of Yahweh and this is expressed in detail in the new temple.⁴⁹

Although the similarities between Ezekiel 40-48 and Revelation are many, there are elements of dissemblance as well. Revelation 11, for example, never reports the actual measurement of the temple. Additionally, the context is not one of restoration, but one of invasion and suffering; a bringing of destruction, not one of guaranteed protection. Furthermore, the worshipers are not measured in Ezekiel, while the whole of Jerusalem is part of the vision. In this sense, the context of Rev 11 appears to me more similar to that of Ezekiel 8-10, which reports God showing to Ezekiel the atrocities his people were committing in the temple and the punishment God would bring on them. Considering that Revelation 21.9-22.5 also presents a temple and city with measures and many fine details, it is possible to see our text somewhere between Ezekiel 8-10 and 40-48. God will judge his own worshipers and will preserve those who pass his test.

Marko Jauhiainen presents a similar proposal for the act of measuring in Revelation 11. He affirms that instead of symbolizing protection,

[...] measuring in itself symbolizes neither destruction nor protection in any of the passages, though some of the vocabulary related to construction and building can with certain modifications be used metaphorically to connote judgment or destruction (2 Kgs 21:13; Isa 34:11; cf. Lam 2:8).⁵⁰

Jerry M. Hullinger, "The Function of the Millennial Sacrifices in Ezekiel's Temple Part 1," *Bibliotheca Sacra* 167 (2010): 40-57; Jerry M. Hullinger, "The Function of the Millennial Sacrifices in Ezekiel's Temple Part 2," *Bibliotheca Sacra* 167 (2010): 166-79; Lamar Eugene Cooper, *Ezekiel* (Nashville: Broadman & Holman, 1994), 354 et seq.

⁴⁸ John S Bergsma, "The Restored Temple as 'Built Jubilee' in Ezekiel 40-48," *Proceedings Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Society* 24 (2004): 75-85.

⁴⁹ Tova Ganzel and Shalom E. Holtz, "Ezekiel's Temple in Babylonian Context," *Vetus Testamentum* 64 (2014): 211-26.

⁵⁰ Marko Jauhiainen, "The Measuring of the Sanctuary Reconsidered (Rev 11,1-2)," *Biblica* 83 (2002): 518. The summary provided by Smalley is useful here: "The measuring which is enjoined in this scene has the character of a symbolic prophetic action, as described in the Old Testament (see e.g. 1 Kings 22:11; Isa 8:1-4; Jer 27:2-28:16; Ezeq 24:3-13; also Acts 21:11). Measuring in the Old Testament can be a metaphor for destruction (cf. 2 Sam 8:2; Isa 34:11; Lam 2:8; Amos 7:7-9; et al.). But it can also be a symbol of preservation (Ezek 40:1-6; 42:20; Zech 2:1-5[...])" Stephen S. Smalley, *The Revelation to John: A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse* (Downers Grove: InterVarsity, 2005), 271.

Although Marko despises 2 Sam 8:2, it fits perfectly with his proposal: “And he defeated Moab and he measured them with a line, making them lie down on the ground. Two lines he measured to be put to death, and one full line to be spared. And the Moabites became servants to David and brought tribute.” In David’s case, people were measured, and this defined if one would live or die. Dulk also defends the measurement refers to judgement, but places more weight on the condemnation than in the judgement per se.⁵¹

It is one of the thesis of this paper, therefore, that the act of measuring does not mean protection for the church. Rather, its meaning is God’s analysis or judgement in order to decide those who were to be spared or not, according with the results of the measurement, as it happened to the Moabites in 2 Sam 8:2.

The command received by John was to measure τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ. There are authors who make the case that the first καὶ is exegetical and, therefore, the temple is explained in terms of the altar and the worshipers.⁵² This is not, however, the most natural reading of the text – a list of three things connected by two καὶ. This view also weakens the evident link of this text with Ezekiel 40-42 and with Revelation 21, where only the temple and its furniture are measured. The apparent problem of measuring people should be dissolved when we remember the use in 2 Samuel 8:2.

At this point in our discussion, we are compelled to deal with the central problem of the text: what is the meaning of these three things: temple, altar, and worshipers? Following Beale, the answer depends on the understanding of the heavenly perspective of Revelation.⁵³ From a heavenly perspective the

⁵¹ “It is a contention of this article that Rev 11.1-2 formulates an answer to the ‘first century theodicy’ similar to what we find in 4 Ezra and 2 Baruch. To the question as to how it has been possible that the Gentiles have destroyed God’s sanctuary, ‘John replies that they could only do this because God’s own judgement on the temple preceded it. This judgment is symbolised [sic] by the divinely ordered measurement of which our textual unit speaks. The reason that the outer court is not to be measured is that it belongs to those who are in power now, that is, it belongs to the Gentiles. The Gentiles have the power to trample the holy city, but only for a limited period of time (forty-two months) and only because this power has been given them precisely by God himself (ἐδόθη, a passivum divinum).” Matthijs Den Dulk, “Measuring the Temple of God: Revelation 11.1-2 and the Destruction of Jerusalem,” *New Testament Studies* 54 (2008): 448. He also fails in seeing only a preterist reference in this text.

⁵² Jauhainen, “The Measuring of the Sanctuary Reconsidered (Rev 11,1-2)”; Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 571. See esp. Rob Dalrymple, “The Use of καὶ in Revelation 11,1 and the Implications for the Identification of the Temple, the Altar, and the Worshipers,” *Filología Neotestamentaria* 87 (2006): 387-94.

⁵³ Presenting that essential feature of Revelation, Beale says: “The origin of revelation is God’s throne room in the heavenly temple. This is a feature that forms a part of prophetic genre (e.g., Isaiah 6, Ezekiel 1-2), but in Revelation it becomes the dominating focus in order to underscore the divine, heavenly source of revelation sent to the seven churches. There is also emphasis on the heavenly perspective so that the churches will be reminded that real spiritual struggles are going on behind the scenes of what is happening on earth.” Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 38. Bauckham

boundaries of space and time are relativized and important patterns of God's action throughout history become more clear. In this sense, Revelation presents God's perspective about the past, present, and future.⁵⁴ Revelation also makes clear that there are celestial counterparts for many earthly realities, indeed, the heavenly things are real and the earthly are the counterparts that are disputed by Satan. There are counterfeit entities as well.⁵⁵ Beale, therefore, wrongly stresses the celestial reality in detriment of the earthly one.

With these remarks on mind, it is possible to hold that the temple has more than one reference point at the same time. First, what is in view in Rev 11:1 is the Holy of Holies, as is always the case in Revelation's use of *ναός*. Temple is a typology God uses throughout the Bible to refer to his presence among his people. In Revelation, except by this occurrence, it refers always to the heavenly temple (see 3:12; 7:15; 11:19; 14:15, 17; 15:5, 6, 8; 16:1, 17 and 21:22). Altar is an important part of the imagery of temple, pointing to the prayers of the saints, worship, and sacrifice. The heavenly altar appear many times in Revelation: 6:9-10; 8:3-5; 9:13; 16:7. Thus, John is referring mainly to earthly and literal realities, from past and future. But both the temple and the altar also have a heavenly reality, which makes possible a symbolic reading together with the literal one.

Completing the picture, John is asked to measure also the worshipers. Worship is central in Revelation.⁵⁶ The church worships in heaven and on earth.⁵⁷ The practical problem of John's reader was the temptation to worship

also comments: "In the first place, John's work is a prophetic apocalypse in that it communicated a disclosure of a transcendent perspective on this world. [...] The effect of John's visions, one might say, is to expand his readers' world, both spatially (into heaven) and temporally (into the eschatological future), or, to put it another way, to open their world to divine transcendence." Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, 7.

⁵⁴ Allow me another long quotation of Beale: "The apocalyptic-prophetic nature of Revelation can be defined as God's revelatory interpretation (through visions and auditions) of his mysterious counsel about past, present, and future redemptive-eschatological history, and how the nature and operation of heaven relate to this.⁵ This revelation irrupts from the hidden, outer, heavenly dimension into the earthly and is given to a prophet (John), who is to write it down so that it will be communicated to the churches. The heavenly revelation usually runs counter to the assessment of history and values from the human, earthly perspective and therefore demands that people change and realign their views with the heavenly view; in this respect, people in the churches are exhorted to submit to the demands of the book's message or else face judgment." Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 38.

⁵⁵ See "Counterfeiting" section in Vern S. Poythress, *The Returning King* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 2000), <http://www.frame-poythress.org/ebooks/the-returning-king/>. See also Joe E. Luncford, *Parody and Counterimaging in the Apocalypse* (Eugene: Wipf & Stock, 2009).

⁵⁶ W. Hulift Gloer, "Worship God! Liturgical Elements in the Apocalypse," *Review and Expositor* 98 (2001): 35-57; Mazie Nakhro, "The Manner of Worship according to the Book of Revelation," *Bibliotheca Sacra* 158 (2001): 165-80.

⁵⁷ P. A. de S. Nogueira, "Celestial Worship and Ecstatic-Visionary Experience," *Journal for the Study of the New Testament* 25 (2002): 165-84.

the emperor.⁵⁸ The verb προσκυνεω is used twenty-four times in the book. From these, ten times it refers to people worshiping God (4:10; 5:14; 7:11; 11:1, 16; 14:7; 15:4; 19:4, 10; 22:9) and eleven times to the worshipping of the counterfeit entities (9:20; 13:4 [2x], 8, 12, 15; 14:9, 11; 16:2; 19:20; 20:4).⁵⁹

As to historical meaning, John is referring to the temple of Herod which was destroyed in 70 AD and explaining the divine purpose behind such a tragedy.⁶⁰ At the same time, John is drawing from a recurrent theme in the OT, the evaluation that God does from the worship of His people. God measures his worshipers and deals with them (and with the temple and the altar) according to the result of His measuring.

In the Old Testament it was possible for the worshiper to defile and desecrate both the altar and the temple; we remind ourselves of numerous stories recorded as to this effect: Exod 20:25; Lev 20:3; 21:12; Psa 79:1; Jer 19:4; Ezek 5:11; 7:22, 24; 23:39; 24:21; 25:3; 44:7; Dan 11:31; Zeph 3:4; Mal 1:7-12; 2:11. These texts make clear that in despising the law, God's people was defiling the altar and the temple and the result of that desecration was judgement, invasion, and exile.

Revelation 11:1 does not appear at this junction, to be pointedly prophetic of the church during a time of a single persecution. Rather, given a background of warning and divine judgements, the worshipers of God are called upon to evaluate in a broader sense the directives of their own lives. Desecration of the altar and the temple of God because of the people's sins is certainly conceivable in an ongoing spiritual sense, just as it has occurred many times throughout history. This understanding of the text fits better the variegated spiritual situation of the churches in Rev 2-3.⁶¹

In the same context, Rev 11:2 narrates the order John receives of "leaving out the outward courtyard outside the temple". John uses three times words with the preposition εκ: ἐξωθεν; ἐκβαλε; and ἐξωθεν again. If the insiders of

⁵⁸ "The central political reality in the author's day – the late first century – was the indomitable Roman Empire and its 'divine' emperors. The pressing issue for John's readers was how Christians, who gave their highest loyalty to Jesus, should conduct themselves in a world where economic and political structures assumed that everyone would worship the emperor." J Nelson Kraybill, *Apocalypse and Allegiance: Worship, Politics, and Devotion in the Book of Revelation* (Grand Rapids: Brazos, 2010), 15.

⁵⁹ The occurrences in Rev 3:9; 19:10; 22:8 refer to worship, to the people of God, and to the angel of God.

⁶⁰ As Dulk says: "Rev 11:1-2 refers to the destruction of the temple in 70 CE and that the author tries to explain to his audience that the Gentiles have not overcome, but that God is still in control." Dulk, "Measuring the Temple of God: Revelation 11.1-2 and the Destruction of Jerusalem."

⁶¹ "The fact that John explicitly and carefully contextualizes his prophetic message in seven specific contexts makes it possible for us to resist a common generalization about Revelation: that it is a book written for the consolation and encouragement of Christians suffering persecution, in order to assure them that their oppressors will be judged and they will be vindicated in the end". Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, 15.

the temple are the worshipers of God, the outsiders are those who worship the beast, called in the text τοῖς ἔθνεσιν, gentiles or pagans. The text points that they will not be measured (judged) and the reason is that God gave (ἔδότη) Jerusalem to them (τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν).

The fact that this text has a clear connection to Luke 21.24, καὶ πεσοῦνται στόματι μαχαίρης καὶ αἰχμαλωτισθήσονται εἰς τὰ ἔθνη πάντα, καὶ Ἰερουσαλήμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν, makes clear that John is looking back and forth. The connection between the texts is clear because both texts are eschatological, both speak about ἔθνος, both use πατέω to express the action of the gentiles; both carry the concept of a predetermined period. Moreover, the connection between Jerusalem and τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν is known.

Finally, the last problem of these two verses is related to the meaning of the time reference to μῆνας τεσσεράκοντα [καὶ] δύο. This reference should be equalized to the three and a half years of Daniel (7:25; 9:27; 12:7, 11-12) and with the expressions 1260 days (Rev 11:3; 12:6) and time, times and half a times (Rev 12:14). Besides Daniel, there are other biblical and historical referents. It points to the ministry of Elijah (1 Kings 17; 18:1; Luke 4:25; James 5:17) and Moses (Num 33:5-7).⁶² It also makes reference to the oppression by Antiochus Epiphanes, to the ministry of Jesus, the time of the siege of Jerusalem from 67 to 70 AD. The result of all these referents is a symbolic reference to a predetermined time of oppression for the people of God.

The message for the first readers is that they should watch how they were living their Christian lives and testimony because God was measuring them. Only those who pass God's evaluation would be preserved in the midst of persecution by the worshipers of the beast, which would last a predetermined time. This is a reality throughout the history of the church, but it will be especially applicable at the very end in the tribulation period.

3. REVELATION 11:3-13: THE IDENTITY OF THE TWO WITNESSES: A NEW PROPOSAL

While space is limited here, our next objective in this last section of this article is to provide an introductory treatment of the identity of the two witnesses of Rev 11:3-13. After all, "the first task of the interpreter is to identify these two witnesses."⁶³ Aune also stresses the centrality of the witnesses: "The entire section is presented not as a vision that John saw and is now reporting but a narrative prophecy focusing on the two witnesses."⁶⁴

⁶² Cf. Osborne, *Revelation*, 414; Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 565.

⁶³ Paige Patterson, *Revelation* (Nashville: B&H, 2012), 242.

⁶⁴ Aune, *Revelation 6-16*, 585.

In 2005, Seth Turner wrote a PhD dissertation for Oxford University about the history of the interpretation of Revelation 11:1-13, from the first commentaries up to 2004.⁶⁵ His focus is on the identity of the two witnesses. Turner shows that prior to 1000 AD the passage was applied in mainly two ways, (1) to two eschatological figures, usually Enoch, Elijah, and/or Moses and (2) to the church living between the parousias of Christ. There were also some historicist interpretations which saw the two witnesses as Peter and Paul. From 1000 to 1516 the majority of the readers still interpret the text in the same way, but the first corporate interpretation (the two witnesses as the Franciscans and Dominicans) and historicist interpretations gain more visibility. From 1516 to 1700 the Protestants interpret the beast as the papacy and the Roman Church and the witnesses as the proto-Protestants during 1260 years prior to the Reformation. Catholics interpret the passage as applying to the future and some read the passage as applying to the past. After 1700 all of those interpretations found fewer defenses, just as there appeared other proposals as well as the critical interpretation affirming that John was wrongly expecting a quick fulfillment of his prophecy. Beale is representative of many contemporary commentators when he writes:

The “two witnesses” are not two individual prophets, whether Moses and Elijah, Enoch and Elijah, Paul and Peter, or the two Jewish high priests killed in A.D. 68. Neither are they only a part of the Christian community whether Jewish Christians or Christian prophets or martyrs. [...] The two witnesses also do not represent concepts like “the word of God” and “the testimony of Jesus” because they are portrayed as people who perform actions and speak words. Rather, they represent the whole community of faith, whose primary function is to be a prophetic witness. Just as John the Baptist was not a literal reappearance of Elijah, but came “in the spirit and power of Elijah” (Luke 1:17), likewise the witnesses are not Moses and Elijah reincarnated. Nevertheless, the two witnesses are patterned after these two OT figures (see on vv 5-6).⁶⁶

There is a major context commonly ignored here, however. As many interpreters make clear, there are several doubles who seem to fit in some measure the description here provided: Moses and Joshua, Elijah and Elisha, David and Salomon, Zerubbabel and Joshua, John the Baptist and Jesus, Peter and Paul. One of the contentions of this paper is that there is a divinely established pattern that serves as context to this prophecy. This is not considered by most interpreters.

⁶⁵ Seth Turner, “Revelation 11:1-13: History of Interpretation” (Ph.D. Dissertation, University of Oxford, 2005).

⁶⁶ Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 572-573.

Besides, if we take seriously the judicial aspect of the word *μάρτυς* in light of the law that affirms the need for at least two witnesses (Num 25:30; Deut 17:6; 19:15), another argument for the judicial understanding of Rev 11:1-2 is made. At the same time, these two witnesses become witnesses against those among God's people who are walking astray.

That the narratives of Elisha and Elijah follow the ones of Moses and Joshua is a fact commented and defended by many writers.⁶⁷ The reasons for affirming that the Elisha-Elijah history is patterned after Moses-Joshua are lexical (use of the same words), geographical (repetition of places), and historical (repetition of events and sequence of events).

As the Old Testament predicts the coming of Elijah before the Messiah (Mal 4:5; Mat 11:14; Mat 17:11-12 and par.), it is expected that in some sense the relationship of John the Baptist and Jesus is built on the same typology of Moses-Joshua and Elijah-Elisha. Interestingly, the names Joshua, Elisha and Jesus are all derived from the same Hebrew root, meaning salvation. There are studies showing how the evangelists wrote their gospels making these connections clear.⁶⁸ Some of these studies contend that Luke uses the same pattern Elijah-Elisha to represent Peter-Paul and Christ-Church (esp. in the ascension account in Luke 1). Spadaro says: "The seamless baton change from John to Jesus is reminiscent of Moses/Joshua, David/Salomon and Elijah/Elisha".⁶⁹

Rev 11:1-13 makes reference to many of these characters. The link to Zerubbabel is clearly made in Rev 11:4, which quotes Zechariah 4, a text in which Zerubbabel is the main character. Rev 11:6 makes connection with the ministry of Elijah described in 1 Kings 17. Moses (cf. Exod 7:17-19) is alluded to in Rev 11:6. Both the crucifixion and the ascension of Jesus are referred to in Rev 11: 8 and 12, respectively.

Although much more could be said about these duplets and their connections, the point is clear: the Bible presents a typology of servants of God working two by two (cf. Luke 10.1). It is this typology that is developed by John in Revelation. This asks for a more literal fulfillment, of two future

⁶⁷ Rachele Gilmour, *Juxtaposition and the Elisha Cycle* (London: Bloomsbury, 2014), 85 et passim.; Peter J. Leithart, *1 & 2 Kings* (Grand Rapids: Brazos, 2006), 172; Marvin A. Sweeney, *1 & 2 Kings: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), 272.

⁶⁸ Dean B. Deppe, *Theological Intentions of Mark's Literary Devices: Markan Intercalations, Frames, Allusionary Repetitions, Narrative Surprises, And Three Types of Mirroring* (Eugene: Wipf & Stock, 2015), 362 et seq.; Luke Timothy Johnson, *Contested Issues in Christian Origins and the New Testament Collected Essays* (Leiden: Brill, 2013), 152; Daniel S. Dapaah, *The Relationship Between John the Baptist and Jesus of Nazareth: A Critical Study* (Lanham: University Press of America, 2005), 95 et seq.; John S. Kloppenborg and Jozef Verheyden, *The Elijah-Elisha Narrative in the Composition of Luke* (London: Bloomsbury, 2014).

⁶⁹ Martin C. Spadaro, *Reading Matthew as the Climactic Fulfillment of the Hebrew Story* (Oregon: Wipf & Stock, 2015), e-book.

characters appearing in the history, rather than the proposal that both witnesses represent the church.⁷⁰

It is possible to assert that John is reaffirming the master-disciple structure for the testimony of the church and that he predicts the coming of a duplet as Moses-Joshua, Elijah-Elisha and John-Jesus during the time of the great tribulation.

CONCLUSION

This article provided a close reading of Rev 11:1-2 and a very brief analysis of the identity of the two witnesses of Rev 11:3-13. An eclectic view on the measurement of the temple was presented. It was argued that the act of measuring points to God's testing of his people instead of just a guarantee of preservation. God will preserve those who do not fail His test of fidelity. The application of a macro-typological reading to the text has shown that it is possible to see Rev 11:1-2 as connected to the destruction of the temple in 70 AD and at the same time a constant situation throughout the history of the church with a special broader fulfillment in the end, right before the coming of Jesus.

Based also on a typological understanding, this article contended that the two witnesses should be interpreted as literal persons which will appear some time in the period called the great tribulation. Some of the ideas here presented certainly deserve a more careful treatment. The application of a reading conscious of some biblical typological patterns can prove useful to the understanding of Revelation.

RESUMO

A passagem sob discussão é considerada uma das mais difíceis de todo o livro do Apocalipse. Os dois primeiros versos apresentam vários desafios exegéticos quanto ao verdadeiro sentido de templo, a época dos eventos, as ações dos gentios e o sentido de "a cidade santa". A segunda parte (v. 3-13) apresenta a questão da identidade das duas testemunhas. Após fazer a revisão da literatura sobre os versos 1-2, o autor apresenta a sua própria interpretação e a seguir propõe uma nova compreensão das duas testemunhas. Ele conclui que a medição do templo aponta para a ação de Deus em testar o seu povo, antes que para uma simples promessa de preservação. Argumenta que a passagem está tipologicamente relacionada com a destruição do templo em 70 AD

⁷⁰ Cf. a good defense of the two literal individuals in Tan, "A Futurist View of the Two Witnesses in Revelation 11," 460-466. In the conclusion of her article she clearly summarizes her thesis: "They will be literal persons (not symbols), they will be two in number, their miraculous activities are to be understood literally, their ministry is prophetic in nature, and they will minister during the yet-future Tribulation period. In addition the testimony of eighteen early church fathers adds additional support to this view." (471)

e com uma situação contínua em toda a história da igreja. Insiste que as duas testemunhas devem ser entendidas como pessoas literais que irão aparecer em algum momento da chamada Grande Tribulação.

PALAVRAS-CHAVE

Livro do Apocalipse; A medição do templo; As duas testemunhas; Interpretação tipológica.

A DOUTRINA CRISTOLÓGICA DO *EXTRA CALVINISTICUM*

Alan Rennê Alexandrino Lima*

RESUMO

Este artigo discorre sobre uma doutrina denominada *Extra Calvinisticum*, formulada no século 16, por ocasião da controvérsia cristológica entre teólogos luteranos e calvinistas. A discussão gira em torno da noção de *communicatio idiomatum*, ou comunicação de atributos, tanto na perspectiva luterana quanto na perspectiva calvinista. Inicialmente é feito um levantamento histórico em torno do debate, seguido de uma apresentação dos fundamentos confessional, bíblico e teológico da doutrina, a fim de demonstrar a sua veracidade. A importância da doutrina cristológica do *Extra Calvinisticum* é plenamente percebida no fato de que a mesma salvaguarda a perfeição da obra redentiva do Deus-homem, o Verbo encarnado, contra a noção de um Cristo de natureza híbrida, noção esta consequente do entendimento luterano.

PALAVRAS-CHAVE

Cristologia; Encarnação; Comunhão de atributos; Ubiquidade; Calvinismo; Luteranismo.

INTRODUÇÃO

Nas palavras do teólogo Louis Berkhof, a encarnação do Verbo “é o milagre dos milagres”.¹ A *unio personalis*, como também é conhecida a

* O autor é bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico do Nordeste (Teresina-PI) e pela Escola Superior de Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie (São Paulo). É mestre em Teologia Sagrada (STM), com área de concentração em Estudos Históricos-Teológicos, e linha de pesquisa em Teologia Sistemática, pelo CPAJ. É professor visitante de Teologia Sistemática no Seminário Presbiteriano do Norte (Recife) e no Seminário Teológico do Nordeste (Teresina), e professor de Ética Cristã na Faculdade Internacional de Teologia Reformada (FITRef). É pastor efetivo da Igreja Presbiteriana do Cruzeiro do Anil, em São Luís, MA.

¹ BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001, p. 295.

encarnação, é um verdadeiro mistério que desafia toda e qualquer forma de explicação.²

A teologia reformada crê que por ocasião da *unio personalis* as duas naturezas de Cristo permaneceram inalteradas, sem mistura, confusão, separação e divisão. Não obstante, uma discussão tem atravessado os séculos desde a Reforma Protestante do século 16. Os dois grandes ramos do protestantismo, o luterano e o calvinista, têm diferido em suas afirmações dogmáticas quanto aos efeitos da *unio personalis* na pessoa de Jesus e, mais especificamente, na sua natureza divina.

O presente trabalho se propõe a discorrer sobre essa controvérsia entre luteranos e calvinistas, conhecida como a controvérsia do *extra calvinisticum* ou o “extra” calvinista, que nada mais é do que a afirmação de que a essência divina do Logos não ficou restrita à natureza humana a partir do momento da encarnação. A investigação se justifica pelo fato de os luteranos acusarem os calvinistas de esposarem a heresia nestoriana, condenada no 5º século.

Com o objetivo de refutar a acusação luterana, a pesquisa se estruturará a partir de *locis* diferentes. Em primeiro lugar, será abordado o *locus* histórico, ou o contexto histórico do início da controvérsia. Em segundo lugar, o *locus* confessional, que é a afirmação de alguns documentos confessionais reformados. A seguir, será averiguado o *locus* bíblico, isto é, a base bíblica do *extra calvinisticum*. E em quarto e último lugar receberá atenção o *locus* teológico, que constará da análise da doutrina luterana e a subsequente afirmação teológica reformada.

