

**JUNHO 2025**

VOLUME 77, n. 1

# REVISTA TEOLÓGICA



Seminário Presbiteriano do Sul



# REVISTA TEOLÓGICA

Campinas - v.77, n.1 - junho 2025



Seminário Presbiteriano do Sul

Av. Brasil, 1200, Jardim Brasil  
Campinas - SP - 13073-148

# REVISTA TEOLÓGICA

**Editor Responsável:**

Dr. Paulo Cesar Tomaz  
(Seminário Presbiteriano do Sul)

**Conselho Editorial:**

Dr. Carl John Bosma  
(Calvin Theological Seminary, EUA)

Dr. Hermisten Maia Pereira da Costa  
(Unicesumar)

Dr. João Leonel Ferreira  
(Universidade Presbiteriana Mackenzie; SPS)

Dr. Jonathan Luis Hack  
(Universidade Presbiteriana Mackenzie)

**Informações**

A REVISTA TEOLÓGICA – é publicação semestral e oficial do Seminário Presbiteriano do Sul, conforme decisão da Junta Regional de Teologia do SPS, da Igreja Presbiteriana do Brasil. A REVISTA TEOLÓGICA tem como objetivo promover o pensamento bíblico e teológico, e ser um veículo de expressão pastoral e acadêmica.

**Submissão**

A REVISTA TEOLÓGICA publica artigos em Português e Inglês. Os artigos e resenhas devem ser enviados por e-mail em arquivo de Word (.doc ou .docx), para o editor responsável, Paulo Cesar Tomaz, no e-mail: paulocesartomaz@gmail.com.

*Os textos do artigo devem ter entre 15 e 20 páginas, com entrelinha 1,5. O artigo deve ser digitado, no editor de textos Word, fonte Times New Roman, corpo 12, alinhamento justificado. Para as citações, serão usadas "autor, data, página" no corpo do texto. As notas de rodapé são somente explicativas. Citações com até 3 linhas devem ser incluídas no texto, entre aspas. Citações com mais de três linhas terão destaque, sendo recuadas em 4,0 cm, da esquerda para direita, com espaçamento simples e fonte tamanho 10, sem aspas. Após a entrega para avaliação não serão aceitas novas correções, no texto, por parte do autor.*



Seminário Presbiteriano do Sul

© 2025 – Seminário Presbiteriano do Sul  
ISSN: 1414-9796

Os direitos de publicação desta revista são do Seminário Presbiteriano do Sul. Os textos publicados e os pontos de vista expressos nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não representando necessariamente a posição do Conselho Editorial. Permite-se a reprodução desde que citada a fonte.

## Editorial

---

Caríssimos leitores,

pela graça do bom Deus e com alegria em nossos corações, apresentamos mais uma edição de nossa Revista Teológica. A atual publicação reúne uma seleção de importantes artigos que exploram temas relevantes para uma amadurecida reflexão nos campos dos estudos teológicos.

Nesta edição, contamos com cinco artigos cuidadosamente elaborados — quatro escritos em português e um em inglês. Neles, os autores abordam desde questões ligadas à análise literária e textual até reflexões teológicas significativas, oferecendo ao leitor uma rica diversidade de abordagens que fortalecem o diálogo acadêmico e promovem a edificação espiritual.

No primeiro artigo, Felipe Soares Forti analisa as dificuldades na tradução de Gênesis 1.1 e propõe uma nova abordagem interpretativa como solução. Baseando-se nas regras do hebraico identificadas por Robert D. Holmstedt, o autor apresenta as implicações teológicas de sua proposta, bem como possíveis objeções.

No segundo artigo, Luciano A. Betim e Eduardo H. Chagas exploram a diversidade das orações litúrgicas no culto reformado, com foco na Igreja Presbiteriana do Brasil e na Igreja Presbiteriana Independente. A pesquisa analisa diversos manuais e formulários litúrgicos, identificando a variedade de orações presentes no culto, como confissão, adoração, intercessão, entre outras.

No terceiro artigo, Diego R. Balbuena analisa o desenvolvimento histórico e bíblico do diaconato, destacando seu papel espiritual e ministerial na vida da igreja. O autor mostra que o diaconato vai além da assistência social, sendo essencial para o fortalecimento integral da comunidade cristã.

No quarto artigo, Douglas Bronzatti analisa os impactos da queda à luz das Escrituras e da teologia reformada. O referido tema é aplicado à prática da capelania hospitalar. O artigo conclui com um estudo de caso baseado na experiência do autor como capelão voluntário.

E por fim, no quinto artigo, escrito em inglês, Rorgers H. Pianaro trata da escatologia, tema teológico desafiador e recorrente. Com o objetivo de aprofundar esse debate no contexto da teologia reformada, o autor recorre às contribuições de William Ames, teólogo puritano, que propõe uma escatologia que valoriza a continuidade da criação, destacando que a redenção não anula o mundo físico, mas o restaura plenamente.

Desejamos a todos uma excelente leitura.

Paulo C. Tomaz (Editor)



Seminário Presbiteriano do Sul

**EDITORIAL** ..... 03

**ARTIGOS** ..... 07

**1. O CONSTRUTO DA CRIAÇÃO:  
GÊNESIS 1.1 E A ORIGEM PÓS-ORIGEM**  
Felipe Soares Forti ..... 09

**2. LITURGIAS, RUBRICAS E FORMAS DE ORAÇÕES NOS  
FORMULÁRIOS LITÚRGICOS DAS IGREJAS PRESBITERIANAS**  
Luciano Azambuja Betim e Eduardo Henrique Chagas..... 43

**3. ENTRE O ALTAR E O SERVIÇO: O OFÍCIO DIACONAL  
E SEU PAPEL ESPIRITUAL NO BEM-ESTAR DA IGREJA**  
Diego Rodrigues Balbueno..... 68

**4. “ESTIVE ENFERMO E ME VISITASTES”:  
UMA PERSPECTIVA REFORMADA APLICADA AO SERVIÇO  
DE CAPELANIA HOSPITALAR**  
Douglas Bronzatti ..... 94

**5. “THE GLORY AND BLESSEDNESS HOPED FOR WILL SHINE”:  
ACCESSING WILLIAM AMES ESCHATOLOGICAL THOUGHT**  
Rorgers Henry Pianaro ..... 120

**NOTÍCIAS INTERNAS** ..... 147



# ARTIGOS



Seminário Presbiteriano do Sul



# O CONSTRUTO DA CRIAÇÃO: GÊNESIS 1.1 E A ORIGEM PÓS-ORIGEM

*Felipe Soares Forti*<sup>1</sup>

## RESUMO

O artigo a seguir apresenta algumas dificuldades geradas pela tradução e interpretação de Gênesis 1.1 como uma oração coordenada (como a natureza da palavra <sup>2</sup>רֶשֶׁת *reshit*<sup>3</sup> e sua forma construto ao longo do Antigo Testamento, além do merisma “céus e terra” junto da problemática do versículo 2) e apresenta a tradução e interpretação do texto como uma oração subordinada como uma solução a esses problemas. Para isso, a relevância das regras de hebraico descobertas por Robert D. Holmstedt serão consideradas, visto que elas têm direta relação com orações subordinadas adjetivas restritivas na língua hebraica. Após isso, as implicações teológicas serão apresentadas junto de possíveis objeções.

## PALAVRAS-CHAVE

Gênesis. Exegese. Robert D. Holmstedt.

---

<sup>1</sup> Mestre em Educação, Arte e História da Cultura (2025) pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM). Bacharel em Teologia (2022) pela UPM, licenciado em Filosofia (2018) pela UPM e bacharel em Design Gráfico (2012) pela FMU – Faculdades Metropolitanas Unidas. Trabalha como Designer Gráfico na Universidade Presbiteriana Mackenzie.

<sup>2</sup> Em algumas expressões grafadas em hebraico, devido à formatação, os caracteres ficaram invertidos.

<sup>3</sup> Todo o texto hebraico foi retirado de BibleHub (s.d.).

## INTRODUÇÃO

Em sua tese de doutorado, Robert D. Holmstedt fez uma importante descoberta a respeito da formação de orações subordinadas adjetivas<sup>4</sup> restritivas na língua hebraica. Ao aplicar suas regras no texto de Gênesis 1.1, Holmstedt percebeu que o texto não poderia ser entendido como uma oração coordenada, na qual “No princípio Deus criou os céus e a terra” é uma ideia completa e independe de outras informações. Ao invés disso, Holmstedt argumenta que esse versículo depende da ideia circunstancial do segundo versículo (HOLMSTEDT, 2008).

A descoberta de Holmstedt não só afeta o entendimento comum de Gênesis 1.1 como uma oração coordenada, como também responde uma série de questões sobre o texto que já eram conhecidas, mas não totalmente compreendidas. Questões relacionadas ao uso da palavra רֵשִׁית *reshit* ao longo da Bíblia, bem como as informações de pano de fundo que foram reconhecidas ao longo do século XX a respeito do contexto histórico-cultural do antigo Oriente Próximo encontram uma possível resposta na descoberta de Holmstedt e, por isso, essa descoberta não pode ser ignorada.

---

<sup>4</sup> Ao longo do texto os diferentes tipos de “oração” serão abordados. É importante ressaltar que cada conceito vem de seu equivalente em inglês: “Oração subordinada” vem de “dependente clause”, “oração coordenada” vem de “independente clause”, “oração subordinada adjetiva” vem de “relative clause” e “oração subordinada adjetiva restritiva” vem de “restrictive relative clause”.

## AS PALAVRAS MUDAM TUDO

No artigo a seguir, é pretendido que se exponha essas questões acerca do texto de Gênesis 1 que já eram conhecidas, assim como explicar as regras descobertas por Holmstedt e sua aplicação ao primeiro versículo da Bíblia. Além disso, ao final serão consideradas as consequências dessas ideias para a teologia contemporânea. A primeira questão importante diz respeito à natureza da palavra תִּשְׁאֵר *reshit*. Como ela aparece no restante da Bíblia? Como ela aparece com a preposição בְּ *be* (em בְּרֵאשִׁית *bereshit*)?

### ***(Be)reshit* – “Princípio” ou “período”?**

Uma das ideias popularizadas pela Bíblia de Estudos Scofield é a de que existe uma lacuna – potencialmente de bilhões de anos – entre os dois primeiros versículos de Gênesis (SCOFIELD, 2002, p. 973). Esta (que é chamada de “teoria da lacuna” ou “teoria do hiato”) ganhou bastante popularidade entre os conservadores do século XX (NOLL, 1995, p. 144). Essa interpretação é relativamente popular até mesmo hoje em dia.

A importância dessa interpretação popular para a discussão presente é o uso da palavra תִּשְׁאֵר *reshit* que uma versão similar – porém, bem diferente – apresenta. Essa versão foi defendida por John Sailhamer em seu livro *Genesis Unbound*. Sailhamer observa que a expressão “princípio” comumente é usada para se referir a um

período inicial, não a um ponto inicial (SAILHAMER, 2011, p. 42). Sailhamer diz: “Na Bíblia, o termo [*reshit*] sempre se refere a uma duração de tempo indeterminada e extensa – *não* a um momento específico” (Ibid.). Para perceber isso, observe os seguintes textos:

O princípio [תִּשְׂאָר *reshit*] do seu reino foi Babel, Ereque, Acade e Calné, na terra de Sinar (Gn 10.10 ARA).

... mas a terra que passais a possuir é terra de montes e de vales; da chuva dos céus beberá as águas; terra de que cuida o Senhor, vosso Deus; os olhos do Senhor, vosso Deus, estão sobre ela continuamente, desde o princípio [תִּשְׂאָר *reshit*] até ao fim do ano (Dt 11.11-12 ARA).

O teu primeiro estado [תִּשְׂאָר *reshit*], na verdade, terá sido pequeno, mas o teu último crescerá sobremaneira (Jó 8.7 ARA).

No mesmo ano, no princípio [תִּשְׂאָר *reshit*] do reinado de Zedequias, rei de Judá, isto é, no ano quarto, no quinto mês, Hananias, filho de Azur e profeta de Gibeão, me falou na Casa do Senhor, na presença dos sacerdotes e de todo o povo, dizendo (Jr 28.1 ARA).

Nos exemplos citados acima, Sailhamer observa que em Gênesis 10.10 o autor usa “princípio” para falar do período inicial do reinado de Ninrode. Além disso, em Jó 8.7 ele fala do período inteiro da vida de Jó antes das aflições o atingirem (Ibid. p. 42-43). Em Jeremias 28.1, a narrativa segue o padrão do antigo Oriente Próximo. Sailhamer explica:

Quando a Bíblia fala dos reinados dos reis de Israel, a palavra *reshit* é usada em um sistema de contagem único. O primeiro período do reinado de um rei geralmente não era contado como parte da duração

oficial de seu reinado. Um período não especificado era permitido durante o qual o rei realmente reinava, mas não era oficialmente contado como parte de seu reinado. Depois desse período — qualquer que fosse sua duração — os anos do reinado do rei eram contados em ordem consecutiva (Ibid. p. 43).

Ele continua: “Em alguns casos bíblicos, ‘o princípio’ do reinado de um rei durou vários anos” (Ibid.).

Ora, a conclusão de Sailhamer é importante para Gênesis 1.1: se תִּשְׁאֵר *reshit* se refere a um longo período, no qual o tempo não é especificado, então é possível que, antes dos sete dias de Gênesis tenha se passado um período longo de tempo. O que Sailhamer defende não é que há uma lacuna entre Gênesis 1.1 e 1.2, mas sim que o próprio termo תִּשְׁאֵר *reshit* no primeiro versículo implica nesse período longo antes dos dias inaugurais.

### ***Hashamayim ve'et Haaretz – O que encapsula os “céus e a terra”?***

Um problema, entretanto, parece ser a expressão וְאֵת הַאָּרֶץ וְאֵת הַשָּׁמַיִם *hashamayim ve'et haaretz*, que é traduzida para “os céus e a terra”. Essa expressão é reconhecida como um *merisma*, ou seja, ela engloba e encapsula em si mesma diversos elementos. No caso, ela resume em si tudo aquilo que é criado ao longo dos 6 dias de Gênesis 1. Como se sabe disso? Ashby Camp (2015, p. 43) aponta para três versículos principais:

Assim, pois, **foram acabados os céus e a terra** e todo o seu exército. (Gn 2.1 ARA)

... porque, **em seis dias, fez o Senhor os céus e a terra**, o mar e tudo o que neles há e, ao sétimo dia, descansou; por isso, o Senhor abençoou o dia de sábado e o santificou. (Êx 20.11 ARA)

Entre mim e os filhos de Israel é sinal para sempre; porque, **em seis dias, fez o Senhor os céus e a terra**, e, ao sétimo dia, descansou, e tomou alento. (Êx 31.17 ARA)

Note que esses textos apontam para os céus e a terra não como algo criado em um evento momentâneo único, mas como algo finalizado após seis dias. Camp diz:

Se [...] a frase “os céus e a terra” em Gênesis 1.1 for uma expressão (conhecida como um merisma) que significa *tudo, a totalidade da criação*, então a criação de Deus “no princípio” não pode estar restrita ao material e ao estado descrito no versículo 2. Ela necessariamente inclui todas as coisas criadas nos versículos 3-31, o que significa que o versículo tem a função de ser um encapsulamento introdutório que terá seus detalhes elaborados ao longo do capítulo. Portanto, todas as tentativas de separar Gênesis 1.1-2 da Semana de Criação são equivocadas (Ibid.)

A conclusão de Camp é a de que essa “totalidade” implica numa *creatio ex nihilo*, já que “céus e terra” incorpora todo o material e toda a forma da criação (Ibid.). Há, todavia, uma dificuldade nessa conclusão: se o primeiro versículo encapsula tudo o que será feito ao longo dos seis dias (como os versículos citados implicam), então como aquilo que “não é criado” no versículo 2 pode

se encaixar nisso tudo? Para entender melhor, o versículo 1 fala da totalidade daquilo que é criado ao longo dos seis dias, mas cada uma dessas coisas possui uma ação divina narrada (“que haja...”; “produza...”; “fez...”; “separou...”; “nomeou...” etc.). No versículo 2, aquilo que é descrito não “surge” na narrativa, mas apenas está lá: a terra sem forma e vazia, as águas caóticas e as trevas no abismo. Por que o autor não falou a respeito da criação dessas coisas?

Embora esse possa parecer um questionamento com uma solução simples (basta dizer que o autor não disse, mas é pressuposto), há um fator na narrativa que impede essa visão simples de estar certa: a problemática central de Gênesis 1.

### **A problemática de Gênesis 1: o que Deus foi fazer?**

Até aqui apenas elementos de Gênesis 1.1 foram expostos: o “princípio” que se refere a um período; e “os céus e a terra” que se referem à totalidade da criação. A questão agora está no versículo 2: “A terra, porém, estava sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, e o Espírito de Deus pairava por sobre as águas” (Gn 1.2 ARA). Esse versículo começa com a letra ו *waw* que normalmente tem um papel conjuntivo na narrativa. Ou seja, ele funciona como o “e” do português: “... Deus criou os céus e a terra e [ו *waw*] a terra era sem forma e vazia...”. Esse seria o caso de Gênesis 1.1-2 se o ו *waw* estivesse na sua forma conjuntiva. Nesse caso, seria possível (e, pode-se dizer, talvez até mesmo necessário) concordar com

Sailhamer de que houve uma criação dos céus e da terra em um longo período antes dos seis dias. Contudo, como Camp observou, essa interpretação é difícil por conta do merisma em “os céus e a terra”.

Parece um enigma: por um lado, há razões gramaticais suficientes para se dizer que houve esse período antes dos seis dias: a palavra תִּשְׁאָר *reshit* e a conjunção וַ *waw*; por outro lado, há uma dificuldade por conta da expressão “os céus e a terra”, que encapsulam todos os elementos criados ao longo dos seis dias. Se levarmos tudo em conta, fica parecendo que o texto diz: “Em um período anterior aos seis dias, Deus criou tudo o que criou os seis dias” – soa autocontraditório.

O problema aqui, porém, pode simplesmente ser de atribuição. *Reshit*, de fato, se refere a um período, mas não necessariamente a um período *antes* dos seis dias. Ora, se “os céus e a terra” se referem ao que foi feito nos seis dias, então תִּשְׁאָר *reshit* se refere justamente a esse período: os seis dias. Sailhamer mesmo diz (como apontado acima) que esse período não é especificado e, portanto, pode ser um simples resumo do período de seis dias. Mas e quanto ao וַ *waw*? Ele não traz a ideia de continuidade narrativa, fazendo do versículo 1 algo anterior aos seis dias? Não necessariamente.

A letra וַ *waw* pode aparecer como um sinal conjuntivo e, assim, uma frase é vista como a sequência da anterior. Contudo, o וַ *waw* do texto é disjuntivo, pois está ligado a um não-verbo. O וַ *waw*

só é conjuntivo quando se liga a um verbo. Isso implica que Gênesis 1.2 é uma oração circunstancial de Gênesis 1.1, não uma sequência. Edson Nunes diz: “Gênesis 1:2 é iniciado por uma oração disjuntiva que não progride com a narrativa de Gênesis 1. Na verdade, cada uma das três sentenças introduzidas pela conjunção *waw* faz uma declaração sobre o estado da terra anterior ao primeiro ato criativo de Deus” (NUNES, 2017, p. 17). E Babatunde Ogunlana diz que Gênesis 1.2 “é um comentário parentético que descreve a condição da Terra antes de Deus começar sua atividade de criação em Gênesis 1.3” (OGUNLANA, 2016, p. 97).

Aqui um novo detalhe surge: o versículo 2 é uma descrição circunstancial de como estava a terra *antes* da criação. Logo, o primeiro dia só começa, de fato, no versículo 3 com a frase “E disse Deus”. Isso está de acordo com a coerência textual do restante do capítulo, pois cada dia começa com a frase “E disse Deus”. Por conta de todos esses fatores, muitos estudiosos preferem tratar Gênesis 1.1 como um título que resume tudo o que ocorre no primeiro capítulo. Algo como: “No princípio (ou seja, ao longo de seis dias) criou Deus os céus e a terra [e foi assim que ele fez...]”. Essa é uma solução possível e é favorecida por uma série de fatores:

- I. Gênesis 1.1 fala de um período;
- II. Gênesis 1.1 fala de tudo o que foi feito ao longo desse período;

- III. Gênesis 1.2 fala das circunstâncias anteriores a esse período;
- IV. Esse período começa, de fato, apenas em Gênesis 1.3.

Tratar Gênesis 1.1 como um título soluciona todas as inconsistências até aqui: um título que resume o período e os objetos dos atos divinos desse período, o qual ocorre depois da circunstância apresentada. Estudiosos como John Walton (2009, p. 44; 2015, p. 27) e Bruce Waltke (2003, p. 67) são a favor dessa visão.

O fato dos seis dias se concentrarem em soluções para as circunstâncias de Gênesis 1.2 também favorece essa visão. Conrad Hyers (1984, p. 211b) observa que o texto do primeiro capítulo de Gênesis parece se concentrar na vitória de Yahweh sobre três problemas centrais que são apresentados no versículo 2: a terra sem forma e vazia, as águas caóticas e as trevas. No primeiro e no quarto dia, Deus traz ordem às trevas dando-lhe o nome de “noite”, separando-a da luz (o “dia”) e dando algo para dominá-la (a Lua, assim como o Sol domina o dia); no segundo e no quinto dia, Deus ordena as águas com o firmamento, a nomeação do firmamento (“céus”), a separação das águas superiores e inferiores e a criação dos animais voadores e marinhos; por fim, no terceiro e no sexto dia Deus soluciona o problema da terra sem forma e vazia, fazendo-a se ajuntar, nomeando-a (como “terra”), atribuindo a função de produzir a vegetação, criando os animais terrestres e os seres humanos. Em

outras palavras, enquanto os seis dias se concentram na ordenação da não-ordem apresentada no versículo circunstancial de Gênesis 1.2, o primeiro versículo do capítulo resume tudo isso: ao longo desses seis dias (“no princípio”), Deus ordenou o mundo (“criou Deus os céus e a terra”).

Embora tudo isso pareça ter sido solucionado, há dois problemas com a interpretação de Gênesis 1.1 como um título. Em primeiro lugar, como Sailhamer observa, títulos hebraicos consistem de frases simples e, no caso, seria algo como “A criação de Deus dos céus e da terra” ou “Esse é o relato de Deus criando os céus e a terra”; e, além disso, Gênesis 2.1 tem uma repetição das mesmas palavras de 1.1, fazendo com que, se 1.1 fosse um título que resume o capítulo, então 2.1 seria outro resumo em um espaço muito curto (SAILHAMER, 2011, p. 110-111). Há, contudo, um outro problema ainda mais profundo e é aqui que a contribuição de Holmstedt se faz importante.

### De volta ao “princípio”

Uma das discussões que existe acerca da palavra תִּשְׁאָר *reshit* é se ela deve ser entendida como um substantivo no **absoluto** ou no **construto**. Segundo Page Kelley: “O estado absoluto singular é a forma na qual se encontram os substantivos listados nos dicionários e nas listas de vocábulos. O estado construto do substantivo representa uma redução da forma do absoluto.” (KELLEY, 1998, p.