1. O *LOCUS* HISTÓRICO

1.1 *A origem do termo e sua relação com a doutrina*

É preciso ter em mente, antes de qualquer coisa, que existe tanto a doutrina quanto o termo do *extra calvinisticum*. O surgimento do termo *extra calvinisticum* está ligado às controvérsias cristológicas entre os dois grandes ramos do protestantismo do século 16: o luterano e o reformado. O ponto nevrálgico dos debates cristológicos estava na questão da presença de Jesus Cristo na Santa Ceia. Já a doutrina em si pode ser entendida como abarcando um espectro maior de assuntos, mas sempre relacionados à pessoa de Jesus Cristo. Nas palavras de Edward David Willis: “O último, do qual o polêmico termo é um

² Richard A. Muller define a *unio personalis* como “a união das duas naturezas na pessoa de Cristo [...] A *unio* é a assunção de uma natureza humana pela eterna pessoa preexistente do Filho de Deus de tal forma a chamar a natureza humana à unidade da pessoa divina sem divisão ou separação de naturezas, e também sem mudança ou confusão de naturezas...; e ainda de tal forma que os atributos de ambas as naturezas pertencem à pessoa divino-humana e contribuem conjuntamente na obra da salvação”. MULLER, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Books & Paternoster, 1985, p. 316.

rótulo enganoso, é um ensinamento comum a um número incrivelmente grande de representantes da tradição muito antes do século 16”.³

Já a respeito do termo *extra calvinisticum*, é importante que se diga que o mesmo não foi cunhado pelos calvinistas. Antes, o foi pelos luteranos que, de acordo com Richard A. Muller, usaram-no para se referir à “insistência reformada a respeito da absoluta transcendência da natureza humana de Cristo pela Segunda Pessoa da Trindade em e durante a encarnação”.⁴ Sobre a origem do termo como uma reação luterana, a observação de Willis é importante:

No caso do “*extra calvinisticum*” o rótulo cristalizou o sentimento predominante entre os luteranos de que era algo peculiarmente calvinista ensinar que, após a encarnação, o eterno Filho de Deus tem a sua existência também além da carne.⁵

Além disso, ele afirma que existe certa dificuldade na datação adequada do termo, embora isso seja possível à medida que exista um criterioso exame do crescimento do sentimento dos luteranos em relação aos calvinistas.⁶ Juntos, os termos “*extra*” e “*calvinisticum*” apareceram pela primeira vez no curso do debate cripto-kenoticista entre os teólogos luteranos de Tübingen, liderados por Johannes Brenz, e os teólogos luteranos de Giessen, sob o comando de Martin Chemnitz. De acordo com David Peters, ambos os lados aceitavam a doutrina da *communicatio idiomatum*, mas diferiam nas suas explicações. Os teólogos de Tübingen afirmavam que havia um esconderijo (*krypsis*) do poder do corpo de Jesus para que ele pudesse estar em todos os lugares. Eles afirmavam ainda que durante os seus 33 anos, Jesus apenas se absteve de usar a onipresença do seu corpo humano. Já os teólogos de Giessen afirmavam que durante a vida terrena de Jesus, houve um esvaziamento (*kenosis*) do atributo da onipresença do corpo de Jesus, não sendo apenas uma abstenção do uso dessa propriedade.⁷ Digna de nota é a observação que Edward Willis faz da cristologia de Johannes Brenz: “Brenz, e a cristologia de Württemberg em geral, afirmou que na união hipostática a humanidade foi tão unida ao *Logos* em sua inteireza, que subsequente à encarnação, o *Logos* não mais tinha uma existência além da humanidade”.⁸

³ WILLIS, E. David. *Calvin's Catholic Christology: The Function of the so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology*. Studies in Medieval Thought. Vol. 2. Leiden: E. J. Brill, 1966, p. 6.

⁴ MULLER, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, p. 111.

⁵ WILLIS, *Calvin's Catholic Christology*, p. 9.

⁶ Ibid.

⁷ PETERS, David G. “The ‘Extra Calvinisticum’ and Calvin’s Eucharistic Theology”, p. 5. Disponível em: <<http://www.wlsessays.net/files/PetersCalvin.pdf>>. Acesso em: 18 jun. 2011.

⁸ WILLIS, *Calvin's Catholic Christology*, p. 9.

Ao que parece, um dos teólogos de Tübingen, Theodore Thumm, em 1623, foi quem reintroduziu o termo *extra calvinisticum* no cenário teológico, ainda no contexto do debate cripto-kenoticista. Ele “criticou os teólogos de Giessen por reintroduzirem ‘*illud ipsum extra calvinisticum*’”.⁹ Os teólogos de Giessen afirmavam que Jesus, devido à sua *exinanitio* e ao esvaziamento da sua onipresença, governava o mundo, mas não a partir da sua carne. Seu surgimento cristalizou uma ideia sustentada entre os teólogos luteranos e também foi demonstrado no Colóquio de Maulbronn, em 1564, entre os luteranos de Wittenberg e os calvinistas do Palatinado.¹⁰

A grande questão entre luteranos e calvinistas era que ambos sustentavam doutrinas completamente antagônicas a respeito dos efeitos da *unio personalis*, ou seja, a união das duas naturezas de Cristo. Tal antagonismo se tornou evidente no contexto das discussões envolvendo a Ceia do Senhor, pois, de acordo com Bengt Hägglund, “além da predestinação, a doutrina da ceia do Senhor tem sido o ponto mais controverso entre o calvinismo e o luteranismo”.¹¹ A doutrina luterana ensina e acredita que o verdadeiro corpo de Cristo é capaz de estar simultaneamente presente em muitos lugares, em virtude da *communicatio idiomatum*, que afirma que há uma inter-retrocomunicação de atributos entre as naturezas humana e divina de Cristo. Os luteranos sustentavam que, por ocasião da encarnação,

[...] visto que Jesus Cristo é 100% verdadeiro Deus e 100% verdadeiro homem em uma pessoa, as propriedades da sua natureza divina são comunicadas à sua natureza humana e vice-versa, permitindo, assim, que seu corpo esteja em muitos lugares simultaneamente, de acordo com a propriedade da onipresença, que é um atributo da sua natureza divina.¹²

Esse aspecto da doutrina luterana ficou conhecido como “ubiquidade”: “Realmente afirmamos a onipresença da natureza humana de Cristo a ela comunicada (*ubiquitas personalis et supernaturalis, i.e., omnipresentia*)”.¹³ Herman Bavinck sumaria com propriedade a doutrina luterana do *communicatio idiomatum*:

⁹ PETERS, “The ‘Extra Calvinisticum’ and Calvin’s Eucharistic Theology”, p. 6.

¹⁰ WILLIS, *Calvin’s Catholic Christology*, p. 23.

¹¹ HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 2003, p. 227. David G. Peters afirma, nesse sentido, que “o debate eucarístico entre luteranos e reformados era simultaneamente um debate sobre cristologia”. Cf. PETERS, “The ‘Extra Calvinisticum’ and Calvin’s Eucharistic Theology”, p. 6.

¹² PETERS, “The ‘Extra Calvinisticum’ and Calvin’s Eucharistic Theology”, p. 1-2.

¹³ MUELLER, John Theodore. *Dogmática cristã: um manual sistemático dos ensinamentos bíblicos*. 4ª ed. Porto Alegre: Concórdia, 2004, p. 485.

Os luteranos tomaram a comunicação de qualidades próprias para dizer que, não apenas os atributos das duas naturezas foram comunicados a uma pessoa (divina), mas para dizer que os atributos da natureza divina também foram comunicados à natureza humana. Por sua união com a natureza divina, a natureza humana foi elevada a uma posição de onipotência e onipresença divinas; recebeu “singulares, mais excelentes, altíssimas, sobrenaturais, indizíveis e celestiais prerrogativas de majestade, glória, virtude e poder, que não foram simplesmente criadas, dons finitos, mas dons divinos e infinitos, como a habilidade para fazer viver, onipotência, onisciência e onipresença discricionária”.¹⁴

A compreensão luterana da *communicatio idiomatum* foi desafiada, primeiramente, por Ulrico Zuínglio, que entendia a expressão em tela como uma *alloiosis*, isto é, “uma figura de linguagem pela qual atribuímos a uma natureza as qualidades de outra”.¹⁵ Zuínglio considerava um absurdo o entendimento de Lutero a respeito da comunicação de atributos. Para ele, a afirmação “isto é o meu corpo” tomada literalmente era blasfema. O verbo “é” quer dizer apenas “significa”, no entendimento de Zuínglio. Esta foi a posição que ele manteve antes, durante e depois do famoso Colóquio de Marburgo, em 1529. Interessantemente, os principais participantes desse colóquio foram: Lutero e Melancton, do lado luterano; Zuínglio e Ecolampádio, do lado reformado; e Martin Bucer, que “sustentou uma posição mediana, mas com fortes inclinações zuínglianais”.¹⁶ Disso depreende-se que Zuínglio não compartilhava do entendimento de Lutero de que, visto que a natureza humana de Cristo havia recebido a comunicação do atributo da onipresença, o Verbo estava circunscrito à pessoa de Jesus Cristo.

João Calvino, apesar de não ter sido influenciado diretamente por Zuínglio, o foi por Martin Bucer, principalmente durante o período que passou em Estrasburgo (1538-1541). Calvino possuía grande familiaridade com os escritos de Lutero e Bucer, além de apreciar profundamente os *Loci Communes* de Melancton. O grande desejo do reformador francês era encontrar uma via média, um meio-termo, de maneira que todos os reformadores pudessem concordar e encerrar os debates.

Nas *Institutas da Religião Cristã*, sua *magnum opus*, Calvino alerta contra o que ele considerava como “dois excessos”:

Mas aqui se nos impõe de fato guardar-nos de dois vícios, a saber, ou minimizamos excessivamente, de seus mistérios, os sinais, aos quais foram como que anexados, não os desgarramos, ou não nos mostremos moderados em sua exaltação, obscurecendo também, entretanto, os próprios mistérios.¹⁷

¹⁴ BAVINCK, Herman. *Reformed Dogmatics: Sin and Salvation in Christ*. Vol. 3. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009, p. 308.

¹⁵ PETERS, “The ‘Extra Calvinisticum’ and Calvin’s Eucharistic Theology”, p. 2.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ CALVINO, João. *As Institutas: edição clássica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, IV.17.5, p. 347.

A excessiva minimização contra a qual Calvino adverte é a tendência zuíngliana de reduzir o sacramento da Ceia a um ritual de simples sinais vazios. Por sua vez, o alerta para a exaltação imoderada é dirigido aos luteranos e também aos católicos, por causa da sua ênfase na presença corpórea de Jesus Cristo nos elementos. Porém, mesmo buscando uma via média entre Zuínglio e Lutero, Calvino não concordava com a ideia de comunicação de atributos como proposta por Lutero e seus seguidores. Calvino não admitia que o atributo da onipresença fosse comunicado à natureza humana de Jesus, possibilitando, assim, que o corpo e o sangue do Redentor estivessem em, com e sob os elementos do pão e do vinho. Para Calvino, o conceito de ubiquidade era improcedente. Ele afirmava que tal conceito, além de ser capaz de abrir as portas para o herege Marcião,¹⁸ é monstruoso:

A menos que o corpo de Cristo possa estar em toda parte a um mesmo tempo, sem qualquer limitação de lugar, não será crível estar ele escondido sob o pão da Ceia. Por esta necessidade foi por eles introduzida a monstruosa *noção de ubiquidade*.¹⁹

A ubiquidade só seria considerada caso o corpo de Cristo não fosse encerrado sob a espécie do pão. A partir do momento em que é dito que a carne do Redentor está *em, com e sob* o elemento do pão, estabelece-se uma contradição lógica, pois como algo onipresente pode estar encerrado sob uma fração de pão? Por essa razão, o reformador francês, logo em seguida, estabelece o raciocínio lógico e verdadeiro a respeito do corpo de Cristo:

Mas, à luz de sólidos e claros testemunhos da Escritura, demonstrou-se que o corpo de Cristo está circunscrito pela medida de um corpo humano; além disso, por sua ascensão ao céu, ficou claramente manifesto que ele não está em todos os lugares; ao contrário disso, quando ele passa a um lugar, deixa o anterior.²⁰

Assim, Calvino rejeita a doutrina luterana da *communicatio idiomatum*, e as noções de ubiquidade e do *genus maiestaticum*. É importante que se diga que, apesar de rejeitar o entendimento luterano, Calvino admitia uma comunhão real, uma participação real do corpo e do sangue do Redentor, distanciando-se assim do zuínglianismo. Ele afirmou que, “ao crermos, comemos a carne de Cristo, porque pela fé ele se faz nosso, e essa mastigação é fruto e efeito da fé”.²¹

O *extra calvinisticum* no pensamento calviniano se acha explicitamente afirmado nas *Institutas*:

¹⁸ Ibid., IV.17.17, p. 359.

¹⁹ Ibid., IV.17.30, p. 377. Ênfase original.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., IV.17.5, p. 347.

Também, o que nos lançam em rosto como sendo absurdo, a saber, se a Palavra de Deus vestiu a carne, logo foi ela confinada ao cárcere estrito de um corpo terreno, é puro descaramento, pois embora a essência infinita do Verbo se unisse com a natureza de um homem em uma pessoa única, no entanto *não imaginamos haver qualquer confinamento. Ora, de modo maravilhoso, do céu desceu o Filho de Deus, e no entanto ele não deixou o céu*; de modo maravilhoso, quis sofrer a gestação no útero da Virgem, andar pela terra e pender na cruz, para que *sempre enchesse o mundo, assim como desde o início*.²²

O Verbo não está confinado à carne. É importante que se tenha em mente que, para Calvino, a pessoa do Redentor é plena e completamente divina. Ele é um subscritor pleno da *Fórmula de Calcedônia*, que afirma que Jesus é “perfeito quanto à divindade e perfeito quanto à humanidade, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem”.²³ O que Calvino nega é que a Segunda Pessoa da Trindade tenha ficado circunscrita pela carne, como assevera Stephen Edmondson:

Aqui Calvino argumenta que, embora a divindade de Cristo esteja unida à sua humanidade e completamente presente nela, todavia não está contida por essa humanidade em sua finitude, mas está, de forma ubíqua, presente exteriormente (*extra*). Em outras palavras, as naturezas de Cristo permanecem distintas, de maneira que sua natureza divina conserva sua infinitude e sua natureza humana, a sua finitude.²⁴

O mesmo é asseverado por W. Gary Crampton:

Calvino ensinou que Deus o Filho não estava apenas encarnado em Jesus de Nazaré, mas que ele existia também fora dele (*extra*) ao mesmo tempo. Como Deidade eterna, o Filho não podia, de maneira alguma, estar restrito a um corpo humano; ele deveria reter sempre o atributo divino da onipresença.²⁵

Acertadamente, Calvino afirma que a natureza divina, por definição e necessidade lógica, não pode ser mudada. Já em relação à natureza humana, Calvino “embora respeitando plenamente a unidade pessoal de Cristo, exigia para a natureza humana, hipostaticamente assumida, toda a limitação humana”.²⁶ O entendimento luterano da *communicatio idiomatum* e da ubiquidade da natureza humana de Cristo implica em uma mudança, uma alteração na sua

²² Ibid., II.13.4, p. 236. Ênfase acrescentada.

²³ BETTENSON, Henry. *Documentos da igreja cristã*. São Paulo: ASTE, 2001, p. 101.

²⁴ EDMONDSON, Stephen. *Calvin's Christology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004, p. 211.

²⁵ CRAMPTON, W. Gary. *What Calvin Says*. Jefferson, MD: The Trinity Foundation, 1992, p. 113.

²⁶ BERKOUWER, G. C. *A pessoa de Cristo*. São Paulo: JUERP/ASTE, 1983, p. 120. Disponível em: <<http://www.monergismo.net.br>>. Acesso em: 18 jun. 2011.

natureza divina, visto que, se assim fosse, *o finito seria capaz de conter o infinito*.²⁷ Ademais, o entendimento luterano traz consigo sérias implicações em relação ao atributo incomunicável da imutabilidade.

Como consequência do entendimento de Calvino, os luteranos “acusaram os reformados de separar as naturezas de Cristo do mesmo modo como Nestório havia feito”.²⁸ Tal acusação não se sustenta, visto que Calvino e os calvinistas nunca ensinaram algo que sugerisse a existência de duas pessoas, uma divina e outra humana, como Nestório fez. A afirmação de Calvino é explícita demais para não ser levada em conta: “Pois, na verdade, afirmamos que a Divindade foi tão associada e unida à humanidade, que sua propriedade permaneceu integral a cada natureza, *e todavia dessas duas é constituído um único Cristo*”.²⁹

Outra acusação levantada pelos teólogos luteranos era que, por meio do *extra calvinisticum* “era possível falar de Cristo em sua natureza divina como o Verbo Eterno de Deus à parte do seu ser como o Cristo encarnado subsequente à sua encarnação”.³⁰ A grande preocupação dos teólogos luteranos era com a possibilidade de se procurar um *Logos asarkos*, isto é, um Cristo fora da sua carne. Novamente, Calvino nunca ensinou algo parecido com isso. Ele nunca deu margem à noção de que se poderia encontrar um Cristo que não o Verbo encarnado. Sobre isso, a observação de Wilhelm Niesel é por demais pertinente:

Calvino não ensina que Deus pode ser achado em Jesus Cristo, mas que também pode ser encontrado completamente à parte dele. Não. De acordo com Calvino, Deus tem revelado a si mesmo apenas em Jesus Cristo e devemos, portanto, agarrar-nos rápida e solenemente a ele e não tentar procurar Deus fora da pessoa do Mediador.³¹

²⁷ Referência à máxima filosófica *finitum non capax infiniti* (o finito nunca poderá encerrar o infinito). Cf. PETERS, “The ‘Extra Calvinisticum’ and Calvin’s Eucharistic Theology”, p. 10. Peters afirma que a doutrina do *extra calvinisticum* ensinada por Calvino era dependente da “razão humana” e se tratava meramente de uma dedução lógica da pressuposição presente no *finitum non capax infiniti*. Não obstante, de acordo com G. C. Berkouwer, embora seja considerada uma máxima especificamente calvinista, não se encontra em nenhum dos escritos de Calvino: “O Reformador não sentia necessidade de refletir sobre finito e infinito para diagnosticar a união das naturezas em Cristo”. Cf. BERKOUWER, *A pessoa de Cristo*, p. 124.

²⁸ PETERS, “The ‘Extra Calvinisticum’ and Calvin’s Eucharistic Theology”, p. 6. O próprio Peters, um teólogo luterano, professor do Seminário Teológico Luterano de Winsconsin, acusa Calvino de nestorianismo. Ele diz o seguinte na página 10: “Mesmo enquanto ensinava o seu assim chamado *extra calvinisticum*, Calvino acreditava que estava sendo fiel à teologia ortodoxa trinitariana e cristológica esposada e expressa em Niceia e Calcedônia. No entanto, por ensinar o *extra calvinisticum*, ele, sem perceber, moveu-se perigosamente para perto da perigosa heresia nestoriana que tão veemente e frequentemente ele desaprovava. Essa tendência nestoriana em Calvino foi revelada especialmente nas controvérsias eucarísticas dos séculos 16 e 17”.

²⁹ CALVINO, *As Institutas*, II.14.1, p. 237. Ênfase acrescentada.

³⁰ EDMONDSON, *Calvin’s Christology*, p. 213.

³¹ NIESEL, Wilhelm. *The Theology of Calvin*. Cambridge, UK: James Clark & Co., 2002, p. 119.

As alegações luteranas se constituem em factóides e argumentos do tipo *reductio ad absurdum*, por imporem sobre as afirmações de Calvino sentidos e conclusões completamente alheios. Para o reformador francês, Cristo é a suprema revelação da Divindade, de maneira que o homem, ao contemplar a Cristo, contempla a expressão exata do Ser de Deus.

Não obstante, o entendimento luterano pode, com justiça, ser associado com o eutiquianismo, visto que, por meio do seu *communicatio idiomatum*, as duas naturezas acabam sendo confundidas, misturadas. Dessa forma, a natureza humana deixa de ser humana, e a natureza divina deixa de ser divina. O que há é um *tertium quid*, algo que não é nem divino nem humano, e, como será visto posteriormente, isso traz sérias consequências à identificação do Redentor com o homem e compromete a obra da redenção.

2. O LOCUS CONFSSIONAL

2.1 O Catecismo de Heidelberg (1563)

O *Catecismo de Heidelberg*, documento produzido, a pedido do príncipe eleitor Frederico III, do Palatinado, por Zacarias Ursinus (1534-1583) e Gaspar Olevianus (1536-1587), traz afirmações explícitas a respeito do *extra calvinisticum*. É bem verdade que o termo não aparece no texto catequético; não obstante, é impossível escapar à conclusão de que a doutrina cristológica do *extra* é ensinada nas respostas às perguntas 47 e 48. Ei-las:

Pergunta 47 – Cristo, então, não está conosco até o fim do mundo como prometeu?

Resposta – Cristo é verdadeiro homem e verdadeiro Deus. Segundo sua natureza humana, não está agora na terra, *mas segundo sua divindade, majestade, graça e Espírito, jamais se afasta de nós.*

Pergunta 48 – Mas, se a natureza humana não está em todo lugar onde a natureza divina está, as duas naturezas de Cristo não são separadas uma da outra?

Resposta – De maneira nenhuma; *a natureza divina de Cristo não pode ser limitada e está presente em todo lugar.* Por isso, podemos concluir que a natureza divina dele está na sua natureza humana e permanece pessoalmente unida a ela, *embora também esteja fora dela.*³²

Tomando, primeiramente, a questão 47 do Catecismo, pode-se perceber claramente que, em clara oposição ao luteranismo, Ursinus e Olevianus ensinam a doutrina do *extra calvinisticum*. Por um lado, a humanidade de Cristo não é ubíqua, não recebeu a comunicação do atributo da onipresença. Seria até uma contradição em termos, pois, como um atributo incomunicável pode ser

³² *Confissão Belga e Catecismo de Heidelberg*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005, p. 52. Ênfase acrescentada.

comunicado à humanidade? Simplesmente não pode! A humanidade de Cristo não está na terra, mas está no céu, à destra de Deus. O *Catecismo* reconhece a limitação espacial própria da natureza humana e nega que na *communicatio idiomatum* a humanidade do Redentor tenha recebido o atributo incomunicável da onipresença. Por outro lado, a divindade do Redentor faz com que ele não esteja circunscrito à destra de Deus, contido pelo invólucro da sua carne. De acordo com a sua divindade, Cristo “jamais se afasta de nós”. Ele está presente em todos os lugares. A afirmação dos autores de Heidelberg vai diametralmente contra o pensamento dos teólogos luteranos, que não acreditavam na existência do Logos *asarkos*, mas apenas *ensarkos*.

A resposta à pergunta 48 é ainda mais clara e mais explícita a respeito do *extra calvinisticum*. O seu enunciado aborda diretamente a acusação de nestorianismo feita pelos luteranos. A resposta é uma veemente negação da acusação luterana e uma clara afirmação da *unio personalis*. O *Catecismo* afirma a infinitude da natureza divina de Cristo, pois ela não pode ser limitada nem contida. Antes, está presente em todos os lugares, preenchendo a todo o cosmos. A acusação de nestorianismo cai por terra quando o *Catecismo* assevera a união hipostática. A natureza divina de Cristo está unida completa e inseparavelmente à sua natureza humana, contudo sem estar circunscrita a ela.

Interessantemente, as duas questões do *Catecismo de Heidelberg* foram baseadas no *Breve Catecismo* e no *Catecismo Maior* de Zacarias Ursinus. Existe grande discussão a respeito da data da composição desses dois catecismos. Lyle D. Bierna afirma que:

Em resumo, podemos dizer com toda a possibilidade de certeza (1) que Ursinus foi o autor do BC e do CM; (2) que ele compôs o BC no final de 1561, ou começo de 1562, e o CM no final de 1562; (3) que o BC foi delineado como um catecismo simples para adultos e crianças não instruídos, possivelmente encomendado, mas, com certeza, empregado como esboço preliminar do CH; e (4) que o CM foi planejado para ser um texto teológico de nível médio para os estudantes da universidade, não encomendado para a escrita do CH, mas provavelmente consultado depois no processo.³³

O *Breve Catecismo* de Ursinus, nas respostas às questões 35 e 36, diz o seguinte:

35 P. Mas, não está Cristo sempre conosco até ao fim do mundo, como ele prometeu?

R. Uma vez que Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiramente humano, *ele sempre está com a igreja em sua divindade, majestade, graça e Espírito*; mas na sua natureza humana ele não está agora na terra, mas no céu.

³³ BIERMA, Lyle D. (Org.). *Introdução ao Catecismo de Heidelberg: fontes, história, teologia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 156-157.

36 P. Mas, não estão as duas naturezas em Cristo separadas se a natureza humana não estiver presente onde quer que esteja a divina?

R. Não, absolutamente. *Pois desde que a divindade é infinita e está e permanece presente em toda parte ao mesmo tempo, não é necessário que seja separada ou dividida do seu corpo para estar em alguma outra parte.*³⁴

Semelhantemente, o *Catecismo Maior* diz o seguinte nas respostas às questões 94 e 95:

94 P. Cristo, então, não está sempre conosco até o fim dos tempos, como ele prometeu?

R. Em conformidade com a sua natureza humana, ele está agora no céu, *mas em sua divindade, espírito, poder e graça ele jamais está separado de nós.*

95 P. Mas, não estariam separadas as duas naturezas de Cristo, se a natureza humana não estiver onde está a divina?

R. Não, absolutamente. Por ser infinita, a natureza divina não necessita se separar do seu corpo para estar em qualquer outro lugar, *pois existe perpetuamente e permanece simultaneamente a mesma dentro e fora do seu corpo.*³⁵

2.2 A Confissão Belga (1561)

Guido de Brès (1522-1567), o principal autor da *Confissão Belga*, abordou a doutrina da pessoa do Redentor nos artigos 18 e 19. Falando a respeito das duas naturezas de Cristo, no artigo 19, a *Confissão*, “plenamente fiel ao espírito de Calcedônia”,³⁶ afirma, de modo claro, a distinção entre as duas naturezas mesmo após a encarnação:

Creemos que, por essa concepção, a Pessoa do Filho está unida e conjugada, inseparavelmente, à natureza humana. Não há, então, dois filhos de Deus nem duas pessoas, mas duas naturezas unidas numa só Pessoa, mantendo em cada uma delas suas características distintas. A natureza divina permaneceu não-criada, sem início nem fim de vida (Hb 7.3) preenchendo céu e terra.

Do mesmo modo, a natureza humana não perdeu suas características; mas permaneceu criatura, tendo início, sendo uma natureza finita e mantendo tudo o que é próprio de um verdadeiro corpo. E ainda que, por meio da sua ressurreição, Cristo tenha concedido imortalidade à sua natureza humana, ele não transformou a realidade da mesma, pois nossa salvação e ressurreição dependem também da realidade de seu corpo.³⁷

³⁴ Ibid., p. 167. Ênfase acrescentada.

³⁵ Ibid., p. 199. Ênfase acrescentada.

³⁶ BERKOUWER, *A pessoa de Cristo*, p. 36.

³⁷ *Confissão Belga e Catecismo de Heidelberg*, p. 18.

A *Confissão Belga* afirma de modo claro que, por ocasião da *unio personalis*, cada uma das naturezas de Cristo mantém suas características próprias e intransferíveis. A natureza divina permaneceu não-criada, eterna, infinita, preenchendo céu e terra. A natureza humana, por sua vez, manteve as suas características de: criada, finita, limitada. Essa distinção “forma uma evidente antítese contra qualquer deificação da natureza humana ou humanização da natureza Divina”.³⁸ A *Confissão Belga* nega a noção luterana de ubiquidade da natureza humana de Cristo, bem como a limitação da sua natureza divina à sua carne. Permanecendo a natureza divina com os seus atributos próprios, sem comunicá-los à natureza humana, sem misturá-los com os atributos próprios da humanidade, conclui-se, portanto, que a onipresença, característica da essência divina, permanece inalterada, corroborando assim, a doutrina cristológica reformada do *extra calvinisticum*.

2.3 O Breve Catecismo de Westminster (1647)

Os teólogos de Westminster não abordaram o *extra calvinisticum* de maneira tão explícita quanto os autores do *Catecismo de Heidelberg*. Não obstante, no tratamento dispensado ao ser de Deus, especificamente ao elencar os atributos divinos, pode-se inferir, com muita propriedade, a doutrina cristológica do *extra calvinisticum*.

Na resposta à pergunta 4, sobre quem Deus é, o *Breve Catecismo de Westminster* diz o seguinte: “Deus é espírito, infinito, eterno e imutável em seu ser, sabedoria, poder, santidade, justiça, bondade e verdade”.³⁹ O *extra calvinisticum* pode ser inferido a partir da afirmação de que Deus é “infinito, eterno e imutável em seu ser”. Visto que Deus é infinito em seu Ser, e visto que o Verbo encarnado é Deus, é impossível que sua essência seja contida por um corpo finito e circunscrito espacialmente. Visto que o ser de Deus é imutável, é impossível que sua essência infinita seja contida por aquilo que, em si e de si mesmo, é finito. O Dr. Robert L. Reymond, discutindo a definição confessional, afirma que: “No contexto da resposta do Catecismo é aparente que por ‘infinito em seu ser’, os teólogos de Westminster afirmaram que Deus é onipresente, isto é, que Deus transcende todas as limitações espaciais e está imediatamente presente em cada parte da sua criação”.⁴⁰ E é exatamente quando discute a afirmação de que Deus é infinito em seu Ser que Reymond faz referência ao *extra calvinisticum* e o faz retroceder até Calvino: “Calvino dificilmente foi

³⁸ BERKOUWER, *A pessoa de Cristo*, p. 36.

³⁹ *O Breve Catecismo de Westminster*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001. p. 10. Ênfase acrescentada.

⁴⁰ REYMOND, Robert L. *A New Systematic Theology of the Christian Faith*. Nashville, TN: Thomas Nelson, 1998, p. 168.

um heterodoxo, da forma como os luteranos sarcasticamente o acusaram por causa do seu *extra calvinisticum* ('a questão do extra-Calvino')".⁴¹

3. O LOCUS BÍBLICO

Se alguém procurar no Novo Testamento por uma afirmação explícita e direta do *extra calvinisticum*, não irá encontrá-la. O Novo Testamento não traz em seu escopo nenhuma formulação direta dessa doutrina. O que pode ser encontrado são passagens que, quando devidamente analisadas e compreendidas fornecem o *locus* bíblico da doutrina reformada em questão. Existem algumas passagens que fundamentam a doutrina do *extra calvinisticum*, tais como: Mateus 28.20; João 1.47-48; 3.13; 11.15; 14.16-18; 16.13 e Colossenses 2.8. Não obstante, apenas duas dessas passagens serão consideradas aqui. A primeira delas é a mais clara e também possui uma questão manuscritológica de grande relevância.

3.1 João 3.13

A passagem diz o seguinte: "Ora, ninguém subiu ao céu, senão aquele que de lá desceu, a saber, o Filho do Homem [que está no céu]". Em alguns manuscritos⁴² o texto diz apenas: "Ora, ninguém subiu ao céu, senão aquele que de lá desceu, a saber, o Filho do Homem".⁴³ Alguns manuscritos, porém, acrescentam a expressão "que está no céu" (ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ).⁴⁴ O fato, é que ambos os lados são apoiados por bons manuscritos; não obstante, como salienta Bruce Metzger, conforme citado por William Hendriksen, "existem menos evidências em seu favor e mais evidência contra".⁴⁵ A. T. Robertson afirma que:

Essa expressão é adicionada por alguns manuscritos, não por Aleph, B, L, W, 33, e, se genuína, meramente enfatizaria a existência atemporal do Filho de Deus que estava nos céus, mesmo enquanto estava na terra. Provavelmente uma interpretação.⁴⁶

⁴¹ Ibid., p. 171.

⁴² Os manuscritos são os seguintes: os unciais a, B, L, T, W e os minúsculos 083, 086, 33, 1241, além do P⁶⁶ (Papiro Bodmer II).

⁴³ A redação é a seguinte: καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Cf. *Novum Testamentum Graece Nestle-Aland*, 27. ed. In: *Biblia Sacra utriusque testamenti: editio hebraica et graeca*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001, p. 253.

⁴⁴ São eles: os unciais a, Q, Y, 050, o minúsculo *f*¹³, além de estar presente no texto Bizantino.

⁴⁵ *Apud* HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento: João*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003, p. 944.

⁴⁶ ROBERTSON, A. T. "Word Pictures in the New Testament". In: *BIBLEWORKS* 7.0.

Acontece que não é o número de evidências que determina a genuinidade de uma leitura variante. Portanto, é necessário que argumentos mais fortes do que a quantidade de manuscritos apoiando determinada posição sejam apresentados, a fim de se ter uma posição conclusiva.

À luz de João 1.18, é perfeitamente possível que a expressão “que está no céu” seja genuína. O texto diz: “Ninguém jamais viu a Deus; o Deus unigênito, *que está no seio do Pai*, é quem o revelou”. Com base nisso, o *extra calvinisticum* se mostra verdadeiro, como pontua Hendriksen:

Com respeito à pergunta, “Será que 3.13b expressa a verdade?”, a resposta é muito fácil. Ela certamente dá expressão à sublime e mais gloriosa verdade bíblica: Jesus Cristo, o Filho Unigênito, está sempre no seio do Pai (1.18). Jesus Cristo (segundo sua natureza divina) está sempre presente no céu mesmo que (segundo sua natureza divina e humana) ele esteja presente na terra.⁴⁷

Curiosamente, os teólogos luteranos costumam fazer uso dessa passagem para referendar o seu entendimento. Refutando esse uso, o reformador João Calvino disse:

Por certo que, quando se diz que o Senhor da glória foi crucificado [1Co 2.8], Paulo não entende haver *Cristo* sofrido algo de sua divindade; pelo contrário, visto que Cristo, que rejeitado e desprezado sofria na carne, era o mesmo Deus e Senhor da glória. Desta maneira, o Filho do Homem estava também no céu, porque o mesmo Cristo que, segundo a carne, *como* Filho do Homem habitava na terra, *como* Deus estava no céu. Razão por que nessa própria passagem se diz que ele desceu segundo a divindade, não que a divindade deixasse o céu para esconder-se no cárcere do corpo, mas porque, embora a tudo enchesse, contudo na própria humanidade de Cristo habitava *corporalmente* [Cl 2.9], isto é, segundo a natureza, e de certo modo inefável.⁴⁸

Jesus Cristo é aquele que, segundo a sua natureza humana, falava com Nicodemus. Entretanto, segundo a sua onipresente natureza divina, ele se encontrava no céu. Hoje, segundo a sua natureza humana, ele se encontra no céu à destra do Pai, porém, segundo a sua natureza divina, ele está em todos os lugares.

3.2 João 1.47-48

Nessa passagem, o evangelista João narra o encontro de Jesus com Filipe e Natanael: “Jesus viu Natanael aproximar-se e disse a seu respeito: Eis um verdadeiro israelita, em quem não há dolo! Perguntou-lhe Natanael: Onde me

⁴⁷ HENDRIKSEN, *Comentário do Novo Testamento: João*, p. 944.

⁴⁸ CALVINO, *As Institutas*, IV.17.30, p. 378. Ênfase do autor.

conheces? Respondeu-lhe Jesus: Antes de Filipe te chamar, eu te vi, quando estavas debaixo da figueira”. Mais uma vez, é necessário recordar que não há uma formulação direta e explícita do *extra calvinisticum* em nenhuma passagem neotestamentária. Apesar disso, o relato desse encontro suscita algumas questões interessantes: Como Jesus conhecia a Natanael, se os mesmos nunca haviam se encontrado? E como Jesus disse ter visto Natanael debaixo da figueira, se ele tinha acabado de chegar à Galileia e de encontrar Filipe? Como isso foi possível?

Os comentaristas são unânimes em apontar para a onipresença do Verbo, mesmo depois de encarnado.⁴⁹ Visto que a Segunda Pessoa da Trindade possui o atributo da onipresença, ela viu Natanael, enquanto ele estava sob uma figueira, possivelmente em seus momentos de devoção pessoal. A reação de Natanael, no versículo 49, confirma isso: “Então, exclamou Natanael: Mestre, tu és o Filho de Deus, tu és o Rei de Israel!” Somente alguém onipresente, que transcende todas as limitações espaciais poderia ter tido acesso àquele acontecimento desconhecido pelas demais pessoas.

4. O LOCUS TEOLÓGICO

4.1 Definição

A doutrina reformada do assim chamado termo *extra calvinisticum* “ensina que o eterno Filho de Deus, mesmo depois da encarnação, foi unido à natureza humana para formar uma pessoa, mas não estava restrito à carne”.⁵⁰ Isso não quer dizer que não haja uma união real e completa da natureza divina à natureza humana. Não quer dizer que a natureza divina se uniu apenas de forma parcial à natureza humana e, assim, há uma parte da divindade do Redentor que está fora da sua humanidade. Antes, quer dizer que a natureza divina, apesar de estar completa e inseparavelmente unida à humanidade, não está, de modo algum, circunscrita por ela, ou seja, a limitação espacial da humanidade do Redentor implica na sua extrapolação pela divindade, que é onipresente. Jesus Cristo, segundo a sua natureza divina, está presente em todos os lugares ao mesmo tempo e com a plenitude da sua essência divina, inclusive na sua natureza humana.

Isso está em pleno acordo com o entendimento calvinista da *communicatio idiomatum*, que afirma que as propriedades de cada natureza foram comunicadas à pessoa do Redentor, não à outra natureza. Dessa forma, pode-se dizer que a

⁴⁹ Cf. HENDRIKSEN, *Comentário do Novo Testamento*, p. 151; HENRY, Matthew. *Comentário Bíblico Novo Testamento: Mateus a João*. Rio de Janeiro: CPAD, 2008, p. 762; BRUCE, F. F. *João: Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2002, p. 66; CALVIN, John. *Commentary on John*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1999, p. 43-44. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom34.html>>. Acesso em: 18 jun. 2011.

⁵⁰ WILLIS, *Calvin's Catholic Christology*, p. 1.

pessoa de Cristo era onipresente, e que a pessoa de Cristo não era onipresente, considerando-se a limitação espacial da sua natureza humana. Com isso em mente, deve-se entender que o atributo da onipresença não foi comunicado à natureza humana de Cristo, mas sim à pessoa. Bavinck discorre sobre o entendimento calvinista do *communicatio idiomatum* da seguinte forma: “Na encarnação as duas naturezas, juntamente com todos os seus atributos, foram comunicadas à pessoa e sujeito, aquele que, portanto, pode ser descrito com naturezas divina e humana”.⁵¹ Falando a respeito das consequências da *unio personalis*, o princetoniano Charles Hodge apresenta uma definição interessante da *communicatio idiomatum* na perspectiva reformada:

A primeira e mais óbvia dessas [sic] consequências é a *κοινωνία ιδιωμάτων*, ou comunhão de atributos. Com isso não se quer dizer que uma natureza participe dos atributos da outra, mas simplesmente que a pessoa é o *κοινωνός*, ou participante dos atributos de ambas as naturezas; de modo que tudo o que se pode afirmar de qualquer de ambas as naturezas, pode-se afirmar da pessoa.⁵²

Os teólogos luteranos protestam com veemência contra o entendimento calvinista da *communicatio idiomatum*, pois, segundo eles, “a negação da comunicação da divina onipresença à natureza humana de Cristo deve ser considerada um suicídio teológico”.⁵³ Francis Pieper considera que a negação da comunicação da onipresença à natureza humana leva, inevitavelmente, à negação de outras doutrinas, pois “cada palavra que eles [os reformados] falam contra a participação da natureza humana na divina onipresença, fala também contra sua doutrina da participação da natureza humana na Pessoa do Filho de Deus”.⁵⁴ John Theodore Müller, associando os reformados com os papistas, afirma que:

Se o finito não é capaz do infinito, é impossível a união da natureza humana com a pessoa do *Logos* (união pessoal), visto a pessoa do Filho de Deus ser tão infinita como a sua natureza divina. Não poderá haver uma união pessoal. Nesse caso, a encarnação do Filho de Deus tem de ser negada como impossível, visto a mesma consistir essencialmente na união de Deus com o ser humano.⁵⁵

Tanto Pieper quanto Müller cometem um equívoco ao afirmarem que a negação da doutrina luterana da *communicatio idiomatum* obriga os reformados a negarem outras doutrinas capitais, como a doutrina da encarnação, por exemplo.

⁵¹ BAVINCK, *Reformed Dogmatics: Sin and Salvation in Christ*, vol. 3, p. 308.

⁵² HODGE, Charles. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2001, p. 774.

⁵³ PIEPER, Francis. *Christian Dogmatics*. Vol. 2. Saint Louis, MO: Concordia, 1951, p. 166.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁵ MUELLER, *Dogmática cristã*, p. 265-266.

A razão do equívoco cometido está no fato de os mesmos considerarem que, na *unio personalis*, as duas naturezas comunicam suas propriedades uma à outra, não à pessoa. Dessa forma, no raciocínio luterano, a divindade comunica sua onipresença à humanidade, ao passo que esta comunica sua limitação espacial àquela. Percebe-se uma enorme contradição no raciocínio em questão, pois como algo limitado espacialmente pode ser onipresente? E como algo onipresente pode estar limitado e circunscrito a um local? No caso, como a natureza divina de Jesus, sendo onipresente, pode estar encerrada e contida pela sua carne? E como a sua carne, sendo limitada, pode ser onipresente? Para tentar escapar dessa contradição, os teólogos luteranos afirmaram a ubiquidade da natureza humana de Jesus. Não obstante, isso não salva a sua doutrina daquilo que Zuínglio chamou de “absurdidade”.

Os luteranos afirmam ainda que a *unio personalis* não é uma “*unio essentialis sive commixtiva*, união essencial ou por comistura, pela qual as duas naturezas, por efeito da união pessoal, se coadunassem numa só natureza ou essência”.⁵⁶ É verdade que a teologia luterana, conforme expressa nos seus símbolos de fé, nega o eutiquianismo. Entretanto, a partir do instante em que a natureza humana recebe a comunicação dos atributos divinos, ela deixa de ser plenamente humana, passando a ser algo mais-que-humano. De igual modo, a afirmação de que a natureza divina comunga das propriedades da humanidade do Redentor implica dizer que ela deixa de ser plenamente divina, tornando-se, assim, algo menos-que-divino.

Alguns teólogos luteranos contemporâneos falam da *communicatio idiomatum* da mesma forma que os reformados, ou seja, “ao assumir, na sua pessoa, uma natureza humana verdadeira, o Filho de Deus assumiu, também, as qualidades que são próprias à natureza humana”.⁵⁷ Todavia, os dogmáticos luteranos restringem esse entendimento ao que eles chamam de “o primeiro *genus* da comunicação de atributos”,⁵⁸ o *genus idiomaticum*. Quando tratam do segundo gênero, o *genus maiestaticum*, fica claro que há uma grande confusão no pensamento luterano:

O segundo gênero de comunicação de atributos é o gênero pelo qual o Filho de Deus, por efeito de sua união pessoal, *comunica as propriedades de sua própria natureza divina à sua natureza humana assumida para possessão, uso e designação comuns*.⁵⁹

⁵⁶ Ibid., p. 264.

⁵⁷ Ibid., p. 269.

⁵⁸ PIEPER, *Christian Dogmatics*, vol. 2, p. 135.

⁵⁹ MUELLER, *Dogmática cristã*, p. 271. Ênfase acrescentada.

Ademais, como observa com propriedade Charles Hodge, os luteranos “admitem uma ‘comunio idiomatum’ no sentido em que, o que é verdadeiro de cada natureza, é verdadeiro da pessoa. Além disso, porém, insistem numa ‘communicatio naturarum’”.⁶⁰ Na comunhão de naturezas, de acordo com os dogmáticos luteranos, há uma real comunhão e comunicação entre a natureza divina e a natureza humana. Pieper oferece a seguinte explicação:

Quando a Escritura afirma que na natureza humana de Cristo toda a plenitude da Divindade habita corporalmente (σωματικῶς), ela emprega a união da alma com o corpo no homem como uma ilustração para clarificar a união da plenitude da Divindade, ou a natureza divina de Cristo, com Sua natureza humana. Como o corpo e a alma no homem não existem simplesmente lado a lado, mas estão um no outro, e dessa forma a alma permeia o corpo, assim também, com base na Escritura, a comunhão das naturezas *em* Cristo não deve ser considerada como se as duas naturezas em Cristo existissem meramente lado a lado (συναφεία), mas, ao contrário, elas interpenetram uma à outra, a divina permeando a humana (περιχώρησις). Essa permeação da natureza humana pela divina foi reconhecida e crida pelos cristãos, com base em Colossenses 2.9, mesmo antes de João de Damasco introduzir o termo *perichoresis* como uma parte da terminologia cristológica.⁶¹

É complicado compreender como essa interpretação de uma natureza pela outra possibilita que “ambas permaneçam intactas, existindo sem confusão ou conversão”.⁶² As duas naturezas não se transformam em uma essência, “mas permanecem como duas; mas onde está uma, a outra está; o que uma faz, a outra faz. O humano é tão verdadeiramente divino quanto a essência eterna da Deidade, exceto pelo fato de que não é divina *ex se*, mas por comunicação”.⁶³ O humano se torna divinizado, deixando, assim, de ser plenamente humano.

Por afetar diretamente a pessoa do Redentor, o entendimento luterano carrega consigo sérias consequências à obra da Redenção. Tais consequências estão relacionadas a algumas funções da doutrina cristológica do *extra calvinisticum*.

4.2 Funções do *extra calvinisticum*

4.2.1 Salvaguardar a divindade do Redentor

A doutrina cristológica reformada do *extra calvinisticum* funciona como uma sólida proteção contra o esvaziamento do que significa a divindade de Cristo. Como pontua Heber Carlos de Campos: “Se perdermos o conceito do

⁶⁰ HODGE, *Teologia sistemática*, p. 786.

⁶¹ PIEPER, *Christian Dogmatics*, vol. 2, p. 123.

⁶² Ibid.

⁶³ HODGE, *Teologia sistemática*, p. 786.

‘extra’ relacionado à presença de Cristo fora da carne, haveremos de perder o conceito do que a divindade significa”.⁶⁴ Conceber que após a encarnação a essência divina, em sua totalidade, ficou restrita à natureza humana de Jesus é atentar contra o que a divindade é por definição.

Foi para escapar desse absurdo que os teólogos luteranos conceberam a natureza humana como se tornando ubíqua. Contudo, isso se constitui em outro sério problema ligado à humanidade do Redentor, como será observado abaixo. A essência divina é, por definição, onipresente, não podendo estar restrita em um único local, ou envolvida e contida por uma espécie de invólucro. A onipresença da essência divina é repletiva, ou seja, “sua imensa essência está presente com tudo e, por assim dizer, preenche completamente todos os lugares”.⁶⁵ A essência divina está em todos os lugares, e em cada lugar onde se encontra a essência divina, ali ela está em sua plenitude. Aplicando esse conceito à pessoa de Cristo, Calvino afirmou o seguinte: “Existe uma distinção muito comum nas escolas, que não me envergonha de referir: ainda que Cristo esteja *todo*, por toda parte, entretanto nem *tudo* que nele há está em toda parte”.⁶⁶ A doutrina do *extra calvinisticum* faz jus à divindade do Redentor por salvaguardar a sua imensidão, sua onipresença.

4.2.2 Salvaguardar a humanidade do Redentor

Hodge, referindo-se à doutrina luterana da *communicatio idiomatum*, afirma que “se esta doutrina for verídica, perde-se o Cristo da Bíblia e do coração humano”.⁶⁷ A razão de tal perda se encontra no fato de que uma natureza humana ubíqua e onipresente não é uma natureza humana genuína. A interpenetração da natureza humana proposta pela cristologia luterana implica numa fusão e, assim, Jesus Cristo, deixa de ser “verdadeiro homem de verdadeiro homem”. Deixando de ser verdadeiro homem, Cristo se torna inapto para substituir o homem na obra da Redenção e de servir como Mediador no Novo Pacto, pois, como assevera o *Catecismo Maior de Westminster*:

Era necessário que o Mediador fosse homem, para poder levantar a nossa natureza e possibilitar a obediência à lei, sofrer e interceder por nós em nossas enfermidades, para que recebêssemos a adoção de filhos, e tivéssemos conforto e acesso, com confiança, ao trono da graça.⁶⁸

⁶⁴ CAMPOS, Heber Carlos de. *A união das naturezas do Redentor*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005, p. 279.

⁶⁵ TURRETIN, Francis. *Institutes of Elenctic Theology*. Vol. 1. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992, p. 197.

⁶⁶ CALVINO, *As Institutas*, IV.17.30, p. 378. Ênfase do autor.

⁶⁷ HODGE, *Teologia sistemática*, p. 793.

⁶⁸ *O Catecismo Maior de Westminster*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 50.

Uma verdadeira natureza humana não é ubíqua, não é onipresente, não é infinita. A natureza humana de Cristo não era preexistente. Ela foi criada e, por ser criada, ela é caracterizada pela finitude: “Um ser, seja de uma natureza espiritual ou corpórea, é considerado finito se sua existência tem parâmetros bem definidos. Isso é verdade a respeito da estrutura inteira do céu e da terra, bem como de cada criatura”.⁶⁹ A natureza humana de Cristo, para ser genuína, tem de estar localizada de forma circunscrita. Esse modo de localização “é atribuído aos corpos, porque eles estão no lugar e no espaço, de modo a serem compatíveis com as partes do espaço”.⁷⁰ Negar isso, como fazem os luteranos, é o mesmo que declarar Cristo como inapto para substituir o homem. Sobre isso, Hodge faz uma declaração excepcional:

Ele [o Verbo] se fez homem e continua sendo homem para poder ser misericordioso e fiel sumo sacerdote no que diz respeito a Deus. Porém um homem cujo corpo e alma encham a imensidade, que, “como homem”, é onisciente e onipotente, como se acaba de afirmar, deixa de ser homem. Sua humanidade se funde na divindade, e ele se torna não Deus e homem, mas somente Deus, e com isso perdemos nosso Salvador, o Jesus da Bíblia, que foi varão de dores e experimentado em sofrimento, um conosco em sua humanidade, e portanto pode compadecer-se de nós e nos salvar.⁷¹

Stephen Edmondson faz afirmação semelhante: “O ensino luterano sobre a *communicatio idiomata* destrói essa comunhão, pois Cristo em sua humanidade não é mais como nós; ele não compartilha mais de nossas enfermidades e fraquezas”.⁷²

Na encarnação não houve nenhuma interpenetração. Na *unio personalis*, a natureza divina não passou a permear a natureza humana da mesma forma que alma faz com o corpo. Mais uma vez, a afirmação de Turretin é precisa: “Deus não mudou por causa da encarnação; o Verbo (Logos) foi feito carne, não por uma conversão do Verbo (tou logou) em carne, mas por uma assunção da carne pela hipóstase do Verbo (logou)”.⁷³ Dessa forma, a onipresença permaneceu como um atributo da natureza divina, além do que a inteireza da humanidade do Redentor foi salvaguardada.

⁶⁹ À BRAKEL, Wilhelmus. *The Christian's Reasonable Service*. Vol. 1. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2007, p. 93.

⁷⁰ TURRETIN, *Institutes of Elenctic Theology*, vol. 1, p. 197.

⁷¹ HODGE, *Teologia sistemática*, p. 793.

⁷² EDMONDSON, *Calvin's Christology*, p. 214.

⁷³ TURRETIN, *Institutes of Elenctic Theology*, vol. 1, p. 205.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho tratou da doutrina cristológica reformada do *extra calvinisticum*. Ficou claro que algumas questões a respeito da pessoa de Jesus Cristo foram levantadas no contexto de uma batalha teológica em torno da Ceia do Senhor. Homens como Zuínglio e, principalmente, Calvino empenharam-se na luta contra a ideia de que o Verbo ficou circunscrito à natureza humana criada e finita de Cristo. Eles entenderam as implicações desse tipo de pensamento e salvaguardaram tanto a essência divina de uma espécie de “esvaziamento”, como a natureza humana de uma “divinização”, ambas propostas pela teologia luterana, ainda que ela negue isso.

Isto posto, fica claro que em vez de nestorianismo ensinado pelos calvinistas, o que há, na realidade, é o endosso da heresia eutiquiana por parte da teologia luterana.

Num contexto em que impera a ignorância a respeito da pessoa e da obra de Jesus Cristo, é fundamental que a doutrina do *extra calvinisticum* seja ensinada, em virtude de que a vasta maioria dos cristãos protestantes creem em um Jesus “híbrido”, que nem é plenamente divino nem é plenamente humano. Há uma enorme necessidade de que se conheça e se confesse a Cristo como assentado à destra do Pai, segundo a sua humanidade, e presente em todos os lugares com a plenitude da sua essência divina.

ABSTRACT

This article deals with the doctrine known as *Extra Calvinisticum*, which was developed in the sixteenth century during the Christological debates between Lutheran and Calvinist theologians. The discussion centers on the notion of *communicatio idiomatum*, or communication of attributes, both in the Lutheran and the Reformed perspectives. Initially a historical synthesis of the discussion is outlined, followed by the presentation of the doctrine’s confessional, biblical, and theological foundations, with the purpose of demonstrating its veracity. The importance of the Christological doctrine of the *Extra Calvinisticum* is fully appreciated in the fact that it safeguards the perfection of the redemptive work accomplished by the God-man, the incarnate Word, as against the notion of a Christ with a hybrid nature, a concept derived from the Lutheran understanding.

KEYWORDS

Christology; Incarnation; Communication of attributes; Ubiquity; Calvinism; Lutheranism.

“Ó MORTE, ONDE ESTÁ O TEU PODER?”: O USO DA PROFECIA DE OSÉIAS 13.14 POR PAULO EM 1 CORÍNTIOS 15.55

*Willibaldo Ruppenthal Neto**

RESUMO

Em 1 Coríntios 15.55, Paulo parece utilizar o texto de Oséias 13.14 para argumentar a respeito da vitória de Jesus Cristo sobre a morte, mediante a ressurreição, sobre a qual discorre no capítulo 15 de 1 Coríntios. A referência ao texto de Oséias, que aparece aqui junto a uma citação de Isaías (25.8), parece não apenas mudar as palavras como o próprio sentido original pretendido pelo profeta. Este artigo visa analisar o uso do texto de Oséias na construção teológica e retórica de Paulo e avaliar o movimento hermenêutico que Paulo realiza para se apropriar das palavras de Oséias no Antigo Testamento como Escritura Cristã. Para tanto, o presente artigo apresenta uma comparação entre os textos de Oséias 13.14 e de 1 Coríntios 15.55, identificando as semelhanças e diferenças conceituais, linguísticas e teológicas e propondo uma explicação para o movimento hermenêutico paulino, no qual a profecia veterotestamentária é readequada enquanto Escritura Cristã.

PALAVRAS-CHAVE

Ressurreição; Antigo Testamento no Novo Testamento; 1 Coríntios; Oséias.

* Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Bacharel em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR) e graduado em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). É professor na graduação EAD da FABAPAR e membro discente do NEMED/UFPR. E-mail para contato: willibaldoneto@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

O Antigo Testamento é uma importante fonte para a teologia paulina, sendo utilizado mediante alusões e citações, assim como na própria fundamentação das ideias teológicas de Paulo, de modo que, segundo George Eldon Ladd, “seu entendimento de Deus, de antropologia, da expiação, da promessa, da Lei e da escatologia não podem ser compreendidos fora do contexto do Antigo Testamento”.¹ Ao mesmo tempo, porém, seu próprio entendimento do Antigo Testamento é direcionado, de modo que o mesmo, segundo Paulo, deve ser compreendido à luz de seu cumprimento e realização em Jesus Cristo.

Em sua primeira carta aos Coríntios, Paulo utiliza e cita diversas passagens do Antigo Testamento,² construindo sua teologia e sua mensagem à igreja de Corinto sobre os fundamentos da fé israelita. Em outras palavras, Paulo se apropria do Antigo Testamento como Escritura Cristã. Por conseguinte, seu uso do Antigo Testamento reformula, à luz da compreensão cristã, as passagens do Antigo Testamento, tendo em vista seu propósito teológico. Desta forma, em 1 Coríntios 15.55, Paulo cita o texto de Oséias 13.14, aparentemente modificando seu propósito e significado do contexto veterotestamentário para um contexto da fé cristã. Segundo Robert Martin-Achard, “o apóstolo Paulo leu nas palavras do profeta [Oséias] a pregação da derrota da morte por ocasião da ressurreição de Cristo”.³ Apesar de diversos teólogos, como Lutero, terem seguido a interpretação paulina do texto de Oséias, “Calvino, entretanto, mostrou-se mais reservado⁴ e hoje a maioria dos comentaristas inclinam-se em ver nesta passagem uma ameaça contra Israel e todo o contexto confirma este ponto de

¹ LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. Ed. rev. São Paulo: Hagnos, 2009, p. 546. Para adequar seu discurso ao contexto do Antigo Testamento, Paulo utiliza citações do mesmo, totalizando, segundo as contas de E. E. Ellis, 93 passagens citadas, sendo 52 em Romanos, 16 em 1 Coríntios, 9 em 2 Coríntios, 10 em Gálatas, 4 em Efésios, 1 em 1 Timóteo e 1 em 2 Timóteo. As outras seis epístolas (1 Tessalonicenses, 2 Tessalonicenses, Colossenses, Filipenses, Filemom e Tito não possuem citações do Antigo Testamento, e sim alusões. Cf. LONGENECKER, Richard N. “Can we reproduce the exegesis of the New Testament?” *Tyndale Bulletin*, 21 (1970), p. 36.