85). A forma construto do substantivo faz o papel da preposição “de” no hebraico, a qual tem o propósito de juntar dois substantivos (Ibid.). Por exemplo, se o texto bíblico traduzido trouxer a frase “a casa do rei”, então provavelmente esse “do” não existe no hebraico, mas indica que o primeiro substantivo está em construto.

E תִּישָׂאֵר *reshit*? Se for um substantivo no absoluto, então a tradução tradicional (“No princípio criou Deus os céus e a terra”) está correta, pois o absoluto fará da sentença uma oração coordenada. Por outro lado, se תִּישָׂאֵר *reshit* estiver no construto, então uma tradução alternativa deve ser preferida (por exemplo: “Quando Deus começou a criar os céus e a terra...”). No período medieval, essa discussão já havia se iniciado, principalmente por conta de dois estudiosos judeus: Rashi e Ibn Ezra. Rashi escreveu, sobre Gênesis 1.1, o seguinte: “O texto não tem a intenção de apontar para uma ordem nos atos da Criação – afirmar que estes (o céu e a terra) foram criados primeiro” (RASHI, 2016?). Rashi entendia que תִּישָׂאֵר *reshit* estava em construto e, por isso, o texto deve ser uma oração subordinada, que depende do segundo versículo para ter sua ideia completa. A mesma perspectiva está em Ibn Ezra, o qual escreveu: “Eu creio que בְּרֵאשִׁית *bereshit* está em construto” (IBN EZRA, 2016?).

Esses importantes comentaristas judeus não estão sozinhos. Atualmente, muitos estudiosos apontam que a tradução “No princípio” não é a mais adequada dada a gramática hebraica. Por

exemplo, Robert B. Coote e David R. Ord dizem que a tradução tradicional “está incorreta” (COOTE; ORD, 1991, p. 50). Eles apontam que isso é conhecido pelos historiadores, mas que os tradutores preferem manter a tradição (Ibid.). Não apenas eles, mas Jack Sasson diz que *רֵשִׁית* *reshit* no estado construto em Gênesis 1.1 é algo “além de qualquer disputa” (SASSON, 1992, p. 187). Ben Stanhope observa que um crescente número de hebraístas vê essa opção como a mais correta diante do texto hebraico. Pessoas como Robert Alter, da Universidade da Califórnia; Martin Baasten, da Universidade de Leiden; Mark S. Smith, da Universidade de Nova Iorque e Princeton; Miles Van Pelt, do *Reformed Theological Seminary*; entre outros (cf. STANHOPE, 2020, p. 48-49). Além disso, a *Tanakh* (o Antigo Testamento) da *Jewish Publication Society* [Sociedade de Publicações Judaicas] traduz o texto para: “Quando Deus começou a criar o céu e a terra – a terra estava sem forma e vazia, com trevas sobre a face do abismo e o sopro de Deus pairando sobre as águas – Deus disse, ‘Haja luz’; e houve luz” (Gênesis 1.1-3 JPS). Ora, mas por que existe essa preferência entre esses estudiosos? Quatro importantes argumentos têm sido dados para essa conclusão:

Primeiro, o fato de *בְּרֵאשִׁית* *bereshit* não possuir o artigo definido parece indicar que o “no” de “no princípio” não deveria estar ali. A palavra *רֵשִׁית* *reshit* está ligada à preposição *be*, que é traduzida por “em”. Por não possuir um artigo definido, ela indica algo não específico - no caso, um princípio indefinido. Se o texto

tivesse o artigo definido הַ *ha* ele se juntaria à preposição בֵּ *be* e seria *bareshit*. Stanhope diz que “não há nenhum manuscrito hebraico com os sinais vocálicos (chamados de textos Massoréticos) que marque Gênesis 1.1 com a palavra “no” (como em “no princípio”)” (STANHOPE, 2020, p. 48). Michael Heiser também observou: “A primeira palavra (בְּרֵאשִׁית *bereshit*) é, na verdade, um sintagma (uma preposição com um substantivo). De modo simples, não há artigo definido (a palavra *no*) em בְּרֵאשִׁית *bereshit*. Isso significa que devemos evitar usar a palavra *no* de nossas traduções” (HEISER, 2018, p. 172). Por conseguinte, a palavra é indefinida, o que indica um estado de construto. Esse único fato já faz com que Heiser use a tradução “Quando Deus começou a criar...” (Ibid.).

Em segundo lugar, não há nenhuma ocorrência de בְּרֵאשִׁית *bereshit* no absoluto no restante da Bíblia hebraica. O substantivo רֵאשִׁית *reshit* com a preposição בֵּ *be* aparece apenas cinco vezes em todo o Antigo Testamento. Uma dessas é Gênesis 1.1, mas, em todas as outras (Jr 26.1; 27.1; 28.1 e 49.34) não há nenhuma ocorrência no absoluto.

Em terceiro lugar, o próprio substantivo רֵאשִׁית *reshit* (com ou sem a preposição *be*) aparece 51 vezes ao todo. *Reshit* pode não ocorrer como um substantivo temporal e, quando é o caso, ele é traduzido por “primeiros frutos”. Contudo, quando é um substantivo temporal, em quase todas as vezes ele está no estado construto (ex.: Gn 10.10; Dt 11.12; Ec 7.8; Sl 111.10; Pv 1.7). A única exceção é

Isaías 46.10, que diz: “desde o princípio [מְרֵאשִׁית] *mereshit*] anuncio o que há de acontecer e desde a antiguidade, as coisas que ainda não sucederam; que digo: o meu conselho permanecerá de pé, farei toda a minha vontade” (Is 46.10 ARA). Essa passagem é importante, pois mostra מְרֵאשִׁית *reshit* sendo usado como um substantivo absoluto sem o artigo definido.

Apesar de ser uma passagem importante, usar ela como prova de que מְרֵאשִׁית *reshit* pode estar em absoluto mesmo sem artigo definido mostra uma fragilidade essencial ao aplicar a ideia a Gênesis 1.1: Isaías 46 é um texto poético, enquanto Gênesis 1 é uma prosa. Holmstedt explica que a natureza linguística de prosa bíblica faz com que se espere um artigo nas palavras que são definidas e que estão em estado absoluto (HOLMSTEDT, 2008, p. 58). Ademais, uma outra questão aparece: mesmo se Isaías 46.10 apresentar מְרֵאשִׁית *mereshit* no absoluto, como isso demonstraria que o מְרֵאשִׁית *reshit* de Gênesis 1.1 está no absoluto? Essa única exceção de מְרֵאשִׁית *reshit* não parece ser suficiente para entender Gênesis 1.1 como uma oração coordenada iniciada por um substantivo absoluto.

Uma razão final para o se entender מְרֵאשִׁית *reshit* em construto é que isso tornaria Gênesis 1.1 mais coerente com seu contexto histórico-cultural. Stanhope diz que essa abertura em oração subordinada “é típica (em um sentido genérico) quando comparado com outras narrativas de criação do contexto literário mesopotâmico antigo de Gênesis 1 [...]. (STANHOPE, 2020, p. 58). Nahum Sarna,

em seu comentário à *Torah*, diz que “esse era o estilo de abertura convencional para narrativas cosmológicas” (SARNA, 1989, p. 5). Ogunlana diz:

[...] outras histórias de criação, como a *Enuma Elish* (que começa com “quando o céu mais alto ainda não havia sido nomeado”), e o épico *Atrahasis* (que começa com “quando os deuses e não os homens”), e Gênesis 2.4b (que começa com “quando o Senhor Deus fez a terra e os céus”) possuem frases de início similares à Gênesis 1.1. (OGUNLANA, 2016, p. 95-96)

Por conseguinte, a probabilidade de רֵאשִׁית *reshit* estar no construto é maior do que a de estar em absoluto.

Há apenas duas objeções plausíveis contra essa conclusão: primeiro, é dito que o acento disjuntivo em בְּרֵאשִׁית *bereshit* implica que o substantivo se refere ao “princípio dos princípios” e, portanto, deve ser entendido como um princípio de todos os tempos com o substantivo em absoluto. O acento presente no substantivo בְּרֵאשִׁית *bereshit* de Gênesis 1.1 é chamado de *tiphcha*, que aparece como um pequeno traço diagonal abaixo da letra שׁ *shin*. Dois problemas surgem para essa objeção: em primeiro lugar, בְּרֵאשִׁית *bereshit* aparece em construto com outros acentos disjuntivos ao longo da Bíblia hebraica (ex.: Jr. 27.1; 28.1). Ou seja, a presença de um acento disjuntivo não invalida a possibilidade do estado construto. Além disso, em Gênesis 1.20 aparecem os substantivos שְׂרָפִים *seres* e פְּנֵי *paneh*, ambos no construto e com o acento disjuntivo *tiphcha*. De

fato, de acordo com Holmstedt, das mais de 37.000 ocorrências do acento *tiphcha*, 3486 delas ocorrem em substantivos em construto (HOLMSTEDT, 2022, p. 8). Ou seja, essa objeção é infundada.

A segunda objeção é a seguinte: o fato de *reshit* (רֵשִׁית) ser seguido por um verbo finito (*bara*) (בָּרָא) é normalmente apontado como um fator de dificuldade para se interpretar *reshit* (רֵשִׁית) no construto, visto que a relação de construto ocorre entre substantivos (ex.: “O princípio *do* reinado...”). Apesar de ser um apontamento importante, Rashi já havia observado que essa estrutura construto-verbo existe em outras partes da Bíblia Hebraica (cf. Jr 26.1; Gn 10.10 e Dt 18.4) (RASHI, 2016?).

### **Robert Holmstedt e orações subordinadas adjetivas restritivas**

Nesse ponto a descoberta de Holmstedt se faz importante, especialmente para entender a relação de construto fora da normalidade. Holmstedt descobriu duas novas regras da língua hebraica que não possuem nenhuma exceção no restante do Antigo Testamento e até mesmo em outras línguas semíticas (cf. HOLMSTEDT, 2002). A interpretação de Gênesis 1.1 como oração subordinada faz todo o sentido à luz dessas regras.

Para entendê-las, considere os seguintes versículos:

... a fim de que o Senhor, teu Deus, nos mostre o caminho [דֶּרֶךְ *derek*] por onde havemos de andar [הָלַךְ *halak*] e aquilo que havemos de fazer (Jr 42.3 ARA).

... ensina-lhes os estatutos e as leis e faze-lhes saber o caminho [דֶּרֶךְ *derek*] [em que] devem andar [הָלַךְ *halak*] e a obra que devem fazer (Êx 18.20 ARA).

Em Jeremias 42.3, as palavras “por onde” vêm do pronome relativo אֲשֶׁר *asher*, que liga o substantivo דֶּרֶךְ *derek* (“caminho”) ao verbo *halak* (“andar”). Agora, em Êxodo 18.20 é possível observar o mesmo substantivo e o mesmo verbo, דֶּרֶךְ *derek* e הָלַךְ *halak*. Todavia, o pronome relativo está oculto. Não existe o “em que” no hebraico. Isso mostra a existência de orações subordinadas adjetivas sem marcação (sem o pronome relativo) na língua hebraica, que será importante adiante.

Outro fator importante (e que tem total relação com a última objeção acima) vem da existência de substantivos em construto com orações subordinadas adjetivas inteiras. Holmstedt (2022, p. 6) dá dois exemplos disso:

... por todo o *tempo* em que a nuvem pairava sobre o tabernáculo, permaneciam acampados (Nm 9.18 ARA).

Não nos maltrataram, e, durante todo o tempo [em que] estivemos com eles nos campos, nada perdemos (1Sm 25.15 NVI).

Em Números 9.18, o substantivo יוֹם *yom* (“tempo”) está em construto com a oração subordinada adjetiva seguinte. Já em 1 Samuel 25.15, o mesmo acontece, mas o pronome relativo está oculto. Isso indica duas coisas: primeiro, um substantivo pode estar

em construto com uma oração subordinada adjetiva inteira; e, em segundo lugar, o substantivo pode estar em construto com a oração subordinada adjetiva, ainda que o pronome relativo esteja oculto.

Esses dois fatos levam às regras descobertas por Holmstedt e sua aplicação a Gênesis. Holmstedt observou que existem outros textos com estrutura parecida com a de Gênesis 1.1 no restante do Antigo Testamento (Os 1.2, Is 29.1, Lv 15.48, 1 Sm 15.15 e Jr 48.36). Ele aponta que, em todos esses casos, em que o substantivo em construto precede um verbo, ele “não está em construto com o próprio verbo, mas sim com a oração subordinada adjetiva sem marcação” (HOLMSTEDT, 2008, p. 60). De acordo com Holmstedt, isso permite uma “análise gramatical transparente de Gênesis 1.1” (Ibid.).

Holmstedt descobriu que, quando a cabeça de uma oração subordinada adjetiva está na forma construto, então a oração subordinada adjetiva sempre é restritiva (Ibid. p. 61). Além disso, ele também descobriu que as orações subordinadas adjetivas sem marcação são, de igual modo, sempre restritivas (Ibid. p. 62). Uma oração subordinada adjetiva restritiva é aquela que restringe o escopo do que está sendo dito. Por exemplo, considere essas três sentenças:

- a) “Os alunos irão mal na prova”;
- b) “Os alunos, que não estudaram, irão mal na prova”;

c) “Os alunos que não estudaram irão mal na prova”.

A sentença (a) declara que todos os alunos irão mal; a sentença (b) diz o mesmo, mas explica por que eles irão mal; por fim, a sentença (c) restringe o escopo, mostrando que não são todos os alunos, mas apenas os que não estudaram irão mal.

Identificar uma oração subordinada adjetiva restritiva no hebraico indica que a cabeça da sentença é relativa ao conteúdo exposto na oração subordinada adjetiva a qual ela está vinculada. De acordo com Holmstedt isso implica, em Gênesis 1.1, que

... o *reshit* especificado não é semanticamente absoluto, mas relativo ao evento fornecido pela oração subordinada adjetiva restritiva. Assim, qualquer tradução ou leitura semântica de uma tradução que identificaria *reshit* em Gênesis 1.1 como “o princípio” falharia em reconhecer o significado da sintaxe da oração subordinada adjetiva (Ibid. p. 63. Grifo do autor).

A tradução de Gênesis 1.1 como uma oração subordinada normalmente segue o mesmo tipo de padrão de Heiser e da JPS: “Quando Deus começou a criar os céus e a terra...”. Outras traduções para o inglês (como a *New Revised Standard Version Updated Edition* e a *Living Bible*) também iniciam o texto de Gênesis com “*When God began...*” [“Quando Deus começou...”], enquanto algumas (como a *New Revised Standard Version Catholic Edition*, a *New American Bible* e a *Good News Translation*) mesclam a tradução tradicional com a de oração subordinada, criando algo

como “*In the Beginning when God...*” [“No princípio, quando Deus...”]. A primeira opção também aparece na tradução de Robert Alter (1996, p. 3). Em português, a primeira opção aparece como uma nota de rodapé na Nova Versão Internacional (dos anos 2000) e na Nova Versão Transformadora (NVT). Já a segunda opção aparece como nota de rodapé também na Nova Versão Transformadora e na Versão Fácil de Ler (VFL). A última opção apresentada não abarca o sentido literal que a oração subordinada adjetiva restritiva de Gênesis requer. Por conta disso, Holmstedt apresenta uma tradução literal do texto que não apenas está de acordo com as regras descobertas, mas também responde a todos os questionamentos apresentados acima:

“No período inicial em que/no qual Deus criou os céus e a terra...” (HOLMSTEDT, 2008, p. 65).

“No princípio em que Deus ordenou os céus e a terra (a terra era sem forma e vazia, as trevas cobriam a face do abismo, e o vento de Deus pairava sobre as águas), Deus disse: “Que exista luz!” E a luz existiu.” (HOLMSTEDT, 2022, p. 14).

“No princípio específico em que Deus criou os céus e a terra, — ora, a terra era sem forma e vazia e havia trevas sobre a superfície do abismo e o vento de Deus pairava sobre a superfície das águas — Deus disse: “Haja luz!” Então houve luz” (HOLMSTEDT, 2002, p. 125).

É possível notar que Holmstedt manteve o “*no*” como se houvesse um artigo definido. Isso se deve, segundo ele, à natureza desse “princípio” que é delimitado pelos eventos a que ele se refere

(HOLMSTEDT, 2022, p. 14). Ou seja, é “o princípio”, mas é aquele “em que Deus criou/ordenou os céus e a terra”, não *O Princípio* de todas as coisas. Além disso, na primeira versão citada, Holmstedt preferiu usar “período inicial” ao invés de “princípio”. Apesar disso, o “em que” das outras versões ainda traz a ideia de período. Segundo Walton, “período inicial” ou “período inaugural” são traduções que captam a própria essência do substantivo רֵאשִׁית *reshit* (WALTON, 2009, p. 44; WALTON, 2015, p. 27). Por fim, a identificação do pronome relativo oculto (“em que” / “no qual”) coloca os “céus e a terra” como tudo aquilo que foi criado nesse período, de modo a fazer o primeiro versículo de Gênesis uma descrição daquilo que Deus foi fazer nesse período específico em uma terra sem forma e vazia, com trevas e águas. Essas traduções literais possuem um alcance explicativo muito grande para serem parte de uma opção ignorada:

- (i) Elas estão de acordo com a natureza de períodos que רֵאשִׁית *reshit* apresenta no restante da Bíblia;
- (ii) Elas ecoam a ideia de Êxodo 20.11, Gênesis 2.1 e 2.3 de que “céus e terra” foram criados ao longo de seis dias e não em um instante;
- (iii) Elas levam em conta a forma construto de רֵאשִׁית *reshit* como ocorre no restante da Bíblia hebraica;
- (iv) Elas respeitam a natureza circunstancial parentética do versículo 2;

- (v) Elas estão de acordo com regras de hebraico conhecidas;
- (vi) Elas estão de acordo com o panorama cognitivo do antigo Oriente Próximo, contexto dos autores e leitores primários do Antigo Testamento, visto que outros textos de criação iniciam com clausulas dependentes seguidas de circunstanciais.

Todas as características “problemáticas” da tradução tradicional e do entendimento de Gênesis 1.1 como um título são resolvidas com essa alternativa. É relevante, portanto, que as descobertas de Holmstedt sejam consideradas nas traduções do primeiro capítulo do texto bíblico.

## **OBJEÇÕES**

Apesar de Holmstedt apresentar um bom argumento, algumas objeções teológicas podem ser levantadas contra essa mudança drástica na tradução de um texto tão conhecido. Primeiro, alguns podem apontar para a Septuaginta como uma demonstração de que os judeus antigos não entendiam o texto dessa forma. Em segundo lugar, pode ser apontado que João interpretou o texto como uma oração coordenada, mostrando essa interpretação em João 1.1. Em terceiro lugar, pode ser argumentado que esse entendimento

viola a doutrina da *creatio ex nihilo*, pois a terra já existiria sem forma e vazia. Por fim, pode ser argumentado que essa alternativa não foi percebida pela Igreja cristã em 2.000 anos e, portanto, é altamente improvável.

Quanto à primeira objeção, é importante notar que a Septuaginta não traz sempre uma tradução adequada do texto hebraico. Por exemplo, Walton observa que a tradução de תּוֹרָה *torah* para o grego νόμος *nomos* é uma escolha feita por causa do pensamento do Judaísmo do Segundo Templo, que via תּוֹרָה *torah* como uma lista de mandamentos morais ao invés de sabedoria legal (WALTON, 2019, p. 219). Além disso, no próprio Gênesis os números das idades nas genealogias da Septuaginta são diferentes dos números no texto Massorético hebraico (HENRY; DYKE, 2016, p. 144-145). Ademais, Holmstedt aponta que o texto da Septuaginta também não apresenta um artigo definido no texto grego (“Ἐν ἀρχῇ *en arché*”) e, portanto, o texto é, na melhor das hipóteses, ambíguo (HOLMSTEDT, 2008, p. 57; 2022, p. 3).

A segunda objeção está ligada à primeira, já que é possível que João estivesse interpretando a partir da Septuaginta. Duas respostas, no entanto, são possíveis: em primeiro lugar, é possível que nem sempre a exegese dos autores do Novo Testamento siga os mesmos padrões que o dos exegetas atuais. Walton (2019, p. 130) observa que existem diversas práticas dos autores neotestamentários que não parecem corretas à prática exegética contemporânea: o uso

de literatura apócrifa e helenística (como Paulo citando poetas e filósofos gregos ou Pedro citando Enoque); o uso constante da Septuaginta; a interpretação descontextualizada de várias passagens do Antigo Testamento (como, por exemplo, João 10.34 que interpreta o Salmo 82.6, ou Mateus 26.31 que interpreta Zacarias 13.7); o cumprimento de profecias em textos que não afirmam tal profecia (como Mateus 2.15 interpretando Oséias 11.1). Walton diz:

A razão pela qual não podemos imitar os métodos dos autores do Novo Testamento nessas áreas é porque não há controles suficientes para garantir os resultados. No final, isso ocorre porque as interpretações dos autores do Novo Testamento não derivam da hermenêutica. Isso é algo que precisamos desempacotar. [...]

A autoridade das declarações de Paulo não é derivada de sua hermenêutica, mas de sua inspiração apostólica. Hoje, somos obrigados a usar princípios hermenêuticos para validar nossas interpretações porque não somos inspirados. A autoridade de Paulo deriva de seu status apostólico, mas em nosso caso, qualquer autoridade que tenhamos deriva da integridade de nosso método. Princípios hermenêuticos sólidos são essenciais para colocar restrições necessárias sobre nós como intérpretes porque não temos autoridade. Se todos fôssemos inspirados, não precisaríamos de hermenêutica. O que torna os autores do Novo Testamento diferentes de nós é que eles *são* inspirados; nós não (Ibid. p. 130-131).

Apesar de essa não ser uma resposta satisfatória para todos, é uma possibilidade. Também é possível que João esteja citando Provérbios 8.23, já que a expressão *ἐν ἀρχῇ en arché* também está

presente na tradução grega desse texto. Evidência adicional do uso de Provérbios por parte de João vem da frase seguinte de Provérbios 8.23, *πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι pro tou ten gen poiesai* (“... antes do começo da terra”) que é similar a *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι pro tou ton kosmon einai* (“... antes que houvesse mundo”) de João 17.5. De todo modo, sendo um equívoco hermenêutico de João ou uma referência a Provérbios, a interpretação de Gênesis 1.1 como uma oração subordinada continua uma possibilidade gramatical provável.

A terceira objeção é verdadeira: se Gênesis 1.1 for uma oração subordinada, então o texto não fala *do* princípio de todas as coisas, mas sim de um princípio em particular a partir do qual Deus ordenou os céus e a terra, mas a terra já existia sem forma e vazia. Essa é uma implicação da interpretação de Gênesis 1.1 como um título também. Joshua Wilson percebe essa implicação e diz:

Essa mudança na tradução claramente causa uma mudança de interpretação: Gênesis 1.1 não é mais o primeiro ato de criação. Ao invés disso, Gênesis 1.1, junto com 1.2, descrevem o contexto em que o primeiro ato de criação ocorre: a criação da luz em Gênesis 1.3. De acordo com essa interpretação, portanto, os elementos de Gênesis 1.2 já estão presentes antes de Deus começar a criar (WILSON, 2018, p. 2).