² “Em 1 Coríntios encontramos 19 citações do Antigo Testamento. Destas, onze são indicadas claramente como citações de uma fonte escrita (1.19,31; 2.9; 3.19-20; 9.9; 10.7; 14.21; 15.45,54-55); uma se refere ao que é dito no Antigo Testamento (6.16); quatro são dadas como razões para declarações sem mencionar que são de uma fonte escrita (2.16; 10.26; 15.25,27) e três são colocadas sem nenhuma fórmula introdutória (5.13; 14.25; 15.32)”. MALAN, F. S. “The Use of the Old Testament in 1 Corinthians”. *Neotestamentica*, 14 (1980), p. 134. Esta, assim como as demais citações em língua estrangeira, foram traduzidas pelo autor deste artigo.

³ MARTIN-ACHARD, Robert. *Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento*. Santo André, SP: Academia Cristã, 2015, p. 109.

⁴ João Calvino afirmou que “não fica claro se ele [Paulo] está usando suas próprias palavras, ou se sua intenção é citar também as palavras do profeta [Oséias]”. CALVINO, João. *Comentário à Sagrada Escritura: Exposição de 1 Coríntios*. São Paulo: Paracletos, 1996, p. 494.

vista”.⁵ A reavaliação do texto de Oséias 13.14 nos estudos do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, iniciada por Calvino, acabou tendo como resposta uma tendência crítica que chega a questionar “se 1 Coríntios 15.55 é uma exegese correta de Os 13.14b”, tal como colocado por Martin-Achard.⁶

1. OS TEXTOS DE 1 CORÍNTIOS 15.55 E OSÉIAS 13.14

Para se avaliar o movimento do uso paulino de Oséias 13.14, é importante uma comparação entre as versões do texto de Oséias presentes no Texto Massorético (TM), na Septuaginta (LXX) e na citação de Paulo em 1 Coríntios 15.55, conforme a tabela a seguir:

| Oséias 13.14b (TM) | Oséias 13.14b (LXX) | 1 Coríntios 15.55 (Paulo) ⁷ |
|--|--|---|
| אֱלֹהֵי דְבָרָיךָ מוֹת אֶת־ קִטְבֹּךָ שְׂאוֹל | ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου, ἄδη; | ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῆκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον; |

Pela comparação dos três textos, se pode perceber que é possível pensar que Paulo citou de memória o texto de Oséias (seja do hebraico ou da Septuaginta⁸), ou então que o apóstolo leu “algo diferente daquilo que nos transmitiram os Massoretas”,⁹ uma vez que se trata de uma citação consideravelmente diferente do texto original.¹⁰ A comparação do texto de Paulo e da LXX nos conduz a algumas considerações mais particulares.

O emprego da palavra νῆκος, “vitória”, não acompanha a tradução grega da LXX, que se vale do termo δίκη, “justiça”.¹¹ Há, porém, uma íntima relação

⁵ MARTIN-ACHARD, *Da morte à ressurreição*, p. 109.

⁶ Ibid., p. 108.

⁷ A comparação entre estes três textos se encontra em HEIL, John Paul. *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005, p. 249-250.

⁸ João Calvino sugeriu que “há a possibilidade de que, como a tradução grega [LXX] estava em uso comum, Paulo estava fazendo alusão a ela; e não há nenhum erro nesta sugestão. Entretanto, ele nem mesmo citou palavra por palavra”. CALVINO, *Comentário*, p. 494.

⁹ MARTIN-ACHARD, *Da morte à ressurreição*, p. 106. H. S. Nyberg tentou reconstruir qual seria o texto lido pelo apóstolo Paulo, mediante a comparação das versões.

¹⁰ Mesmo Nyberg aponta o Texto Massorético como mais antigo, sendo a versão lida por Paulo posterior, datando de uma época de intensa influência persa no judaísmo. MARTIN-ACHARD, *Da morte à ressurreição*, p. 107, n. 254.

¹¹ Apesar de Stanley sugerir que Paulo teria uma fonte grega diferente da LXX que contivesse a palavra νῆκος (STANLEY, Christopher D. *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 211-215), é mais provável a sugestão de Ciampa e Rosner de que Paulo pode ter “mudado a palavra para ‘vitória’ a fim de ligar essa citação com a de 15.54”. CIAMPA, Roy E.; ROSNER, Brian S. “1 Coríntios”. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Orgs.). *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 930.

entre os dois termos, que deve ser indicada. Além de 1 Coríntios 15 (v. 54, 55 e 57), a palavra *vīkos* aparece somente uma outra vez no Novo Testamento, em Mateus 12.20, que também é uma citação do Antigo Testamento (Isaías 42.3). Neste texto, *vīkos* é a tradução da palavra hebraica מִשְׁפָּט, cujo significado é normalmente o de “justiça” ou “juízo/julgamento”. Desta forma, portanto, se pode compreender a equivalência entre *vīkos* (Paulo) e δίκη (LXX), seja por reinterpretação ou mesmo lapso de memória do apóstolo. Acontece, porém, que o termo hebraico (do livro de Oséias) traduzido por estas palavras não é מִשְׁפָּט (como em Mt 12.20) mas דְּבַרְיָהּ, “suas pragas”. Esta palavra provém de דָּבַר, termo utilizado em relação a pestes¹² e mesmo às pragas do Egito.¹³ No entanto, a tradução faz sentido quando se compreende que no pensamento hebraico havia uma clara correspondência entre as doenças e o julgamento divino. Segundo E. W. Heaton, “a ideia prevalecte de doença no Antigo Testamento era de que Deus a enviava como punição pelo pecado”.¹⁴

A palavra grega κέντρον utilizada por Paulo, diferente de *vīkos*, possui correspondência na LXX, sendo em ambos os casos a tradução da palavra hebraica קְטָבָהּ, “sua destruição”. O termo קָטַב, raiz de קְטָבָהּ possui o sentido de “agulhã”, “destruição”, mas também pode ser entendido como enfermidade.¹⁵ Assim, fica claro que o original hebraico estabelece um paralelismo entre דְּבַרְיָהּ e קְטָבָהּ, onde “ambos os termos expressam todo o poder destruidor da morte”.¹⁶

As palavras relativas à morte, variam também da LXX para Paulo, de modo que esta mudança pode indicar uma variação de compreensão. No Texto Massorético, o profeta Oséias se refere à morte mediante duas palavras hebraicas, מוֹתָ e שְׁאוּלָה. A LXX busca acompanhar esta diferenciação utilizando também dois termos gregos diferentes: θάνατε e ὄδη. Porém, em 1 Coríntios 15 Paulo utiliza apenas o termo θάνατε para se referir à morte, conforme a tabela a seguir:

¹² Cf. Lv 26.25; Nm 14.12; Dt 28.21; 2 Sm 24.13,15; 1 Rs 8.37; 1 Cr 21.12,14; 2 Cr 6.28; 7.13; 20.9; Sl 78.50; 91.3,6; Jr 14.12; 21.7,9; 24.10; 27.8,13; 28.8; 29.17,18; 32.24,36; 34.17; 38.2; 42.17,22; 44.13; Ez 5.12,17; 6.11,12; 7.15; 12.16; 14.19,21; 28.23; 33.27; 38.22; Am 4.10; Hc 3.5.

¹³ Cf. Êx 5.3; 9.3,15.

¹⁴ Heaton apud MOWVLEY, H. “Health and Salvation in the Old Testament”. *The Baptist Quarterly*, 22/3 (1967), p. 101. Assim como Yahweh julgou o Egito através das pragas, poderia julgar Israel do mesmo modo (Êx 15.26). Na listagem das maldições decorrentes da desobediência, em Levítico, encontra-se a praga que seria enviada por Deus (Lv 26.25).

¹⁵ Cf. Dt 32.24; Sl 91.6.

¹⁶ MARTIN-ACHARD, *Da morte à ressurreição*, p. 107, n. 254. Se L. Köhler estiver correto em seu léxico, a palavra דָּבַר, além de “praga”, pode ser compreendida em um segundo sentido, como “espinho” ou mesmo “agulhã” (MARTIN-ACHARD, *Da morte à ressurreição*, p. 106-107, n. 254). Nyberg apontou o termo κέντρον como uma tradução de outra palavra hebraica, דָּבַר, que estaria no texto lido por Paulo, baseado na correspondência em Eclesiastes 12.11, onde a LXX traduziu דָּבַר (פְּרִיבְנוֹת) por βούκέντρον (τὰ βούκεντρα).

| | | |
|-----------|------------|----------------------|
| TM | LXX | Paulo |
| מָוֶת | θάνατε | θάνατε |
| שְׂאוֹל | ἄδη | θάνατε ¹⁷ |

Enquanto a LXX parece buscar preservar uma diferenciação entre a morte enquanto poder, θάνατος, tradução de מָוֶת, e o mundo dos mortos, Ἄδης, tradução de שְׂאוֹל, o uso paulino parece indicar uma relação direta de sentido entre os termos hebraicos מָוֶת e שְׂאוֹל, mostrando se tratar de duas formas diferentes para se referir a um mesmo objeto, a saber, a morte (θάνατος). Aponta, portanto, para um paralelismo hebraico, evidenciando que, assim como קָטַבְתָּ וְרַבְרַבְתָּ e מָוֶת e שְׂאוֹל podem ser tomados como termos paralelos.¹⁸

2. A VITÓRIA SOBRE A MORTE EM 1 CORÍNTIOS 15

A mudança nos termos, diferente do que se tende a pensar, não deve ser vista necessariamente como uma alteração de sentido, como o uso de Isaías por Paulo em 1 Coríntios 15.54, que está em relação direta com 1 Coríntios 15.55. A tradução de רַבְרַבְתָּ, “suas pragas”, pela palavra grega νῖκος, “vitória”, parece apontar para uma reformulação intencional por parte do apóstolo Paulo, no qual o uso de νῖκος se dá a fim de estabelecer uma relação entre os três versículos em que o termo aparece no capítulo 15 de 1 Coríntios (v. 54, 55 e 57), onde é utilizado em relação à morte de três formas diferentes:

| | 1 Coríntios 15.54 | 1 Coríntios 15.55 | 1 Coríntios 15.57 |
|-----------------|---------------------------------------|------------------------------------|--|
| Texto | ...Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος. | ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος; ... | ...τὸ νῖκος διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. |
| Tradução | ...Engolida foi a morte pela vitória. | Ó morte, onde está tua vitória?... | ...a vitória através do nosso Senhor Jesus Cristo. |

A pergunta pela “vitória” da morte no verso 55 se dá em contraste com a verdadeira vitória, que é dada por Deus mediante Jesus Cristo (v. 57), e que é a própria destruição da morte (v. 54). Esta destruição da morte é anunciada também por uma citação do Antigo Testamento, de Isaías 25.8. Em sua citação

¹⁷ A repetição do termo θάνατε está presente não apenas na SBL como também nas versões de Westcott e Hort, de Nestle e de Tischendorf. As versões do Textus Receptus (Stephanus e Scrivener), da Igreja Ortodoxa (1904) e da RP Bizantina, trazem os dois termos de modo diferenciado, tal como na LXX: θάνατε e ἄδη.

¹⁸ Cf. Sl 6.5; 49.14; Is 28.15. O texto de Apocalipse 1.18 não parece ser um paralelismo, referindo-se às chaves “da morte” (τοῦ θανάτου) e “do Hades” (τοῦ Ἅιδου), porém trata-se de um texto que – assim como 1 Pedro 3.19s – se distingue dos demais textos do Novo Testamento a respeito do Hades. Sobre o termo Ἄδης no Novo Testamento, cf. JEREMIAS, J. *hádēs* [Hades]. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Eds.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Trad. Geoffrey W. Bromiley. Abridged in one volume by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1985, p. 22.

de Isaías, Paulo adiciona o termo *vīkos*, que não possui correspondente claro no texto massorético de Isaías 25.8 (“engoliu a morte para sempre”) (בִּלְצַ הַמָּוֶת לְנֶצַח), nem na tradução da LXX, mas possui paralelo em outras traduções gregas de Isaías, conforme se pode perceber na tabela a seguir:

| | |
|---------------------------------------|--|
| TM – Isaías 25.8 | בִּלְצַ הַמָּוֶת לְנֶצַח |
| LXX – Isaías 25.8 | κατέπιεν ὁ θάνατος ισχύσας |
| Aquila – Isaías 25.8 | καταποντίσει τὸν θανατόν εἰς νίκος |
| Símaco – Isaías 25.8 | καταποθῆναι ποιήσει τὸν θανατόν εἰς τέλος |
| Teodócio (Uncial Q) – Isaías 25.8 | κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος |
| Teodócio (Syro-Hexapla) – Isaías 25.8 | κατέπιεν ὁ θάνατος εἰς νίκος |
| Paulo – 1 Coríntios 15.54 | κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος ¹⁹ |

A primeira tradução grega do texto, na LXX, já havia alterado o texto hebraico. Segundo F. S. Malan, a LXX não apenas muda os termos de Isaías 25.8 mediante a tradução, como ainda altera o sentido da própria frase: “a Septuaginta fez a morte vitoriosa ao invés de Deus”.²⁰ Para este autor, Paulo acompanha a LXX no uso do verbo grego *καταπίνω*, mas retoma o sentido do texto hebraico, perdido na LXX, colocando a morte como sujeito passivo de uma vitória sobre esta. Também o próprio sentido de *לְנֶצַח*, “para sempre”, não possui deturpação em sua tradução pela expressão *εἰς νίκος*, “pela vitória”, uma vez que o sentido aramaico do termo *נֶצַח* é “vitória”.²¹ Assim, a mudança nos termos, com a adição da palavra *vīkos*, não expressa necessariamente uma mudança de sentido, de modo que pode ter sido o próprio compromisso teológico, retomando o sentido original de Isaías 25, que levou Paulo a valer-se do mesmo termo que outras traduções como as de Aquila e Teodócio.²² De fato a

¹⁹ Tabela construída a partir de HEIL, *Rhetorical Role*, p. 248-249. Cf. STANLEY, *Paul and the Language*, p. 210-211.

²⁰ MALAN, “The use of the OT”, p. 163.

²¹ Segundo Joseph A. Fitzmyer, “a forma paulina preserva o sentido do TM, mesmo que a coloque em voz passiva e traduza a última palavra, *lāneṣaḥ*, ‘para sempre’, como *eis nikos*, ‘em vitória’” (FITZMYER, Joseph A. *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*. AYB, 32. Yale: Yale University Press, 2008, p. 606). Malan lembra que a LXX estabelece a relação entre *לְנֶצַח* e *vīkos* nas traduções de Jó 36.7, Amós 1.11 e Amós 8.7, por exemplo (MALAN, “The use of the OT”, p. 163), assim como Teodócio, tradutor da Bíblia Hebraica para o grego no século II d.C., estabelece uma tradução semelhante à de Paulo com a adição de *εἰς νίκος*, porém preservando o restante da LXX: *Κατέπιεν ὁ θάνατος εἰς νίκος* (MARTIN-ACHARD, *Da morte à ressurreição*, p. 143, n. 339). C. A. Vlachos indica que a tradução de Aquila também inclui *εἰς νίκος*, e que a LXX traduz o termo hebraico *לְנֶצַח* por *εἰς νίκος* em 2 Samuel 2.26 (VLACHOS, Chris Alex. “Law, Sin, and Death: an Edenic triad? An examination with reference to 1 Corinthians 15.56”. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 47/2 (2004), p. 279, n. 11).

²² Craig S. Keener afirma que Teodócio não teria pego tal tradução emprestada de Paulo, o que apontaria para uma tradição comum que ambos utilizaram (KEENER, Craig S. *1-2 Corinthians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 134). Heil acredita que a semelhança entre as traduções

compreensão deste texto de Isaías como a vitória final sobre a morte já era a interpretação do judaísmo rabínico.²³

O procedimento de citação efetuado por Paulo a partir do texto de Isaías deixa claro que, assim como o v. 54 se vincula mais à ideia teológica que Paulo busca construir do que a uma tradução “literal” de Isaías,²⁴ o verso 55 possui maior compromisso com a ideia teológica que Paulo busca expressar ao longo do capítulo 15 de 1 Coríntios, do que com o texto original de Oséias. Desta forma, uma alteração na composição do texto não implica necessariamente em uma mudança de sentido do texto, podendo servir até mesmo para reestabelecer um sentido perdido na própria tradução. A maior dificuldade, porém, não está nos termos empregados, senão nos próprios contextos de Oséias e Paulo. Cabe, portanto, um estudo do contexto teológico de 1 Coríntios 15 e de Oséias 13.

2.1 A teologia da vitória sobre a morte em 1 Coríntios 15

Para se compreender plenamente o uso que Paulo faz do texto de Oséias 13.14 em 1 Coríntios 15.55, faz-se necessária uma percepção deste verso a partir da teologia sobre a qual a citação se coloca, ou seja, a teologia da vitória de Cristo sobre a morte. Tal como indicado por Chris Alex Vlachos,²⁵ há uma construção teológica estabelecida sobre um paralelismo em 1 Coríntios 15.54-57,²⁶ cuja reconstrução do texto, de modo independente da atual marcação por versículos, permite que seja percebido que o termo final de cada frase do texto se torna a palavra-chave para uma sentença seguinte, conforme se pode perceber no esquema a seguir:

gregas do texto de Isaías 25.8 indica a dependência de Paulo de um texto grego para além da LXX (HEIL, *Rhetorical Role*, p. 249). Cf. STANLEY, *Paul and the Language*, p. 211. O fato de a tradução de Teodócio no Uncial Q ser exatamente igual ao texto de 1 Coríntios 15.55, porém, parece indicar que neste caso trata-se de uma assimilação posterior do texto (HEIL, *Rhetorical Role*, p. 249).

²³ Cf. *Mishná* [m.] *Mo'ed Qatan* 3.9; *Rabá* [Rab.] de Êx 15.21; 30.3; *Rab.* de Dt 2.30; *Rab.* de Lm 1.41; *Rab.* de Ec 1.7; *Talmude Babilônico* [b.] *Pesahim* 68a; *b. Ketubot* 30b. Tais referências se encontram em: CIAMPA; ROSNER, “1 Coríntios”, p. 931.

²⁴ Segundo H. W. Hollander e J. Holleman, é a própria literalidade da tradução de Paulo, tomando εἰς νῆκος literalmente, enquanto “a vitória”, que lhe permite interpretar a vitória sobre a morte mediante Jesus Cristo (v. 57) como a concretização da profecia de Isaías 25.8. Cf. HOLLANDER, H. W.; HOLLEMAN, J. “The Relationship of Death, Sin, and Law in 1 Cor 15:56”. *Novum Testamentum*, 35/3 (1993), p. 274.

²⁵ VLACHOS, “Law, Sin and Death”, p. 279.

²⁶ Christopher Stanley indica que as modificações nas citações de Isaías e Oséias em 1 Coríntios 15 têm como objetivo produzir uma “palavra de Escritura” que esteja consolidada numa tríplice repetição da palavra “morte” (θάνατος) nos vv. 54-55, tendo ainda as duas primeiras linhas unidas pela “repetição da palavra-chave νῆκος e as últimas duas por um [...] paralelismo verbal” (STANLEY, *Paul and the Language*, p. 215).

54 ... Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς **νῖκος**.

55 ποῦ σου, θάνατε, τὸ **νῖκος**; ποῦ σου, θάνατε, τὸ **κέντρον**;

56a τὸ δὲ **κέντρον** τοῦ θανάτου ἢ **ἁμαρτία**,

56b ἢ δὲ δύναμις τῆς **ἁμαρτίας** ὁ **νόμος**.²⁷

57 τῷ δὲ Θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ **νῖκος** διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Cada uma destas palavras-chave é um substantivo, e não um verbo, de modo que “o impacto do pensamento é entregue pelos substantivos” e “não há verbo copulativo conectando cada sujeito ao seu predicado”.²⁸ Cada um destes substantivos, portanto, carrega um elemento essencial na compreensão da mensagem teológica de Paulo quanto à vitória (**νῖκος**) de Cristo sobre a morte, da qual parte (v. 54) e para a qual se direciona (v. 57).²⁹

O termo **κέντρον**, conforme já indicado acima, aparece enquanto tradução de **קֶטֶר**, em 1 Coríntios 55, podendo possuir o sentido de “sua destruição”, como ainda carregar a ideia de enfermidade. Vlachos recorda que **κέντρον** possui o sentido de “picada” em Atos 26.14 e Provérbios 26.3 (LXX), e ainda do ferrão de insetos ou escorpiões (4 Mac 14.19; Ap 9.10)³⁰. A ideia que o texto carrega, portanto, deve ser pensada a partir da imagem da morte como um ser combatente com seu ferrão, que não apenas pica uma pessoa, mas que “penetra sua vítima com um veneno fatal”.³¹

²⁷ Neste que é “um dos versos mais problemáticos nas epístolas de Paulo” (HOLLANDER; HOLLEMAN, *The Relationship*, p. 270), ao mesmo tempo que a palavra grega **νόμος** não encontra correspondência no verso seguinte, tal como ocorre nos casos anteriores (**νῖκος**, **κέντρον** e **ἁμαρτία**), o verso 56 não se distancia da teologia paulina. Assim, J. W. Straatman, defensor da ideia de uma interpolação, afirmou que a mesma teria sido realizada por alguém com conhecimento considerável do *corpus paulinum*.

²⁸ VLACHOS, “Law, Sin and Death”, p. 280.

²⁹ 1 Coríntios 15, assim como Romanos 8, são textos nos quais Paulo busca evidenciar a vitória alcançada mediante a obra redentora de Jesus Cristo. Em 1 Coríntios 15, a vitória alcançada por Jesus Cristo (v. 54), não é apenas uma promessa futura (v. 57-58), mas já é efetiva no presente como vitória sobre o mal (cf. Rm 12.21) e mesmo sobre a morte (1 Co 15.55). Cf. GÜNTHER, W. “νικάω”. In: BROWN, Colin. (Org.). *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Volume 1: A-F. Grand Rapids, MI: Regency Reference Library, 1988, p. 651.

³⁰ O uso desta palavra é recorrente na língua grega desde Homero, sendo usada tanto para designar o “ferrão” de animais (uso atestado em Aristóteles) quanto o “agulhão” usado para incitar bois (cf. At 26.14). (BUDD, P. J. “κέντρον”. In: BROWN, Colin. (Org.). *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Volume 1: A-F. Grand Rapids: Regency Reference Library, 1988, p. 511). Leon Morris afirma que a palavra **κέντρον** refere-se primariamente “ao ferrão de abelhas, à picada das serpentes, e a coisas semelhantes”, tratando-se, portanto, de uma forma de estabelecer uma metáfora com animais peçonhentos que “retrata a malignidade da morte” (MORRIS, Leon. *1 Coríntios*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 188).

³¹ VLACHOS, “Law, Sin and Death”, p. 280. Segundo L. Schmid, a ideia deste texto não é “tanto a morte como um tirano com um agulhão, ou um soldado com uma lança ou flecha, nem uma fera com

Seu veneno é expresso pela palavra ἁμαρτία, “pecado”, que é apontada enquanto o “agulhão *da* morte”³²: “O agulhão da morte é o pecado” (1 Co 15.56a).³³ É interessante de se notar que neste texto Paulo parece inverter a lógica de causalidade estabelecida em Romanos 6.23a, sobre o qual afirma que “o salário do pecado é a morte”. Em 1 Coríntios 15, não é o pecado o grande inimigo da humanidade, mas a morte, cujo pecado é seu agulhão, seu ferrão, pelo qual contamina a humanidade com seu veneno. Pelo verso 56 pode-se entender que este veneno surte efeito quando o homem está sob a influência da lei, νόμος, que lhe dá “força”, δύναμις.³⁴ Sendo assim, pois, como bem indicou W. Schmitals, “para o homem que tenta encontrar a vida baseado na lei, a morte se torna uma realidade presente”.³⁵ Paulo desenvolve esta ideia de forma mais acurada em Romanos 7.8-10³⁶:

Mas o pecado, aproveitando a oportunidade dada pelo mandamento, produziu em mim todo tipo de desejo cobiçoso. Pois, *sem a lei, o pecado está morto*. Antes, eu vivia sem a lei, *mas quando o mandamento veio, o pecado reviveu, e eu morri*. Descobri que *o próprio mandamento, destinado a produzir vida, na verdade produziu morte*. [Grifo nosso].

É evidente, portanto, que, segundo a teologia paulina, com a própria força, mediante a lei, o homem não pode alcançar a vitória sobre a morte, sendo necessariamente derrotado. Somente a graça de Deus, oferecida mediante o

uma ponta venenosa, mas antes é como um inseto com seu ferrão” (SCHMID, L. “*kéntron* [goad, sting]”. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. (Eds.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Trad. Geoffrey W. Bromiley. Abridged in one volume by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1985, p. 427-428).

³² A morte no verso 56a (τοῦ θανάτου) está no genitivo possessivo (HOLLANDER; HOLLEMAN, *The Relationship*, p. 277, n. 22).

³³ John A. Gillman aponta o verso 56 como um *midrash*, a fim de explicar o dramático desafio sobre a morte e seu agulhão (GILLMAN, John A. “A Thematic Comparison: 1 Cor 15:50-57 and 2 Cor 5:1-5”. *Journal of Biblical Literature*, 107/3 (1988), p. 445).

³⁴ Hollander e Holleman apontam o termo δύναμις como tendo o sentido de estímulo e incitação, valendo-se de um paralelo em *Testamento de Dã* 4.1, no qual há um uso de δύναμις τοῦ θυμοῦ, “força da raiva”, enquanto a ação da raiva no homem (HOLLANDER; HOLLEMAN, *The Relationship*, p. 279, n. 30).

³⁵ SCHMITALS, W. θάνατος. In: BROWN, Colin (Org.). *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Volume 1: A-F. Grand Rapids: Regency Reference Library, 1988, p. 437.

³⁶ Outro texto bastante importante, que reúne os elementos que derrubam a humanidade, é Romanos 7.5: “Quando estávamos na *carne*, as paixões dos *pecados* que operam através da *lei* agiram no que somos e fazemos para que produzíssemos frutos para a *morte*” (DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 168). Segundo Hollander e Holleman, esta conexão estabelecida por Paulo se fundamentou em “conceitos que ele compartilhava com muitos de seus contemporâneos helenísticos e os quais podemos supor que eram bem conhecidos pelos seus leitores em Corinto também” (HOLLANDER; HOLLEMAN, *The Relationship*, p. 290-291), o que também valeria para Romanos 7 (Ibid., p. 291, n. 78).

sacrifício de Jesus Cristo, pode anular o veneno da morte e decretar vitória sobre esta (cf. Rm 6.14). Assim, através do sacrifício de Jesus Cristo, que toma os pecados para si (2 Co 5.21), a lei é anulada (Ef 2.15; cf. Rm 8.1-4),³⁷ e a morte é derrotada.

A teologia paulina, portanto, trata da morte como uma realidade de tamanha força que é indicada como o “último inimigo” (1 Co 15.26), sobre a qual não apenas o homem suspira em medo e tristeza (Rm 7.24), como toda a criação (Rm 8.20-21). Neste sentido, o sacrifício de Jesus Cristo toma a forma de resposta à ação da morte, restaurando a esperança do homem e anulando o veneno (pecado), a força (lei) e o efeito da morte na vida das pessoas.³⁸ Tal como bem apontado por James D. G. Dunn, “é o fato bruto de que a vida termina na morte que deve ser aceito e tratado numa teologia que oferece esperança”, e a “teologia de Paulo faz isso”.³⁹ Cabe, porém, que se verifique se esta forma de se lidar com a morte está igualmente presente na teologia do livro de Oséias.

2.2 Há vitória sobre a morte em Oséias 13.14?

O texto de Oséias 13.14b, mediante a expressão hebraica יְהוֹי , faz com que não apenas o verso como a própria ideia do texto seja encoberta por uma ambiguidade de significado. Tal expressão, usualmente traduzida por “onde estão”, também pode ser traduzida por “eu sou” ou ainda “eu serei”. Essa variedade de possibilidades de tradução gera uma grande dificuldade sobre a interpretação do texto, abrindo-o para diversas intenções possíveis, dentre as quais se destacam três, listadas logo abaixo:⁴⁰

1) “*Onde estão as tuas pragas?*” (rejeição) – a primeira possibilidade de tradução trabalha sobre a ideia de que o texto representaria uma pergunta de Deus à morte, tendo como intenção desmerecer a força desta e anunciar sua

³⁷ Segundo Hollander e Holleman, o termo νόμος não se refere à lei judaica (Torá) estritamente, mas à lei em sentido geral (HOLLANDER; HOLLEMAN, *The Relationship*, p. 279). M. Winger já havia indicado este sentido mais genérico de νόμος para outros textos como Rm 4.15b, 5.13b e 1 Co 9.8, verso no qual Paulo fala de uma lei da qual a lei de Moisés (1 Co 9.9) é uma parte. Cf. HOLLANDER; HOLLEMAN, *The Relationship*, p. 279, n. 29.

³⁸ W. Günther destaca que Paulo não nos dá um ensino sistemático sobre o pecado, mas “descreve a vitória de Jesus Cristo sobre os poderes da lei, do pecado e da morte, que são substituídos pela justificação e vida” (GÜNTHER, W. “ἀμαρτία”. In: BROWN, Colin (Org.). *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Volume 3: Pri-Z. Grand Rapids: Regency Reference Library, 1988, p. 581).

³⁹ DUNN, *A teologia*, p. 166.

⁴⁰ Uma quarta leitura do texto é realizada por H. S. Nyberg, que traduz o verso 14b enquanto “... as tuas pragas (são tão más como) a morte, e as tuas ações desafortunadas (são tão nefastas como) o Sheol” (apud MARTIN-ACHARD, *Da morte à ressurreição*, p. 107). Segundo Nyberg, portanto, o objeto do discurso não é nem a morte nem Deus, mas o próprio povo de Israel.

impotência. Tal como Landy indica, esta é a interpretação decorrente de uma percepção positiva do verso 14.⁴¹

2) “*Onde estão as tuas pragas?*” (convocação) – a segunda possibilidade entende a pergunta como uma convocação divina à ação da força da morte; Deus estaria requerendo que a morte entrasse em ação com seu poder contra Efraim.⁴²

3) “*Eu sou/serei as tuas pragas*” – uma terceira possibilidade de tradução se dá através da percepção do imperfeito como jussivo em forma abreviada (apocopado) na primeira pessoa.⁴³ Assim, Deus estaria anunciando que ele mesmo seria as pragas da morte. Tal como Landy bem lembra, Deus se apresenta como leão devorador nos versos 7-8, podendo estar aqui, portanto, como as pragas/palavras⁴⁴ de morte.⁴⁵

As diferentes compreensões sobre Oséias 13.14b também alteram a própria tradução de Oséias 13.14a e 13.14c, ou seja, do verso inteiro. Ao mesmo tempo que é possível entender o verso como uma convocação divina à ação da morte (2), ou mesmo o posicionamento divino enquanto pragas de morte (3), há a possibilidade de o texto ser uma pergunta retórica divina, buscando desmerecer a morte e seu poder (1), tal como Paulo o utilizou.⁴⁶

⁴¹ LANDY, Francis. *Hosea*. 2 ed. Sheffield: Sheffield Press, 2011, p. 193.

⁴² Segundo Martin-Achard, esta compreensão interrogativa do verso é a defendida por inúmeros comentaristas modernos como K. Marti, W. Novack, A. Baumgartner e W. v. Baudissin (MARTIN-ACHARD, *Da morte à ressurreição*, p. 110). Outros autores seguem na mesma direção: cf. HARPER, William Rainey. *A critical and exegetical commentary on Amos and Hosea*. ICC. New York: Charles Scribner’s Sons, 1905, p. 405; BARCLAY, John. 1 Corinthians. In: BARTON, John; MUDDIMAN, John. (Eds.). *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 1132.

⁴³ Harper (*Amos and Hosea*, p. 405) lembra que a primeira pessoa no singular é raramente apocopada.

⁴⁴ A palavra hebraica פְּרָגָה pode ter tanto o sentido de “pragas” como de “palavras”. Apesar de não ser provável o segundo sentido – nem mesmo apresentado até aqui – pela importância teológica das pragas como elemento de morte, e pela relação direta com o agulhão, Landy lembra a relação da morte com as palavras em Oséias 6.5: “Por isso, os abati pelos profetas; pela palavra da minha boca, os matei...” (LANDY, *Hosea*, p. 193).

⁴⁵ LANDY, *Hosea*, p. 193. Joseph A. Fitzmyer, em seu comentário de 1 Coríntios traduz o TM de Oséias da seguinte forma: “*I shall be your plagues, Death; I shall be your destruction, Sheol!*” e comenta que tais palavras significam que “Deus punirá Israel e Efraim com a destruição [i.e. força destrutiva] da morte e do submundo [underworld]” (FITZMYER, *First Corinthians*, p. 606).

⁴⁶ O uso do advérbio interrogativo ποῦ, tanto na LXX como em 1 Co 15.55 parece indicar que em ambos os casos se compreende o texto de Oséias como uma pergunta retórica à morte, uma vez que ποῦ possui um amplo uso em sentido retórico, tal como se percebe em outros textos de 1 Coríntios (3x em 1.20; 2x em 12.17; 12.19), no Novo Testamento (Rm 3.27; Gl 4.15), na LXX (Sl 42.4,11; Is 19.12; 33.18; 36.19; 37.13; 51.13; 63.11,15; Jr 2.28), na literatura judaica helenística (*Oráculos Sibilinos* 5.67; 8.43-45,79) e na literatura greco-romana (Epicteto, *Dissertationes* III, 10,17; Plutarco, *Consolatio ad Apollonium* 15, *Mor.* 110 D; Marco Aurélio, X, 31; XII, 27). Cf. HOLLANDER; HOLLEMAN, *The Relationship*, p. 274, n. 12; HEIL, *Rhetorical Role*, p. 252, n. 19.

A comparação do verso 14 com os versos anteriores e seguintes também indica a possibilidade de ambiguidade do texto, presente no próprio verso 14: as afirmações “eu os remirei da violência do inferno e os resgatarei da morte” (13.14a, ARC) e “o arrependimento⁴⁷ será escondido de meus olhos” (13.14c, ARC) estão, evidentemente, em contradição. Faz-se necessário, mais uma vez, atentar para o Texto Massorético (TM):

| | |
|---|-----|
| מִיָּד שְׂאוֹל אֶפְדֶּם מִמָּוֶת אֲנֹאֲלֶם | 14a |
| אֱהִי דִבְרֵיךָ מָוֶת אֱהִי קִטְבֶּךָ שְׂאוֹל | 14b |
| נַחֵם יִסְתַּר מֵעֵינַי: | 14c |

Segundo John Day, a compreensão positiva de Oséias 13.14a (“Eu os remirei...”) não se encaixa no contexto negativo da profecia, tal como fica evidente pelo fim do verso (13.14c) e mesmo pelos versos seguintes,⁴⁸ que profetizam a seca das nascentes, a desertificação⁴⁹ e a morte dos filhos de Samaria (vv. 15-16). Também os versos anteriores indicam que Deus já estava decidido quanto à punição de Efraim: “A iniquidade de Efraim está atada, o seu pecado está armazenado” (Os 13.12, ARC). Como explicar, então, o texto de 13.14a? O texto pode ser uma promessa ou uma ameaça: se for compreendido

⁴⁷ O termo hebraico *תּוֹבָה*, presente em Os 13.14c, possui como principais traduções as palavras “arrependimento” e “ressentimento”. A escolha do termo está tendencialmente relacionada à interpretação do verso 14 enquanto uma promessa de redenção (“o ressentimento será escondido...”) ou uma ameaça (“o arrependimento será escondido...”). Outra possibilidade de tradução é “misericórdia”, a qual seguiria a segunda interpretação (ameaça), levando o texto à ideia de que Deus se cansou de perdoar Efraim. Cf. MARTIN-ACHARD, *Da morte à ressurreição*, p. 107, n. 254. Harper afirma que este é o “termo técnico” para “arrependimento”, e não deve ser entendido como “ressentimento” ou “misericórdia”. HARPER, *Amos and Hosea*, p. 405. Hubbard indica que a palavra provavelmente provém de *נָחַם*, “sentir pesar”, mas traduz como “compaixão” (HUBBARD, David A. *Oséias: introdução e comentário*. SCB. São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 236). A. Weiser, segundo Martin-Achard, propõe ainda a ideia de “vingança” (*Da morte à ressurreição*, p. 110).

⁴⁸ DAY, John. “Hosea”. In: BARTON, John; MUDDIMAN, John (Eds.). *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 577. W. R. Harper, seguindo no mesmo sentido, chega a interrogar seus leitores: “Como poderia 14a ser tido de qualquer outra forma senão como uma ameaça?” (HARPER, *Amos and Hosea*, p. 404).

⁴⁹ John Day indica aqui um reflexo da mitologia de Baal que, segundo o mito ugarítico de Baal, após este descer ao reino de Mot (morte), a terra seca e fica ressequida (DAY, “Hosea”, p. 577). Note-se que Oséias 13 é uma maldição oracular (FRANKLYN, Paul N. “Oracular Cursing in Hosea 13”. *Hebrew Annual Review*, 11 (1987), p. 69-80) decorrente da apostasia e adoração de Baal, cuja consequência é a morte (Os 13.1). Deus coloca-se como senhor da fertilidade, conduzindo o povo a partir do deserto, “terra muito seca” (v. 5), para terra de pasto (v. 6), e tendo o poder de destituir a terra de fertilidade (vv. 15-16). A seca prometida na profecia será implacável de tal forma que não será possível nem mesmo plantar “entre os juncos” (v. 15a). Apesar de algumas traduções acompanharem o TM e trazerem “entre os irmãos”, a imagem da seca fica mais adequada à ideia do fruto “entre os juncos”. Cf. DAY, “Hosea”, p. 577.

enquanto promessa, deve ser percebido como uma “exclamação de promessa no meio de um contexto que apenas ameaça”⁵⁰. Caso seja compreendido como uma ameaça, poderá, segundo W. R. Harper, ser lido de três formas diferentes, mediante percepções diferentes do uso do imperfeito:⁵¹

1) “*Eu os remi...*” – compreendendo o imperfeito como *frequentativo*, entende-se o texto como uma declaração de Deus de que já salvou seu povo inúmeras vezes, porém agora será diferente. O Deus salvador ameaça, nesta perspectiva, não mais conter o poder da morte sobre o seu povo tal como sempre o fizera;⁵²

2) “*Eu os remiria se...*” – compreendendo o imperfeito como *condicional*, o texto indicaria uma ameaça justificada. Efraim, desviando-se de Deus, perde sua proteção e, pelo seu pecado, acaba sendo condenado;⁵³

3) “*Deveria eu remi-los...?*” – compreendendo o imperfeito como *interrogação*, haveria uma ameaça decorrente da resposta negativa implicada nesta pergunta retórica, que indica uma reflexão divina em direção a uma mudança de postura, cujo resultado seria justamente não mais ter a compaixão de outrora (14c).

Porém, o contexto de ameaça, à qual John Day se refere, não inclui necessariamente todo o livro de Oséias, uma vez que este, além das recorrentes ameaças divinas, traz também consigo um brilhante fio de esperança, tal como se percebe em Oséias 6.2, outro texto bastante caro aos cristãos: “Depois de dois dias, nos dará a vida; ao terceiro dia, nos ressuscitará, e viveremos diante dele”. Em sua dissertação de PhD, Bertrand C. Pryce buscou indicar a presença da ideia de ressurreição em Oséias 5.8-6.6, estabelecendo relação com o texto de Oséias 13.14, o qual tomou como promessa de livramento, apesar do contexto de morte.⁵⁴

⁵⁰ HARPER, *Amos and Hosea*, p. 404. Mesmo Bertrand C. Pryce, que defende tal perspectiva de promessa, afirma que “em meio às expressões de morte e aniquilação, Oséias oferece uma solução na ressurreição” (PRYCE, Bertrand C. *The Resurrection Motif in Hosea 5:8-6:6: an Exegetical Study*. PhD Dissertation. Berrien Springs: Andrews University, 1989, p. 351).

⁵¹ HARPER, *Amos and Hosea*, p. 404.

⁵² Sentido indicado por Rashi (HARPER, *Amos and Hosea*, p. 404).

⁵³ Harper indica como defensores desta perspectiva Kimchi e J. G. Eichhorn, enquanto Martin-Achard aponta E. Reuss, que acrescenta em sua interpretação a continuação do versículo como indício de que a condição não foi cumprida (MARTIN-ACHARD, *Da morte à ressurreição*, p. 109-110).

⁵⁴ PRYCE, *Resurrection Motif*, p. 353. E. Sellin chega mesmo a afirmar que o verso 14 deveria estar no capítulo 14, como continuação do versículo 4ss, de modo que no capítulo 13 os versos 13 e 15 teriam uma continuação natural, que o verso 14 estaria interrompendo. Cf. MARTIN-ACHARD, *Da morte à ressurreição*, p. 110.

3. CRÍTICAS AO USO PAULINO DO TEXTO DE OSÉIAS

Há, portanto, uma notável diferença nos contextos teológicos de Oséias e de 1 Coríntios, de modo que alguns teólogos perceberam o uso paulino de Oséias como equivocados, questionando sua validade. Joseph A. Fitzmyer, por exemplo, apesar de indicar uma preservação de sentido na citação de Isaías 25 em 1 Coríntios, contesta tal preservação na citação paulina de Oséias: “Ele usa as palavras em um sentido completamente diferente, não apenas mudando uma palavra-chave, mas subtraindo as palavras de seu contexto original para servir a seu propósito”.⁵⁵

Outro teólogo, Robert Martin-Achard, entendeu que as palavras de Oséias são readequadas no contexto cristão por Paulo, de modo a transformar o que teria inicialmente um sentido negativo e fúnebre, em uma declaração positiva:

Alguns séculos mais tarde, o anúncio de Cristo ressuscitado, que torna reais as afirmações do profeta de Israel à luz da Páscoa, descobre nesta citação o anúncio do triunfo definitivo do Deus vivo sobre os poderes da morte; as palavras de Oséias, que em outro tempo ressoaram como um canto fúnebre aos ouvidos de seus contemporâneos, iniciam agora um hino de ação de graças à glória de Yahweh.⁵⁶

Nesta perspectiva, Paulo, enquanto pregador, adaptaria diversas ideias e sentenças aos seus argumentos, mesmo que caindo em contradições: afinal, Paulo não cita autores gregos⁵⁷ ao mesmo tempo que avisa seus leitores sobre os perigos da filosofia?⁵⁸ Paulo também, lembra Ivan Karadža,⁵⁹ recorda os perigos e a futilidade do pensamento filosófico em certos momentos,⁶⁰ enquanto em outros casos parece adaptar a filosofia para seus propósitos.⁶¹ Acontece, porém, que o uso que Paulo faz das “Escrituras”, ou seja, do Antigo Testamento, é diferente do seu uso da filosofia grega. Não se trata de textos e ideias para ilustrar ou somar à sua pregação, mas é justamente a base da mesma. No próprio capítulo 15 de 1 Coríntios Paulo inicia sua pregação sobre a ressurreição lembrando que tanto a morte de Cristo como sua ressurreição se deram “segundo as Escrituras” (vv. 3-4). Apesar de Paulo não indicar nestes versos iniciais a quais textos do Antigo Testamento se refere, é possível que

⁵⁵ FITZMYER, *First Corinthians*, p. 607.

⁵⁶ MARTIN-ACHARD, *Da morte à ressurreição*, p. 111.

⁵⁷ Cf. At 17.28; 1 Co 15.33; Tt 1.12.

⁵⁸ Cf. 1 Co 1.20; Cl 2.8; 1 Tm 6.20.

⁵⁹ KARADŽA, Ivan. “Paul’s understanding of death according to 1 Corinthians 15”. *KAIROS – Evangelical Journal of Theology*, 8/2 (2014), p. 166.

⁶⁰ Cf. 1 Co 1.19-24.

⁶¹ At 17.28s; 1 Co 9.19-23.

estivesse se referindo – também⁶² – a Isaías 25.8 e Oséias 13.14, citados no final do mesmo capítulo, ou melhor, da mesma construção teológica (vv. 54-55).

4. PAULO EM SEU CONTEXTO TEOLÓGICO

Outra perspectiva, porém, é possível. Calvino, percebendo a diferença marcante entre a profecia de Oséias e o uso paulino da mesma⁶³, não apenas busca indicar tal distância, como acaba por se posicionar afirmando que 1 Coríntios 15.55 não é uma citação de Oséias, mas antes uma reformulação de uma expressão religiosa popular corrente na época de Paulo:

Tenho plenamente firme em minha própria mente que ele [Paulo] nem mesmo pretendeu fazer uso do testemunho do profeta aqui, de modo a tirar vantagem de sua autoridade, mas, a propósito, simplesmente adaptou para o propósito pessoal uma expressão que passou para o uso popular, visto que, fora isso, ela era de cunho religioso.⁶⁴

Num primeiro momento, a posição de Calvino parece ser uma forma defensiva de lidar com um problema teológico bastante complexo que é o uso do Antigo Testamento no Novo Testamento. Calvino parece fugir da questão indicando não se tratar de uma citação das Escrituras. Acontece, porém, que tal afirmação de Calvino pode encontrar fundamento em pesquisas recentes sobre 1 Coríntios 15.

Martinus C. de Boer, analisando 1 Coríntios 15.20-28, indica que nestes versos há afirmações paulinas (vv. 25 e 27) que, apesar de terem origem no Salmo 110.1 (LXX Salmo 109.1) e Salmo 8.6b (LXX Salmo 8.7b), não são necessariamente citações. As várias adaptações destes dois salmos no que parecem ser citações do NT sugerem que é possível que Paulo não estivesse citando ou mesmo aludindo às Escrituras (Salmos), mas aludindo a uma tradição cristológica que se valeu da linguagem dos Salmos em sua construção. É mesmo possível que esta tradição cristológica tivesse um papel proeminente nas comunidades paulinas, de forma a ser reconhecida pelos coríntios.⁶⁵ Em

⁶² Ivan Karadža indica que, apesar de Paulo não deixar claro a quais textos se refere, um dos textos de sentido messiânico mais confiável é o canto do Servo do Senhor (Is 53.1-12). Barker e Kohlenberger acrescentam ainda Sl 16.8-11, e Adalbert Rebić considera que tais “Escrituras” sejam textos como Os 6.2, Jn 2.1 e 2 Rs 20.5. Cf. KARADŽA, Paul’s understanding, p. 170, n. 7.

⁶³ Como bem ressaltou Calvino, embora seja compreensível a diferença do uso de certas palavras no texto (erro dos amanuenses gregos, segundo ele) por conta da semelhança de palavras, “alguém, estudando o contexto atentamente, perceberá quão longe divagavam daquilo que o profeta tinha em mente”.

⁶⁴ CALVINO, *Comentário*, p. 494-495.

⁶⁵ DE BOER, Martinus C. “Paul’s use of a Resurrection Tradition in 1 Cor 15:20-28”. In: BIERINGER, Reimund. *The Corinthian Correspondence*. Louvain: Louvain University Press: 1996, p. 642. Os textos de Efésios (1.20-23), 1 Pedro (3.21b-22) e Hebreus (1.3,13; 2.8; 8.1; 10.12-13; 12.2) parecem dar suporte a essa teoria.

1 Coríntios 15.27, logo após afirmar o que parece ser uma citação do Salmo 8.6 – “Pois todas as coisas submeteu debaixo dos seus pés” –, Paulo comenta sobre a afirmação com a expressão ὅταν δὲ εἴπῃ, “quando se diz...”. Além de não haver uma introdução referindo-se a esta frase como uma citação das Escrituras – “como está escrito...” –, há uma outra forma de alusão a esta frase, não indicando se tratar de um texto do Antigo Testamento, mas algo do conhecimento comum dos coríntios.⁶⁶

É possível, portanto, que tanto 1 Coríntios 15.20-28 quanto 1 Coríntios 15.55 não sejam citações do Antigo Testamento, mas alusões a tradições cristológicas cuja origem remonta a textos veterotestamentários. A fraqueza desta “tese de Calvino”, porém, é que não somente há uma semelhança demasiada entre 1 Coríntios 15.55 e Oséias 13.14,⁶⁷ como a citação das Escrituras se faz um ponto importante da construção teológica paulina.⁶⁸ Também a falta de uma introdução para a citação pode ser decorrente do fato de que a citação de Oséias vem logo em seguida à citação de Isaías, devidamente introduzida: “Então se cumprirá a palavra que está escrita...” (1 Co 15.54b), de modo que Paulo se vale da mesma introdução para duas citações diferentes das Escrituras, apresentadas como se fossem uma mesma citação, ao estilo de um *midrash gezera shava*.⁶⁹ A ideia de Calvino, portanto, apesar de não se confirmar, não pode ser prontamente rejeitada. Não se trata de uma tese unicamente defensiva e nem é uma ideia sem fundamento, mas antes possui sua qualidade e ainda não recebeu o devido reconhecimento. Seguindo a pista deixada por Calvino, pode-se ainda pensar em um uso indireto de Paulo, a partir de um movimento

⁶⁶ DE BOER, “Paul’s use”, p. 640.

⁶⁷ Apesar de haver diferenças marcantes, devidamente apontadas e ressaltadas no presente trabalho, são marcantes quando se pressupõe uma citação. No caso de não ser uma citação, mas uma alusão a uma tradição cristológica decorrente, as semelhanças ganham, evidentemente, proeminência.

⁶⁸ Tal como evidenciado por John A. Gillman, em 2 Coríntios 5.1-5 Paulo parece trabalhar de modo implícito com as Escrituras que estão explícitas em 1 Coríntios 15.50-57. Cf. GILLMAN, “A Thematic Comparison”, p. 449.

⁶⁹ HEIL, *Rhetorical Role*, p. 247. A respeito do texto de 1 Coríntios 15.54-55 ser um *midrash*, o texto de Morissette é particularmente importante (MORISSETTE, R. “Un midrash sur la mort (I Cor., xv, 54c à 57)”. *Revue Biblique*, 79 (1972), p. 161-188). Sobre a questão, Heil resume da seguinte forma: “usando o mecanismo exegético do *gezera shava*, Paulo em 1 Co 15.54b-55 adaptou e combinou dois textos distintos das Escrituras, Is 25.8a e Os 13.14b, pelas palavras ‘morte’ e ‘vitória’ que estes têm em comum, em uma única citação escriturística de profecia que funciona como uma unidade retórica poderosa cuja autoridade é baseada não em um texto particular das Escrituras mas na autoridade da Escritura em geral” (HEIL, *Rhetorical Role*, p. 251). E. E. Ellis indica que os rabis costumavam trazer juntas citações da Lei, dos Profetas e dos Escritos, cujas combinações usualmente eram formadas por palavras-chave importantes para o tema, lembrando das palavras “pedra” e “escolhido” na construção teológica de 1 Pedro 2.6-9. ELLIS, E. E. “How the New Testament uses the Old”. In: MARSHALL, I. Howard (Org.). *New Testament Interpretation: essays on principles and methods*. Carlisle: Paternoster, 1985, p. 201.

de adaptação que era comum nos *midrash*.⁷⁰ Desta forma, sendo uma alusão ou citação, não se trata necessariamente de uma deturpação, senão de uma interpretação e uso na construção retórica, própria de um *midrash*.⁷¹

Outro pesquisador importante, G. K. Beale, lembra que os autores do Novo Testamento podem ter utilizado uma exegese para além da histórico-gramatical ou de uma exegese descontextualizada, sendo uma *aproximação bíblico-teológica*, que “pode ser descrita como uma aproximação contextual canônica”.⁷² Portanto, não se valer do método histórico-gramatical não implica em deturpação do sentido do texto ou mesmo no desprezo do contexto do mesmo. Um exemplo disto são as regras hermenêuticas (*Middot*) do mestre fariseu Hillel, que, segundo Beale, “não demonstram nenhuma preocupação em mudar o significado dos textos do Antigo Testamento, mas que podiam também ser compatíveis com uma interpretação contextual do Antigo Testamento”.⁷³

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cabe, por último, uma proposta de resposta à pergunta relativa à validade do uso paulino de Oséias 13.14 em 1 Coríntios 15.55. É evidente que, ao mesmo tempo que em um extremo muitos se sentirão imediatamente incomodados com a mera possibilidade de questionamento da autoridade da exegese paulina, no outro extremo haverá quem despreze imediatamente a exegese paulina por não ser a interpretação corroborada pelo método histórico-gramatical. Há, de fato, dois tipos de uso do Antigo Testamento no Novo Testamento:⁷⁴ 1) os usos do AT que se valem ou que estão de acordo com o método histórico-gramatical;⁷⁵ 2) o uso do AT no qual os autores do NT vão para além do significado histórico-gramatical do texto, apontando para o contexto do NT.⁷⁶

⁷⁰ As mudanças se davam muitas vezes em decorrência da vocalização, uma vez que o hebraico não possuía vogais (KEENER, *1-2 Corinthians*, p. 134).

⁷¹ A mescla de citações está presente em Mateus 21.5, que combina os textos de Isaías 62.11 e Zacarias 9.9. Em relação ao uso paulino do AT, os textos de Romanos 3.10-18 e 2 Coríntios 6.16-18 apresentam aglutinações de vários textos do AT despejados em sequência.

⁷² BEALE, G. K. “Did Jesus and the Apostles Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts? Revisiting the Debate Seventeen Years Later in the Light of Peter Enns’s Book, *Inspiration and Incarnation*”. *Themelios* 32 (2006): 18-43, p. 21.

⁷³ *Ibid.*, p. 28. Sobre as regras hermenêuticas de Hillel, cf. LOURENÇO, João Duarte. *Hermenêuticas bíblicas: da Palavra às palavras em busca do ‘sentido’ da Escritura*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011, p. 123-125; 183-187.

⁷⁴ THOMAS, Robert L. “The New Testament use of the Old Testament”. *Master’s Seminary Journal*, 13/1 (2002), p. 80.

⁷⁵ O que Thomas indica como “usos literais do AT no NT” (THOMAS, “The NT use of the OT”, p. 80-82).

⁷⁶ O que Thomas indica como “usos não literais do AT no NT” (THOMAS, “The NT use of the OT”, p. 83-86).