Esse pode ser um ponto teológico caro, mas isso não invalida uma análise exegética. Ademais, a doutrina de *creatio ex nihilo* pode ser encontrada em outros textos bíblicos, como João 1.1-3 e Colossenses 1.16. Como Walton diz:

... quando Deus cria o universo material (e é ele quem o fez), ele o faz *ex nihilo*. A doutrina do *ex nihilo* vem de João 1.3 e Colossenses 1.16, não de Gênesis 1. Em ambas essas passagens do Novo Testamento, a ênfase é na autoridade e no status do Filho de Deus e não nos objetos criados. Em outras palavras, a criação *ex nihilo* ainda faz sentido teologicamente [...] mas, literariamente, não está em discussão em Gênesis 1 (WALTON, 2015, p. 33-34).

Com isso, pode-se ir à última objeção, que fala da ausência dessa interpretação nos 2.000 anos de Igreja. Embora esse seja um ponto relevante também, ele não pode ser usado para invalidar uma exegese. Três motivos podem ser apontados para isso: primeiro, o hebraico bíblico é uma língua morta e, portanto, não é de se estranhar que novas regras sejam descobertas. Ora, boa parte dos Pais da Igreja não conhecia hebraico, o que pode ter favorecido um conhecimento tradicional equivocado. Em segundo lugar, o conhecimento atual do antigo Oriente Próximo é muito maior do que o dos Pais da Igreja, o que favorece um entendimento melhor do contexto que moldou a língua hebraica e o pensamento dos autores. Isso leva ao último ponto: se essa interpretação estiver mais de acordo com o pensamento dos autores e da audiência primária, então ela é a interpretação mais antiga. O contexto histórico-cultural do antigo Oriente Próximo está a favor dessa interpretação, pois, como citado acima a partir de Stanhope, Sarna e Ogunlana, a abertura de textos de criação com orações subordinadas era algo típico do mundo antigo. Além disso, embora comum ao longo da exegese cristã, no

mundo antigo não existia o conceito de “criação a partir do nada” (COOTE; ORD, 1991, p. 5). Maren R. Niehoff aponta que a exegese de *creatio ex nihilo* só aparece explicitamente em *Genesis Rabbah*, um comentário da Torá escrito no início da era cristã, onde os autores já haviam tido contato com a exegese dos cristãos (NIEHOFF, 2006, p. 44-45). Essa interpretação (do *creatio ex nihilo*) não é encontrada nos textos do judaísmo do período do Segundo Templo (Ibid.). De fato, como Hyers observa, a ênfase dos textos de origem (as cosmogonias) está “no estabelecimento de ordem (cosmos), e na manutenção dessa ordem” (HYERS, 1984, p. 211a). Peter Enns também aponta que os israelitas do mundo antigo não tinham a ideia de criação material a partir do nada, mas colocam o foco da narrativa de Gênesis 1 no Deus de Israel como aquele que domina o caos, o que o deixa com um destaque teológico maior (ENNS, 2012, p. 45).

Isso parece estar de acordo com análises do verbo *בָּרָא bara* de Gênesis 1.1. Se *רֵשִׁית reshit* é o período de seis dias e “os céus e a terra” são todas as coisas criadas por Deus ao longo desses seis dias, então *בָּרָא bara* (“criar”) deve ter um sentido diferente de “criação material” e englobar todos os atos divinos ao longo do período. Ora, ao longo do primeiro capítulo, Deus nomeia, separa, ajunta e atribui funções às coisas. Logo, tudo isso engloba o conceito de “criar” do autor bíblico e sua audiência primária. Walton diz:

... no mundo antigo algo vinha a existir quando era separado como uma entidade distinta, recebia uma função e um nome. [...] Isso está em contraste gritante com a ontologia moderna, muito mais interessada no

que poderia ser chamado de estrutura ou substância dos objetos juntamente com suas propriedades físicas. [...] No antigo Oriente Próximo, algo não necessariamente existia apenas por ocupar espaço (WALTON, 2021, p. 179-180).

Esse aspecto funcional de אָרָא *bara* está presente em outros textos bíblicos onde o objeto não é materialmente criado (cf. Êx 51.10; Sl 89.47; 102.18; 148.5; Is 41.19-20; 43.7; 45.18; 54.16; 65.18). Muitas vezes nem mesmo algo material é o objeto de אָרָא *bara* (cf. Sl 51.10; 89.12; Is 45.7; 57.19). Walton diz: “não ocorre nenhum exemplo claro que demande uma perspectiva material para o verbo [אָרָא *bara*], embora muitos sejam ambíguos. Em contraste, uma grande porcentagem dos contextos requer um entendimento funcional” (WALTON, 2009, p. 41).

Por conseguinte, por mais que uma interpretação de oração subordinada que negue a criação a partir do nada seja algo não visto ao longo da história da Igreja (embora esteja presente nos comentários judaicos de Rashi e Ibn Ezra) ela está de acordo com o panorama cognitivo do mundo antigo e, portanto, é mais provável que tenha sido a interpretação mais antiga dos judeus do texto bíblico.

Em suma, as quatro objeções citadas acima não parecem invalidar a exegese do texto que implica na interpretação de oração subordinada relativa restritiva de Gênesis 1.1. Talvez a mais relevante seja a que apela para João 1.1, mas as implicações teológicas disso ficam para outro momento.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do artigo foi visto uma série de questões levantadas por conta do texto hebraico de Gênesis 1.1, tais como: a natureza de períodos na palavra רֵאשִׁית *reshit*; o encapsulamento dos objetos criados ao longo dos seis dias no merisma “céus e terra”; a problemática apresentada em Gênesis 1.2; e, por fim, a consistência de רֵאשִׁית *reshit* e בְּרֵאשִׁית *bereshit* estarem no construto ao invés do absoluto. Entender Gênesis 1.1 como uma oração subordinada relativa restritiva faz com que tudo isso faça sentido, enquanto a interpretação de 1.1 como uma oração coordenada deixa todas essas questões sem resposta. Por mais que 1.1 como oração subordinada tenha suas implicações teológicas, elas não são suficientes para invalidar a exegese. Entretanto, isso não encerra a discussão e novas investigações são necessárias.

Duas consequências teológicas devem ser apontadas com essa tradução e interpretação: (1) já foi mencionado que, embora não invalide a doutrina do *creatio ex nihilo* do Novo Testamento, ela invalida em Gênesis, o que faz com que a semana de Gênesis 1 seja algo posterior à criação do universo; (2) ligado ao primeiro ponto, se a Bíblia não diz *quando* o universo foi criado, então se torna impossível calcular a idade da criação com a Escritura, o que pode ter certa relevância para certas tradições teológicas e eclesiais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTER, Robert. **Genesis**: translation and commentary, Nova Iorque: W. W. Norton & Company, Inc, 1996.

BÍBLIA Sagrada. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. 2ª Ed., Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA Sagrada: Nova Versão Internacional. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 2000.

BIBLEHUB, s.d. Disponível em: <https://biblehub.com/> - Acesso 20 de Mar. 2025

CAMP, Ashby. A Reply to Bruce Gordon's Biblical Critique of Young-Earth Creationism, **Answerd Research Journal**, Hebron, KY, v. 8, 28 de Jan. 2015, pp. 41-64. Disponível em: [www.answersingenesis.org/arj/v8/reply-bruce-gordon-young-earth-creationism.pdf](http://www.answersingenesis.org/arj/v8/reply-bruce-gordon-young-earth-creationism.pdf) - Acesso 16 de Mar. 2025.

ENNS, Peter. **The evolution of Adam**: what the Bible does and doesn't say about human origins, Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2012.

HENRY, Hugh; DYKE, Daniel, **God of the gaps**: gaps in biblical genealogies make it impossible to calculate the date of creation, 2ª Ed., [s. l.], Mars Hill Center, 2016. Edição Kindle.

HEISER, Michael. **Brief insights on mastering Bible doctrine**: 80 expert insights on the Bible, explained in a single minute, Grand Rapids, MI: Zondervan, 2018a.

HOLMSTEDT, Robert D. **The relative clause in biblical Hebrew**: a linguistic analysis. 2002. Tese (Doutorado em Hebraico e Estudos Semíticos) – University of Wisconsin, Madison, 2002.

\_\_\_\_\_. The restrictive syntax of Genesis i 1. **Vetus Testamentum**, Leiden, v. 58, n. 1, Jan. 2008, pp. 56-67. Disponível em: [http://individual.utoronto.ca/holmstedt/Holmstedt\\_GenesisRelative\\_VT2008.pdf](http://individual.utoronto.ca/holmstedt/Holmstedt_GenesisRelative_VT2008.pdf) - Acesso 28 de fev. 2025.

\_\_\_\_\_. The syntax of Genesis 1:1-3. **Journal for Semitics**, Pretória, v. 31, n. 2, 2022.

HYERS, Conrad. “The Narrative Form of Genesis 1: Cosmogonic, Yes; Scientific, No”, **Journal of the American Scientific Affiliation**, Nova Hampshire, v. 36, n. 4, dez. 1984, p. 208-215.

IBN EZRA. **Ibn Ezra on Genesis 1.1**. 2016. Disponível em: [https://www.sefaria.org/Ibn\\_Ezra\\_on\\_Genesis.1.1.2?lang=bi](https://www.sefaria.org/Ibn_Ezra_on_Genesis.1.1.2?lang=bi) - Acesso 11 de Ago. 2022.

KELLEY, Page. **Hebraico bíblico**: uma gramática introdutória, 7ª Ed., São Leopoldo: Editora Sinodal, 1998.

NIEHOFF, Maren R. Creatio ex nihilo theology in Genesis Rabbah in light of christian exegeses. **Harvard Theological Review**, Cambridge, v. 99, n. 1, pp. 37-64, 09 de Jun. 2006. Disponível em: [http://journals.cambridge.org/abstract\\_S0017816006001118](http://journals.cambridge.org/abstract_S0017816006001118) - Acesso 11 de Ago. 2021.

NOLL, Mark A. **The scandal of the evangelical mind**, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1994. Edição ePub.

NUNES JÚNIOR, Edson Magalhães. **A terra em Gênesis 1-9**: uma leitura microscópica crítica da narrativa. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

RASHI. **Rashi on Genesis 1:1**, 2016?. Disponível em: [https://www.sefaria.org/Rashi\\_on\\_Genesis.1.1?lang=bi](https://www.sefaria.org/Rashi_on_Genesis.1.1?lang=bi) - Acesso 11 de Jul. 2021.

SARNA, Nahum M. **Genesis**: the traditional Hebrew text with new JPS translation – commentary by Nahum M. Sarna, Nova Iorque: The Jewish Publication Society, 1989.

SAILHAMER, John. **Genesis unbound**: A provocative new look at the creation account, 2ª Ed., Colorado Springs: Multnomah Books, 2011.

SCOFIELD study Bible III, Nova Iorque: Oxford University Press, 2002.

SARNA, Nahum M. **Genesis**: the traditional Hebrew text with new JPS translation – commentary by Nahum M. Sarna, Nova Iorque: The Jewish Publication Society, 1989.

SASSON, Jack M. "Time... to Begin.", In: FISHBANE, Michael; TOV, Emanuel; FIELDS, Weston (Eds). **Shacarei Talmon**: Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992. Disponível em: <https://ir.vanderbilt.edu/handle/1803/3892?show=full> - Acesso 15 de Ago. 2022.

STANHOPE III, Ben, **(Mis)interpreting Genesis**: how the creation museum misunderstands the ancient near eastern context of the Bible, Monee Illinois: Scarab Press, 2020. Edição Kindle.

TANAKH. **JPS hebrew-english Tanakh**: the traditional Hebrew text and the new JPS translation, 2ª Ed., Filadelfia, PA: The Jewish Publication Society, 2000.

WALTKE, Bruce K. **Gênesis**: comentário, São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

WALTON, John. **O pensamento do antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento**: introdução ao mundo conceitual da Bíblia hebraica, São Paulo: Vida Nova, 2021.

\_\_\_\_\_. **The lost world of Adam and Eve: Genesis 2-3 and the human origins debate**, Downers Grove: InterVarsity Press, 2015.

\_\_\_\_\_. **The lost world of Genesis one: ancient cosmology and the origins debate**, Downers Grove: InterVarsity Press, 2009.

\_\_\_\_\_. **The lost world of the Torah: law as covenant and wisdom in ancient context**, Downers Grove: Intervarsity Press, 2019.

WILSON, Joshua, Linguistic Traits of Hebrew Relator Nouns and Their Implications for Translating Genesis 1:1, **Answers Research Journal**, Hebron, KY, v. 11, pp. 1-21, 2018. Disponível em: [www.answersingenesis.org/arj/v11/hebrew\\_relator\\_nouns](http://www.answersingenesis.org/arj/v11/hebrew_relator_nouns) - Acesso 16 de Mar. 2025.

## **ABSTRACT**

The following article presents some difficulties generated by the translation and interpretation of Genesis 1.1 as a independent clause (such as the nature of the word רֵאשִׁית *reshit* and its construct form throughout the Old Testament, in addition to the merism “heavens and earth” together with the problematic of verse 2) and presents the translation and interpretation of the text as a dependent clause as a solution to these problems. To this end, the relevance of the Hebrew rules described by Robert D. Holmstedt will be considered, since they are directly related to restrictive relative clauses in the Hebrew language. After that, the theological implications will be presented together with possible objections.

## **KEYWORDS:**

Genesis. Exegesis. Robert D. Holmstedt.

## LITURGIAS, RUBRICAS E FORMAS DE ORAÇÕES NOS FORMULÁRIOS LITÚRGICOS DAS IGREJAS PRESBITERIANAS

*Luciano Azambuja BETIM<sup>1</sup>*  
*Eduardo Henrique CHAGAS<sup>2</sup>*

### RESUMO

Neste artigo os autores apresentam uma breve exposição sobre a prática da oração litúrgica. O recorte dialoga com as orações no contexto da liturgia do culto nas igrejas de tradição reformada, mais especificamente na Igreja Presbiteriana do Brasil e Igreja Presbiteriana Independente. O texto objetiva apresentar os diversos tipos de orações litúrgicas, conforme aparecem nas rubricas e formas presentes nos formulários litúrgicos das igrejas presbiterianas. Nesse sentido, trata-se de uma pesquisa de natureza bibliográfica fundamentada nos manuais litúrgicos da Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Independente e outros documentos da tradição reformada. Os resultados da pesquisa indicam uma pluralidade de orações litúrgicas: a oração de confissão, a oração de adoração, oração batismal, a oração por iluminação, a oração eucarística, a oração pós-comunhão, e as súplicas intercessórias. Essas orações estão distribuídas nas diversas partes da liturgia do culto.

---

<sup>1</sup> Ministro presbiteriano (IPB); Doutorando em Teologia pela PUCPR; Mestre em Teologia pela PUCPR; Pós-graduando em estudos teológicos pelo Centro Presbiteriano de Pós-graduação Andrew Jumper; Pós-graduado em teologia do Novo Testamento pela Faculdade Batista do Paraná; Graduado em Teologia pela Faculdade Evangélica do Paraná. Email: lucianobetim@outlook.com

<sup>2</sup> Ministro presbiteriano (IPI); Bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano do Sul, validação pela Universidade Metodista de São Paulo; Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito de Franca/SP. E-mail: ehchagas@gmail.com

## **PALAVRAS-CHAVE**

Igreja Presbiteriana, Liturgia; Oração, Tradição Reformada.

## **INTRODUÇÃO**

O objetivo deste artigo é fazer uma breve exposição sobre a oração na tradição cristã. Delimitamos o tema no contexto da liturgia dos cultos de adoração nas igrejas de tradição reformada. No Brasil as igrejas reformadas são representadas pela Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e Igreja Evangélica Reformada do Brasil, esta última de tradição reformada continental (holandesa). O artigo visa apresentar as diversas categorias de orações litúrgicas presentes nos formulários litúrgicos das igrejas reformadas. Nesse sentido, trata-se de uma pesquisa bibliográfica nos manuais litúrgicos oficiais e em autores dentro da tradição reformada.

Uma das características centrais da experiência do cristão, tanto na devocional individual quanto na vivência comunitária, é a oração. O Novo Testamento orienta: “Orem continuamente” (1Ts 5.17, NVI). Na tradição reformada, oração é falar com Deus diretamente, sem a necessidade de intermediários. Oração é basicamente a comunicação com Deus. Teologicamente, “A oração é o ato religioso essencial [...]. Trata-se de um pedido ou de uma súplica, dirigida em geral a Deus [...], é comunhão ou mesmo união, com ele [...], ligação entre o humano e o divino, entre o efêmero e o

absoluto” (Louth, 2014, p. 1283). Ainda, no dizer de Jürgen Moltmann (2007, p. 106):

Na oração despertamos para o mundo tal como ele se revela em seus altos e baixos diante de Deus. Percebemos o suspirar das criaturas e ouvimos os gritos das vítimas mutiladas. Ouvimos também o hino de louvor da primavera florida e sentimos aquele amor divino por todos os seres vivos. Portanto, a oração a Deus desperta todos os nossos sentidos, proporcionando uma enorme vigilância em nosso espírito.

As orações no contexto litúrgico estão relacionadas com os ritos, as rubricas e as formas escritas. Na tradição reformada, “o culto é um serviço devido a Deus pelo povo escolhido, porém não limitado a certos gestos rituais ou cerimônias religiosas, pois deve abarcar todos os campos da vida. Deus quer ser servido em todos os planos da existência humana, como claramente se vê na legislação bíblica” (Martin-Achard, 1963, p. 65). Por liturgia se pretende designar “[...] o culto cristão considerado globalmente, em especial em suas formas históricas e em sua relação com a tradição da igreja e as regras de sua disciplina” (GY, 2014, p. 1045).

Ao falar de liturgia no contexto protestante reformado, vale ressaltar que, “foi somente no século XVIII que os protestantes de língua francesa utilizaram o termo ‘liturgia’ para o livro que contém os formulários do culto comunitário” (Bürki, 2016, p. 1100). Nesse sentido, a liturgia se refere às partes do serviço de adoração comunitária. O culto presbiteriano consta dos seguintes elementos: Leitura bíblica, orações, pregação, cânticos, sacramentos e ofertório

(Princípios de Liturgia, 1999, p. 111). O *Manual Litúrgico* da Igreja Presbiterana do Brasil, o *Manual do Culto* da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e o da Igreja Evangélica Reformada do Brasil trazem liturgias e formas completas de orações para os diversos tipos de cultos.

Na linguagem litúrgica aparecem algumas termologias, entre elas “rito” e “rubrica”. Um “Rito, conjunto das formas (palavras, gestos), que constituem um ato particular do culto litúrgico” (Röwer, 1947, p. 200). Uma rubrica, “prescrições e normas que regulam a celebração dos atos litúrgicos” (Röwer, 1947, p. 200). Os manuais litúrgicos reformados trazem rubricas e formas de orações para as diversas partes do culto reformado, bem como liturgias e orações para a celebração dos sacramentos (Batismo e Ceia do Senhor), ritos de ordenação, casamento, ofícios fúnebres e outros (*Manual Litúrgico*, 1992).

A revisão de literatura interage com o *Manual do Culto* da Igreja Presbiterana do Brasil,<sup>3</sup> o *Manual do Culto* da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil<sup>4</sup> e o *Manual de Culto* das Igrejas Evangélicas Reformadas do Brasil. Dialogamos também com textos de João Calvino, com os Símbolos de Fé de Westminster<sup>5</sup> e outros documentos e autores na tradição reformada. São abordadas

---

<sup>3</sup> Doravante IPB.

<sup>4</sup> Doravante IPI.

<sup>5</sup> As Igrejas Presbiterianas adotam os Símbolos de Westminster como exposição confessional doutrinária: A Confissão de Westminster, o Catecismo Maior de Westminster e o Breve Catecismo de Westminster.

as seguintes formas de oração: A oração de adoração, a oração de confissão, a oração pelo sacramento batismal, a oração por iluminação, a oração eucarística (consagração dos elementos da Ceia do Senhor), a oração pós-comunhão, as intercessões e súplicas (também conhecidas como oração geral) e a oração de agradecimento.

## **1. A ORAÇÃO DE INVOCAÇÃO OU ADORAÇÃO**

Na introdução fizemos algumas definições sobre liturgia, rubricas, formas e culto. Passamos agora a tratar das várias modalidades de oração litúrgica. As orações ocorrem nas diversas partes da liturgia do culto reformado: A Liturgia de Entrada, a Liturgia da Palavra, a Liturgia da Mesa e no Envio (*Manual do Culto*, 2011, p. 17). Tanto o *Manual do Culto* da IPI quanto o da IPB trazem liturgias para ocasiões diversas e orações para cada etapa do culto, bem como para os ritos próprios, como Batismo, Ceia do Senhor, ordenações, casamentos, ofícios fúnebres etc.

A primeira parte do culto reformado é denominado de “Liturgia de Entrada” ou “Ritos iniciais”. De acordo com o *Manual do Culto* da IPI, é o momento em que “O povo reúne-se em nome de Deus, oferecendo-lhe o louvor por meio das palavras da Escritura, da oração e do cântico. Confessa, então, seus pecados e recebe a declaração do perdão de Deus, conforme a promessa do evangelho” (*Manual do Culto*, 2011, p. 17). O culto começa com a Chamada à Adoração, por meio de um texto bíblico, geralmente nos Salmos e

outras partes específicas das Escrituras (*Manual do Culto*, 2011, p. 303-310).

Em seguida vem a Oração de Adoração. Os modelos de oração servem ao ministro<sup>6</sup> da Palavra e dos Sacramentos. No sistema presbiteriano, a liturgia do culto é de responsabilidade do pastor (*Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil*, 1999, p. 19), embora a direção da celebração possa ser compartilhada com presbíteros regentes, diáconos ou mesmo pessoas leigas. A rubrica inicial na liturgia para “O Culto Divino”, no *Manual Litúrgico* da IPB (1992, p. 11), orienta: “O dirigente deve iniciar o culto, convidando a igreja à oração”. A seguir oferece uma forma de oração:

Senhor, Deus, Altíssimo e glorioso. Lembramo-nos – com profunda gratidão – de nossa origem divina: criados à imagem e semelhança do Criador, para glorificar-te acima de tudo. Foi para isso que nos reunimos aqui hoje. Recebe a nossa humilde adoração, que é prestada somente a ti, ó Deus Triúno, pela bendita mediação de Jesus Cristo, nosso único Mediador e Senhor. Amém (*Manual Litúrgico*, 1992, p.11).

Essa oração é chamada também de Oração Inicial. Calvino (2000) enfatizou que a oração tem o primeiro lugar no serviço de adoração a Deus. É uma oração amparada na misericórdia divina. Barth (2013, p. 32), sugere essa oração nas seguintes palavras: “Queremos louvar-te e engrandecer-te [...] por nos teres escolhido e

---

<sup>6</sup> Ou “presbítero docente”. Também denominado de pastor na comunidade local.

chamado em tua graça, e por seres também o Deus dos esquecidos e rejeitados”. Essa oração não deve ser feita de qualquer maneira, mas de modo reverente, como observa Sproul (2010, p. 36): “Enquanto oramos, devemos sempre lembrar com quem estamos falando. Dirigirmo-nos a Deus de maneira leviana, casual ou irreverente, como se estivéssemos falando com um amigo terreno, é tratá-lo com o desrespeito da familiaridade”.

O *Manual do Culto* (2011, p. 311), traz uma outra forma de oração de adoração:

Deus todo-poderoso, rico em poder e amor: nós te louvamos pela criação e preservação de todas as coisas, e pela revelação de teu amor em nosso Senhor Jesus Cristo. Pelo teu Espírito, ajuda-nos a cultuar-te em espírito e em verdade. Por Jesus Cristo, nosso Senhor. Amém.

A Oração de Adoração reflete o propósito da criação da humanidade: adorar a Deus. Calvino (2002, p. 129) escreveu: “Sabemos que somos postos sobre a terra para louvar a Deus com uma só mente e uma só boca, e que esse é o propósito de nossa vida”. Em todas as orações, porém mais especificamente na oração de adoração, toda a glória deve ser dada unicamente a Deus. O *Catecismo Maior de Westminster* (2014, p.212), ensina que devemos “orar com solene apreensão da majestade de Deus e profunda convicção de nossa própria indignidade, necessidades e pecados; com corações penitentes, gratos e francos; com entendimento, fé, sinceridade, fervor, amor e perseverança, esperando nele com

humilde submissão à sua vontade”. É uma oração dirigida pela vontade de Deus revelada em sua Palavra.

## 2. A ORAÇÃO DE CONFISSÃO

A segunda oração litúrgica é a Oração de Confissão. A comunidade reunida reconhece seus pecados, faz a confissão e recebe a declaração de perdão. Essa oração é tanto pessoal quanto coletiva, em face do pecado, que é uma das realidades da existência humana. O *Manual do Culto* (2011, p. 22) recomenda um momento de silêncio antes e depois da oração de confissão. Na liturgia reformada, a confissão vem logo no início do culto, indicando que é somente com a confissão e o perdão que o cristão está habilitado para a adoração sincera (*Manual do Culto*, 2011, p. 23). As rubricas do *Manual Litúrgico* (1992, p. 13) recomendam a leitura de um trecho das Escrituras, para efeito de Chamada à Confissão, e em seguida o ministro deverá convocar a congregação para fazer a oração, em um modelo que pode ser lido por si mesmo ou impresso no boletim da igreja para leitura congregacional.

O *Manual do Culto* sugere a seguinte forma de oração de confissão:

Deus todo-poderoso, nosso Pai celestial, temos pecado contra ti e contra o nosso semelhante, em pensamento, palavra e ação, pela nossa negligência, fraqueza e falta voluntária. Mas estamos verdadeiramente tristes e nos arrependemos de todos os nossos pecados. Pelo mérito de Jesus Cristo, que morreu por nós, perdoa-nos tudo que passou e faz com que possamos te servir em novidade de vida,

para a glória do teu santo nome. Amém (*Manual do Culto*, 2011, p. 317).

A certeza do perdão está presente no rito de contrição. Uma parte importante do culto reformado é a declaração de perdão. O ministro (presbítero docente) ou um presbítero regente lê um trecho das Sagradas Escrituras, uma passagem bíblica sobre perdão, sobre a graça restauradora de Deus para todos aqueles que sinceramente fizeram a confissão, com promessa de perdão dos pecados (*Manual do Culto*, 2011, p. 317). Pode ser também cantando um salmo, hino ou outro cântico com a temática da graça perdoadora, conforme recomenda o *Manual Litúrgico* (1992, p. 16).

As liturgias da Igreja Evangélica Reformada no Brasil – comunidades de tradição holandesa –, também trazem formas de orações para os cultos dominicais:

Senhor onipotente e Pai misericordioso! Nós, pobres e míseros confessamos todos os nossos pecados cometidos em pensamentos, palavras e ações, com as quais causamos a Tua ira e o Teu castigo. Estes pecados nos oprimem, mas deles nos arrependemos de todo o nosso coração. Suplicamos que pela Tua infinita misericórdia tenha compaixão de nós, perdoanos e concedenos benignamente a força do Teu Espírito Santo. Amém (*Manual de Culto*, 2007, p. 13).

Após a oração de confissão há o momento da recepção da graça. Um ministro ordenado (presbítero docente) ou um presbítero regente lê uma passagem bíblica na qual é proclamado o perdão dos pecados: “o ministro lê um versículo que enfatiza a realidade

gloriosa e objetiva do perdão [...], Deus fala poderosamente ao coração dos crentes, reassegurando-lhes seu amor infinito e o bendito perdão recebido pela fé” (Payne, 2015, p. 59). A Palavra de Deus é um meio de graça. Pecado confessado é pecado perdoado, sendo assegurado o perdão na proclamação da Palavra.

A Oração de Confissão deve ocorrer no culto comunitário e no culto particular, doméstico. Segundo Cesar (2005, p. 45) confissão “[...] é a arte de se apresentar constantemente diante de Deus para se declarar culpado de pecados pessoais e específicos [...] alertado e repreendido pela boa consciência, pela Palavra de Deus e pelo Espírito [...]”. A oração de confissão é uma oportunidade da maravilhosa graça de Deus, conforme observa Barth (2013, p. 34): “Deus, nosso Senhor! [...]. Se dependesse de nós, estaríamos condenados. Não merecemos tal salvação, nenhum de nós. Tu, no entanto, na incompreensível magnitude da tua misericórdia, tomaste para ti o nosso pecado e a nossa aflição [...]”.

A Oração de Confissão é aquele momento em que o pecador deve se humilhar diante da santidade de Deus. Calvino (*apud* COSTA, 2006) diz que é o tempo de admitir os pecados e lamentar, como uma criança diante do pai. Embora o cristão verdadeiro tenha sido perdoado do pecado original, ainda persiste o pecado diário; portanto, o arrependimento deve ser também diário. Cesar (2005) observa que na oração de confissão o cristão coloca para fora todo esse lixo acumulado, afinal o pecado retido é uma desgraça. É a prática da higienização da alma.

### 3. A ORAÇÃO POR ILUMINAÇÃO

A Oração por iluminação ocorre em conexão com a leitura ou as leituras para o sermão. Barth (2013, p. 10) observa que a pregação é a parte mais importante no culto reformado, o ponto alto, por assim dizer. Tudo gira em torno da proclamação da Palavra. Até mesmo os sacramentos são sacramentos da Palavra. Na tradição reformada, sem a Palavra, os sacramentos são ritos vazios. Mas sob o poder e comando da Palavra, tonam-se meio meios de graça eficazes (*Confissão de Fé de Westminster*, p. 92).

Na Oração por Iluminação o ministro roga para que o Espírito Santo aclare a mente e abra o entendimento dos fiéis: “Senhor, abre nossos corações e mentes pelo poder de teu Espírito Santo, para que enquanto as Escrituras estão sendo lidas e a tua Palavra proclamada, possamos ouvir com alegria o que tu tens a nos dizer. Amém” (*Manual do Culto*, 2011, p. 38). Um segundo modelo recomenda orar nas seguintes palavras: “Ó Deus, pelo teu Espírito falando na leitura e proclamação da tua Palavra, dize-nos o que precisamos ouvir, e mostra-nos o que devemos fazer para obedecer a Jesus Cristo, nosso Senhor” (*Manual do Culto*, 2011, p. 320).

Uma terceira forma de oração por iluminação aparece na liturgia das Igrejas Reformadas no Brasil:

Senhor, agradecemos-Te por podermos estar aqui juntos para adorar e ouvir. Senhor, Tu sabes como é fraca a nossa fé, como somos inseguros e incoerentes. Desperta em nós fome e sede por Tua Palavra. Ilumina-nos com o teu Espírito Santo para que possamos entender a Tua Palavra. Que Teu Espírito abra em nós entendimento e coração para que Teu

Evangelho frutifique. Amém (*Manual de Culto*, 2007, p. 13-14).

A Oração por Iluminação ocorre tanto nas leituras congregacionais – no contexto do culto público – quanto nas leituras particulares. Uma forma de oração sugerida por Barth (2013, p.24): “Queremos agradecer-te que hoje [...] podemos mais uma vez proclamar e ouvir essa boa nova. Concede-nos a liberdade de falar o que é certo e também de ouvi-lo corretamente, para que esta hora possa trazer honra para ti e paz e salvação a todos nós. Amém”. É uma prece que inclui pedido por discernimento no ouvir e graça na proclamação, seja na pregação do culto dominical ou na reflexão dos cultos domésticos. A Palavra produz edificação, exortação e consolação na vida do leitor e ouvinte (1Co 14.3).

#### **4. A ORAÇÃO DO POVO OU ORAÇÃO GERAL**

A quarta modalidade de oração litúrgica ocorre por meio das súplicas, das petições ou ainda as intercessões. Essa oração é também chamada de “Oração Geral” (*Manual de Culto*, 2007). Alguns manuais litúrgicos falam em “Oração do Povo” (*Manual de Culto*, 2007, p.27). Essa oração ocorre, normalmente, após o sermão. O *Manual do Culto* (2011, p.27), salienta que “Em resposta à Palavra de Deus, servimos. nosso próximo, orando por ele. Nas orações de intercessão e súplica, reconhecemos a presença de Deus, agindo no mundo e em nossa vida particular do dia-a-dia”. Aqui entram as

diversas intercessões pelas intenções registradas nos pedidos de oração.

O ministro da Palavra e dos Sacramentos ou um presbítero regente faz a intercessão. Entre os pedidos estão a intercessão “pela igreja de Jesus Cristo em toda a terra; pelo mundo; pelos que exercem autoridade civil; pelos aflitos e necessitados” (*Manual do Culto*, 2011, p. 27). Há de se levar em consideração as realidades da comunidade local, destacando as enfermidades, as questões sociais, as demandas missionárias, as dificuldades das famílias e outras.

O *Manual do Culto* (2011, p. 328-330) orienta em rubrica específica, orações pelo mundo, pela igreja, pela paz, pelos inimigos, pelos governantes e autoridades, pelos líderes mundiais, pela ONU, pelos enfermos, pelos que choram, pelos amigos e família e pelos que estão longe de Deus.

Deus, criador nosso [...]. Oramos pela criação inteira. Derruba poderes malignos, endireita o que está errado, alimenta e sustenta os que têm fome e sede de justiça, para que todos os teus filhos possam desfrutar livremente a terra que fizestes, e cantar os teus louvores. Por Jesus Cristo, nosso Senhor. Amém (*Manual do Culto*, 2011, p.328).

Esse modelo breve de oração é para o culto congregacional. Mas a Oração Geral pode ocorrer também nos momentos de orações particulares, no culto doméstico e devocional. Barth (2013, p. 32-33) oferece um modelo de oração: “Rogamos a ti por tua igreja [...], por todos os governantes [...], pelos pobres, pelos enfermos, pelos prisioneiros, pelos desamparados, pelos aflitos, por todos aqueles

que sofrem e talvez só tu saibas: que encontrem consolo em ti e na esperança em teu reino. Amém”. Na Oração Geral ou de Intercessão, as preocupações são colocadas diante de Deus. Segundo Calvino (1997) o cuidado na oração é o melhor remédio contra o desânimo.

## 5. ORAÇÃO BATISMAL

A quinta modalidade de oração é a Oração Batismal. Conforme a *Confissão de Fé de Westminster* (2014, p.93), “o batismo é um sacramento [...] instituído por Jesus Cristo, não só para solenemente admitir na Igreja a pessoa batizada, mas também para servir-lhe de sinal e selo do pacto da graça, de sua união com Cristo, da regeneração, da remissão dos pecados e também da sua consagração a Deus [...]”. As igrejas reformadas praticam o pedobatismo. Na prática litúrgica do presbiterianismo costuma-se batizar aspergindo água sobre o batizando, seja ele adulto ou criança. O *Manual Litúrgico* da IPB oferece três formas litúrgicas de batismo infantil. As formas de orações para o batismo de adultos e batismos de crianças (bebês) são acompanhadas das rubricas: Os pais não devem delongar demais quanto ao batismo dos filhos; e que o batismo deve ocorrer no culto público. Após perguntas e respostas fundamentadas no Credo Apostólico, o ministro da Palavra e dos Sacramentos passa a liturgia batismal (*Manual Litúrgico*, 1992, p. 87-90). Na tradição reformada, somente os ministros ordenados estão autorizados para proceder o rito batismal. O ministro deve

batizar a criança em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (*Manual Litúrgico*, 1992, p. 91).

A liturgia para o pedobatismo apresenta a forma a seguir:

Louvamos e bendizemos o teu nome, ó Deus, pela promessa que nos fazes de seres o nosso Deus e o Deus de nossos filhos; e agora pedimos que confirmes a tua promessa em referência a esta criança que aqui é apresentada. Nós a dedicamos e a oferecemos a ti, pedindo-te que a recebas debaixo da tua proteção e sejas o seu Deus e Salvador. Regenera-a e santifica-a pelo teu Espírito Santo, e faze que, quando ela chegar ao uso da razão, te reconheça e te adore como seu único e suficiente salvador, e te glorifique por todos os dias de sua vida. Incorpora-a na comunhão de nosso Senhor Jesus Cristo, a fim de que ela tenha parte em todos os benefícios de sua morte, ressurreição e intercessão, como membro de seu corpo. Agrada-te dar a tua bênção para acompanhar o sacramento do batismo, que lhe vai ser ministrado em teu nome, por amor de Cristo, nosso redentor. Amém (*Manual Litúrgico*, 1992, p.90-91).

A forma da oração litúrgica para o batismo de adultos, conforme a liturgia da IPI, orienta o ministro dos sacramentos a proceder uma oração nas seguintes palavras:

Deus eterno e todo-poderoso, que, sendo Cristo batizado no rio Jordão e pairando sobre ele o Espírito Santo, solenemente o declaraste teu Filho. Concede a nós, teus filhos adotivos, batizados em seu nome e renascidos da água e do Espírito, perseverar constantemente em teu amor. Por Jesus Cristo, teu Filho, nosso Senhor, que vive e reina contigo e com o Espírito Santo, um só Deus, agora e sempre. Amém (*Manual do Culto*, 2011, p.62).

O batismo, seja de adulto ou de crianças, é carregado de significados teológicos. Barth (2006, p. 217-218.) argumenta: “Assim como nasci, também fui batizado. Como pessoa batizada, tornei-me uma testemunha para mim mesmo [...]. Como as braçadas de um nadador estão sempre em movimento para que não ele não afunde, assim o batismo nos chama de volta ao testemunho”. A Confissão de Westminster (2014, p. 94) ensina que a eficácia do batismo vai além do momento litúrgico batismal, se realizando a obra da salvação na vida daqueles a quem ele pertence, os eleitos. O batismo não é simplesmente um rito destituído de realidade objetivas, mas um meio de graça eficaz na vida dos filhos e filhas da aliança.

## **6. A ORAÇÃO EUCARÍSTICA**

A sexta modalidade de oração litúrgica é a prece eucarística, ou Oração de Consagração dos elementos da Ceia do Senhor. Trata-se do segundo sacramento. O *Breve Catecismo de Westminster* (2014, p. 255), define a Ceia como “o sacramento no qual, dando-se e recebendo-se pão e vinho [...], se anuncia a sua morte, e aqueles que participam dignamente tornam-se, não de uma maneira corporal e carnal, mas pela fé, participantes do seu corpo e do seu sangue, com todas as suas bênçãos para o seu alimento espiritual e crescimento em graça”. Na concepção reformada, aqueles que “comungam dignamente, participando exteriormente dos elementos visíveis deste sacramento, também recebem intimamente, pela fé, a

Cristo Crucificado e todos os benefícios da sua morte” (*Confissão de Fé de Westminster*, 2014, p. 95).

As rubricas do *Manual Litúrgico* (1992, p. 29) recomendam que o Conselho da igreja local (presbíteros docentes e regentes) estabeleçam a frequência com que a Ceia deve ocorrer. Há também a recomendação de que os elementos – pão e vinho –deverão estar sobre a mesa, cobertos com uma toalha branca (*Manual Litúrgico*, 1992, p. 29). O ministro da Palavra e dos Sacramentos deverá fazer a oração de consagração dos elementos, usando a seguinte forma:

Senhor nosso Deus, nós te louvamos pela vinda de teu Filho Jesus Cristo a este mundo [...]. Graças te damos pelo favor que nos conferes de nos fazeres participantes do fruto da paixão e morte do Senhor Jesus Cristo. Ele morreu por nós, pecadores, e agora nos convida a que nos sentemos à sua mesa [...]. Consagra para o nosso sustento espiritual, a parte do pão e do vinho que vai ser usada neste sacramento, e seja este culto aceitável a ti, por amor dos merecimentos de nosso Senhor Jesus Cristo. Ouvemos, ó Pai, porque te pedimos em nome de teu Filho. Amém (*Manual Litúrgico*, 1992, p.33-34).

Parte da oração eucarística da liturgia de João Calvino aparece no *Manual do Culto* (2011, p. 39-40), que tem a distinção de ser a única examinada neste trabalho com caráter responsivo, trazendo da liturgia histórica o tradicional diálogo do *Sursum corda* e o cântico do *Sanctus*:

Oficiante: O Senhor seja convosco.

Povo: E também contigo.

Oficiante: Elevemos os nossos corações.

Povo: Ao Senhor os elevamos.

Oficiante: Demos graças ao Senhor nosso Deus.

Povo: É bom, belo e justo louvar ao Senhor e render-lhe graças.

Oficiante: Pai onipotente, criador e sustentador da vida: as tuas bênçãos nunca cessam, e a grandeza da tua bondade nos deixam maravilhados. Somos indignos do perdão, que pela tua misericórdia nos dás. Apenas podemos trazer-te nossa gratidão, depositando toda a confiança em teu Filho, pois somente ele é capaz de nos salvar do mal. Portanto, junto com todos os profetas, apóstolos, mártires e santos de todo o tempo e lugar, nós te louvamos, cantando:

Povo: Santo, Santo, Santo, Senhor Deus do universo! Céus e terra estão cheios da tua glória. Hosana nas alturas! Bendito o que vem em nome do Senhor! Hosana nas alturas!

Oficiante: Deus de toda a glória: lembramos com gratidão como Jesus partiu o pão e deu o cálice para tornar-nos participantes de seu corpo e sangue, a fim de que ele vivesse em nós, e nós vivêssemos nele. Lembramos, com gratidão, como Jesus nos convida à sua mesa, imprimindo em nosso coração o sacrifício da cruz. Curvamo-nos com gratidão diante de Cristo, proclamando a sua ressurreição e glória, e reconhecendo que somente as suas intercessões em nosso favor nos tornam dignos de participar desta refeição espiritual. Credo na promessa da vida eterna dada por Cristo, vivemos nele e proclamamos: Povo: Cristo morreu! Cristo ressuscitou! Cristo virá de novo!

Oficiante: Pai onipotente: derrama sobre nós o teu Espírito Santo, para que, ao recebermos este pão e este vinho, tenhamos a certeza de que a promessa de Cristo será cumprida em nós. Pai eterno, através destes sinais do pão e do vinho, eleva nosso coração e mente às alturas, onde juntamente com teu Filho unigênito e o Espírito Santo, recebes toda a glória, poder e honra para sempre e sempre.

Responso: “Amém, aleluia!” – CTP, 437

Oficiante: e agora, conforme nosso Salvador nos ensinou, oremos:

Povo: Pai nosso [...].

Na tradição presbiteriana brasileira, a Ceia do Senhor é celebrada geralmente uma vez por mês, embora os documentos constitucionais não fixem a frequência, deixando-a a critério dos Conselhos locais. Entretanto, várias denominações reformadas têm redescoberto a prática da sua celebração em todos os domingos. A Ceia do Senhor é a Páscoa do Senhor. Sendo assim, o ideal é ser celebrada todos os domingos. Esse era o desejo do reformador João Calvino (Decker, 2023). Independentemente da frequência, o momento eucarístico é oportuno para orar pela comunhão com Cristo e uns com os outros. Barth (2013, p. 36) esboça uma prece nas seguintes palavras: “Queremos agradecer-te pelo fato de que Jesus vive e que por meio dele também podemos viver. Queremos finalmente agradecer-te por agora poder, como sinal disso, juntos receber a Santa Ceia. Amém”.

## **7. A ORAÇÃO DE GRATIDÃO (PÓS-COMUNHÃO)**

A sétima modalidade de oração é a Oração de Gratidão. Ela pode ocorrer em duas situações: nos cultos em que há a celebração eucarística, após a comunhão, por isso chamada de Oração Pós-comunhão; e nos outros domingos, em que não há celebração da Ceia do Senhor, seu papel é assumido pela Oração de Gratidão, normalmente após o Ofertório. O *Manual do Culto* da IPI e o *Manual do Culto* da IPB, ambos, trazem algumas formas de Orações de Gratidão e Pós-comunhão. Considerando que no culto reformado – assim como em outras tradições – é Deus quem chama, quem perdoa,

que dá a Palavra e o sacramento da Ceia, na Oração de Gratidão, o fiel rende graças a Deus por todas essas bênçãos.

A Liturgia do *Manual do Culto* (2011, p. 335) sugere uma forma:

Deus onipotente, concede que, pela obra de Teu Espírito, o sacramento que acabamos de celebrar em memória de nosso Senhor fortaleça a nossa fé no Salvador e a nossa íntima comunhão com Ele. E a Ti, ao Filho e ao Espírito Santo, seja dada toda honra, glória, e poder, para sempre. Amém.

Todas as bênçãos vêm unicamente das mãos de Deus. Nas palavras de Calvino (2000, p. 40), “os crentes devem ter sempre em mente o fato de que tudo que compreende e rodeia nossa vida, depende única e exclusivamente da bênção do Senhor”. A oração pós-comunhão do *Manual Litúrgico* (1992, p. 36) diz:

Deus onipotente e Pai misericordioso, nós te damos graças porque em tua infinita misericórdia nos deste o Unigênito Filho, para ser o nosso mediador, sacrifício suficiente por nossos pecados, e nosso sustento espiritual [...]. Concede-nos, ó nosso Deus e Salvador, que, pela obra de teu divino Espírito, o sacramento que acabamos de celebrar, em memória de nosso Senhor, concorra para fortalecer a nossa fé no Salvador e a nossa íntima comunhão com Ele. E a ti, ao Espírito Santo, seja dada toda honra, glória e poder, agora e para sempre. Amém.

A Oração de Gratidão deve ser um momento especial na vida do cristão. Agradecer por todas as bênçãos divinas dispensadas sobre suas vidas. Todos deveriam cultivar a prática da Oração de Gratidão, também em suas devoções pessoais e familiares. Uma prece para

esse momento é esboçada por Barth (2013, p. 40): “Nosso único Deus, poderoso em tua bondade, santo e magnífico em todos os teus atos [...]. Queremos agradecer-te porque também nos convidas e encorajas [...]. Tu não te esqueces de nós – não nos deixes esquecer de ti”. Nas orações de ações de graça, o cristão “deve agradecer nominalmente as manifestações da misericórdia, do amor e do poder de Deus em sua vida, na família e na comunidade” (Cesar 2005, p. 25).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo procuramos apresentar os principais tipos de orações litúrgicas presentes nos manuais litúrgicos das igrejas presbiterianas. Objetivamos apresentar essas orações no contexto da liturgia reformada no culto solene comunitário. Para a tradição presbiteriana, a oração é um meio de graça, isto é, canal pelo qual Deus distribui suas bênçãos (*Catecismo maior de Westminster*, 2014, p.196). Nesse sentido, “A vida cristã é como uma só oração. A oração não é algo que se restrinja aos cultos, mas todo ato da vida cristã se toma oração” (Birmelé, 2016, p.1316). A oração deve romper as paredes dos templos e adentrar na vida cotidiana do povo de Deus.