Se tomarmos como verdade que 1 Coríntios 15.54-55 é um *midrash*, deveremos perceber tanto o uso de Oséias como de Isaías a partir da perspectiva judaica, na qual a Escritura é “uma palavra viva endereçada pessoalmente ao povo de Deus e a cada um de seus membros”,⁷⁷ o que permitiu a existência de diversos métodos exegéticos no judaísmo do tempo de Jesus,⁷⁸ assim como o próprio surgimento de diversos grupos religiosos judaicos, estabelecidos sobre suas respectivas interpretações.⁷⁹

É evidente, porém, que Paulo estabelece uma exegese não judaica, mas cristã, interpretando o Antigo Testamento a partir de seu cumprimento em Jesus Cristo, tal como indicado no início deste trabalho. Segundo Beale, a distância estabelecida por Paulo em relação à exegese judaica de seu tempo deve ser percebida junto a uma aproximação do Antigo Testamento, buscando percebê-lo não tanto pelos métodos interpretativos judaicos senão pelo uso que o Antigo Testamento faz de si mesmo,⁸⁰ e, principalmente, pelo uso que Jesus fez das Escrituras. Isto não significa, porém, que o uso paulino do Antigo Testamento não tenha semelhanças com a exegese judaica. Antes, significa que, apesar das semelhanças com a exegese judaica, trata-se de um membro de um “fenômeno hermenêutico único”, tal como inicialmente indicado por C. H. Dodd e posteriormente ressaltado por G. K. Beale.⁸¹

Resumindo, pode-se afirmar que o uso que Paulo faz de Oséias 13.14 em 1 Coríntios 15.55 se dá mediante alterações não somente no texto, como ainda em seu significado, desapropriando uma profecia relativa à condenação

⁷⁷ BLOCH, René. “Midrash”. In: CAZELLES, H.; FEUILLET, A. (Orgs.). *Dictionnaire de la Bible: Supplément*. Vol. 5. Paris: Le Touzey, 1950, coluna 1266. Ellis, seguindo a perspectiva de Bloch, afirma que a essência do *midrash* é “a contemporização da Escritura de forma a aplicá-la ou fazê-la significante para a situação atual” (ELLIS, *How the NT uses the Old*, p. 202). Tal contemporização poderia ser realizada de forma explícita, no padrão “texto + exposição”, ou ainda de forma implícita, com alterações interpretativas de textos do Antigo Testamento (ELLIS, *How the NT uses the Old*, p. 202). Outros autores como G. Porton defendem um uso mais restrito do termo “midrash”. Cf. ENNS, Peter. “Response to Professor Greg Beale”. *Themelios*, 32/3 (2007), p. 7. Vale a pena conferir LONGENECKER, “Can we reproduce”, p. 4-7.

⁷⁸ João Duarte Lourenço indica como métodos estruturantes da exegese judaica, além do Midrash, o método hagádico e o método halákico. Cf. LOURENÇO, *Hermenêuticas bíblicas*, p. 128-147.

⁷⁹ Sobre estas diferentes perspectivas hermenêuticas, cf. LOURENÇO, *Hermenêuticas bíblicas*, p. 148-156. Segundo Longenecker, estas interpretações variavam em relação ao ponto de partida do empreendimento exegético e em relação ao propósito do mesmo (LONGENECKER, “Can we reproduce”, p. 15).

⁸⁰ BEALE, “Revisiting the debate”, p. 29-30.

⁸¹ BEALE, G. K. “Did Jesus and the Apostles Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts? An examination of the presuppositions of Jesus’ and the apostles’ exegetical method”. *Themelios*, 14 (1989), p. 89-96. Longenecker também evita colocar os autores do NT como dependentes da “tradição” judaica, porém afirma que o método hermenêutico do NT é vinculado à exegese judaica daquele contexto, estabelecida sobre quatro fundamentos: literalista, *midrash*, *peshet* e alegórico. Cf. LONGENECKER, Richard N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. 2 ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

de Israel de suas palavras, e construindo uma nova perspectiva profética, reelaborada, da vitória de Jesus Cristo sobre a morte. Paulo, portanto, não altera o sentido do texto, mas vale-se dos ecos do mesmo: as palavras que antes faziam parte de um anúncio de morte não apenas servem como argumento como ainda se tornam uma esperança profética da comunidade cristã.⁸²

ABSTRACT

In 1 Corinthians 15:55, Paul uses the text of Hosea 13:14 to argue about the victory of Jesus Christ over Death, through resurrection, which he discusses in chapter 15 of 1 Corinthians. The reference to the text of Hosea, which appears together with a quotation of Isaiah (25:8), seems not only different in words but even compared to the prophet's original meaning. This article aims to analyze the use of the text of Hosea in Paul's theological and rhetorical construction, and evaluates the hermeneutical movement that Paul performs to seize Hosea's words from the Old Testament as a Christian Scripture. To do so, this article presents a comparison between the texts of Hosea 13:14 and 1 Corinthians 15:55, identifying the conceptual, linguistic, and theological similarities and differences, and even proposing an explanation to Paul's hermeneutic movement, which makes the Old Testament prophecy to be read as Christian Scripture.

KEYWORDS

Resurrection; Old Testament in the New; 1 Corinthians; Hosea.

⁸² Se a profecia não era já um dito da tradição cristã, tal como sugeriu Calvino, é possível que, a partir de seu uso em 1 Coríntios, tenha se tornado ao longo do tempo. O fato de a tradução de Teodócio (Uncial Q) de Isaías 25.8 ser igual a 1 Coríntios 15.54 pode ser resultante da força que a passagem ganhou naquele contexto.

ELEMENTOS PROPÍQUOS E DISTINTIVOS DA LITERATURA SAPIENCIAL

*Daniel Santos**

RESUMO

O propósito deste artigo é analisar os níveis de semelhança entre a sabedoria produzida dentro do contexto da sociedade israelita do Antigo Testamento e a que era produzida entre as nações ao seu redor no mundo antigo. O objetivo da análise não é distanciar a literatura sapiencial de Israel da que era produzida internacionalmente, mas entender os motivos e consequências de tanta semelhança entre ambas. A semelhança, o autor argumenta, não deve ser entendida como evidência de apropriação indevida ou repetição, mas de estratégia de comunicação. A literatura sapiencial do Antigo Testamento aproximava-se o suficiente para ser vista como *sapiencial* no contexto internacional, mas mantinha a distância que lhe garantia o direito de pronunciar conceitos oriundos do temor do Senhor.

PALAVRAS-CHAVE

Literatura sapiencial; Livro de Provérbios; Contextualização; Propinquidade; Instrução; Aforismos.

INTRODUÇÃO

Este artigo é uma continuação da pesquisa publicada anteriormente com o título “Respondendo à rainha de Sabá”,¹ que visou construir uma filosofia

* Mestre em Teologia Exegética (Th.M., 2001) pelo Covenant Theological Seminary. Doutor em Estudos Teológicos no Antigo Testamento (Ph.D., 2006) pela Trinity Evangelical Divinity School. Fez estudos pós-doutorais sobre a literatura sapiencial do AT no Wycliffe Hall, em Oxford. Professor de Antigo Testamento no CPAJ desde 2007. É autor de artigos acadêmicos e de um comentário sobre o livro de Jó.

¹ SANTOS, Daniel. “Respondendo à rainha de Sabá: Uma investigação sobre a natureza da linguagem sapiencial do Antigo Testamento”. *Fides Reformata* 16, no. 1 (2011).

para uma educação teológica que seja global. Naquele artigo, argumentei que houve uma enorme variedade de mecanismos em uso no processo de atrair a atenção da rainha de Sabá, a qual estava plenamente consciente de que o rei israelita não era nem o primeiro nem o único a se envolver com literatura sapiencial. Uma das premissas que sustentaram essa conclusão foi o uso de provérbios desarticulados, os quais tinham a finalidade de promover um engajamento cognitivo entre o leitor e o texto que ia além de uma simples leitura.² Foi esse tipo de engajamento que culminou na visita de uma personagem tão ilustre como a rainha. Conforme o relato de 1 Reis 10.4-5, o engajamento não foi apenas com a sabedoria de Salomão, mas com a sabedoria incorporada na arquitetura de sua casa, na comida sobre sua mesa, no local de seus oficiais e nos holocaustos que ele oferecia na Casa do Senhor. Foi somente depois de ela ter observado essas coisas, outrora isoladas e conflitantes, mas agora integradas em sua vida pública e privada, que ela ficou como fora de si.

Neste artigo, a pesquisa vai além de provérbios desarticulados e busca identificar o que poderia ser chamado de elementos distintivos da literatura sapiencial do Antigo Testamento. O que, exatamente, era determinante para que uma pessoa no mundo antigo fosse atraída pelo tipo de literatura sapiencial produzida em Israel? Considerando o vasto campo da pesquisa, esse artigo tratará dos elementos distintivos tomando como base o livro de Provérbios.

Por um lado, evidências extrabíblicas atestam claramente a produção em escala internacional de conteúdo sapiencial do tipo *instruções*, uma abordagem semelhante ao que encontramos nos primeiros capítulos de Provérbios. Por exemplo, as instruções de Shuruppak ao seu filho Ziusudra (2600-2500 a.C.), as instruções de Any (18^a Dinastia), as instruções de Amenemope, as instruções de Ptahhotep, as instruções de Kagemni, as instruções de Merikare, etc.³

Por outro lado, evidências bíblicas atestam uma possível interação entre os livros canônicos e a produção literária internacional. Primeiro, há uma percepção clara, por parte dos autores bíblicos, de que eles não estavam sozinhos no mundo intelectual e nem foram os primeiros na aventura literária sapiencial. Essa percepção fica evidente no relato encontrado em 1 Reis 4.29-30, onde encontramos referências claras a outros sábios de Israel e de países vizinhos.⁴ Em segundo lugar, há um registro no livro de Provérbios que aponta claramente para um tipo de interação entre o ensinamento canônico e as *palavras dos sábios* (Pv 22.17). Emerton já argumentou exaustivamente sobre a associação

² FOX, M. V. "The rhetoric of disjointed proverbs". *Journal for the Study of the Old Testament* 29, no. 2 (2005).

³ WEEKS, S. *Instruction and imagery in Proverbs 1-9*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

⁴ Ver outras abordagens sobre essa referência aos sábios em: COGAN, M. *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. 219-220.

desses sábios com os dizeres de Amenemope.⁵ O ponto que exige nossa atenção agora tem a ver com a natureza da relação entre Provérbios e Amenemope. Na citação em questão, o autor de Provérbios recomenda “ouvir as palavras dos sábios” (*úšēma ‘dibrē ḥākāmīm*)⁶ e, igualmente, “aplicar o coração para o meu [do autor de Provérbios] conhecimento” (*wēlibbēkā tāšīt lēda ‘tī*).⁷ O resultado dessa interação entre as *palavras dos sábios* e as “*minhas*” *palavras* é apresentado em seguida: “Porque é coisa agradável os guardares no teu coração e os aplicares todos aos teus lábios. Para que a tua confiança esteja no SENHOR, quero dar-te hoje a instrução, a ti mesmo” (Pv 22.18-19). Em terceiro lugar, há uma contribuição externa (internacional) no conteúdo do livro: a) as palavras de Agur (Pv 30) e b) as palavras de Lemuel (Pv 31.1-9), ambos identificados como sendo de Massá.⁸ Esses três exemplos são suficientes para mostrar que o produto final da literatura sapiencial do Antigo Testamento estava em constante contato com a sabedoria internacional, seja para criticar, polemizar ou incorporar, como foi o caso de Agur e Lemuel.

Destarte, quando pressupomos que a literatura sapiencial do Antigo Testamento estava em constante diálogo com as outras fontes de conhecimento ao redor do mundo, a pergunta principal deste artigo se torna ainda mais difícil de ser respondida: Como explicar o seu efeito atrativo sobre pessoas como a rainha de Sabá? Como já mencionamos no artigo anterior, o intento da rainha de vir “testar a sabedoria de Salomão” com perguntas difíceis (lit. *enigmas*) exigia que ambos tivessem uma base comum de referência semântica, sem a qual seria impossível arbitrar o jogo intelectual da rainha. Arbitrar aqui significa não decidir quem está certo, mas sim se as regras que validam as comparações estão sendo usadas.⁹

Assim sendo, a tarefa adiante requer uma investigação quanto à natureza da literatura sapiencial, indagando a respeito dos elementos distintivos que produziram a atratividade diante dos olhos dos outros povos. Minha tese neste artigo é que a literatura sapiencial encontrada no livro de Provérbios era

⁵ EMERTON, J. A. “The teaching of Amenemope and Proverbs xxii 17 – xxiv 22: further reflections on a long-standing problem”. *Vetus Testamentum* 51, no. 4 (2001).

⁶ A afirmação é tão contundente que a 𐤀 acrescenta ἐμὸν λόγον (“minha palavra”) e os editores da BHS 5ª Edição sugerem o acréscimo de 𐤀𐤁𐤁𐤀 após o verbo *úšēma* ‘.

⁷ Novamente a 𐤀 reluta em aceitar a leitura do texto massorético e acrescenta: ἵνα γινῶςς (𐤀^s ἀπ’αὐτοῦς), “para o conhecimento deles”.

⁸ Para discussões sobre os possíveis significados de “massá”, ver: MURPHY, R. *Proverbs*. Nashville, TN: T. Nelson Publishers, 1998, p. 226; GARRETT, D. *Proverbs, Ecclesiastes, Song of songs*. Nashville, TN: Broadman Press, 1993, p. 236; WALTKE, B. *The book of Proverbs: chapters 15-31*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.

⁹ Ver uma discussão sobre validação de significado em: VANHOOZER, K. J. *Is there a meaning in this text? The Bible, the reader, and the morality of literary knowledge*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998, p. 244.

propínqua ou próxima da literatura sapiencial estrangeira no que diz respeito ao gênero literário, assunto e público alvo. Além disso, proponho que a propinquidade produzida pelos três elementos supracitados abriu o caminho para que a rainha de Sabá fosse atraída por dois elementos da sabedoria de Salomão: a) a identidade de quem fala ou dá a instrução e b) a integridade/validade do conteúdo. Nos parágrafos a seguir ilustrarei os três elementos propínquos e, depois, comentarei sobre os dois elementos distintivos.

1. OS ELEMENTOS PROPÍQUOS

Qual é a extensão da influência direta que as composições literárias estrangeiras tiveram sobre a literatura sapiencial israelita? A resposta tradicional a essa pergunta é geralmente formulada com base no pressuposto de que “o temor do Senhor é o princípio da sabedoria” (Pv 1.7). A conclusão, nessa linha de raciocínio, é que uma sabedoria firmada no temor do Senhor é capaz de produzir um tipo de conhecimento que não se encontra fora da sociedade Israelita. Esse pressuposto começou a ser minado quando Erman demonstrou em 1924 que Provérbios 22.17-23.10 continha uma série de instruções e aforismas que pareciam ser do sábio egípcio Amenemope,¹⁰ uma teoria obviamente aberta a diversas críticas.¹¹ Ao que me parece, o receio de estabelecer uma proximidade muito grande entre a fonte da sabedoria israelita e a de outros povos está baseada num entendimento incompleto da natureza e propósito dessa propinquidade. Vejamos os quatro elementos que fazem com que a literatura sapiencial israelita esteja alinhada com a dos povos ao seu redor.

1.1 Gênero

Qualquer pessoa familiarizada com o livro de Provérbios sabe que há pelo menos duas categorias bem distintas que foram reunidas debaixo do termo “provérbios de Salomão”. São elas: a) instruções (caps. 1-9) e b) aforismos¹² (caps. 10.1-22.16; 25.1-29.27). É sempre apropriado ter em mente a distinção entre instruções e aforismos quando o assunto é a definição do gênero da literatura sapiencial do Antigo Testamento. No caso das instruções, por exemplo, o modelo adotado por Salomão no livro de Provérbios já era conhecido e amplamente utilizado no Egito. Weeks indica corretamente que desde o período do antigo império, hieróglifos eram utilizados cada vez mais para inscrições funerárias, orações, encantamentos e autobiografia nos túmulos, esperando-se

¹⁰ HALLO, W. W.; YOUNGER, K. L. *The Context of Scripture 1: Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden; New York: Brill, 1997, p. 155.

¹¹ EMERTON, J. A. “The teaching of Amenemope and Proverbs xxii 17-xxiv 22: further reflections on a long-standing problem”. WALTKE, *The book of Proverbs: chapters 15-31*.

¹² Um aforismo é uma máxima, ditado ou sentença que, em poucas palavras, explica regra ou princípio de moral.

que “as palavras do falecido, ou as que foram atribuídas a ele, pudessem ser perpetuadas cumprindo a função de manter sua memória viva”.¹³ É possível que a preocupação com a preservação do legado de uma pessoa tenha sido um dos motivos que deram origem ao gênero conhecido como “instruções”. Mesmo reconhecendo que tal conclusão seja passível de crítica, Weeks também acredita que “textos instrucionais parecem ter sido um desenvolvimento dessa ideia, e é possível não somente estabelecer uma conexão entre inscrições funerárias e as instruções, mas também ver as continuidades entre as duas”.¹⁴

Dentre os exemplos mais conhecidos de instruções no mundo antigo estão: 1) as *instruções de Hardjedef*,¹⁵ um príncipe da 4ª dinastia do império antigo (2707-2170 a.C.) instruindo o seu filho para casar-se, estabelecer um lar e fazer preparações para o seu funeral, 2) as *instruções de Ptahhotep*,¹⁶ um vizir da 5ª dinastia que pede permissão para instruir o príncipe; 3) as *instruções a Kagemni*, um vizir da 3ª dinastia dando conselhos para seu filho Kagemni; 4) as *instruções de Merikare*,¹⁷ um faraó do primeiro período intermediário (2170-2025 a.C.); 5) as *instruções de Amenmhet I*, um rei do médio império (1776-1794 a.C.) que dá conselhos ao seu filho. A julgar pelos exemplos citados, é possível concordar com a definição proposta por Weeks: “Numa instrução, um personagem entrega um discurso dirigido ao seu filho, geralmente no momento em que ele está se preparando para passar seu legado à geração seguinte”.¹⁸

Quando consideramos Provérbios 1-9 à luz desse contexto literário, fica evidente que a linguagem adotada por Salomão foi intencionalmente ajustada para ser vista nos padrões de literatura sapiencial do Antigo Oriente. Estar *ajustada* significa adotar padrões de um modelo internacionalmente conhecido, mas não uma dependência ou subserviência aos conceitos e pressupostos a ponto de inibir a criatividade de cada autor. Pelo contrário, ao ajustar o modelo para os padrões de seus dias, Salomão estabeleceu um ponto de contato e de diálogo com outros sábios e suas culturas. Alguns exemplos desse tipo de

¹³ WEEKS, S. *An introduction to the study of wisdom literature*. London; New York: T & T Clark, 2010, p. 12.

¹⁴ WEEKS, Instruction and imagery in Proverbs 1-9, p. 24.

¹⁵ Ver mais detalhes e comentários sobre essas instruções em: LONGMAN, T., III. *Baker Commentary on the Old Testament: Proverbs*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006, p. 43; GARRETT, D. *Proverbs, Ecclesiastes, Song of songs*, p. 21; FOX, M. V. *Proverbs 10–31: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven; London: Yale University Press, 2009, p. 1119.

¹⁶ LONGMAN, T., III. *Baker Commentary on the Old Testament: Proverbs*, p. 42; FOX, M. V. *Proverbs 1-9: a new translation with introduction and commentary. Anchor Bible*. New York: Doubleday, 2000, p. 80; WALTKE, B. K. *The Book of Proverbs, Chapters 1–15*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004, p. 71.

¹⁷ HALLO; YOUNGER. *The Context of Scripture 1*, p. 66.

¹⁸ WEEKS, S. *Early Israelite wisdom*. Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1994, p. 11-12.

“ajuste” incluem: a) o formato da introdução do livro de Provérbios (1.1-7), que demonstra muita semelhança com o início das instruções de Amenemope; b) diálogos entre pais e filhos usando expressões do tipo “filho meu”; c) a presença de vilões morais como a mulher adúltera, etc. Quando consideramos Provérbios 10.1-22.16, a proximidade com o padrão internacional é ainda maior. Há muitos aforismos que tratam de temas idênticos, além de o fazerem de modo semelhante. Isso é especialmente verdadeiro quando tratamos das palavras dos sábios (22.17-24.22), as quais dialogam e interagem com os trinta dizeres de Amenemope.

Destarte, o gênero adotado pelo autor de Provérbios era muito comum e conhecido para ter sido o motivo da atratividade sentida pela rainha de Sabá.

1.2 Temas

Se o gênero adotado por Salomão para apresentar sua sabedoria diante dos olhos das nações estava formatado para ser entendido e utilizado como literatura sapiencial, será que o mesmo pode ser dito a respeito dos *temas* tratados em sua sabedoria? Antes de prosseguir, é importante que se faça uma distinção entre *tema* e *conteúdo*. Quando se diz que Merikare recebeu instruções de seu pai concernentes às decisões que deveria tomar para garantir a manutenção e estabilidade de seu reino, estamos tratando do *tema* dessa instrução e não do *conteúdo*. Veja o que devemos considerar como *conteúdo* das instruções de Merikare.

O cabeça-quente é um incitador da população,
 ele cria facções entre os jovens;
 Se você descobrir que pessoas estão juntando-se a ele,
 denuncie-o diante dos conselheiros,
 reprima-o, ele é um rebelde,
 o tagarela é um causador de problema para a cidade.¹⁹

O modo como cada cultura e seus respectivos sábios trataram os temas pode variar, mas nossa investigação inicial aqui é saber se os temas escolhidos eram congruentes com o que se discutia entre outros povos. Considerando que a sabedoria de Israel era de alguma forma proveniente do temor do Senhor, não há uma necessidade de os sábios israelitas terem de tratar dos mesmos temas que as culturas vizinhas vinham tratando há séculos. Por outro lado, a decisão de não tratar de temas já consagrados na literatura sapiencial mundial colocaria Israel fora do eixo de diálogo com os sábios e suas respectivas culturas. Como a sabedoria de Israel reagirá? Será que os sábios de Israel tinham

¹⁹ HALLO; YOUNGER, *The Context of Scripture 1*, p. 62.

algum interesse em iniciar e manter um diálogo com uma produção sapiencial que não provinha do temor do Senhor?

Aqueles que não estão muito familiarizados com a sabedoria de outros povos antigos ficarão surpresos e incomodados com o volume de congruência dos temas. Há, pelo menos, cinco temas que certamente encontraremos nos exemplos de literatura sapiencial do antigo oriente: 1) definição do que é considerado “sabedoria”;²⁰ 2) discussão sobre os modos de se adquirir a sabedoria; 3) considerações sobre casamento e adultério;²¹ 4) comparações entre justo e ímpio, sábio e tolo; 5) personificação da sabedoria como uma mulher.²² Todos esses exemplos demonstram que a seleção de temas era um elemento identificador da linguagem sapiencial no mundo antigo e, por esse motivo, a seleção que encontramos no livro de Provérbios criava imediatamente um diálogo com as abordagens de outras culturas. Considere, por exemplo, a instrução a seguir:

Filho meu, se os pecadores querem seduzir-te, não o consintas. Se disserem: Vem conosco, embosquemo-nos para derramar sangue, espreitemos, ainda que sem motivo, os inocentes; traguemo-los vivos, como o abismo, e inteiros, como os que descem à cova; acharemos toda sorte de bens preciosos; encheremos de despojos a nossa casa; lança a tua sorte entre nós; teremos todos uma só bolsa. Filho meu, não te ponhas a caminho com eles; guarda das suas veredas os pés; porque os seus pés correm para o mal e se apressam a derramar sangue (Pv 1.10-16).

A descrição do contexto em que o jovem vive é curiosamente semelhante ao que Merikare apresentou, ou seja, um jovem que estava envolvido com circunstâncias que iam além do convívio familiar. O jovem de Provérbios, bem como o jovem de Merikare, eram parte de uma sociedade construída

²⁰ Ver especialmente a discussão sobre a *teoria da coerência* em FOX, M. V. “Ideas of Wisdom in Proverbs 1-9”. *Journal of Biblical Literature* 116, no. 4 (1997): 675.

²¹ Ver o exemplo nas instruções de Any, as quais fazem uso de frases recorrentes no livro de Provérbios como “Cuidado com mulheres estranhas, que não são da sua cidade”, em HALLO e YOUNGER, *The Context of Scripture 1*, p. 111. Esse tipo de tema é tratado semelhantemente em Provérbios 6.24-26; 7.6-27 e 2.16-19. Por outro lado, instruções sobre como estabelecer um matrimônio sólido são igualmente oferecidas: “Quando você for jovem e tomar uma mulher por esposa, atente para suas necessidades...” HALLO e YOUNGER, *The Context of Scripture 1*, p. 113. Provérbios sumérios igualmente tratam abundantemente de assuntos relacionados à esposa, como no exemplo: “um homem injusto, que não sustenta uma esposa, que não sustenta um filho, não foi criado para obter grandes propriedades”, HALLO e YOUNGER, *The Context of Scripture 1*, p. 563. Para uma lista mais extensa que trata dos tópicos relacionados às mulheres, casamento, sexo e adultério, ver SHUPAK, N. “Female imagery in Proverbs 1-9 in the light of Egyptian sources”. *Vetus Testamentum* 61, no. 2 (2011); ALETTI, J. N. “Seduction et parole en Proverbes I-IX”. *Vetus Testamentum* 27, no. 2 (1977); MURPHY, R. E. “Wisdom and eros in Proverbs 1-9”. *The Catholic Biblical Quarterly* 50, no. 4 (1988).

²² WALTKE, B. K. “Lady Wisdom as mediatrix: an exposition of Proverbs 1:20-33”. *Presbyterian* 14, n. 1 (1988); SHUPAK, N. “Female imagery in Proverbs 1-9 in the light of Egyptian sources”.

com virtudes e vícios que deveriam ser sabiamente discernidos. O fato de a sabedoria israelita ter escolhido tratar desse tema com uma perspectiva similar aos outros povos é uma evidência de que havia um diálogo.

A proposta deste artigo, no que diz respeito aos temas tratados, é de que a literatura sapiencial do tipo que encontramos no livro de Provérbios tratava de temas similares aos que eram tratados em outras culturas. A congruência entre ambas é tão grande que fica difícil identificar quem tratou primeiro de cada tema. Ao contrário do que possa parecer, a propinquidade observada nesse campo é *intencional* e não acidental, pois ela serve o propósito de criar interfaces para um diálogo entre a sabedoria produzida em Israel e a produzida nos povos vizinhos. Ao selecionar temas semelhantes para serem discutidos, a literatura sapiencial israelita abria espaço para o diálogo, ao mesmo tempo em que fomentava críticas e confrontos com outros sábios.²³

1.3 Público alvo

O público alvo da literatura sapiencial em geral e a do Antigo Testamento em particular era internacional, ou seja, havia um esforço intencional para que a produção literária em Israel fosse assimilada por leitores de outras culturas. Isso significa dizer que os sábios estavam sempre empenhados em construir e manter um diálogo com um público espalhado pelo vasto território do antigo oriente. Um dos principais elementos responsáveis por iniciar esse diálogo era a escolha dos temas, como vimos anteriormente. Mas o que dizer do público alvo?

O uso da expressão “filho meu” não deve ser entendido como uma definição do público alvo como sendo o próprio lar daquele que instruía. Há duas premissas em suporte dessa conclusão: 1) a expressão aparece tanto em relação às instruções (Provérbios 1-9) como em relação aos aforismos (Provérbios 10-22, 25-29). Mesmo que consigamos defender que o uso de “filho meu” nas instruções identifica o público alvo dentro do lar, o uso da mesma expressão entre os aforismos compromete essa conclusão. Aforismos não são dirigidos ao “filho meu”, mas falam *sobre* o filho ou filhos.²⁴ Curiosamente, os casos em que a expressão “filho meu” parece estar se referindo ao relacionamento domiciliar estão entre os provérbios que foram atribuídos aos sábios (cf. Pv 22.17-24.22). Esta é a seção comumente considerada como um tipo de diálogo com os ensinamentos de Amenemope, os quais foram originalmente dirigidos ao público egípcio, mas agora é reutilizado numa coleção em outro país. Como já vimos anteriormente, o modo como Salomão apresenta as palavras dos sábios convida o leitor a um debate provido de parâmetros obtidos nos seus ensinamentos.