Orar é falar com Deus. Esse falar, no contexto do culto presbiteriano, configura-se em vários tipos de orações litúrgicas, aqui denominadas de modalidades de oração. De certa forma, a igreja professa sua fé não somente com os credos e confissões, mas

também por meio das orações. Bürki (2016, p. 1101), observa que “As ciências litúrgicas adquirem assim uma orientação histórica, doutrinária e espiritual, no espírito do conhecido adágio *lex orandi, lex credendi* (a lei da oração é a lei da crença)”. Os resultados da pesquisa indica uma pluralidade de orações litúrgicas: a Oração de Confissão; a Oração de Adoração; a Oração por Iluminação; a Oração pelo Sacramento Batismal; a Oração Eucarística; a Oração Pastoral ou Oração de Intercessão pelos pedidos do povo.

Finalmente, a oração litúrgica tem caráter didático, servindo de escola, fundamento e modelo para a prática devocional pessoal e familiar dos fiéis, para que, a partir de seu exemplo, desenvolvam, de maneira bíblica, equilibrada e diversa, a sua íntima comunhão com Deus.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, Karl. **Esboço de uma dogmática**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

BARTH, Karl. **Senhor! Ouve nossa oração!** São Leopoldo: Sinodal, 2013.

BÍBLIA SAGRADA. **Nova Versão Internacional**. São Paulo: Editora Vida, 2000.

BIRMELÉ, André. **Oração**. In: GISEL, Pierre (org.) **Enciclopédia do protestantismo**. São Paulo: Hagnos, 2016, p.1315-1316.

BÜRKI, Bruno. **Liturgia**. In: GISEL, Peirre (Org.). **Enciclopédia do Protestantismo**. São Paulo: Hagnos, 2016, p.1100-1001.

CALVINO, João. **O livro dos Salmos, v.3.** São Paulo: Parakletos, 2002.

CALVINO, João. **A verdadeira vida cristã.** São Paulo: Novo Século, 2000.

**CATECISMO maior de Westminster.** In: **Símbolos de Fé da Igreja Presbiteriana.** São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

CESAR, Elben. M. Lenz. **Práticas devocionais: exercícios de sobrevivência e plenitude espiritual.** Viçosa: Ultimato, 2005.

**CONSTITUIÇÃO da Igreja Presbiteriana do Brasil.** São Paulo: Cultura Cristã, 1999.

COSTA, Hermisten. **Pensadores Cristãos: Calvino de A a Z.** São Paulo: Editora Vida, 2006.

DECKER, Robert. **A Liturgia de Calvino.** Disponível em: <[https://www.monergismo.com/textos/jcalvino/liturgia-calvino\\_robert-decker.pdf](https://www.monergismo.com/textos/jcalvino/liturgia-calvino_robert-decker.pdf)>. Acesso em: 12 jun. 2024.

GY, Pierre-Marie. **Liturgia.** In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). **Dicionário crítico de teologia.** São Paulo: Edições Loyola : Paulinas, 2014, p.1045-1047.

LOUTH, Andrew. **Oração.** In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). **Dicionário crítico de teologia.** São Paulo: Edições Loyola : Paulinas, 2014.

**MANUAL Litúrgico. Igreja Presbiteriana do Brasil.** São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992.

**MANUAL de Culto. Igrejas Evangélicas Reformadas no Brasil.** Castrolanda, PR: IERB, 2007.

**MANUAL do Culto. Igreja Presbiteriana Independente do Brasil.** São Paulo: Pendão Real, 2011.

MARTIN-ACHARD, Robert. **Culto.** In: ALLMEN, Jean-Jacques (Org.). **Vocabulário Bíblico.** São Paulo: Aste, 1963, p.64-66.

MOLTMANN, Jürgen. **No fim, o início. Breve tratado sobre a Esperança.** São Paulo: Edições Loyola, 2007.

PAYNE, Jon D. **No esplendor da santidade: redescobrimo a beleza da adoração reformada para o século XXI.** Recife: Clire, 2015.

**PRINCÍPIOS de Liturgia.** In: **Manual Presbiteriano.** São Paulo: Cultura Cristã, 1999.

RÖWER, Basílio. **Dicionário Litúrgico.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1947.

SPROUL, R. C. **Verdades essenciais da fé cristã: 3º caderno.** São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

## **ABSTRACT**

In this article the authors present a brief exposition on the practice of liturgical prayer. The excerpt dialogues with prayers in the context of the liturgy of worship in churches of the Reformed tradition, more specifically in the Presbyterian Church of Brazil and the Independent Presbyterian Church. The text aims to present the different types of liturgical prayers, as they appear in the rubrics and forms present in the liturgical forms of Presbyterian churches. In this sense, this is a bibliographical research based on the liturgical books of the Presbyterian Church of Brazil, the Independent Presbyterian Church and other documents of the Reformed tradition. The research results indicate a plurality of liturgical prayers: the prayer of confession, the prayer of adoration, the baptismal prayer, the prayer for illumination,

the eucharistic prayer, the post-communion prayer, and intercessory supplications. These prayers are distributed in the different parts of the service's liturgical order.

**KEYWORDS**

Presbyterian Church, Liturgy; Prayer, Reformed Tradition.

# ENTRE O ALTAR E O SERVIÇO: O OFÍCIO DIACONAL E SEU PAPEL ESPIRITUAL NO BEM- ESTAR DA IGREJA

*Diego Rodrigues Balbueno<sup>1</sup>*

## RESUMO

Este trabalho investiga o desenvolvimento histórico e o impacto do diaconato no bem-estar da Igreja, com ênfase em seu papel espiritual e ministerial. A partir de uma análise exegética dos termos *diákonos* e *diakonía* no Novo Testamento. O estudo examina a evolução desse ofício desde a Igreja Primitiva até sua revitalização na Reforma Protestante, destacando sua expressão na tradição reformada e na Igreja Presbiteriana do Brasil. A pesquisa demonstra que o diaconato não se restringe a ações caritativas, mas constitui um ministério essencial para o fortalecimento espiritual, emocional, material e missionário da Igreja. Além disso, ao assumir responsabilidades no cuidado da comunidade, o diaconato permite que os pastores se dediquem mais intensamente à oração e ao ministério da Palavra, promovendo o crescimento espiritual da congregação. Conclui-se que o fortalecimento do diaconato, por meio de sua valorização e capacitação, é fundamental para a saúde e o testemunho da Igreja.

## PALAVRAS-CHAVE

Diaconia, Igreja Presbiteriana do Brasil, Serviço Espiritual, Bem-estar da Igreja, Tradição Reformada.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano do Sul – Extensão Curitiba, Pastor Licenciado na Igreja Presbiteriana da Silva Jardim.

## INTRODUÇÃO

A diaconia, na tradição cristã, representa um chamado ao serviço espiritual e prático em favor da Igreja e dos necessitados. O termo grego *diákonos*, que significa “servo” ou “ministro”, aparece repetidamente no Novo Testamento para descrever não apenas o ofício diaconal, mas também a própria essência do discipulado cristão. Jesus ensina que “o maior dentre vós será vosso servo” (Mt 23.11)<sup>2</sup> e que aquele que deseja ser o primeiro deve tornar-se servo de todos (Mc 9.35). Assim, o verdadeiro diácono segue o modelo de Cristo, que veio “não para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos” (Mc 10.45).

O título deste trabalho, *Entre o altar e o serviço*, reflete essa dupla vocação do diaconato: de um lado, a consagração espiritual representada pelo “altar”; de outro, o compromisso com o cuidado prático da Igreja e da comunidade. O diácono transita entre essas esferas, exercendo um ministério que vai além das funções administrativas e se caracteriza como uma expressão visível do amor de Deus em ação.

O diaconato, conforme estabelecido nas Escrituras, tem raízes profundas na Igreja Primitiva. Atos 6 registra sua instituição, quando a crescente necessidade de assistência aos necessitados levou os apóstolos a designarem homens “cheios do Espírito e de

---

<sup>2</sup> Os textos bíblicos citados neste artigo são retirados da Almeida Revista e Atualizada, tradução de João Ferreira de Almeida – 2ª edição. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

sabedoria” para essa missão, permitindo que a liderança apostólica se concentrasse no ministério da Palavra e na oração. Juntamente com as diretrizes de 1 Timóteo 3, esse texto fornece um padrão elevado para os diáconos, enfatizando qualidades como integridade, maturidade espiritual e liderança no lar.

Ao longo da história, o ofício diaconal passou por transformações significativas. Nos primeiros séculos, os diáconos eram responsáveis por obras de misericórdia e pela administração dos recursos da Igreja, conforme atestado em documentos como a *Didaquê* e as cartas de Inácio de Antioquia. Durante a Idade Média, sua função foi gradualmente absorvida pelo clero, afastando-se do seu propósito original. Com a Reforma Protestante, João Calvino e Martinho Lutero buscaram restaurar a compreensão bíblica do diaconato, enfatizando seu papel no cuidado dos necessitados e na promoção da justiça social.

A Igreja Presbiteriana do Brasil, herdeira dessa tradição reformada, reconhece o diaconato como um ofício essencial para o bem-estar da Igreja, estabelecendo suas responsabilidades de maneira clara em sua Constituição. Os diáconos são eleitos pela congregação e ordenados pelo Conselho, desempenhando um ministério que abrange desde a assistência aos necessitados até a manutenção da ordem no culto e a administração dos recursos da Igreja.

Diante desse contexto, este trabalho analisará a importância do diaconato na edificação da Igreja, explorando sua base bíblica,

seu desenvolvimento histórico e seu impacto na vida espiritual, emocional e material da comunidade cristã. Ao compreender a profundidade desse ofício, reafirmamos a necessidade de fortalecer e valorizar o ministério diaconal, garantindo que continue a ser um testemunho vivo do amor de Deus na história da Igreja.

## **1 O DIACONATO NO NOVO TESTAMENTO**

O ofício diaconal detém um importante papel na vida da Igreja, e para se compreender corretamente esse ofício, é necessário entender sua origem. As raízes do ofício diaconal podem ser encontradas nas Escrituras, sobretudo no Novo Testamento. Há duas passagens valiosas para a compreensão do papel, qualificações e responsabilidades do diácono. A primeira delas encontra-se em Atos 6:1-7. Nessa passagem, pode ser observada a preocupação dos apóstolos com a distribuição justa de alimentos entre as viúvas, ao liderarem a seleção de homens "cheios do Espírito e de sabedoria" para cuidar desse serviço prático.

Nesta passagem, os apóstolos, ao responderem a uma necessidade prática da comunidade cristã primitiva, estabelecem as bases para o que mais tarde se consolidaria como o ofício diaconal. O episódio descrito em Atos 6:1-7, em que há murmuração entre os gregos e os hebreus sobre a distribuição dos bens, expõe a necessidade de uma função dedicada ao cuidado material da comunidade, de modo que os apóstolos pudessem concentrar-se no ministério da Palavra e da oração. O problema de ordem prática

surgiu com o crescimento da Igreja, levando à necessidade de nomeação de servos dedicados ao auxílio dos necessitados (ANGLADA, 2022, pp. 193-194).

Os apóstolos não instituíram os diáconos de imediato, sugerindo que a escolha desse ofício deveria emergir de uma necessidade concreta. A criação do papel diaconal surge, então, como resposta direta à murmuração que poderia gerar divisões na comunidade cristã (CALVINO, 2021, pp. 2066 e 2078). Nesse sentido, o estabelecimento de servos que cuidariam dessas demandas práticas reflete a importância de manter a unidade e a paz dentro da Igreja, permitindo que a liderança apostólica permanecesse focada em sua função espiritual.

Além disso, diretrizes detalhadas sobre as qualificações e responsabilidades dos diáconos podem ser encontradas em 1 Timóteo 3:8-13. Nesta passagem, o apóstolo Paulo descreve as características desejáveis para os diáconos, como respeitabilidade, integridade, autocontrole e liderança em suas famílias. Essas qualificações estabelecem um padrão elevado para aqueles que desejam servir como diáconos na comunidade cristã. Eles deveriam ser profundamente instruídos na fé e movidos pelo temor a Deus, indo além das qualidades superficiais, como pontualidade e conhecimento das estruturas da Igreja, e sendo essencialmente guiados pelo desejo de servir conforme o exemplo de Cristo (CALVINO, 2018, pp. 91-92). Tanto Atos 6 como 1 Timóteo 3

apontam que os diáconos devem ter dons espirituais para que sejam efetivos em seu ofício.

Além das passagens que tratam do ofício diaconal propriamente dito, podemos encontrar no Novo Testamento o uso do termo diakonos como uma expressão geral de serviço, sem estar restrito ao ofício formal de diácono. O termo grego diakonos (διάκονος) e suas variações, como diakonia (διακονία), são usados de maneira ampla, referindo-se ao ato de servir, ministrar ou ajudar de maneira humilde e prática, tanto em contextos espirituais quanto materiais.

Por exemplo, em Mateus 20:25-28, Jesus ensina sobre a grandeza no reino dos céus e usa o verbo “servir” (diakonein) para ilustrar que, em Seu reino, a verdadeira grandeza está associada à disposição de servir aos outros. No entanto, é importante destacar que, nesse contexto, Jesus não está se referindo ao ofício formal de diácono, mas ao princípio geral do serviço cristão, que deve caracterizar a vida de todos os Seus seguidores.

Outro exemplo significativo de diakonia é encontrado em João 13, onde Jesus lava os pés dos Seus discípulos. Aqui, o ato de lavar os pés simboliza um serviço humilde, voluntário e de submissão. Nesse caso, o termo diakonein não se refere ao ofício de diácono, mas sim a um serviço prático e humilde, ilustrando a essência do discipulado cristão. No entanto, o uso do termo diakonos no Novo Testamento não se limita a Jesus. Paulo, em suas cartas, frequentemente se refere a si mesmo e a outros como "servos"

(diakonoi) de Cristo, indicando sua dedicação ao serviço do evangelho e à comunidade cristã. Em Romanos 1:1, por exemplo, ele se identifica como diakonos. De forma semelhante, ele e Timóteo são chamados de servos em Filipenses 1:1 e, em 2 Coríntios 4:5, Paulo destaca a centralidade do serviço cristão.

Nesses exemplos, diakonos reflete um chamado ao serviço cristão em geral, destacando que tanto Paulo quanto os outros líderes da Igreja se veem como servos de Cristo e da comunidade. A palavra diakonia, além de representar um ato de serviço, assume também um aspecto teológico importante, pois está intimamente ligada ao amor a Deus e ao próximo. Assim, a diaconia conforme descrita no Novo Testamento, seja no sentido de ofício eclesiástico ou no sentido geral de serviço, está sempre orientada pelo amor a Deus e guiada pelo desejo de glorificá-Lo (BROWN e COENEN, 2000, p. 2341).

## **2 O OFÍCIO DIACONAL NA HISTÓRIA**

O ofício diaconal passou por transformações significativas ao longo da história da Igreja, refletindo diferentes contextos e desafios enfrentados pelo povo de Deus. Na Igreja primitiva, o diaconato manteve sua ênfase no serviço aos necessitados. Os escritos dos Pais da Igreja, como Inácio de Antioquia e Cipriano de Cartago, indicam que os diáconos atuavam na distribuição de recursos e na assistência aos pobres. O Concílio de Niceia (325 d.C.) reafirmou a importância dos diáconos, embora sua função começasse a se expandir para aspectos litúrgicos (SMETHURST, 2022, p. 30).

Durante a Idade Média, o papel diaconal sofreu mudanças significativas. Com o fortalecimento da hierarquia eclesiástica, os diáconos foram gradualmente associados ao clero e perderam parte de sua vocação original de serviço social. O Quarto Concílio de Latrão (1215) reforçou essa transição, consolidando o diaconato como um estágio para a ordenação sacerdotal. No entanto, algumas ordens monásticas, como os franciscanos, preservaram o espírito de serviço diaconal ao cuidar dos pobres e enfermos (VATICANO, 2002).

No período pós-Reforma, o Concílio de Trento (1545-1563) reafirmou o diaconato como uma etapa do sacerdócio, distanciando-o de sua função original de serviço. Somente no Concílio Vaticano II (1962-1965) houve uma tentativa de restaurar o diaconato permanente, permitindo que homens casados exercessem a função com um viés mais assistencial. O documento "Lumen Gentium" reafirmou a importância dos diáconos no serviço à Igreja e à sociedade. Desde então, a Igreja Católica Romana passou a ordenar diáconos permanentes com ênfase na caridade, no ensino e na liturgia, resgatando parte do papel original do diaconato primitivo (VATICANO, 2002).

A Reforma Protestante resgatou a ênfase no serviço diaconal como um ministério independente do sacerdócio. João Calvino, em Genebra, estruturou um modelo de diaconia baseado na assistência social e no cuidado com os necessitados (LOPES, 2008). Os documentos reformados, como a Confissão de Fé de Westminster

(1647), delinearam o papel dos diáconos como responsáveis pelo bem-estar material da Igreja (SMETHURST, 2022, p. 33).

Na Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), fundada em 1859 por Ashbel Green Simonton, o ofício diaconal foi estabelecido conforme o modelo reformado. O Presbiterianismo Brasileiro adotou a Constituição da IPB, que enfatiza o papel dos diáconos na administração dos recursos e no socorro aos necessitados. O Manual Presbiteriano destaca que os diáconos devem exercer sua função com zelo espiritual e dedicação ao serviço cristão (IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL, 2023, pp. 47-136).

Além disso, a IPB estabelece que os diáconos são responsáveis pelo trabalho social da igreja, como a assistência a enfermos, viúvas, órfãos e necessitados, conforme os princípios bíblicos estabelecidos em Atos 6:1-6 e 1 Timóteo 3:8-13. O Padrão de Disciplina da IPB também reforça a importância do diaconato na manutenção da ordem e da piedade no corpo da Igreja (IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL, 2023, pp. 535-564).

### **3 DIACONIA COMO SERVIÇO ESPIRITUAL**

Os diáconos ocupam uma posição vital na estrutura da Igreja, atuando como servos que refletem o cuidado e o amor de Deus de maneira concreta. Desde os primórdios da Igreja cristã, conforme relatado em Atos 6, o papel dos diáconos tem sido central para garantir o bem-estar da comunidade (SMETHURST, 2022, p. 26), tanto no âmbito espiritual quanto no material. Sua atuação está

enraizada no modelo de serviço que Jesus Cristo estabeleceu e se desenvolveu teologicamente ao longo dos séculos.

A narrativa de Atos 6:1-7 revela as origens do ofício diaconal, mostrando que, diante de um conflito na distribuição de alimentos, os apóstolos instituíram a diaconia como um serviço exercido por homens cheios do Espírito Santo e de sabedoria, garantindo que as necessidades materiais da Igreja fossem atendidas sem comprometer o ministério da Palavra. Esse modelo destaca a natureza espiritual do diaconato, que, embora lide com questões práticas, não se limita à mera distribuição de recursos, mas exige dos diáconos um cuidado que reflita a piedade e o serviço cristão, conforme as qualificações espirituais requeridas nas Escrituras. (ANGLADA, 2022, pp. 200-201).

A função dos diáconos é inseparável da teologia do serviço presente nas Escrituras. Em Filipenses 2:3-8, Paulo descreve Cristo como aquele que se esvaziou, assumiu a forma de servo e se humilhou até a morte na cruz. O exemplo de Cristo deve moldar a vida e o ministério dos diáconos, chamados a viver em humildade e abnegação, servindo a Igreja e a comunidade com o mesmo espírito sacrificial de Cristo. Isso coloca o ofício diaconal no coração da teologia cristã: o serviço não é uma ação periférica, mas um reflexo direto do evangelho.

A escolha de diáconos, como mencionada em Atos 6:3, exige a presença de qualidades espirituais específicas, como boa reputação, sabedoria e a plenitude do Espírito. Essas características

refletem a integridade necessária para o exercício da diaconia e apontam para a centralidade da espiritualidade no desempenho de suas funções. Esses homens deveriam estar espiritualmente habilitados, pois essa é uma qualificação indispensável para o exercício de qualquer ofício na Igreja. No entanto, medir a espiritualidade não é algo automático, mas pode ser observado pelos frutos que a pessoa manifesta: assim como uma árvore saudável se reconhece pela seiva que a nutre, um diácono cheio do Espírito se revela por seu caráter e sua conduta piedosa (ANGLADA, 2022, pp. 204-205).

O ofício diaconal, portanto, não é meramente funcional, mas um chamado divino para servir ao povo de Deus com discernimento espiritual e sabedoria. Ainda que os diáconos sejam designados para tarefas específicas dentro da igreja, sua função é essencialmente espiritual. Eles devem ser homens conhecidos por sua sabedoria e pela plenitude do Espírito, pois o serviço que desempenham não se limita ao cuidado material, mas reflete a obra do próprio Cristo no meio do seu povo (ANYABWILLE, 2015, p. 22).

Historicamente, a Igreja reconheceu o papel crucial dos diáconos na estrutura eclesiástica. Desde as primeiras comunidades cristãs até as tradições reformadas, o ofício diaconal tem sido considerado parte integrante do governo da Igreja. Na tradição reformada, em particular, a diaconia é vista como uma expressão prática da doutrina da graça. O serviço dos diáconos é uma manifestação tangível da graça de Deus no cuidado pelos

necessitados, seguindo o exemplo dos primeiros diáconos que cuidavam das viúvas e dos pobres. A diaconia, nesse sentido, está profundamente conectada à missão da Igreja de ser um reflexo visível do amor de Deus no mundo.

Além disso, a diaconia transcende o âmbito da caridade material e se eleva à dimensão de um serviço espiritual, onde o cuidado com o próximo é uma expressão do amor redentor de Cristo (ANYABWILLE, 2015, p. 16). O papel dos diáconos não é simplesmente o de distribuidores de recursos, mas de agentes do Reino de Deus, cujo serviço reflete a reconciliação e a restauração que o evangelho promove. Em 1 Timóteo 3:8-13, Paulo também destaca a importância do caráter espiritual dos diáconos, enfatizando que eles devem ser dignos de respeito, sinceros, e fiéis em tudo, assegurando que a diaconia seja exercida com pureza e dedicação.

Teologicamente, a diaconia se conecta com a ideia do Reino de Deus. O serviço dos diáconos é uma antecipação da plenitude do Reino, onde a justiça e a paz prevalecerão. Ao cuidarem das necessidades materiais e espirituais da comunidade, os diáconos participam da obra de Deus na promoção da justiça e da misericórdia (Miquéias 6:8). Assim, o ofício diaconal não é meramente uma função administrativa, mas uma participação ativa no plano redentivo de Deus, onde o serviço ao próximo é uma expressão do amor redentor de Cristo.

O ministério dos diáconos também reflete a prioridade da Igreja em manifestar os frutos do Espírito. Amor, paciência, bondade

e mansidão são virtudes que devem permear o trabalho diaconal. Quando confrontados com os desafios práticos e espirituais da congregação, os diáconos são chamados a agir com graça e sabedoria, trazendo consolo e paz em meio aos conflitos e frustrações da vida comunitária (ANYABWILLE, 2015, p. 21).

Portanto, o exemplo supremo de serviço que os diáconos seguem é o de Cristo. Ele, o verdadeiro Diácono da humanidade, deu a Sua vida em resgate por muitos. Portanto, o serviço diaconal é uma oportunidade para refletir a glória de Deus através de uma vida de humildade, sabedoria e amor sacrificial (ANYABWILLE, 2015, p. 21). O trabalho prático dos diáconos deve sempre estar intrinsecamente ligado à sua vocação espiritual, pois é nesse equilíbrio que eles se tornam uma bênção para a Igreja e um reflexo do cuidado de Deus para o mundo.

A diaconia, embora envolva o cuidado das necessidades físicas da Igreja, é, antes de tudo, um serviço espiritual. Os diáconos são chamados para servir à Igreja como um reflexo do amor e da misericórdia de Cristo, e este serviço exige uma vida devocional profunda e frutífera. Os diáconos desempenham um papel vital dentro da Igreja, e para exercer suas funções de maneira eficaz, eles necessitam de uma sabedoria espiritual profunda, que é essencial para que os diáconos possam discernir com clareza as diversas necessidades da comunidade e, assim, responder de forma justa e compassiva a cada situação que se apresenta (COSTA, 2005, p. 22).

O discernimento não é apenas uma habilidade prática, mas uma qualidade que nasce da obra do Espírito Santo, que guia e ilumina a mente e o coração dos diáconos. Para cultivar essa sabedoria espiritual, eles devem dedicar-se à oração, mantendo uma comunicação constante com Deus, onde podem apresentar suas preocupações e buscar Sua orientação (HUIZINGA, 2018, pp. 21-33). Esse relacionamento íntimo com o Senhor fortalece não apenas sua confiança no chamado, mas também sua capacidade de tomar decisões que refletem a vontade divina. O livro de Atos destaca o exemplo de Estevão, um diácono cheio de fé e do Espírito Santo, que se destacou não apenas no serviço prático, mas também na pregação e defesa do evangelho (ZIBORDI, 2018, p. 78). Isso demonstra que a eficácia do serviço diaconal está intrinsecamente ligada à obra do Espírito Santo na vida do diácono.

Douglas J. Kuiper apontou que a vida pessoal do diácono deve ser um testemunho da graça transformadora de Cristo. As Escrituras enfatizam a importância de qualidades como honestidade, integridade, temperança, fidelidade conjugal e liderança familiar exemplar. Uma conduta irrepreensível aumenta a credibilidade do diácono e glorifica a Deus. Kuiper ressalta:

Diaconos, vocês devem viver assim, em cada aspecto de sua vida familiar, pessoal, no trabalho, na Igreja e no serviço diaconal - para que ninguém tenha alguma razão para acusá-los! Vocês devem obedecer às duas tábuas da lei de Deus, e a todo mandamento, com diligência! E para esse fim, guarde não somente suas ações, mas sua língua também, e seus pensamentos e coração! Vocês devem estar acima de suspeita, e

devem se abster não somente do mal como tal, mas de toda aparência do mal. (KUIPER, 2007)

Assim como os apóstolos se dedicavam à oração e ao ministério da Palavra, os diáconos também devem ser homens de oração. A oração fervorosa e constante é essencial para que recebam sabedoria, discernimento, compaixão e força para servir com alegria e fidelidade (HUIZINGA, 2018, pp. 37). Esse compromisso com a vida de oração não apenas os sustenta em suas responsabilidades, mas também fortalece sua dependência de Deus, permitindo que exerçam seu ofício com humildade e dedicação genuína ao bem-estar da Igreja.

O serviço diaconal não é estático, mas um chamado para o crescimento contínuo em graça e no conhecimento de Deus. Os diáconos devem buscar constantemente aprofundar sua comunhão com Cristo, crescer na compreensão da Palavra e aperfeiçoar suas habilidades no serviço cristão. No exercício fiel do ofício, eles amadurecem na fé, desenvolvem uma comunhão mais profunda com Deus e ganham maior segurança na proclamação do evangelho. Afinal, é praticamente impossível exercer um ministério eficiente na Igreja sem, ao mesmo tempo, crescer espiritualmente (COSTA, 2005, p. 28). O ministério diaconal é um serviço vital na Igreja, que exige não apenas habilidades práticas, mas também um coração cheio do Espírito Santo e uma vida caracterizada pela devoção a Cristo. Ao se dedicarem à oração, ao estudo da Palavra e à busca

constante pela santificação, os diáconos podem servir com eficácia, refletindo o amor e a graça de Cristo aos necessitados.

A análise da diaconia como serviço espiritual revela sua importância central no contexto da vida eclesial. Os diáconos desempenham um papel fundamental na Igreja, não apenas ao atenderem necessidades materiais, mas também ao refletirem o caráter de Cristo em suas ações. O ofício diaconal, conforme discutido, é enraizado na teologia do serviço presente nas Escrituras, onde a prática da diaconia é vista como uma manifestação tangível da graça de Deus e uma extensão do ministério de reconciliação do evangelho.

Historicamente, a diaconia tem sido reconhecida como uma parte integral da estrutura eclesial, evidenciando sua relevância em diversas tradições cristãs, especialmente na tradição reformada. O serviço diaconal transcende a caridade material, elevando-se a uma dimensão espiritual que abrange o cuidado integral do próximo. Essa perspectiva é corroborada por textos bíblicos que enfatizam as qualidades necessárias para o exercício do ofício, como a sabedoria e a plenitude do Espírito Santo, características que possibilitam aos diáconos discernirem e responderem às demandas da comunidade com justiça e compaixão.

Além disso, a conexão entre a diaconia e o Reino de Deus sugere que o serviço diaconal antecipa a realidade escatológica, onde justiça e paz são plenamente realizadas. O ministério dos diáconos, portanto, deve ser compreendido como uma participação ativa no

plano redentivo de Deus, onde cada ato de serviço se torna um reflexo do amor redentor de Cristo.

Por fim, é evidente que a diaconia, enquanto prática espiritual, requer um comprometimento contínuo dos diáconos em relação à oração, ao estudo das Escrituras e à busca pela santificação. A eficácia do ministério diaconal reside na capacidade de seus servos de se submeterem à liderança do Espírito Santo, tornando-se assim instrumentos de transformação dentro da Igreja e da sociedade. O desafio que se coloca, portanto, é o de cultivar uma diaconia que não apenas atenda às necessidades imediatas, mas que também promova a edificação da fé e a unidade da comunidade cristã.

#### **4 IMPACTO NO BEM-ESTAR DA IGREJA**

A diaconia, em sua essência, é um serviço espiritual que exerce grande impacto no bem-estar da Igreja. Quando os diáconos são homens "cheios do Espírito e de sabedoria" (Atos 6.3), sua atuação transcende o cuidado meramente material e se torna um canal da graça de Deus, promovendo a unidade, o crescimento espiritual e a expansão do evangelho (DEVER, 2019, p. 17).

A partir dessa compreensão, é possível visualizar o papel do diácono não apenas como gestor de recursos e auxílio material, mas como um agente ativo no fortalecimento espiritual da comunidade. Quando realizada com discernimento espiritual, a diaconia fortalece a Igreja em diversas áreas, como bem-estar espiritual, emocional, material e até mesmo missionário. Vemos em Atos 6 um propósito

maior em favor do corpo como um todo: os diáconos trabalham pela unidade da Igreja. Eles deveriam fazer a distribuição de alimentos entre as viúvas de forma mais igualitária. Mas por que isso era importante? Porque essa negligência física estava causando desunião espiritual no corpo (DEVER, 2019, p. 22).

A presença de diáconos espiritualmente capacitados é vital para o bem-estar da Igreja. Ao lidarem com questões práticas, como a distribuição de recursos e o cuidado aos necessitados, permitem que os pastores se dediquem mais à oração e ao ministério da Palavra. O exercício eficiente do ofício diaconal não apenas preserva a ordem do culto, mas também libera os presbíteros para focarem no ensino e na supervisão espiritual da Igreja (ANGLADA, 2022, p. 201). Dessa forma, o impacto positivo da diaconia não se restringe ao cuidado material, mas também abrange o fortalecimento espiritual da congregação como um todo. Quando o diaconato e o presbiterado trabalham dentro dos seus limites bíblicos, cada um dá apoio e incentiva o trabalho do outro. Cada ofício deve trabalhar à sua própria maneira para a edificação do corpo de Cristo (WATERS, 2018, p. 101).

Além disso, o diaconato é especificamente uma provisão de Jesus para a comunhão dos santos. "Os diáconos são chamados para servir à Igreja, não ao mundo em geral. O ofício é parcialmente designado para ajudar a aliviar de maneira concreta as necessidades e carências de cristãos que demonstram verdadeira necessidade" (WATERS, 2018, p. 98). Esse foco no serviço à Igreja

sublinha a importância de atender aos necessitados dentro da congregação como uma expressão do amor fraternal e da unidade em Cristo. Quando o cuidado prático das necessidades materiais está corretamente sob a responsabilidade dos diáconos, os pastores podem dedicar-se mais à oração e ao ministério da Palavra. Isso cria um ciclo de fortalecimento espiritual, onde o ensino bíblico tem maior centralidade, alimentando a congregação de forma mais eficaz. Com essa dinâmica saudável, a Igreja é nutrida pelo ensino sólido, cresce espiritualmente e se desenvolve em unidade (ZIBORDI, 2018, p. 29-35).

Os diáconos, portanto, não apenas cumprem uma função operacional, mas também modelam o exemplo de vida cristã que inspira outros a viver em conformidade com o evangelho. Como líderes servos, são exemplos de piedade e integridade, desempenhando um papel crucial no discipulado e no crescimento espiritual dos membros da Igreja. Não se trata apenas do título de uma função ministerial, mas consiste em um dos dois ofícios estabelecidos pelo Novo Testamento para a Igreja local. Assim, quão crucial é o serviço diaconal à saúde da Igreja? É crucial o suficiente para Deus estabelecer uma posição oficial para membros seletos, reconhecidos como servos exemplares, a fim de mobilizar o serviço prático de maneiras criativas (SMETHURST, 2022, p. 22).

Outro aspecto relevante é o impacto dos diáconos no bem-estar emocional e psicológico da Igreja. Muitas vezes, eles são os que visitam os enfermos, consolam os enlutados e prestam apoio às

famílias em momentos de crise. Esse tipo de ministério da presença é essencial, pois o simples ato de estar disponível para ouvir e oferecer conforto promove um ambiente de cuidado e acolhimento dentro da Igreja. Além disso, os diáconos podem desempenhar um papel crucial na organização de grupos de apoio, oferecendo suporte emocional para aqueles que enfrentam dificuldades, como depressão, vícios ou problemas familiares. Através dessa atuação, os diáconos criam um espaço onde os membros da Igreja se sentem emocionalmente apoiados e amparados em suas aflições. Ao conectarem as necessidades emocionais com soluções práticas e espirituais, proporcionam um bem-estar psicológico que reflete a compaixão de Cristo. Esse ambiente de cuidado fortalece a confiança e a coesão entre os membros da Igreja, promovendo a saúde emocional da congregação como um todo.

Além do suporte emocional, a diaconia também impacta o bem-estar social da Igreja. Diáconos frequentemente coordenam atividades de serviço e comunhão, promovendo eventos comunitários que aproximam os membros e fortalecem os laços entre eles (BATISTA, 2018, p. 15). Isso pode incluir desde a organização de atividades como distribuição de alimentos e ajuda a famílias em necessidade até a promoção de eventos que incentivam a união e a paz entre os membros. Essa promoção da comunhão reflete o exemplo de Atos 6, onde o serviço dos diáconos foi essencial para prevenir divisões dentro da Igreja Primitiva. A negligência física estava causando desunião espiritual no corpo, e os

diáconos foram responsáveis por restaurar a harmonia através do cuidado prático. Ao promoverem esse tipo de comunhão, fortalecem os laços entre os membros da Igreja, criando um ambiente socialmente saudável onde a unidade e a paz são priorizadas (DEVER, 2019, p. 22).

Entretanto, o impacto positivo da diaconia no bem-estar da Igreja depende diretamente da formação e do suporte dado a esses líderes. Se os diáconos forem sobrecarregados ou não receberem o treinamento adequado, seu serviço pode se tornar uma fonte de estresse e esgotamento, prejudicando o bem-estar da congregação (KUIPER, 2007). Portanto, é fundamental que a Igreja invista em treinamentos e ofereça suporte contínuo aos diáconos, garantindo que estejam equipados para servir de maneira eficaz. Diáconos espiritualmente preparados podem impactar profundamente o bem-estar da Igreja em todas as dimensões, enquanto a falta de formação pode limitar seu impacto. Quando bem estruturada e apoiada, a diaconia se torna um canal poderoso para a manifestação do amor e da graça de Deus no meio do Seu povo.

A diaconia não é apenas uma função organizacional dentro da Igreja, mas uma expressão concreta da comunhão dos santos. A Confissão de Fé de Westminster ensina que os crentes "estão unidos uns aos outros em amor, e têm comunhão nos dons e graças uns dos outros" (BEKE, 2006, p. 193). Esse princípio se manifesta quando os diáconos exercem seu ministério de misericórdia, fortalecendo a unidade do corpo de Cristo e promovendo o bem-estar espiritual e

material da Igreja. A instituição do diaconato em Atos 6 demonstra essa relação: a assistência às viúvas não era apenas uma questão social, mas essencial para preservar a unidade e a paz da Igreja primitiva (DEVER, 2019, p. 57). Ao suprirem as necessidades dos necessitados, os diáconos removem obstáculos à comunhão e testemunham o amor de Cristo na prática. O Catecismo de Heidelberg reforça essa realidade ao ensinar que "cada membro deve considerar seu dever usar seus dons para o proveito e bem-estar dos outros membros" (Pergunta 55). Dessa forma, a diaconia não é um serviço isolado, mas um meio pelo qual a Igreja vive a comunhão que já possui em Cristo (BEKE, 2006, p. 194).

Além de fortalecer a Igreja internamente, o serviço diaconal também testemunha ao mundo a realidade do evangelho. Quando a Igreja cuida dos necessitados, reflete o caráter de Cristo, que veio para servir e dar sua vida em resgate de muitos (Mc 10.45). O trabalho dos diáconos encoraja todos os crentes a compartilharem suas bênçãos materiais e espirituais, demonstrando que a comunhão dos santos não é apenas um conceito doutrinário, mas uma realidade vivida.

## **CONCLUSÃO**

O ofício diaconal, conforme exposto ao longo deste estudo, é essencial para o bem-estar da Igreja, combinando serviço prático e espiritualidade. Desde sua origem em Atos 6, os diáconos foram chamados a suprir necessidades materiais e promover a unidade do

Corpo de Cristo, refletindo o amor redentor de Deus em ação. Na tradição reformada, esse ministério foi resgatado como uma vocação que transcende a mera administração e se configura como um testemunho do evangelho no serviço aos necessitados.

Na Igreja Presbiteriana do Brasil, o diaconato mantém esse compromisso, exercendo um papel vital na assistência social, na administração dos bens da Igreja e na promoção da comunhão. Mais do que uma função auxiliar, o ministério diaconal é uma expressão concreta da graça divina e uma vocação que demanda sabedoria, compaixão e fidelidade. Quando desempenhado com dedicação, o diaconato fortalece a Igreja e a capacita a cumprir sua missão no mundo.

Diante disso, reafirmamos que a valorização do ofício diaconal é crucial para a vida e saúde espiritual da Igreja. Seguir aprofundando a compreensão desse ministério e sua aplicação nos desafios contemporâneos permitirá que a Igreja continue sendo um farol da graça e do amor de Deus em meio à sociedade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANGLADA, Paulo Roberto Batista. **A Igreja do Deus Vivo, Coluna e Baluarte da Verdade: Estudos em Ecclesiologia Reformada**, Volume 1. 1ª ed. Ananindeua: Knox Publicações 2022. 371 p.

ANYABWILE, Thabiti M. **Encontrando presbíteros e diáconos fiéis**. São José dos Campos: Editora Fiel, 2015. 168 p.

BATISTA, Elienai B. **A Criação E O Ministério Da Misericórdia**. Revista Diakonia, volume I, número 3, p. 7 - p. 16, março 2018.

BEKE, Joel R.; FERGUSON, Sinclair B. **Harmonia das confissões de fé reformadas**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. 256 p.

**Bíblia Sagrada**. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2ª ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008. 1920p.

CALVINO, João. **As Institutas da Religião Cristã**: edição especial com notas para estudo e pesquisa / João Calvino. [tradução Odayr Olivetti]. São Paulo: Cultura Cristã, 2015. 272 p.

CALVINO, João. **Comentário Bíblico João Calvino: Novo Testamento** [Recurso eletrônico]. Traduzido por Valdenilson Araujo. Kindle. 2021. 6514 p.

CALVINO, João. **Pastorais**: tradução: Valter Graciani Martins – São José dos Campos, SP. Fiel. 2018. 383 p.

**Catecismo da Igreja Católica**. Vaticano. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/cathechism\\_po/index\\_new/p2s2ca\\_p3\\_1533-1666\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p2s2ca_p3_1533-1666_po.html)> Acesso em 25 set. 2024

COSTA, Hermisten Maia Pereira Da. **Presbíteros E Diáconos: Servos De Deus No Corpo De Cristo**. Teologia para a Vida, volume I, número 1, p. 11 - p. 28, junho 2005.

DEVER, Mark. **Entendendo a Liderança da Igreja**: Tradução por Camila Teixeira e William Teixeira – São Paulo. Fiel. 2019. 78 p.

**Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**/Colin Brown, Lothar Coenen (orgs.); (tradução Gordon Chownl. -- 2. ed. - São Paulo: Vida Nova, 2000. 2773 p.

**From the Diakonia of Christ to the Diakonia of the Apostles.** Vaticano. Disponível em: <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_pro\\_05072004\\_diaconate\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_en.html)> Acesso em: 24 set. 2024.

HUIZINGA, Wietse. **Visitas Diaconais.** Revista Diakonia, volume I, número 3, p. 21 - p. 33, março 2018.

KUIPER, Douglas J. **As Qualificações dos Diáconos (5): Piedosos em sua Conduta.** Monergismo. Disponível em: <[https://www.monergismo.com/textos/Igreja/qualificacoes-diaconos-5\\_kuiper.pdf](https://www.monergismo.com/textos/Igreja/qualificacoes-diaconos-5_kuiper.pdf)> Acesso em 25 set. 2024

LOPES. Augustus Nicodemus. **O Ensino de Calvino sobre a Responsabilidade da Igreja.** Monergismo. Disponível em: <[https://www.monergismo.com/textos/jcalvino/calvino\\_Igreja\\_augustus.htm](https://www.monergismo.com/textos/jcalvino/calvino_Igreja_augustus.htm)> Acesso em: 19 nov. 2023.

**Manual Presbiteriano** / Igreja Presbiteriana do Brasil. – São Paulo: Cultura Cristã, 2023. 560 p

SMETHURST, Matt. **Diáconos: como eles servem e fortalecem a Igreja;** tradução de Rogério Portella. São Paulo: Vida Nova, 2022. 192 p.

WATERS, Guy Prentiss. **Como Jesus governa a Igreja.** – São Paulo: Cultura Cristã, 2018 160 p.

ZIBORDI, Ciro Sanches. **Estevão o Primeiro Apologista do Evangelho.** Rio de Janeiro: CPAD, 2018. 165 p.

## ABSTRACT

This study investigates the historical development and impact of the diaconate on the well-being of the Church, with an emphasis on its spiritual and ministerial role. Through an exegetical analysis of the terms *diákonos* and *diakonía* in the New Testament, the study examines the evolution of this office from the Early Church to its revitalization during the Protestant Reformation, highlighting its expression in the Reformed tradition and the Presbyterian Church of Brazil. The research demonstrates that the diaconate is not merely a charitable function but an essential ministry for the spiritual, emotional, material, and missional strengthening of the Church. Moreover, by assuming responsibilities in community care, the diaconate enables pastors to devote themselves more fully to prayer and the ministry of the Word, fostering the congregation's spiritual growth. The study concludes that strengthening the diaconate through its appreciation and training is crucial for the Church's health and testimony.

## KEYWORDS

Diaconate, Presbyterian Church of Brazil, Spiritual Service, Church Well-being, Reformed Tradition.

**“ESTIVE ENFERMO E ME VISITASTES”:  
UMA PERSPECTIVA REFORMADA APLICADA  
AO SERVIÇO DE CAPELANIA HOSPITALAR**

*Rev. Douglas Bronzatti<sup>1</sup>*

**RESUMO**

Neste material, exploram-se os impactos da queda por meio de uma análise fundamentada nas Escrituras e em uma seleção de obras bibliográficas de orientação reformada. O autor adota os efeitos da queda como tema central, a partir do qual propõe uma abordagem prática e efetiva para a capelania hospitalar, concluindo com um breve estudo de caso sobre sua experiência como capelão voluntário em ambiente hospitalar.

**PALAVRAS-CHAVE**

Capelania; Hospital; Enfermidade; Pecado original; Estudo de caso.

**INTRODUÇÃO**

Embora a doença possa irromper súbita e inesperadamente na vida do enfermo, não é um contratempo à soberania de Deus. A

---

<sup>1</sup>Ministro ordenado pela Igreja Presbiteriana do Brasil, Bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano do Sul em Campinas, SP. Pastoreia a Igreja Presbiteriana de Rodrigues Alves, AC. É qualificado em mais de quinze cursos de teologia reformada com ênfase em pregação expositiva e aconselhamento bíblico. Possui experiência prática em capelania, tendo-a exercida em escolas, asilos e hospitais. Desempenhou um trabalho como voluntário de capelania religiosa no Hospital das Clínicas da Unicamp, SP no ano de 2023.

despeito da queda de Adão, o germe de todos os desarranjos cósmicos que partiram dela, o Senhor não foi surpreendido pela transgressão do primeiro casal. Toda desordem física, somatização e enfermidade é, em suma, advinda do pecado de Adão. Ademais, o Senhor reserva para si propósitos para o sofrimento humano, eventualmente escusos aos nossos olhos. O Catecismo de Heidelberg oferece como resposta à pergunta de número vinte e sete uma afirmativa bastante elucidativa acerca da abrangente soberania de Deus, sobre todas as coisas e, também, sobre a doença. O Catecismo registra:

É a força Todo-Poderoso e presente, com que Deus, pela sua mão, sustenta e governa o céu, a terra e todas as criaturas. Assim, ervas e plantas, chuva e seca, anos frutíferos e infrutíferos, comida e bebida, saúde e doença, riqueza e pobreza e todas as coisas não nos sobrevêm por acaso, mas de sua mão paternal (CATECISMO DE HEILDELBERG; RESPOSTA À QUESTÃO 027).