²³ Ver mais especificamente os quatro elementos do método comparativo descrito por Younger em: HALLO, W. W.; YOUNGER, K. L. *The Context of Scripture 2: Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Leiden; New York: Brill, 2000, xxxvii.

²⁴ Ver especialmente os exemplos em Provérbios 10.1, 5; 13.1, 24; 15.20; 17.2, 21, 25; 19.13, 18 e 26.

O público alvo da literatura salomônica é descrito nas narrativas do Antigo Testamento como sendo internacional, quando afirma que a sua fama correu por todas as nações ao redor (1Rs 4.31) e, além disso, de todos os povos vinha gente para ouvir da sua sabedoria (1Rs 4.34).²⁵ Todavia, o mesmo pode ser dito e observado com respeito aos escritos de outros povos. Isso nos leva de volta à pergunta inicial sobre os motivos que levaram uma pessoa como a rainha de Sabá até Jerusalém. Se o gênero, os temas e o público alvo eram semelhantes, qual teria sido o elemento (ou elementos) determinante na atratividade inerente à literatura sapiencial israelita?

2. ELEMENTOS DISTINTIVOS

Quando o historiador bíblico relaciona a produção literária de Salomão com a de outros povos, a expressão usada para defini-la foi *seu nome* (סְבִיב וַיְהִי שְׁמוֹ בְּכָל הַגּוֹיִם “e estava o seu *nome* em todas as nações ao redor”, cf. 1Rs 4.31). A primeira vez que lemos a respeito do *nome* de Salomão com o sentido de fama, foi na ocasião de sua entronização. Naquele dia, quando os oficiais vieram celebrar a decisão de Davi de estabelecer Salomão no trono, eles dirigiram a Davi as seguintes palavras: “Faça teu Deus que o *nome* de Salomão [אַתָּה שֵׁם שְׁלֹמֹה] seja melhor do que o teu nome; e faça que o seu trono seja maior do que o teu trono” (1Rs 1.47).²⁶ Seria o caso de o *nome* de Salomão ser o elemento responsável pelo sucesso da literatura sapiencial produzida em Israel?

Embora os votos de saudação dos oficiais de Davi tenham se concretizado, fazendo com que o nome de Salomão fosse maior do que o de seu pai Davi, o relato bíblico que descreve a visita da rainha de Sabá usa a expressão “*fama* de Salomão” (שָׁמַע שְׁלֹמֹה אֵת, cf 1Rs 10.1) em vez de “*nome* de Salomão” para definir aquilo que atraiu a curiosidade da rainha. E não apenas isso; a “*fama* de Salomão” é, em seguida, qualificada com a frase לְשֵׁם יְהוָה (“com respeito ao nome do Senhor”). Isso significa dizer que, mais importante que a *fama* de Salomão ou seu *nome*, a relação existente entre ambos e o *nome do Senhor* foi determinante. É evidente que há diversas opiniões divergentes a esse respeito,²⁷ mas o objetivo deste artigo é investigar a narrativa bíblica à luz dos relatos extrabíblicos de sabedoria, e não o contrário.

²⁵ A ênfase deve ser colocada na representatividade dessas nações (בְּיַמֵּיהֶם לְכָל) e não na coletividade.

²⁶ Sobre o contexto e finalidade dessa saudação proferida pelos oficiais, ver: DEVRIES, S. J. *1 Kings*. 2nd ed. Dallas: Word, 2003, vol. 12, p. 18; COGAN, M. *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, p. 163.

²⁷ Ver opiniões divergentes em: MIR, M. “The queen of Sheba’s conversion in Q 27:40. A problem examined”. *Journal of Qur’anic Studies* 9, no. 2 (2007); KEALL, E. J., “Queen of Sheba: Treasures from Ancient Yemen”. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no. 331 (2003); LASSNER, J. *Demonizing the Queen of Sheba: boundaries of gender and culture in postbiblical Judaism and medieval Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

O que, exatamente, era distintivo no modo como Salomão associava o nome do Senhor com a sua literatura? Outras culturas também associavam o nome das divindades com suas instruções e aforismas. Por que, então, a relação com o *nome* do Senhor conquistou a atenção da rainha? Há dois aspectos no modo como Salomão usou o nome do Senhor em sua produção literária que tornam sua abordagem distinta: 1) ele personificava o nome do Senhor como a sabedoria falando através das instruções e 2) ele exemplificava a sabedoria almejada nos seus escritos com a própria vida.

2.1 *Personificação da sabedoria*

Os detalhes da estratégia de personificação da sabedoria em Provérbios são um assunto que extrapola os limites da pesquisa proposta neste artigo. Há diversos estudos que tratam de maneira cuidadosa desse tema.²⁸ A parte que nos interessa aqui é ver o modo como a personificação contribui para a singularidade da abordagem adotada por Salomão. Tem havido muitas tentativas de igualar a estratégia de personificação utilizada em Provérbios com a que os sábios egípcios utilizaram para apresentar a divindade Ma'at. A citação comumente usada vem das inscrições nas paredes do templo de Karnak, nos seguintes termos:

Palavras proferidas por Maat, filha de Re:
 Oh, meu filho encarnado, meu amado,
 Senhor de ambas as terras,
 Senhor de braços fortes, Menmare,
 Eu lhe concedo uma eternidade em jubileus como Re!²⁹

As palavras proferidas por Ma'at concluem uma descrição mais extensa das conquistas do faraó Setos I (21^a Dinastia), onde ela, junto com outras divindades, profere vários tipos de louvores ao rei vitorioso na batalha.

A diferença entre o uso da personificação utilizada em Provérbios tem a ver com o cenário mais amplo criado pelo livro. A sabedoria personificada como uma mulher está envolvida num diálogo bem mais extenso com o personagem identificado como “filho meu”, ao mesmo tempo em que a mulher adúltera tenta dissuadi-lo de seguir o caminho que conduz à verdadeira sabedoria (cf. Pv 1.20-33; 3.13-20; 8.1-36; 9.1-6, 13-18). Mais do que isso, Salomão faz uso de conceitos conhecidos em outras culturas para que o diálogo seja mais intenso e intencional.

²⁸ WALTKE, B. K. “Lady Wisdom as mediatrix: an exposition of Proverbs 1:20-33”; FOX, M. V. “Ideas of Wisdom in Proverbs 1-9”; HADLEY, J. M. “Wisdom and the goddess”. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1995; LENZI, A. C. “Proverbs 8:22-31: three perspectives on its composition”. *Journal of Biblical Literature* 125, no. 4 (2006); ALETTI, J. N. “Proverbs 8:22-31: étude de structure”. *Biblica* 57, no. 1 (1976).

²⁹ HALLO, W. W.; YOUNGER, K. L., *The Context of Scripture 2: Monumental Inscriptions from the Biblical World*, p. 60.

Considere os seguintes aspectos no exemplo 1 abaixo: (a) A descrição da mulher sabedoria fez uso de conceitos que apontam inquestionavelmente para a divindade egípcia Ma’at, que tinha o símbolo da vida em uma mão e o cetro, um símbolo de riquezas e honra, na outra.³⁰ (b) A árvore da vida é também um tema muito comum encontrado nas tumbas a partir da 18ª dinastia no Egito, onde a pessoa falecida era retratada como alguém que está sendo nutrido pelas folhagens do sicômoro. Ou seja, o trabalho de personificação foi muito além de tornar a sabedoria um personagem falante, mas alguém que tem características de um personagem internacionalmente conhecido. Para os que conheciam a figura de Ma’at, a surpresa viria não do fato de verem seus detalhes sendo usados na descrição da sabedoria em Provérbios, mas naquilo que a personagem em Provérbios fala.³¹ (c) Finalmente, uma vez que a comparação foi estabelecida, o modelo é *adaptado* para comunicar uma mensagem peculiar não de Ma’at, mas do Senhor, que é o princípio da sabedoria israelita.

EXEMPLO 1

Provérbios 3.13-20

אֲשֶׁרִי אָדָם מֵצֵא חֵכְמָה
 וְאָדָם יַפְיֵק תְּבוּנָה:
 כִּי טוֹב סְחָרָה מִסְחָר־כֶּסֶף
 וְיִמְחֲלוּץ תְּבוּאָתָהּ:
 יָקָרָה הִיא מִפִּנִּיִם
 וְכָל־חֲפָצֶיךָ לֹא יִשׁוּבָהּ:
 אֲרֹךְ יָמִים בְּיָמֶיהָ
 בְּשִׂמְאוּלָהּ עֵשֶׂר וְכָבוֹד:
 דְּרָכֶיהָ יֵדֶךָ כִּי־נֹעֵם
 וְכָל־נְתִיבוֹתֶיהָ שְׁלוֹם:
 עֵץ־חַיִּים הִיא לְמִם־זִיקִים בָּהּ
 וְתַמְכִּיהָ מֵאֲשֶׁר: פ

PASSO 1: APROXIMAÇÃO

- 13 Feliz o homem que acha sabedoria,
e o homem que adquire conhecimento;
- 14 porque melhor é o seu lucro do que o da prata,
e melhor a sua renda do que o ouro mais fino.
- 15 Mais preciosa é do que pérolas,
e tudo o que podes desejar não é comparável a ela.
- (a) 16 O alongar-se da vida está na sua mão direita,
na sua esquerda, riquezas e honra.
- 17 Os seus caminhos são caminhos deliciosos,
e todas as suas veredas, paz.
- (b) 18 É árvore de vida para os que a alcançam,
e felizes são todos os que a retêm.

PASSO 2: COMUNICAÇÃO

- (c) 19 O SENHOR com sabedoria fundou a terra,
com inteligência estabeleceu os céus.
- 20 Pelo seu conhecimento os abismos se rompem,
e as nuvens destilam orvalho.

³⁰ MURPHY, R. E. “Wisdom and eros in Proverbs 1-9”, p. 22; HABEL, N. C. “Symbolism of wisdom in Proverbs 1-9”. *Interpretation* 26, no. 2 (1972).

³¹ FOX, M. V. *Proverbs 1-9: a new translation with introduction and commentary*. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. 158; FOX, M. V. “Word order and ma’at: a crooked parallel”. *JANES* 23 (1995).

2.2 *Exemplificação da sabedoria*

O segundo elemento distintivo da sabedoria veiculada por meio de Provérbios, em particular, e de Salomão, em geral, era a maneira como seus aforismos eram misteriosamente exemplificados em sua vida privada. Esse é um tema que será tratado mais detalhadamente em outra ocasião, mas podemos afirmar aqui o princípio geral que é fácil de falar, mas difícil de obter: os ditos de Salomão não eram contraditados por suas obras. Quando a rainha de Sabá visitou Salomão para testar sua sabedoria (1 Reis 10), a narrativa bíblica descreve uma personagem inquiridora que não se satisfiz apenas com aquilo que ouvia dizer sobre a fama de Salomão. Sua viagem a Jerusalém cumpria um propósito específico de verificar a legitimidade e genuinidade daquilo que era propagado entre os povos sobre a sabedoria do rei de Israel. O ponto a ser enfatizado aqui é o momento em que ela, finalmente, se vê maravilhada com a sua sabedoria.

Vendo, pois, a rainha de Sabá toda a sabedoria de Salomão,
e a casa que edificara, e a comida da sua mesa,
e o lugar dos seus oficiais, e o serviço dos seus criados,
e os trajes deles, e seus copeiros,
e o holocausto que oferecia na Casa do SENHOR,
ficou como fora de si (1 Rs 10.4–5).

Ainda que esse aspecto singular da sabedoria israelita não tenha sido ilustrado por muito tempo na vida do seu rei, não podemos negar que o objetivo foi cumprido e o modelo idealizado por Deus em Deuteronômio 4.6 foi finalmente testado. Considerando que o exemplo de Salomão apontava para um modelo maior e mais perfeito de sabedoria, podemos manter esse segundo elemento distintivo como sendo verdadeiro no contexto do cânon das Escrituras.

CONCLUSÃO

A sabedoria produzida e exemplificada na sociedade israelita do Antigo Testamento não buscava se isolar do seu contexto, formulando ideias que só poderiam ser entendidas por aqueles que já tinham pressupostos religiosos congruentes. Pelo contrário, os sábios buscaram conhecer o mundo de seu tempo, esforçando-se por utilizar um gênero literário padronizado, esforçando-se por tratar temas que fossem relevantes para todas as nações ao redor de Israel e esforçando-se por focar o mesmo público alvo que as sabedorias dos outros povos também miravam. A visita da rainha de Sabá exemplifica o ciclo bem-sucedido de um longo projeto de evangelização que teve como principal meio de comunicação a literatura sapiencial do Antigo Testamento, deixando-nos a grande lição de que a sabedoria de Deus foi idealizada para ser propagada com a vida e com as palavras.

ABSTRACT

The main goal of this article is to analyze different levels of similarities between the wisdom produced within the Israelite society in the Old Testament times and the wisdom produced elsewhere. The main concern is not to draw a line that separates the wisdom of Israel from everything else produced internationally, but to understand the reasons and consequences of so many similarities between both. These similarities, which the author calls “propinquity”, should not be considered an evidence of misappropriation of content or mere repetition, but rather an intentionally calculated strategy of communication. The wisdom literature of the Old Testament was close enough to international wisdom so as to be recognized as part of the genre called “wisdom”. Yet it was far enough to keep its prerogative to proclaim the truth coming from the fear of the Lord.

KEYWORDS

Wisdom literature; Contextualization; Propinquity; Instruction; Aphorism.

RESENHA

*Daniel Piva**

RIGNEY, Joe. **As coisas da terra: estimar a Deus ao desfrutar de suas obras**. Brasília, DF: Monergismo, 2017.

O autor é professor assistente de Teologia e Cosmvisão Cristã no Bethlehem College and Seminary em Minneapolis, Minnesota. É autor de *Live Like a Narnian: Christian Discipleship in Lewis' Chronicles* (orelha da contracapa).

É comum que em meio aos cristãos, segundo minha observação, especialmente em meio aos reformados, haja uma certa dificuldade quando se trata de “desfrutar a vida”. Na verdade, parece que há um antagonismo entre “santificação” e “desfrutar a vida”, como se fossem excludentes. Aquele que deseja buscar a santificação diante de Deus parece ter de abdicar de quase todas as alegrias terrenas, principalmente do ato mais livre e prazeroso de se “desfrutar” das coisas que Deus deixou na terra. Por outro lado, aquele que “desfruta” mais intensamente de passeios, comidas, festas, natureza, relacionamentos, e gasta tempo e dinheiro em deleitar-se naquilo que Deus lhe concede parece ser muito “carnal”, “imediatista” e quase que inconsequente, espiritualmente falando.

Apesar de a grande maioria conhecer, e eventualmente deter-se em ler o livro de Eclesiastes, histórias do Antigo Testamento, e mesmo a teologia bíblica do Novo Testamento, que deixa claro como em Cristo estamos livres para a plenitude de vida, ainda assim o legalismo pessoal, a cultura idólatra e cheia de costumes sem bases bíblicas, fala mais alto na vida da maioria dos crentes,

* Doutorando em Ministério no CPAJ (DMin); mestre em Ciências da Religião pela Escola Superior de Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie; bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição; licenciado em Letras pela Fundação FSA; professor de Hebraico Bíblico e Exegese do Antigo Testamento no Seminário Presbiteriano de Brasília; professor convidado de Hebraico Bíblico (EAD) no CPAJ.

fazendo com que se vejam privados de experimentar uma vida conforme o que Deus deixou para que vivessem.

É justamente para suprir essa provável lacuna na cosmovisão cristã que surge o livro *As Coisas da Terra*. É interessante que seu grande mérito não é o de trazer algo propriamente novo em termos de compreensão bíblico-teológica, mas, sim, o de fazer conexões entre conceitos conhecidos, e outros talvez nem tanto, com a realidade quotidiana em que todos estamos imersos, mas aparentemente cegados pela vida agitada, valores seculares e a falta de um tempo especialmente separado para desfrutar de tudo o que Deus deu ao ser humano, em especial para o deleite do seu povo.

E não somente isso: como se não fosse suficiente demonstrar como há coisas que precisam ser vistas e revistas com novos olhos, no fim de sua obra o autor trata justamente das eventuais perdas que sofremos em nossa vida, por várias razões, tais como doença, morte, repressão sócio-político-econômica, perseguições religiosas. Ele apresenta respostas de como é possível ser feliz, realizado em Deus, mesmo quando as circunstâncias não favorecem isso.

A fim de atingir o seu objetivo, o autor trata primeiramente da glória de Deus e do engrandecimento de Cristo na Criação, e de como, por vezes, elas têm sido esquecidas. É feito um contraste entre o que mais se ama: o doador de toda a Criação ou a Criação como fim em si mesma. E o raciocínio de que se amando mais o Criador, não se chegaria, por fim, a quase desprezar a própria Criação.

Para pôr um fim nesse contraste, como pensam e sentem alguns, o autor se baseia no texto de 1Timóteo 4.4-5, no qual se diz que o que Deus criou é bom, mas que é necessária a orientação da Palavra e a oração para que todas as coisas se tornem santificadas, pois passaram pelo crivo do próprio juízo divino. Isso abre portas e janelas para uma vida mais plena no desfrute de todas as coisas deixadas por Deus, pois o limite não é o coração enganoso do homem. Creio que este parágrafo deixa claro o objetivo do autor ao longo do livro:

Quero trabalhar com você nestas coisas e por meio delas para sua alegria no Deus vivo e pessoal que lhe deu todas elas e livrou-o do pecado e da morte por intermédio da obra de seu Filho e do Espírito Santo em quem você pode desfrutar dele e delas, e dele nelas, para sempre (p. 26).

Outro pressuposto é o de que quanto mais se conhecer de Deus, tanto melhor se desfrutará dele próprio, bem como de todas as coisas deixadas por ele para nós, e inclusive haverá sabedoria para se entender como vivenciar cada um desses elementos de modo que ele seja glorificado na vida daquele que o conhece de fato.

Se Deus é um Deus trino, e vive em plena harmonia e amor, então o ideal é que as criaturas que revelam seu caráter o façam também em toda a extensão

de sua existência, inclusive no relacionamento com as coisas deixadas por ele. Ora se o seu caráter está externado e presente em toda a Criação, toda ela não somente pode, como deve ser vivenciada em sua plenitude pelo homem. Assim o autor nos mostra:

Este é o caminho de Deus, o caminho da cruz. Deus pretende demolir nossas categoriazinhas lastimáveis, insistindo nos termos mais fortes que nos arrastam em direções opostas (p. 61).

Como a Criação comunica a glória de Deus, então, estabelece o princípio de que se foi comunicada é para ser vivenciada, desfrutada de todas as formas. É nesta parte que o autor prepara o leitor para conscientizá-lo de seu próprio estado. De fato, a glória de Deus está pronta para ser vivenciada em tudo quanto ele fez, mas o homem natural não está pronto para esta percepção e dinâmica; é preciso a ação do próprio Deus. Entretanto, a Criação ainda é um canal de comunicação da Trindade.

Por causa do pecado, o homem não consegue sequer reconhecer que há um Deus, quanto mais reconhecê-lo de modo indireto nas coisas feitas por ele. Assim, diz o autor:

A glória criada intermedeia a glória divina, de maneira que, quando rastreamos os prazeres por meio de seus raios até a fonte, chegamos à alegria das alegrias, ao rio dos deleites, à pessoa das pessoas, o Deus vivo e Pai de Jesus Cristo (p. 86).

Posteriormente o autor traça um contraste com o homem e sua condição de criatura, destacando a independência de Deus, mesmo diante de nossa condição:

Deus não se frustra com a nossa finitude. Ele não é tolhido por nosso corpo. Nossas limitações não representam barreiras para ele. “Pois ele conhece a nossa estrutura e sabe que somos pó (Sl 103.14). *Ele nos fez assim*, e acha que foi uma grande ideia (p. 92).

Tendo isso em vista, o autor demonstra como Cristo, em sua vida, vitória na cruz e ressurreição conquista os três ofícios: Profeta, Sacerdote e Rei, capacitando todos os que estão nele a desempenharem essas atividades que em Adão não podíamos mais realizar. Ele defende que o homem deve ser Profeta, no sentido de revelar a vontade de Deus ao mundo; Sacerdote, no sentido de intermediar, em Cristo, o homem perdido e o seu Salvador; e Rei, no sentido de gerenciar a Criação dada por Deus a ele.

Desta forma, desfrutar e vivenciar o que Deus deixou para o homem passa de uma visão errônea, como mera possibilidade, para uma visão aguda e bíblica, colocando-a no patamar de uma verdadeira missão dada por Deus ao ser humano. Em outras palavras, o indivíduo decaído não sabe sequer como

viver as bênçãos, mas, em Cristo, ao entender que isso é uma missão, ele deseja executá-la com genuína liberdade e alegria.

Segundo o autor, se essa visão das coisas da terra estiver firmada na Escritura, e for vivenciada de forma harmoniosa, toda a falsa culpa será, naturalmente, eliminada de nossa existência como criaturas, tendo em vista que se o homem sentir culpa pelo que não é pecado, isso sim se constitui pecado (p. 106).

Por isso, para Rigney, é preciso haver a integração completa e plena entre Deus-Criação-homem. Assim ele diz:

Quando amamos ao Deus supremo plenamente, somos capazes de integrar nossa alegria em Deus e em suas dádivas, recebendo as dádivas como raios de sua glória. O amor supremo a Deus orienta nossas afeições, ordena nossos desejos e integra nosso amor. (...) Porque a excelência divina está de fato presente nas dádivas, somos livres para desfrutar delas por causa dele (p. 115).

Entretanto, por causa do pecado, essa harmonia não é tão fácil de ser conseguida, e mesmo quando é, torna-se necessário um autoexame constante, pesando sempre quem está sendo o principal alvo do amor, alegria e deleite: o Criador ou a Criação.

Dentre tantos pontos positivos desse livro, creio que este seja um que é subjacente: o fato de que inevitavelmente haverá pontos de contato com a sua vida cotidiana e você será levado a ser confrontado consigo mesmo, desencadeando autoexame, e transformação. Não se pode ficar ileso ao ler este livro. Somos levados a enxergar a natural tendência para a idolatria, e os ídolos que já se instalaram em nosso coração.

Toda a leitura é direcionada para que, uma vez detectados esses ídolos, eles sejam destruídos, para que haja uma vida mais pura e pacífica no desfrutar do que Deus tem deixado ao homem.

Portanto, o que se segue é um chamado à piedade, e esta tomada em seu sentido mais amplo possível, não apenas de um estado, mas de seus resultados em atitudes para com a Criação. O autor defende que o objetivo do homem não é apenas desfrutar da alegria dada por Deus, mas que ele, o Criador, seja desfrutado de um modo piedoso, e que, finalmente, Deus seja glorificado em todas as instâncias. Com essa premissa o autor traz uma resposta à dualidade de vida, tão comum em nossa sociedade, principalmente, na Ocidental, na qual todas as coisas estão muito compartimentadas, estanques e pouco interconectadas.

O capítulo 6 se mostra especialmente muito prático e aplicativo para os crentes que desejam ter uma vida piedosa, mas encontram inconsistências, ou em sua teologia, ou em sua prática. Nesse capítulo também podem ser extraídos vários fundamentos para o pregador poder fazer com maior propriedade e criatividade a aplicação do texto bíblico, pois será despertado para várias

conexões da verdade bíblica com a realidade, que de modo geral passariam despercebidas.

Como resultados dessa genuína e fundamentada piedade, o leitor é conduzido à contemplação, prática quase esquecida em nossa sociedade. Aliás, atualmente parece haver um movimento de retorno a essa prática, tendo em vista o distanciamento que mesmo crentes tem vivenciado de simplesmente refletir sobre isso, quanto mais praticar. Como o autor tem bastante influência de John Piper, um pastor que tem a contemplação como um dos alvos de suas pregações, ele faz com que o leitor também seja levado a considerar esta questão de modo profundo.

O autor também lida com as questões culturais, que talvez sejam um dos fatores que mais causem dificuldades aos cristãos desejosos de desfrutar a vida ao mesmo tempo em que agradam o seu Criador.

Até aqui vem sendo tratado o que Deus deixou de modo mais direto ao homem. A partir do capítulo 7, o autor trata de como lidar com aquilo que o próprio homem produz, mesmo entendendo que todas as coisas venham direta ou indiretamente das mãos de Deus.

Depois de seguir o modelo de cultura apresentado por Van Til, ele faz com que não somente nossos olhos sejam abertos, mas também sejamos responsabilizados em fazer boas coisas com as coisas boas que Deus deixou para nós. Com isso fica estabelecido que, sendo a natureza boa, o homem se vê obrigado, diante de Deus, a dar seguimento a esse caráter produzindo também coisas boas, que apontem direta ou indiretamente para o Criador.

Agindo desta forma, segundo o autor, não só o homem honra o Criador, como também demonstra a imagem e semelhança do Criador em sua vida por meio do uso da natureza. Isso é comparado com uma capacidade criativa, ou, se não propriamente criativa, uma capacidade de transformar algo segundo o caráter do Criador.

Neste trato com a cultura, também é abordada a questão da linguagem, considerando que é assim que Deus se revelou de maneira especial, além da natureza, e é um dos principais meios de comunicação entre os homens, no que se refere a suas ideias e sentimentos.

A partir do capítulo 9, o autor passa a tratar da questão do pecado e do mal que permeiam toda a cultura, o que necessariamente obriga o homem a ser criterioso e cuidadoso, tanto em sua motivação para agir, como na efetivação de seus atos.

Ao se encaminhar para o fim da obra, o autor apresenta pontos que fazem uma certa contraposição ao que foi apresentado até aqui. Um dos pontos mais importantes nessa contraposição é a indagação: “Como se pode desfrutar de todas coisas dadas por Deus em sua plenitude, sejam quais forem, de um modo igualmente bom tal qual o caráter do próprio Criador, enquanto existem tantos precisando das coisas mais básicas para vida?” Por exemplo, “Como viajar

para conhecer as maravilhas da natureza, como as Cataratas de Iguazu, sendo que este dinheiro poderia ser empregado nas missões, ou mesmo para ajudar pessoas com cestas básicas?”

O autor resolve muito bem essa questão valendo-se do princípio do amor, ou seja, é preciso estabelecer prioridades, e tanto quanto possível fazer uma coisa e a outra. Quando Deus e o próximo são o alvo de nossa vida, e não nosso natural egoísmo, todas as escolhas se tornam mais fáceis. Isso deve ser aplicado em todas as áreas, tais como o dinheiro, o tempo, os sentimentos, as palavras, etc.

O cristianismo nos deixa “livres quer para desfrutar de nosso café da manhã, quer para mortificar nossos apetites desordenados” (e até mesmo nossos apetites normais, que podem vir a ficar desordenados) (p. 208).

O autor vai demonstrar que esse tipo de liberdade livra o homem de agir por medo, sentimento de culpa ou dívida para com Deus ou para com os homens. Em outras palavras, ela o torna livre para agir por convicção nos melhores motivadores, e não por constrangimento ou outro sentimento que não glorifique a Deus.

Nem sempre as coisas serão fáceis, nem sempre será tempo de bonança e nem sempre haverá fartura. É aqui que o autor trata da questão da perda. É difícil desfrutar de um jeito bom das boas coisas que Deus nos dá, é difícil fazer coisas boas com as boas coisas que Deus nos dá. E o que dizer, então, das épocas em que há privação, depressão, dor, doença, legítimo lamento e desconforto? Então não há espaço para o desfrutar? O autor defende que há, sim.

Para melhor expor este ponto de vista, ele afirma:

Um come, o outro se abstém. Um compra em lojas de departamento, o outro compra em lojas baratas. Um compra livros, o outro compra obras de arte. Que cada um esteja plenamente convencido conforme o próprio juízo. Não julgue, ou despreze o irmão. Para o seu próprio senhor está em pé, ou cai. Estaremos todos perante o juízo de Deus (p. 237).