O sofrimento humano está à disposição do uso do Criador para o cumprimento de seus propósitos inacessíveis ao entendimento da criatura. O possível fim dos revezes da vida pode ser conjecturado, embora, dificilmente, assegurado. O fato é que todas as mazelas suportadas pela criação, bem como as nocivas patologias, não se imiscuem da soberania.

Deus pode nos poupar dos terremotos financeiros, dos ventos furiosos da enfermidade, dos ataques implacáveis dos inimigos, mas se ele, em sua sabia providência, quiser nos entregar para sofrermos o golpe da dor, das perdas e da morte, mesmo assim seremos fieis a ele. Uns honram Deus pelo livramento

da morte; outros honram Deus na morte (LOPES, 2014, p. 43).

Indubitavelmente a enfermidade é uma oportunidade de crescimento, um contexto propício para a lapidação do caráter e um cenário favorável para a santificação. Charles Spurgeon, em certa ocasião, afirmou: “eu me atrevo a dizer que a maior bênção terrena que Deus pode dar a cada um de nós é a saúde, com exceção da doença.” Apesar disto, nem todos aproveitam a enfermidade como uma oportunidade, mas sucumbem ante a ela, perdem a esperança, abandonam a fé, praguejam, murmuram e tornam-se amargas. Clive Staples Lewis, em suas obras literárias, descreve as excitações da vida, isto é, a doença, a velhice e a guerra, como matérias-primas que, tanto o Senhor quanto os demônios buscam explorar (LEWIS, 2009, p. 98). O cenário patológico é, portanto, uma oportunidade de dupla reação. Além de provocar múltiplas reações, a enfermidade, bem como a morte iminente, conduz a reflexões importantes acerca da efemeridade da vida e, não raramente, levam o enfermo a ponderar acerca de sua condição espiritual e tomar uma posição quanto a ela. Lewis, escrevendo a partir da perspectiva de um demônio, mostra que este costuma tirar proveito da falsa esperança prometida ao enfermo, afastando-o da consciência de sua morte:

Seria tão melhor para nós se todos os humanos morressem em asilos dispendiosos, entre médicos que mentem, enfermeiras que mentem, amigos que mentem, como nós lhes ensinamos, e que prometem vida aos moribundos, encorajando a crença de que a doença é uma desculpa para qualquer auto-

indulgência, e até mesmo (se os nossos colegas souberem fazer seu trabalho direitinho) recusando qualquer sugestão de que se traga um padre, tudo para que o pobre doentinho não desconfie de sua situação! Também é terrível para nós o quanto a morte continuamente os faz pensar na morte. Uma de nossas melhores armas, a satisfação com a mundanidade, prova-se inútil. Em tempos de guerra, nem mesmo um ser humano acredita que viverá para sempre (LEWIS, 2009, p. 24).

O pregador, em Eclesiastes, diz que “Melhor é ir à casa onde há luto do que ir à casa onde há banquete, pois naquela se vê o fim de todos os homens; e os vivos que o tomem em consideração.” (Cf. Ec 7.2). A enfermidade será terreno fértil ao capelão que souber utiliza-la.

## **PERSPECTIVA REFORMADA ACERCA DAS ENFERMIDADES**

A teologia caminha para explicar a desordem patológica como sendo procedente do pecado original. O relato bíblico da queda do primeiro casal, em Gênesis, capítulo três, é elucidativo acerca das mazelas contraídas por todo o gênero humano, após a transgressão da Lei de Deus. A primeira consequência descrita na narrativa da queda é a morte, uma vez que, enganados pela serpente, o casal suspeitou da advertência divina (Cf. Gn 3.2, 4). Os outros infortúnios da transgressão são clarificados no desenrolar da narrativa; nela consta o primeiro relato de medo que vemos nas Escrituras: “[...] Ouvi a tua voz no jardim, e, porque estava nu, tive medo, e me

escondi.” (Cf. Gn 3.10). O pecado, ainda, resultou à mulher dores de parto (v. 16); e ao homem, fadiga e penoso trabalho (v. 17, 19). É evidente, portanto, que a mortalidade, bem como a desordem física e emocional, foram imputadas aos homens, em virtude da transgressão de Adão, o cabeça federal e representante da humanidade em prova.

(II) Por este pecado eles decaíram da sua retidão original e da comunhão com Deus, e assim se tornaram mortos em pecado e inteiramente corrompidos em todas as suas faculdades e partes do corpo e da alma. (III) Sendo eles o tronco de toda a humanidade, o delito dos seus pecados foi imputado a seus filhos; e a mesma morte em pecado, bem como a sua natureza corrompida, foram transmitidas a toda a sua posteridade, que deles procede por geração ordinária (CFW; Capítulo VI).

Toda disfunção e nocividade do mundo é, conseqüentemente, procedente do pecado de Adão; esta não era a condição do mundo no contexto pré-queda, mas passou a ser uma realidade influente em todas as faculdades humanas após a transgressão do primeiro casal, gerando a morte, o sofrimento e a doença (BARRET, 2017, p. 679). Não se deve limitar os prejuízos do pecado ao campo espiritual, isto é, ignorância, cegueira e resistência ao Senhor, bem como às coisas relacionadas a ele; pelo contrário, deve-se entender os efeitos do pecado em toda a sua abrangência, ou seja, excedendo o campo espiritual e afetando, também, o campo físico, ou seja, gerando enfermidade, morte e destruição. (BERKHOF, 2012, p. 328). Estabelecido isto, é

necessário compreender que, enquanto Cristo não retornar e, assim, conduzir sua igreja ao estágio de glorificação, o pecado, bem como os seus efeitos, serão uma realidade deste mundo caído. A expectativa do segundo advento de Cristo, portanto, sustenta uma esperança viva entre os fiéis, lembrando-os constantemente da promessa de restauração final. Contudo, até que esse momento glorioso chegue, haveremos de testemunhar o impacto da queda no corpo e alma das pessoas, bem como os seus efeitos, através da desordem, calamidades e tragédias, no mundo em que tais pessoas estão inseridas.

Assegurado este entendimento, importa destacar que as enfermidades, bem como toda a variedade de infortúnios, podem consistir, também, no juízo de Deus contra o homem caído. Pode-se afirmar que, de modo generalizado, a humanidade herdou, por geração ordinária, as quatro penalidades do pecado, isto é, a morte espiritual, a morte física, a morte eterna, mas também os sofrimentos na terra (BERKHOF, 2012, pp. 240-242). Portanto, o estado e condição pecaminosos em que nasce o homem já fazem parte da própria punição pelo pecado, tal como Agostinho sustentou sobre o pecado ser punição contra o mesmo pecado (BERKHOF, 2012, p. 240). Ademais, as mazelas físicas experimentadas pelos homens são, também, uma das penalidades contra o pecado. Na realidade, os efeitos dos pecados podem ser de dois modos, isto é, as consequências naturais e concomitantes do pecado, incluindo a nossa separação de Deus, mas também aquelas consequências

impostas pelo próprio Deus, seja a condenação futura ao inferno ou mesmo toda a sorte de calamidades experienciadas nesta existência; nisto incluímos as enfermidades (BERKHOF, 2012, p. 238).

Os sofrimentos da vida, que resultam da entrada do pecado no mundo, também estão incluídos na penalidade do pecado. O pecado produziu distúrbios em todos os aspectos da vida do homem. Sua vida física caiu presa de fraquezas e doenças, que redundam em desconfortos e, muitas vezes, em penosas agonias; e sua vida mental ficou sujeita a perturbações angustiantes, que muitas vezes o privam da alegria de viver, desqualificam-no para o seu labor diário e, por vezes, destroem por completo o seu equilíbrio mental (BERKHOF, 2012, p. 240).

Era imprescindível que o Senhor penalizasse o homem em virtude de seu pecado. Uma vez que Deus conserva a justiça e a santidade como atributos essenciais, ele deve, necessariamente, reagir contra o pecado e vindicar sua justiça por meio da punição dos transgressores. (BERKHOF, 2012, p. 238). Na Escritura não faltam casos em que debilidades físicas representaram uma resposta de Deus contra o pecado dos homens; pode-se conferir isto em ambos os testamentos. No Antigo Testamento, por exemplo, não faltam passagens que escancarem esta realidade (Cf. Lv 26.14-16; Dt 7.15; 2Cr 21.12-15; entre outras passagens).

Será, porém, que, se não deres ouvidos à voz do SENHOR, teu Deus, não cuidando em cumprir todos os seus mandamentos e os seus estatutos que, hoje, te ordeno, então, virão todas estas maldições sobre ti e te alcançarão: [...] O SENHOR fará que a pestilência te

pegue a ti, até que te consuma a terra a que passas para possuí-la. O SENHOR te ferirá com a tísica, e a febre, e a inflamação, e com o calor ardente, e a secura, e com o crestamento, e a ferrugem; e isto te perseguirá até que pereças. [...] O SENHOR te ferirá com as úlceras do Egito, com tumores, com sarna e com prurido de que não possas curar-te. O SENHOR te ferirá com loucura, com cegueira e com perturbação do espírito (DEUTERONÔMIO 28.15,21,22,27,28).

No Novo Testamento, há, igualmente, passagens que descrevem o agravamento da saúde como punição pela transgressão e pecado (Cf. At 13.9-11; 1Co 11.29,30; Ap 16.2; e ainda outras). Devemos nos recordar das palavras de Jesus Cristo ao enfermo: "Depois Jesus o encontrou no templo e disse-lhe: Olha, já estás curado; não peques mais, para que te não suceda coisa pior." (Cf. Jo 5.14). Neste sentido, a ira do Senhor se manifesta como retribuição ao pecado, mediante aos acontecimentos e processos atuais da vida (PACKER, 1984, p. 146). Por outro lado, temos de considerar que, embora todos os pecados sejam, em última instância, uma devida punição contra a humanidade que caiu na queda de Adão, há as narrativas que não atribuem o sofrimento a pecados específicos dos indivíduos que os sofrem (e.g., os tumores de Jó. a infertilidade de Ana, etc). O Evangelho de João registra um caso:

Caminhando Jesus, viu um homem cego de nascença. E os seus discípulos perguntaram: Mestre, quem pecou, este ou seus pais, para que nascesse cego? Respondeu Jesus: Nem ele pecou, nem seus pais; mas foi para que se manifestem nele as obras de Deus (JOÃO 9.1-3).

Infere-se aqui que nem toda mazela física ocorre em virtude de pecados individuais, sobretudo da condição pecaminosa contraída de Adão por geração ordinária. Há aqueles sofrimentos, experimentados pelo corpo, que atendem aos propósitos maiores do Senhor, como se observa na passagem supracitada. Seria muita pretensão buscar perscrutar, de modo exaustivo, as razões pelas quais cada indivíduo sofre, contudo a Escritura oferece algumas razões pelas quais o sofrimento pode ser experimentado, sendo uma delas a santificação. No que tange à santificação, importa salientar ser ela uma benesse exclusiva do regenerado, ou seja, a justificação é imediatamente seguida pela santificação (BERKHOF, 2012, p. 487). Na Escritura não faltam registros acerca de homens de Deus que colheram bom proveito para sua santificação em meio aos dissabores da vida, até mesmo nas enfermidades. O apóstolo Paulo aprendeu a experimentar os infortúnios com contentamento. Em suas cartas constatamos suas numerosas provações e, ainda assim, testemunhamos o seu deleite no Senhor. O contentamento do apóstolo estava acima das circunstâncias. Ele declarou: “[...] aprendi a viver contente em toda e qualquer situação.” (Cf. Fp 4.14). Habacuque, o profeta, demonstra uma postura análoga à de Paulo. Ele mostrou-se decidido a se alegrar e exultar em Deus independentemente do sofrimento que precisasse experienciar:

Ainda que a figueira não floresça, nem haja fruto na vide; o produto da oliveira minta, e os campos não produzam mantimento; as ovelhas sejam arrebatadas do aprisco, e nos currais não haja gado, todavia, eu

me alegro no SENHOR, exulto no Deus da minha salvação. (HABACUQUE 3.17,18).

Possivelmente a angústia de Jó seja uma das mais comoventes das Escrituras. Separado de seus filhos pelo aguilhão da morte, afligido pela penúria ao perder suas posses, flagelado pelas moléstias que lesaram sua saúde e, ainda assim, não renunciou seu Deus, mas continuou a adorá-lo (Cf. Jó 1.20,21). Quando o regenerado suporta os sofrimentos de sua existência, conta com a oportunidade de amar o Senhor por seu caráter e não por suas dádivas. É na dor e na angústia que se aprende a amar o abençoador sem a recreação das bênçãos. O amor interesseiro renuncia a se alegrar em Deus em meio à tormenta, mas a verdadeira devoção ao Senhor impulsionará o sofredor a glorificar a Deus apesar da aflição. Portanto, não se deve confundir a punição do pecador com o castigo disciplinar. A punição que Deus despende contra o transgressor não parte de seu amor, tampouco de sua misericórdia, sobretudo de sua justiça; a disciplina, por sua vez, é a operação da graça de Deus transformando o mal em benefício (BERKHOF, 2012, p. 239). A razão humana, em especial do crente, se mostrará mais aperfeiçoada se puder vencer e tolerar as enfermidades, por estar convicta da existência dos propósitos divinos mediante o adoecimento do corpo (AQUINO, p. 1269). Este efeito gracioso da santificação, que ocorre por intermédio das calamidades daqueles que temem a Deus, é descrito por Hermisten Maia do seguinte modo:

A disciplina de Deus é sempre pedagógica, nunca vingativa; nela está embutida a ideia de recuperação, de restauração do filho amado. Deus visa a nos conduzir ao crescimento, ao amadurecimento espiritual, à santidade. A disciplina revela o amor de Deus Pai para com seus filhos. O salmista, fazendo um retrospecto de sua vida, pôde, pelo Espírito, reconhecer: "Foi-me bom ter eu passado pela aflição, para que aprendesse teus decretos" (Sl 119.71). Do mesmo modo Ezequias, após ter se restabelecido de sua doença mortal: "Eis que foi para minha paz que tive eu grande amargura; tu, porém, amaste minha alma e a livraste da cova da corrupção, porque lançaste para trás de ti todos meus pecados" (Is 38.17 [...]) (COSTA, 2002, p. 137).

O Antigo Testamento é inconfundível em apresentar passagens bíblicas que fomentem a compreensão acerca da função pedagógica do sofrimento. A Palavra diz: "Filho meu, não rejeites a disciplina do Senhor, nem te enfades da sua repreensão. Porque o Senhor repreende aquele a quem ama, assim como o pai, ao filho a quem quer bem." (Cf. Pv. 3.11,12); e ainda: "Antes de ser afligido, andava errado; mas agora guardo a tua palavra. [...] Foi-me bom ter sido afligido, para que aprendesse os teus estatutos." (Cf. Sl 119.67,71). O Novo Testamento apresenta maior materialidade de textos bíblicos que atestam à favor da finalidade didática e santificadora não somente da doença, mas, também, de toda sorte de sofrimentos. Acerca deste zelo corretivo do Senhor, João registra as seguintes palavras divinas em suas revelações: "Eu repreendo e disciplino a todos quantos amo; sê, pois, zeloso, e arrepende-te." (Cf. Ap 3.19).

Ainda há muitas outras passagens neotestamentárias que enfatizam a disciplina de Deus como ferramenta corretiva na vida dos crentes visando a santificação (Cf. Tg 1.2-4; 1Pe 1.6,7; 2Co 4.16-18; 12.7-10). Nenhuma delas, entretanto, é tão elucidativa quanto a seguinte:

Filho meu, não menosprezes a correção que vem do Senhor, nem desmaies quando por ele és reprovado; porque o Senhor corrige a quem ama e açoita a todo filho a quem recebe. É para disciplina que perseverais (Deus vos trata como filhos); pois que filho há que o pai não corrige? Mas, se estais sem correção, de que todos se têm tornado participantes, logo, sois bastardos e não filhos. Além disso, tínhamos os nossos pais segundo a carne, que nos corrigiam, e os respeitávamos; não havemos de estar em muito maior submissão ao Pai espiritual e, então, viveremos? Pois eles nos corrigiam por pouco tempo, segundo melhor lhes parecia; Deus, porém, nos disciplina para aproveitamento, a fim de sermos participantes da sua santidade. Toda disciplina, com efeito, no momento não parece ser motivo de alegria, mas de tristeza; ao depois, entretanto, produz fruto pacífico aos que têm sido por ela exercitados, fruto de justiça (HEBREUS 12.5-11).

Visando reforçar a argumentação apresentada até aqui, segue um relato sobre a conversão de Teodoro Beza, a qual foi favorecida por uma enfermidade que o reformador sofreu. Sua debilidade física foi o meio pelo qual Beza foi conduzido ao arrependimento. Esse episódio na vida do reformador revela como, em certas ocasiões, o sofrimento pode ser utilizado por Deus para levar uma pessoa ao reconhecimento de sua condição espiritual:

Ele [Deus] se aproximou de mim mediante uma doença tão grave que me desesperei. Vendo seu

terrível julgamento sobre mim, não conseguia pensar no que fazer com minha vida infeliz. Finalmente, depois de um sofrimento interminável de corpo e alma, Deus mostrou misericórdia por seu desgraçado servo perdido e consolou-me de modo que eu não podia duvidar de seu amor. Com milhares de lágrimas, renunciei ao antigo eu, implorei seu perdão, renovei meu juramento de servir sua verdadeira igreja e, em suma, dei-me inteiramente a ele (GEORGE, 1993, p. 27).

À vista destas coisas concluímos, até esta etapa, que o sofrimento, em suas variações generalizadas, como também aquele de caráter patológico, são, em última instância, consequências do pecado de Adão, ou seja, fruto da transgressão, desobediência e rebeldia de Adão, o cabeça federal e representante da humanidade. Este alinhamento teológico reconhece que o pecado de Adão não afetou apenas a ele e sua posteridade imediata, mas provocou uma corrupção essencial da natureza humana, assim como em toda sua estrutura ontológica, originando a doença e a morte como realidades inevitáveis à experiência humana na terra. As razões particulares pelas quais um indivíduo específico sofre podem ser indecifráveis e difíceis de perscrutar, entretanto, não é de se admirar que tais provações possam dispor de uma função punitiva contra os ímpios ou ainda corretiva aos regenerados.

## **O POVO DE DEUS E O CUIDADO AOS ENFERMOS**

O cuidado aos enfermos e sofredores é uma convenção observada desde o Antigo Testamento que se estende ao Novo

Testamento também. Ainda que os autores dos períodos bíblicos não estivessem munidos de cursos ou treinamentos de capelania, encontravam-se em condições de oferecer cuidados aos sofredores, em especial aos abatidos por enfermidades.

Ouvindo, pois, três amigos de Jó todo este mal que tinha vindo sobre ele, vieram cada um do seu lugar: Elifaz, o temanita, e Bildade, o suíta, e Zofar, o naamatita; e combinaram ir juntamente condoer-se dele e consolá-lo. E, levantando eles de longe os seus olhos, e não o conhecendo, levantaram a sua voz e choraram; e cada um deles rasgou o seu manto, e lançaram pó sobre as suas cabeças, para o ar. E assentaram-se com ele na terra sete dias e sete noites, e nenhum lhe dizia palavra alguma, porque viam que a dor era muito grande (JÓ 2.11-13).

Neste trecho supradito, não encontramos razões para desaprovar a atitude dos amigos de Jó. Eventualmente menciona-se os amigos de Jó, não sem razão, com desaprovação no que diz respeito ao aconselhamento de sofredores, contudo, enquanto mantiveram-se calados, foram pertinentes ao sofrimento de seu amigo. O texto destaca que Elifaz, Bildade e Zofar combinaram o encontro com duas finalidades: condoer<sup>2</sup> e consolar. A tristeza interna que sentiram pelo seu amigo se externalizou em alto choro e outros atos de compadecimento; após o não pouco barulho se calaram e ficaram ao lado de seu amigo sete dias e sete noites.

No Novo Testamento é louvável fazer-se co-participantes do

---

<sup>2</sup>A raiz hebraica “nōd” significa literalmente “perambular”. Ocorre em Sl 56.9 como substantivo, com o significado “errante”. Aqui no contexto carrega a ideia de algo que se inquieta; os amigos de Jó se agitaram interiormente ao verem-no (BRIGHT, 1965, p. 6434).

sofrimento de nossos irmãos. O apóstolo Paulo em sua carta aos romanos, afirma: “Alegrai-vos com os que se alegram; e chorai com os que choram.” (Cf. Rm 12.15). Em Atos dos Apóstolos fica em evidência o cuidado despendido para com os enfermos como uma das atribuições do povo do Senhor: "Tenho-vos mostrado em tudo que, trabalhando assim, é necessário auxiliar os enfermos, e recordar as palavras do Senhor Jesus, que disse: Mais bem-aventurada coisa é dar do que receber." (Cf. At 20.35). O cuidado aos irmãos cristãos que se encontrem enfermos e em sofrimento é fundamental à caridade cristã e um serviço digno de nossa grave atenção. No Evangelho de Mateus, Jesus discorre acerca do cuidado que é despendido para com seus discípulos. Suas palavras não inferem qualquer respaldo para uma soteriologia fundamentada nas obras, mas compreendem que, o modo pelo qual os homens respondem aos seguidores de Jesus, em face da fome, sede, doença e prisão, reflete sua afeição por Cristo; a compaixão pelos cristãos equivale à compaixão pelo próprio Jesus (CARSON, 2010, p. 602).

Nesta passagem, portanto, Jesus ensina que ao fazer as obras mencionadas aos menores de seus irmãos, ou seja, seus seguidores, equivale fazer a ele e, por consequência, se omitir de fazê-las é negligenciar a Cristo (CARSON, D.A., 2010, p. 604). Confirma o texto:

Então dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: Vinde, benditos de meu Pai, possuí por herança o reino que vos está preparado desde a fundação do mundo; porque tive fome, e destes-me de comer; tive sede, e destes-me de beber; era estrangeiro, e

hospedastes-me; estava nu, e vestistes-me; adoeci, e visitastes-me; estive na prisão, e fostes ver-me. Então os justos lhe responderão, dizendo: Senhor, quando te vimos com fome, e te demos de comer? ou com sede, e te demos de beber? E quando te vimos estrangeiro, e te hospedamos? ou nu, e te vestimos? E quando te vimos enfermo, ou na prisão, e fomos ver-te? E, respondendo o Rei, lhes dirá: Em verdade vos digo que, quando o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes (MATEUS 25.34-40).

Com o que foi exposto até aqui, pode-se afirmar que o cuidado para com o povo de Deus consiste em um dever da caridade cristã, enquanto o amparo aos descrentes constitui-se em uma oportunidade evangelística. O crente enfermo percebe de maneira mais tangível o cuidado de Deus expresso naqueles que o assistem, ao passo que o ímpio debilitado encerra-se em um estado propício de rever sua condição espiritual diante de Deus.