Se, por um lado, não podemos viver sempre como se fosse o que o autor chama de “tempo de guerra”, ou seja, viver minimamente, com quase escassez, sem que as circunstâncias exijam, igualmente errado é insistir em viver em um tempo de privação como se estivéssemos em tempo de fartura. É uma fantasia infundada e pecaminosa da não aceitação da sabedoria divina e de sua misericórdia.

Para tanto, o autor faz uso do livro de Eclesiastes, com sua máxima “não há nada de novo debaixo do sol”, que traz a visão realista do mundo, associando o fato de se reconhecer Deus em todas as coisas e circunstâncias, e que ele é quem dirige todas as coisas.

É nessa premissa e certeza que o autor fundamenta sua visão de desfrutar das coisas da terra, mesmo quando não há, aparentemente, nada para ser desfrutado, talvez, apenas, algo a ser lamentado. Em dado momento, ele demonstra como o sofrimento põe à prova nosso desfrutar:

Uma coisa é perceber que a perspectiva de perder as boas dádivas não significa que não devemos desfrutar delas. Outra coisa é perceber como devemos encarar a perda de modo a honrar a Deus tanto em tê-las quanto em perdê-las (p. 254).

Com isso em mente, o autor demonstra que é justamente através das dificuldades que podemos elevar o nosso amor a Deus a patamares superiores de integração e comunhão integradas com ele.

Este tipo de convicção e atitude redundam em contentamento e gratidão ao Criador e mantenedor de todas as coisas. Desta forma, no último capítulo, o leitor é levado a se conscientizar de que é apenas criatura diante de seu Criador, e a viver de modo grato e feliz por esta realidade. Isso faz com que o homem pare de tentar ser Deus, e de competir com ele, para desfrutar dele, e de todas as coisas da terra.

Diante de todo este material teológico voltado para uma cosmovisão cristã, entendo que essa obra seja de grande relevância para os nossos dias, tendo em vista uma grande variedade de filosofias e abordagens quanto aos temas vida, natureza e cultura.

Quanto aos possíveis públicos-alvo, entendo que ela é relevante tanto para acadêmicos como para o público em geral, cada qual com uma aplicabilidade mais específica.

Para os crentes das igrejas, pode ser um instrumento de grande transformação de como encarar a Criação, a cultura, formar sua cosmovisão, e, finalmente, ampliar o seu relacionamento com o Criador e tudo que ele deixou. Por isso faço uma conexão direta com a doutrina da santificação, no que diz respeito a como viver de forma plena, abundante e santa diante de Deus e dos homens.

Para professores de seminário, principalmente nas áreas de ética, cosmovisão, apologética e afins, pode vir a ser uma das leituras de referência, como parte do curso.

RESENHA

Marcone Bezerra Carvalho*

Febvre, Lucien. **Martinho Lutero, um destino**. Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012. 359 p.

O ano de 2017 foi importante para o mundo protestante. Dentro e fora do Brasil ocorreram celebrações alusivas aos 500 anos da Reforma. Ou melhor, àquilo que se costumou considerar o ato deflagrador da mesma: a publicação das 95 teses de Lutero em 1517. Mais do que as comemorações em si, a data se presta à avaliação do legado dos reformadores. Por conta disso, um livro lançado no Brasil em 2012 reivindica especial atenção: *Martinho Lutero, um Destino*, de Lucien Febvre (1878-1956). A obra é um clássico.

Passados 84 anos desde o seu aparecimento, o público brasileiro teve, finalmente, o texto de Febvre ao seu alcance. Originalmente publicado na França em 1928, *Martin Luther, un Destin* já havia sido vertido para o inglês (1929), italiano (1949), espanhol (1956), português luso (1976) e alemão (1996).¹ Em nosso país, alguns conheciam a obra através das edições espanhola e portuguesa. Seu autor dispensa maiores apresentações. Febvre é um dos historiadores mais conhecidos do nosso tempo e, em parceria com Marc Bloch (1886-1944), fundou o movimento conhecido como *Escola dos Annales*, “a revolução francesa da historiografia”.² No campo da história, não se sabe de outra corrente que tenha sido mais influente no século 20.

* Pastor da Primeira Igreja Presbiteriana de Santiago, no Chile; diretor do Centro Latino-Americano de Estudos Reformados (CLER) e doutorando em história pela Universidade de Los Andes, Chile.

¹ Edição original: *Martin Luther, un destin*. Paris: Presses Universitaires de France, 1928. Traduções: *Martin Luther: A Destiny*. New York: E.P. Dutton & Co., 1929; *Martin Lutero*. Firenze: Barbera, 1949; *Martín Lutero: un destino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956; *Martinho Lutero: um destino*. Lisboa: Bertrand, 1976; *Martin Luther*. Frankfurt: Campus Verlag, 1996.

² A expressão é o subtítulo do livro de Peter Burke: *A escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 2010.

Febvre era um exímio conhecedor do período da Reforma Protestante. Seus grandes estudos biográficos se dedicam a personagens do século XVI: Felipe II (1911), Lutero (1928) e Rabelais (1942). *Martin Luther, un Destin* foi escrito no período de entreguerras – quando os homens estão “pouco preparados para avaliar com sangue-frio” (p. 322) – e lançado um ano antes do nascimento da *Revue des Annales*. Convém lembrar, contudo, que o interesse do historiador francês pelo reformador alemão pode ser rastreado desde os anos 1919-1922.³

A obra está dividida em três partes – que representam, segundo o autor, as mais férteis etapas da vida de Lutero: I – o esforço solitário (1505-1516, p. 23-94); II – a maturidade (1517-1521, p. 95-240), e III – o retraimento em si (1522-1525, p. 241-344). Como se vê, Febvre se concentra em 20 anos da vida de Lutero, considerando que seu maior interesse está no “Lutero amadurecido, que, entre 1517 e 1525, com tanta força ocupa no palco do mundo seu heroico papel de profeta inspirado” (p. 11), razão pela qual descarta o estudo do “Lutero hipotético dos anos da juventude” (p. 11) e do “Lutero cansado, exaurido, desencantado, que feneceria entre 1525 e 1546” (p. 12).

A opção de Febvre em deter-se apenas no “Lutero amadurecido” foi, em si mesma, uma inovação, visto que os biógrafos costumavam interpretar a vida inteira do personagem analisado. Outro aspecto digno de menção reside na primeira frase do prefácio original: “Uma biografia de Lutero? Não. Uma opinião sobre Lutero, nada mais” (p. 11). Com essa afirmação aparentemente despretensiosa, Febvre estava atacando a maneira tradicional de se escrever biografias, por meio da qual os autores acreditavam dar a última palavra acerca dos biografados, sempre emitindo, não somente no caso do monge agostiniano, um juízo, “quer a seu favor, quer contra ele” (p. 26). Por sua vez, Febvre buscou “compreender e, na medida do possível, dar a compreender” (p. 12), “retraçar a curva de um destino” (p. 184), sugerindo que, em relação a Lutero, falar em certeza é agir como tolo (p. 49). A palavra destino, no título da obra, revela outra ênfase de Febvre, que tem a ver, por um lado, com a imagem que se construiu de Lutero na história e, por outro, com o destino da própria Alemanha após ele. O desfecho do livro parece não deixar qualquer dúvida sobre esse duplo sentido: “Não julgamos Lutero. Apenas estendemos... a curva sinuosa e *bifurcante* de um destino póstumo” (p. 322, destaque nosso).

Nas primeiras 70 páginas, deparamo-nos com o olhar revisionista de Febvre quanto à maneira como Lutero vinha sendo interpretado desde o século XVI.⁴ Vê-se, aí, um dos traços pelos quais ele é lembrado até hoje: sua crítica

³ Cf. Olábarri, Ignacio. Qué historia religiosa: El *Lutero* de Lucien Febvre. In: Garayoa, Jesús M^a Usunáriz. *Historia y Humanismo: Estudios en honor del profesor Dr. D. Valentin Vázquez de Prada. I*. España: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), 2000, p. 401-403.

⁴ A primeira biografia de Lutero havia sido escrita por seu amigo e discípulo Filipe Melanchton, em 1546.

aos historiadores que não questionavam adequadamente as fontes (p. 27) e seu domínio historiográfico do tema. Mesmo o Lutero, dizia Febvre, que em seus escritos de 1545 rememorava os feitos de 1515, deveria ser confrontado e questionado por seus intérpretes (p. 33-34). Seus comentários sobre a forma como a imagem de Lutero foi construída se misturam ao impacto “revolucionário” causado pela obra do padre Heinrich Denifle, *Luther und Luthertum*, de 1904. Com a obra de Denifle, “o chão ficou coberto de destroços” (p. 51) ... “teve início a triagem” (p. 52). Depois dela, “de todos os lados, vindos de pensadores diversos, novos problemas se colocaram” (p. 52).

Ao longo do livro, sobressaem-se algumas abordagens que contribuíram para fazer da obra um clássico e projetar o modelo historiográfico que pouco a pouco ia ganhando corpo. Percebe-se, frequentemente, o método de Febvre, ou melhor, seu esforço em entender Lutero *psicologicamente* (cf. p. 67, 78, 92, 105, 110, 134, 139, 194, 203, 221 e 276). “Um historiador que também seja psicólogo”, ele insiste. Interpretar o monge não somente a partir do que se escreveu sobre ele, mas segundo o próprio Lutero, era o que mestre francês tinha em mente. Para tanto, ele faz abundante uso de cartas (que são “*documentos psicológicos*”, cf. p. 139, destaque nosso) e escritos do reformador. Essa abordagem revela como a força de teorias relacionadas à psique humana se faz presente na obra de Febvre e de alguns historiadores dos *Annales*, o que abriu caminho para o que depois ficaria conhecido como história das mentalidades.

Esse esforço de interpretar Lutero na sua essência, “o verdadeiro Lutero, o Lutero de Leipzig, de Worms, de Wartburgo” (p. 265), devia-se ao pressuposto febvreano de que compreendê-lo corretamente o ajudaria a entender a sociedade germânica do século 16. “A Alemanha era um país sem unidade” (p. 120), cujos verdadeiros governantes eram os príncipes. Foi o eleitor Frederico que salvou Lutero de Roma (cf. p. 207). Febvre demonstra que, nesse ambiente que já conhecia as ideias de Erasmo de Roterdã, as condições sociais permitiram que o grito do monge ecoasse mais longe do que ele mesmo antecipou. A partir do indivíduo, o autor interpreta a coletividade, a sociedade da época, demonstrando a importância da conjuntura histórica sem diminuir o protagonismo de Lutero, que foi “a voz da Alemanha inquieta... que esperava apenas um sinal, um homem, para revelar em público seus secretos anseios” (p. 116). Assim, para Febvre, Lutero foi a faísca atirada em uma floresta seca, a Alemanha, de tal maneira que é difícil saber quem foi mais influente nessa relação: “Ora, nesse complexo de fatos, ideias e sentimentos, quem definirá exatamente o que veio da Alemanha para Lutero ou, inversamente, de Lutero para a Alemanha?” (p. 321).

Faz-se necessário observar que o Lutero de Febvre não é o reformador religioso ou político, como frequentemente é lembrado por muitos. Com propriedade, o biógrafo demonstra que o monge foi guiado por sua consciência e não por um plano previamente formulado. Na realidade, diz Febvre, Lutero

fracassou em seu intento de reformar o cristianismo (p. 314). A Reforma não aconteceu, mas, sim, as reformas locais, que, como sabemos, originaram as variações protestantes. Eis a grande contribuição de Lutero ao mundo, seu “título de glória” (p. 317), diz o historiador francês:

E por ter estabelecido o cisma sem restabelecer a unidade; enfraquecido e diminuído materialmente a Igreja Católica; criado condições propícias para o surgimento de incontáveis seitas; suscitado a discussão, entre os laicos, de questões religiosas; exposto a Bíblia ao olhar dos curiosos – por tudo isso, e muito mais, é certo que o Reformador merece o reconhecimento de homens que ele não cessou de combater e detestar (p. 317).

Pode-se dizer que, como “Calvino não foi Calvino porque quis ser Calvino”,⁵ Lutero não foi, em seu mundo do século XVI, o personagem revolucionário que a história consagrou. Essa correção, necessária, devemos, em muito, a *Martin Luther, un Destin*.

O paradoxo relacionado ao livro é o de não confirmar o desejo de Febvre de que seu texto não fosse recebido como uma biografia de Lutero – detalhe observado pela historiadora Sabrina Magalhães Rocha: “Que o próprio Lucien Febvre tenha querido afastar de sua obra o epíteto de biografia, é algo de que não resta dúvida. Mas o fato de o autor enunciar o que sua obra não é faz com... que os leitores não possam lê-la nessa direção?”⁶ De fato, a obra tem sido quase sempre mencionada como a biografia de Febvre sobre Lutero. Nesse aspecto, a história tem sido mais forte que a vontade do autor.

Sobre a edição da Três Estrelas, há de ser ressaltada sua qualidade. A arte da capa, a apresentação gráfica do conteúdo e a fluidez do texto são apreciáveis. A tradução foi realizada por Dorothee de Bruchard, filha de franceses e com vasta experiência em edição e tradução. Enriquecem o livro a nota bibliográfica do próprio Febvre e o posfácio de Robert Mandrou, assim como o prólogo do autor à edição original (1928) e à segunda edição (1944).

Recomenda-se, assim, a leitura da obra, que passou a ser indispensável a todos os que se interessam pelo tema da Reforma Protestante. Concordemos ou não com a interpretação de Febvre, o fato é que, com a aparição de seu livro, Lutero nunca mais foi o mesmo.

⁵ Febvre, Lucien. “Calvino”. In: *Revista de História*. São Paulo: USP, 1952, p. 258. O texto é a transcrição da conferência dada por Febvre na Universidade Presbiteriana Mackenzie em setembro de 1949. Conferir nota de rodapé n. 1. Disponível em <http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/012/A001N012.pdf>. Acesso em: 7 set. 2016.

⁶ Rocha, Sabrina Magalhães. “O Lutero de Lucien Febvre: uma discussão sobre biografia e história da historiografia”. In: *História da Historiografia*. Nº 16. Ouro Preto, MG: SBTHH, UNIRIO & UFOP, 2014, p. 285. Disponível em <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/download/755/509>. Acesso em: 7 set. 2016.

RESENHA

*Filipe Costa Fontes**

CRAIG, William Lane; GORRA, Joseph. E. **A razão de nossa fé: respostas a perguntas difíceis sobre Deus, o cristianismo e a Bíblia.** São Paulo: Vida Nova, 2018. 480 p.

A Razão de Nossa Fé é um livro de apologética. Não apenas um livro sobre apologética, mas um livro que faz apologética.¹ Editado por Joseph E. Gorra,² ele organiza perguntas que foram respondidas pelo famoso apologeta contemporâneo, Dr. William Lane Craig, recebidas originalmente através de seu site na internet.³

Craig é doutor em filosofia pela Universidade de Birmingham, na Inglaterra, e em teologia pela Universidade de Munique, na Alemanha. Foi professor na Universidade Biola, na Califórnia, e atualmente é professor pesquisador de filosofia na Talbot School of Theology, localizada na mesma região. É conhecido internacionalmente como um dos principais defensores da fé cristã na atualidade, tendo estado envolvido, nos últimos anos, em debates públicos com Richard Dawkins, Christopher Hitchens e Sam Harris, principais expoentes

* Doutorando em Educação, Arte e História da Cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Mestre em Teologia Filosófica pelo CPAJ e em Educação, Arte e História da Cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção; graduado em Teologia pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição. Professor assistente de Teologia Filosófica no CPAJ.

¹ “...consideramos importante valorizar o ato de fazer apologética em vez de apenas falar sobre apologética. Só nos últimos vinte anos, Bill e muitos de seus colegas e amigos escreveram alguns dos livros de grande influência sobre a apologética. Estes frequentemente oferecem uma base útil e informativa para a reflexão acerca do labor apologético e de como lidar com importantíssimas questões dessa área. Mas também é importante (e, de fato, em alguns casos, de importância ainda maior) promover exemplos concretos de fazer apologética como forma de aprender sobre apologética” (p. 19).

² Orelha do livro.

³ O site do Dr. Craig é: <https://www.reasonablefaith.org/>. Acesso em: 2 mai. 2018.

do neo-ateísmo. Craig tem outras obras traduzidas para o português, dentre as quais estão: *Em Guarda*,⁴ *Apologética Contemporânea*⁵ e *Filosofia e Cosmologia Cristã*,⁶ todas publicadas pela editora Vida Nova.

Joseph Gorra trabalha no programa de pós-graduação em apologética cristã da Universidade Biola e na Sociedade Filosófica Evangélica. É instrutor no Vineyard Bible Institute, e também fundador do Veritas Life Center, uma associação religiosa sem fins lucrativos que se propõe a “traduzir e a transmitir a tradição cristã da perspectiva do conhecimento e da sabedoria que ela oferece para o florescimento cultural”.⁷

Quanto à apresentação, o livro é volumoso, possuindo 480 páginas. Sua encadernação em brochura deixa-nos, a princípio, receosos de que o constante manuseio possa torná-lo rapidamente um tanto desajeitado. As orelhas ajudam na firmeza da capa, e a diagramação permite algumas anotações marginais. Mas um maior espaço nas margens não seria mal recebido pelos leitores que têm apreço pelo diálogo escrito com o autor.

Quanto ao texto, a introdução de *A Razão de Nossa Fé* é uma pérola. Seu valor está relacionado, primeiramente, à sua natureza pessoal. O seu autor, Joseph Gorra, tem trabalhado com Craig há alguns anos, e por isso oferece algumas sugestões que ajudam o leitor a enxergar, nas respostas de Craig, para além de suas ideias, o seu próprio coração. Está relacionado, também, à sua natureza pastoral. Entre as páginas 26 e 50 encontramos um arrazoado muito interessante e útil sobre a prática e o ministério de responder perguntas, que não é uma atividade exclusiva de acadêmicos reconhecidos como Craig, mas de pastores e líderes eclesiais de uma forma geral. Nessas páginas o autor nos estimula a responder perguntas como embaixadores de Deus, como representantes das tradições cristãs, como um trabalho de diagnóstico e cuidado da alma, como forma de educação para o crescimento e como proclamadores do Evangelho (p. 26-50). Finalmente, o valor da introdução do livro está relacionado à sua natureza didática. Nas páginas introdutórias recebemos instrução a respeito de como fazer bom uso do material que nos é oferecido pelo livro, de modo a obter o máximo de proveito dele.

Após a introdução encontramos as perguntas e respostas. Um dado interessante é que o livro mantém as perguntas em seu estado original, ou seja, exatamente como foram redigidas, alterando apenas o nome de seu autor,

⁴ Cf. CRAIG, W. L. *Em guarda: defendendo a fé cristã com razão e precisão*. São Paulo: Vida Nova, 2011.

⁵ Cf. CRAIG, W. L. *Apologética contemporânea: a veracidade da fé cristã*. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2012.

⁶ Cf. MORELAND, J. P.; CRAIG, W. L. *Filosofia e cosmologia cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2005.

⁷ Orelha do livro.

quando isso é necessário.⁸ Isto enriquece profundamente a leitura do livro, pois nos ajuda a perceber como perguntas aparentemente semelhantes podem ser motivadas por razões diferentes, e como estar atento às razões das perguntas é algo fundamental na definição da resposta que oferecemos a elas. Para ilustrar: questões sobre o problema do mal, por exemplo, podem ser tanto a expressão de uma mente ateuista convicta, que tenta armar ciladas para o pensador cristão, quanto a expressão de uma real crise de fé, causada pela dificuldade de articular múltiplas experiências de sofrimento no mundo. Craig percebe isso, e direciona sua resposta tendo em vista as razões evidenciadas pelo contexto da pergunta, e permitir que o leitor perceba isso é um ponto favorável ao trabalho de Gorra como editor.

As perguntas foram organizadas, tematicamente, em seis partes. Cada uma dessas partes é aberta por duas listas de textos, uma de Craig e outra de autores diversos, organizados por nível em iniciante, intermediário e avançado, nos quais os assuntos tratados na parte em questão podem ser aprofundados.

Na primeira parte estão perguntas de natureza epistemológica, relacionadas ao conhecimento e à crença sobre a natureza da realidade. Na segunda, estão perguntas sobre Deus: questões sobre sua existência, seus atributos e a clássica doutrina da Trindade. Na terceira parte encontramos perguntas sobre a origem e o sentido da vida, além de questões sobre a relação entre teologia e ciência. A quarta parte apresenta as perguntas sobre a vida após a morte e o problema do mal. A quinta, contém as perguntas referentes a Jesus Cristo e a validade do discipulado cristão. E a sexta e última parte organiza as perguntas que se referem aos assuntos da prática cristã, isto é, dilemas éticos contemporâneos para o cristão, como a questão da homossexualidade, por exemplo.

Além da introdução, Joseph Gorra produziu três apêndices para *A Razão de Nossa Fé*. O primeiro, mais didático e prático, oferece sugestões de como utilizar as perguntas do livro em estudos de pequenos grupos. Os outros dois, mais reflexivos, dizem respeito à importância de pensar o ambiente no qual a apologética cristã deve se desenvolver. O Apêndice 2 trata sobre como podemos criar ambientes favoráveis ao questionamento e à busca por respostas. E o Apêndice 3 trata especificamente da apologética no ambiente virtual, oferecendo sugestões para a manutenção da civilidade quando nesse ambiente.

Como era de se esperar de um livro desse tamanho, ele é encerrado com um índice remissivo que auxilia o leitor a encontrar o tratamento de um determinado tema ou autor, nas várias perguntas respondidas por Craig no livro.

Em geral, as respostas oferecidas por Craig são bíblicamente orientadas. Não queremos dizer, com isso, que elas façam amplo uso de textos bíblicos. Nem tampouco que elas não contenham elementos dos quais possamos dis-

⁸ É o caso da pergunta sobre o que significa Jesus ser o Filho de Deus, vinda de um país de orientação religiosa primordialmente muçulmana, como o Paquistão (p. 334-335).

cordar. O molinismo⁹ do Dr. Craig, por exemplo, possui implicações para a sua argumentação em algumas respostas, e qualquer leitor mais adepto da tradição calvinista, como o autor desta resenha, terá dificuldade com alguns dos argumentos.¹⁰ O que queremos dizer ao afirmar que as respostas são, em geral, bíblicamente orientadas, é que o raciocínio de Craig é dirigido pela estrutura de pensamento proposta pela cosmovisão cristã, razão pela qual, mesmo que discordemos dele em questões teológicas particulares, não é possível deixar de perceber o seu valor para o embate apologético.

Além disso, as respostas de Craig são, geralmente, “sucintas, substanciais e claras” (p. 18). É verdade que algumas, principalmente da primeira parte, poderão ser consideradas muito densas pelo leitor médio, pelo fato de se valem de conceitos de lógica simbólica ou lógica matemática. A maioria delas, no entanto, consegue ser contundente e esclarecedora, ao mesmo tempo em que mantém uma linguagem relativamente simples. É o caso, por exemplo, da resposta à pergunta sobre a existência de verdade objetiva (p. 97-100), que aponta em quatro páginas, de forma bastante clara, as principais falácias do subjetivismo epistemológico. Ou então, da resposta à questão polêmica sobre o suposto “genocídio divino” cometido por ocasião do massacre dos cananeus no Antigo Testamento, que sintetiza muito bem as questões éticas envolvidas no debate, ainda que se valha, ao final, de um argumento complicado que pressupõe a questão polêmica da eleição de todas as crianças que morrem na infância (p. 320).

Em virtude do que dissemos até aqui, recomendamos *A Razão de Nossa Fé*, crendo que ele pode ser útil para diversas classes de pessoas. Primeiro, a estudantes de teologia filosófica e apologética, como um exemplo prático da tarefa de defesa da fé. Depois, a pastores e líderes eclesiais, como um exemplo do ministério de responder perguntas. Talvez isto se aplique fortemente a líderes de adolescentes e jovens, uma vez que boa parte das perguntas presentes neste livro costumam ser levantadas por pessoas dessa faixa etária, mesmo que com o uso de uma terminologia diferente. Por fim, o livro pode ser útil a quaisquer pessoas que estão na busca de compreender questões difíceis e desafiadoras à fé cristã, de um modo que seja ao mesmo tempo profundo, claro e pastoral.

⁹ O próprio Craig distingue calvinismo e molinismo afirmando que “o calvinista acredita que Deus elege unilateralmente e causalmente determina quem será salvo. O molinista também afirma a eleição soberana dos salvos por Deus, mas nega que as pessoas sejam causalmente determinadas por Deus a responder à sua graça. Antes, a graça salvadora de Deus é estendida a todo o ser humano com o desejo de que ele responda livremente a ela e seja salvo, mas com o conhecimento de que certas pessoas vão rejeitar livremente a graça de Deus e assim se condenar, em desacordo com a perfeita vontade de Deus” (p. 290-291).

¹⁰ Para uma tratativa mais ampla sobre a questão do conhecimento médio e o molinismo, cf. FRAME, J. *A doutrina de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 359-411 (Cap. 22 – O conhecimento de Deus).

EXCELÊNCIA E PIEDADE A SERVIÇO DO REINO DE DEUS

**CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO
ANDREW JUMPER**

Venha estudar conosco!

Cursos modulares, corpo docente pós-graduado, convênio com instituições internacionais, biblioteca teológica com mais de 40.000 volumes, acervo bibliográfico atualizado e informatizado.

EDUCAÇÃO À DISTÂNCIA (EAD)

Cursos anuais totalmente online que visam à instrução e ao aperfeiçoamento bíblico-teológico de pastores e crentes que possuam graduação em qualquer área. São eles: Estudos em Teologia Sistemática, Estudos em Teologia Bíblica e Estudos em Teologia Aplicada.

REVITALIZAÇÃO E MULTIPLICAÇÃO DE IGREJAS (RMI)

O RMI objetiva capacitar pastores e líderes na condução do processo de restauração do ministério pastoral, da oração e da expansão da igreja por meio de missões, usando ferramentas bíblico-teológicas e de outras áreas das ciências.

MESTRADO EM DIVINDADE (*MAGISTER DIVINITATIS* – MDiv)

Trata-se do mestrado eclesiástico do CPAJ. É análogo aos já tradicionais mestrados profissionalizantes, diferindo, entretanto, do *Master of Divinity* norte-americano apenas no fato de que não constitui e nem pretende oferecer a formação básica para o ministério pastoral. Oferece uma visão geral das grandes áreas do conhecimento teológico. Não é submetido à avaliação e não possui credenciamento da CAPES.

MESTRADO EM TEOLOGIA (*SACRAE THEOLOGIAE MAGISTER* – STM)

Esse mestrado acadêmico difere do *Magister Divinitatis* por sua ênfase na pesquisa e sua harmonização com os mestrados acadêmicos em teologia oferecidos em universidades e escolas de teologia internacionais. É oferecido para aqueles que possuem o MDiv ou graduação em Teologia e mestrado em qualquer área. Não é submetido à avaliação e não possui credenciamento da CAPES.

DOUTORADO EM MINISTÉRIO (DMin)

Curso oferecido em parceria com o *Reformed Theological Seminary* (RTS), de Jackson, Mississippi. O programa possui o reconhecimento da JET/IPB e da *Association of Theological Schools* (ATS), nos Estados Unidos. O corpo docente inclui acadêmicos brasileiros, americanos e de outras nacionalidades, com sólida formação em suas respectivas áreas.

.....
Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper
Rua Maria Borba, 40/44 - Vila Buarque - São Paulo - SP - Brasil - CEP: 01221-040
Telefone: +55 (11) 2114-8644/8759 - atendimentocpaj@mackenzie.br
cpaj.mackenzie.br
<https://www.facebook.com/cppaj>

Editoração eletrônica
Libro Comunicação

Impressão e acabamento
Corprint Gráfica e Editora Ltda.