## **UMA PROPOSTA DE CAPELANIA REFORMADA**

No ambiente hospitalar não há nada mais explícito do que o anseio que os doentes têm por cura. Em geral, os pacientes enfermos estão desejosos por cumprir, com sucesso, o tratamento proposto no prognóstico, receberem alta e retornarem às suas casas. Quando inserimos a temática da fé neste cenário, isto é, apresentando o serviço de capelania religiosa ao enfermo, quase sempre, suscita-se a expectativa da cura miraculosa. É certo que a fé não deve repelir a ideia do milagre; nada deve se interpor entre a fé reformada e os acontecimentos sobrenaturais, como se houvesse um divórcio entre

eles. A teologia reformada não é avessa aos milagres, tampouco nega que Deus opere cura à vida de enfermos; o que eventualmente se afirma é que o Senhor se utiliza da instrumentalidade dos próprios meios por ele estabelecidos, o qual, não poucas vezes, tem sido o meio da oração. A extrapolação da expectativa de curas milagrosas, em especial daquelas realizadas mediante dons carismáticos, tem sido resultado de copiosa decepção. O anseio frustrado de que Deus irá curar pela instrumentalidade de “portadores” dos dons ou que irá cumprir promessas que nunca fez tem tomado o coração de muitos. Sobre os dons, Berkhof escreve:

Quando Cristo enviou em missão os Seus doze apóstolos e os setenta discípulos, não somente os instruiu para pregarem, mas também lhes deu poder para expulsar demônios e curar toda sorte de enfermidade, Mt 10.1,8; Mc 3.15; Lc 9.1,2; 10.9,17. Entre os cristãos primitivos havia alguns que tinham o dom de cura e que podiam fazer milagres [...]. Todavia, esta condição extraordinária logo cedeu lugar às condições comuns, nas quais a igreja efetua o seu trabalho pelos meios ordinários. Não há base escriturística para a idéia de que o dom carismático de cura fora dado com a intenção de continuar na igreja de todos os séculos. Evidentemente, os milagres e os sinais miraculosos registrados na Escritura foram dados como marcas ou credenciais da revelação divina, eles próprios faziam parte desta revelação, e serviam para atestar e confirmar a mensagem dos primeiros pregadores do Evangelho. Nestas qualidades, eles cessaram quando terminou o período da revelação especial (BERKHOF, 2012, pp. 554).

Nas palavras de Berkhof, o cuidado para com os enfermos é realizado nos dias de hoje pela igreja através dos meios ordinários; o capelão reformado deverá, portanto, estar munido desta

consciência para lograr bom êxito em seu serviço prático e coerência em suas orações. Um dos meios ordinários, pelo qual nos utilizamos no cuidado de outros, é nossa própria experiência de debilidade. Uma vez que os efeitos da queda atingem todos os homens e, que suas sequelas são distribuídas a todos de modo democrático, podemos recorrer ao nosso cabedal pessoal de experiências visando apoio ao enfermo<sup>3</sup> (POWLISON, 2018. p. 19).

A Escritura diz algo a respeito quando, pela pena de Paulo, registra que nosso sofrimento e tribulação fornece-nos arcabouço para o nosso serviço de consolação de outros:

Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, o Pai das misericórdias e o Deus de toda consolação, que nos consola em toda a nossa tribulação, para que também possamos consolar os que estiverem em alguma tribulação, com a consolação com que nós mesmos somos consolados de Deus (2CORÍNTIOS 1.3-4).

A identificação que podemos ter com nosso próximo em virtude de nosso dissabor, semelhante ao dele, é um apontamento para a identificação que Cristo teve para com a humanidade em seu estado de humilhação, isto é, a encarnação. O Verbo sempiterno fez-se homem e admitiu ocultar sua divindade sob o véu de sua carne (CALVINO, 2008, p. 453). Jesus, embora sendo Deus, assumiu uma

---

<sup>3</sup>É dispensável dizer que não estamos nos referindo ao comportamento egoísta que centraliza o diálogo na experiência pessoal e despreza o sofrimento do enfermo. A ideia aqui é de considerar a própria realidade como meio de angariar maior identificação com o enfermo, materialidade para os conselhos e atenuação da apatia.

posição subalterna, ou seja, a de um servo; esteve sujeito às limitações da humanidade e lidou vitoriosamente contra as tentações (BERKHOF, 2012, pp. 306-309). Com propriedade, escreveu Franklin Ferreira acerca da identificação que Jesus Cristo tem com a humanidade em sua finitude e trata isso no contexto de enfermidades:

Quando sofremos por nossos pecados, por causa da ação demoníaca, pelo mal presente na criação — doença, mudanças hormonais, o que quer que seja — , ao orar em nome de Cristo, temos a confiança de ter um intercessor à destra do Pai que sabe exatamente o que estamos sofrendo - ainda que “em tudo foi tentado, mas sem pecado” (Hb 4.15) (FERREIRA, 2015, p. 128).

Uma observação interessante deve ser feita aqui: muitos elementos da vida humana emulam algum aspecto percebido na economia da Trindade. Há certos componentes e desdobramentos de nossa existência que apontam e refletem alguma obra divina: o casamento (Cf. Ef 5.31,32), a adoção (Cf. Jo 1.12; Ef 1.5), o sofrimento injusto (Cf. 1Pe 2.19-21; 4.13), o perdão ao ofensor (Cf. Ef 4.32), o desempenho de santidade (Cf. 1Pe 1.16), a misericórdia despendida para com outros (Cf. Lc 6.36), entre diversos outros aspectos da vida humana.

Cristo fez-se como um de nós em carne e, portanto, nos limites de nossa carne, somos reconduzidos à encarnação de Cristo. Ter em mente esta perspectiva auxiliará a viver cada aspecto da existência de modo a imitar e glorificar a Deus. É, por conseguinte,

pertinente ao capelão despertar tal reflexão ao enfermo, fazendo-o viver como uma imitação de Cristo (Cf. Ef 5.1), reconhecendo que sua vida, até mesmo no cenário da patologia, é um testemunho das obras divinas e um apontamento para a grandiosidade e glória de Deus que opera em nós.

No que tange ao serviço de capelania outro elemento que pode ser explorado trata-se do receio do óbito. É possível que, em um cenário de saúde agravada e dias futuros comprometidos, o enfermo encontre-se acometido por medo; talvez pensamentos acerca da morte ou da eternidade o deixem alarmado (MACARTHUR, 2002, p. 225-241). Decerto muitos não consideram tais temáticas até que estejam diante delas. Por essa razão, a efervescência de reflexões sobre a vida e sobre a morte torna oportuna, ao capelão reformado, a exposição bíblica do Evangelho, o chamado ao arrependimento, bem como a oferta de perdão e segurança disponíveis aos que confiam em Jesus Cristo (BERKHOF, 2012, p. 424). Quanto aos cristãos, que se encerram em semelhante condição, é apropriado lembrar-lhes que toda tristeza que possam sentir por aquilo que virão a perder nesta vida, não pode se assemelhar ao regozijo que experimentarão com aquilo que hão de receber. Todas as faculdades humanas foram corrompidas pelo pecado, inclusive nossas afeições e intelecto; em razão disto, nem sempre ansiar a eternidade parece melhor alternativa à vida nesta terra. Contudo, para muitos cristãos enfermos, não é tão difícil almejar, com urgência, a eternidade; uma vez que os sofrimentos têm

potencial para provocar um desprendimento com este mundo, o enfermo fica mais esperançoso pela volta de Cristo, a ressurreição final dos mortos e a glorificação do corpo, que sucederão posteriormente à sua morte. Emlet escreve:

Ao sentir a decadência do corpo agudamente, deixe Deus usar isso para que você deseje o dia da ressurreição, quando, então, estará aperfeiçoado, em corpo e espírito, diante do Deus vivo. Visto que Jesus mesmo sofreu, morreu, foi sepultado e provou a ressurreição corpórea, você pode estar seguro de que um dia será ressuscitado com um novo corpo (1Co 15.20-28) (EMLET, 2018, p. 17).

O capelão que, em seu serviço de cuidado aos enfermos, se utilizar de alguns dos elementos mencionados até aqui, fará bom uso de suas oportunidades para conduzir os doentes a Cristo, tanto no fortalecimento dos crentes, quanto na conversão dos incrédulos.

## **ESTUDO DE CASO**

Durante muitos anos de serviço como capelão voluntário em ambiente hospitalar, em especial, no Hospital das Clínicas da Unicamp, em Campinas/SP, tenho tido a oportunidade de lidar com crentes e descrentes em situações de enfermidade e de abordá-los com a Palavra. Um texto que tem sido de grande auxílio no trato de crentes enfermos é este: “O SENHOR o assiste no leito da enfermidade; na doença, tu lhe afofas a cama.” (Cf. Sl 41.3). Neste salmo é interessante notar que, diferente de muitos outros, o interlocutor não é curado de sua enfermidade e, ao contrário de

outras passagens bíblicas, nesta o problema do salmista não é solucionado. Nas Escrituras, Deus é apresentado, muitas vezes, como aquele que vem ao encontro da dor de seu povo: Ele é aquele que liberta o cativo (Cf. Lc 4.19); que encontra o perdido (Cf. Mt 18.11); que faz com que o solitário viva em família (Cf. Sl 68.6); e que faz com que a mulher estéril seja uma alegre mãe de filhos (Cf. Sl 113.9). Este salmo que lemos, entretanto, não nos apresenta Deus curando o enfermo, mas sim prestando-lhe conforto em meio ao sofrimento: o Senhor é aquele que afoga o leito em que o salmista enfermo repousa. Este salmo é didático em ensinar que nem sempre encontraremos a resolução de nosso problema. Ademais, o salmo também ensina que podemos contar com o cuidado de Deus em meio às aflições. Talvez o Senhor não proporcione cura, mas estenderá conforto ao seu povo. Esta abordagem costuma ser efetiva aos crentes enfermos para mostrar-lhes que o Senhor não é indiferente aos seus sofrimentos; e que recolhe suas lágrimas em seu odre (Cf. Sl 56.8), dando devida consideração a cada uma delas. Será de bom proveito mostrar-lhes o serviço de capelania como um braço deste cuidado divino e, conforme os artifícios dispostos neste artigo, providenciar edificação e conforto aos crentes acometidos pela doença. Quanto aos descrentes, o procedimento para discorrer-lhes o Evangelho é distinto. Para elucidar o procedimento pelo qual nós vocacionamos o perdido a considerar seu estado espiritual diante de Deus, segue-se a exposição de um caso observado no ambiente hospitalar.

Em certa ocasião, visitando o Hospital das Clínicas da Unicamp, mais especificamente na ala gastrocirúrgica, conheci José (ex-militar e natural de Portugal). José estava no pré-operatório aguardando seu procedimento cirúrgico. Durante nossa conversa, José compartilhou parte de sua história como veterano do Exército de Portugal, onde foi combatente na Angola durante as guerras coloniais. Ele relatou a sua experiência traumática de ter levado sete tiros pelo corpo e uma punhalada no rosto durante as operações militares. Apesar de José ter sobrevivido aos desafios da guerra, ele carregava alguns descontentamentos com o exército de Portugal, pois julga haverem desvalorizado os seus ex-combatentes.

Além de sua experiência militar, José mencionou que, em seu passado, havia estudado para ser padre, chegando até mesmo a frequentar um seminário, mas, posteriormente, desistiu por reconhecer sua falta de vocação e, atualmente, não sente afeição pelo povo do Senhor e nem mesmo devoção por aquilo que pareceu fazer-lhe sentido em algum momento. Em suma, José teve uma experiência religiosa pregressa (ainda que contaminada pelas abominações dos papistas), contudo, encontrava-se distante do Senhor e desinteressado da vida com seu povo. Durante a conversa expliquei a José que ele havia vencido as batalhas nas guerras coloniais, mas que ainda enfrentava o desafio maior de tentar viver sua vida longe de Cristo. Expliquei que ele não teria vitória em seu confronto contra sua condição pecaminosa e que demandava da graça de Cristo para se salvar. Por certo, a sua condição sem Cristo

deveria despertar-lhe maior temor do que a cirurgia que estava para fazer; e, uma vez arregimentado ao exército de Cristo, não seria desvalorizado (não como se houvesse qualquer valor intrínseco a ele), mas, vestindo o fardamento de Cristo, pelos méritos do Senhor lhe seria visto valor. Os efeitos dessa conversa só foram notados na gratidão que José mostrou pela visita.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Em conclusão, deve-se reconhecer que assimilar, com exatidão teológica, as dimensões do sofrimento humano a partir de sua perspectiva original, é o germe de um efetivo cuidado de capelania. Recolher-se às limitações de nosso conhecimento, acerca dos propósitos de Deus para com nosso sofrimento, também é fundamental; conforme vimos, em certas ocasiões, é um ferramental para o aperfeiçoamento e santificação de crentes enfermos. Por fim, a envergadura cognitiva que assimile essas verdades, eventualmente, se encontrará mais apta para o cuidado dos doentes. Se considerarmos toda a prédica exposta até aqui, certamente o contexto de debilidade patológica será encarado como uma oportunidade de atuação, uma matéria-prima da qual podem derivar diversos fins, um terreno fértil do qual se podem extrair múltiplos frutos. O capelão atento saberá aproveitar essa oportunidade para agir.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETT, Matthew. **Teologia da Reforma**. Tradução: Francisco Nunes. 1ª.ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática**. 4ª Edição: 2012. São Paulo: Cultura Cristã.

BRIGHT, John. **The Anchor Bible: Jeremiah**. Doubleday & Company: New York, 1965.

CALVINO, J. **A Instituição da Religião Cristã: Tomo 1**. 2008. São Paulo: Editora Unesp.

\_\_\_\_\_. **A Instituição da Religião Cristã: Tomo 2**. 2009. São Paulo: Editora Unesp.

CARSON, D.A. **O Comentário de Mateus**. Tradução: Lena Aranha & Regina Aranha. São Paulo: Shedd Publicações, 2010.

**SÍMBOLOS DE FÉ**: contendo a Confissão de Fé, Catecismo Maior e Breve / Assembleia de Westminster. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

COSTA, Hermisten, M. P. **Eu Creio no Pai, no Filho e no Espírito Santo**. São Paulo: Edições Parakletos, 2002.

EMLET, Michael R. **Dores Crônicas: Vivendo pela fé quando o corpo padece**. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, ePUB, 2018.

FERREIRA, Franklin. **O Credo dos Apóstolos: As doutrinas centrais da fé cristã**. São José dos Campos, SP: Fiel, 2015, p. 128.

GEORGE, Timothy. **Teologia dos Reformadores**. Tradução: Gérson Dudus e Valéria Fontana. São Paulo: Vida Nova, 1993.

LEWIS, C. S. **Cartas de um Diabo a Seu Aprendiz**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LOPES, Hernandes D. **As Teses de Satanás**. São Paulo: Hagnos, 2014, p. 43

MACARTHUR, John Jr. **Sociedade Sem Pecado**. 1ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

PACKER, J. I. **O Conhecimento de Deus**. Tradução: Cleide Wolf e Rogério Portela. 2ª ed. Ribeirão Preto: Editora Mundo Cristão, 1984.

POWLISON, David. **Lutando Contra o Câncer**: Fortalecendo a fé em meio ao sofrimento. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, ePUB, 2018.

## **ABSTRACT**

In this material, the impacts of the Fall are explored through an analysis based on Scripture, as well as a selection of bibliographical works of Reformed orientation. the author adopts the effects of the fall as a seminal topic, from which he will outline proposals for a practical and effective approach to hospital chaplaincy; concluding with a brief case study of his experience as a volunteer chaplain in a hospital setting.

## **KEYWORDS**

Chaplaincy; Hospital; Illness; Original sin; Case study.

**“THE GLORY AND BLESSEDNESS HOPED  
FOR WILL SHINE”:  
ACCESSING WILLIAM AMES  
ESCHATOLOGICAL THOUGHT.**

*Rorgers Henry Pianaro<sup>1</sup>*

**ABSTRACT**

Eschatology has been a widely discussed topic within theology as a whole. This subject presents natural challenges due to its complexity. Reformed theology, since its inception, has engaged with this issue in an attempt to bring greater clarity. In order to delve more deeply and competently into this discussion, thus broadening the conversation concerning this theme within Reformed theology, the present text will draw on the insights of the Reformed theologian William Ames. Interest in this Puritan theologian's eschatological thought has recently been revived, particularly due to the emphasis placed by the neo-orthodox theologian Karl Barth, who highlights Ames as contributing to a more concrete eschatology. The promised redemption is not something that will eclipse the physical realities of this world; God, as Creator, continues to bestow upon His creation its inherent characteristics, albeit in a state of full restoration. In this regard, Ames clearly emphasizes that there will be no other heaven or earth, but rather a new heaven and a new earth. Redemption, therefore, points toward and leads to restoration.

---

<sup>1</sup> Pastor Presbiteriano. Professor do Seminário Presbiteriano do Sul – Extensão Curitiba. Bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Bacharel em Teologia pelo Seminário de Campinas Extensão Curitiba. Mestre em Teologia pela *Theologische Universiteit Kampen*.

## KEY WORDS

William Ames; Reformed Theology; Eschatology; New Heavens; New Earth.

## 1 INTRODUCTION

### 1.1 *The Glory and Blessedness Hoped for Will Shine*

Hans Schwarz once observed that if “we abandon the hope for an actual transformation of our world into God’s kingdom, faith becomes empty and meaningless and is hardly bearable” (SCHWARZ, 2000, p. 368). Our existence cannot be seen in an abstract way, the resurrection is not a change in human substance where everyone becomes a spiritual being with no relation to creation (BERKOUWER, 1972, p. 211). A disproportionate focus on our own salvation, on deliverance from this evil world and on the promised future can lead a Christian to become selfish, without realizing that the reality for which God created us involves an ongoing relationship between our humanity and the world.<sup>2</sup>

Taking this into account I will focus on how theologian and Puritan William Ames built his eschatological view without losing sight of these two realities in order to better grasp the link that must exist between Christian eschatological hope and creation in this

---

<sup>2</sup> “Apparently, humanity and the world belong indissolubly together” (KOOI AND BRINK, 2000, p. 713).

essay. In his work *The Marrow of Theology*, Ames states: “then finally the glory and blessedness hoped for will shine forth in all fullness, not only in the soul but also in the very body” (AMES, 1997, p. 214). In the same chapter, Ames adds that this same transforming reality that the body will experience will also be shared by the creation when he says: “The elements [of the creation] will not be taken away, but changed” (AMES, 1997, p. 214). The elementary question that follows is what meaning does Ames himself propose in saying that the body will experience fullness and that creation will be transformed?

The discussion around William Ames still has its *raison d'être* in view of the recent discussion brought up by Christoph Schwöbel<sup>3</sup> in his article *The Beginning of the End or the End of the Beginning? Barth's Eschatology as a Guide to the Perplexed* (SCHWÖBEL, 2022, p. 9-25). Although Schwöbel basically discusses the eschatological thought of the distinguished twentieth-century theologian Karl Barth, he does so by mentioning William Ames as someone Barth relies on to justify the need to avoid an overly spiritualized view of Christian hope. Some questions can already be raised: why does Barth use William Ames? Does William Ames have something to offer us through his eschatological perspective? What would William Ames' eschatological perspective

---

<sup>3</sup> German Lutheran theologian Christoph Schwöbel was a professor of systematic theology at the University of St Andrews in Scotland. He lived from February 1955 to September 18, 2021.

be? Before we try to answer these initial questions, it is important to know a little about William Ames' life and whether there is any material dealing with his eschatological thinking.

## **2 WILLIAM AMES'S LIFE AND HIS ESCHATOLOGICAL VIEW**

### ***2.1 A Short Overview of Ames's Life***

William Ames (1576-1633), sometimes known as “the learned doctor,” was a prominent Puritan of the seventeenth century who demonstrated how Christianity combined theory with everyday life, Ames stands out as one of the most important figures present at the great Synod of Dort (AMES, 1997, p. 7).<sup>4</sup> His name is linked to his firm Calvinist convictions, which shaped his position and tone in the discussions against Arminianism in the Netherlands.<sup>5</sup> His

---

<sup>4</sup> “One of Ames's biographers, looking back on the Remonstrant debates with a supralapsarian gleam in his eye, wrote, ‘Ames plainly deserved our saying in his honor what the mothers of Israel once said in honor of David: ‘Other theologians have slain their thousands, but Ames his tens of thousands!’ Ames was thought to be something of a giant killer in theological debate.” It is important to note that although William Ames had a strong influence on the Synod of Dort, Ames was not a delegate at the meeting. His influence was behind the scenes “as theological advisor to the president of the Synod.” See: Takayuki Yagi, *A Gift from England: William Ames and his Polemical Discourse against Dutch Arminianism*, (Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2020) 13ff. Henri A. Krop, “Philosophy and the Synod of Dordt. Aristotelianism, Humanism, and the Case Against Arminianism” in *Revisiting the Synod of Dort (1618-1619)* ed. Aza Goudriaan and Fred van Leuburg (Leiden: Brill, 2011) 49-79.

<sup>5</sup> “Ames was one of the most active polemicists against Remonstrantism” (KROP, 2011, p. 71). See Jan van Vliet, *The Rise of Reformed System*, (Authentic Media, 2013), 23-26; Joshua R. Farris, S. Mark Hamilton, “Lombard, Ames, and Polhill:

education and life both started in England. William Ames, who was raised in Ipswich, learned under William Perkins, who exposed him to Puritan ideas (AMES, 2008, p. xv). Ames was forced to flee his nation and seek safety in Holland as a result of his involvement in a fervent opposition to the state's influence on the church and his doubts about the church's adherence to a kind of Roman Catholic traditions inside England's Church (AMES, 1997, p. 3ff).<sup>6</sup>

Theologically, William Ames is deeply influenced by William Perkins, a recognition that Ames states in the following words:

I Gladly call to mind the time, when being young, I heard worthy Master Perkins, so preach in a great Assembly of Students, that he instructed them soundly in the truth, stirred them up effectually to seeke after godlinesse, made them fit for the kigdome of God; and by his own example shewed them what things they should chiefly intend, that they might promote true Religion, in the power of it, unto God's glory, and others salvation.<sup>7</sup>

In this succinct account of Ames's life, two significant points nevertheless merit attention. Firstly, William Ames is renowned for

---

Unlimited Atonement Without Double Payment" in *Unlimited Atonement: Amyraldism and Reformed Theology*, ed. Michael F. Bird, Schott Harrower (Grand Rapids: Kregel Academic, 2023), 121-122.

<sup>6</sup> See Carl R. Trueman, "Reformed Orthodoxy in Britain" in *A Companion to Reformed Orthodoxy* ed. H. J. Selderhuis (Leiden: Brill, 2011), 325f.

<sup>7</sup> Noted by Takayuki Yagi in *A Gift from England: William Ames and his Polemical Discourse against Dutch Arminianism*, 16. "His [Ames] heroes wered the Puritan heroes, William Perkins, John Hooper, Paul Baynes, Edward Dering, Richard Rogers, 'and such like heavenly men'" (SPRUNGER, 1978, p. 8).

his theological approach that incorporates Ramist reasoning.<sup>8</sup> The Ramist approach is based in the teachings of the famous French philosopher and protestant martyr Peter Ramus.<sup>9</sup> This method's primary advantages are its simplicity and applicability.<sup>10</sup>

The Puritans interpreted and applied the Bible by comparing one text in Scripture with another and by the use of Ramist logic. Peter Ramus (1515–72) was a French Protestant philosopher who aimed to make logic more simple and practical than the Aristotelian methods of medieval scholastics. Puritan preachers and writers functioned as heirs of a great tradition of biblical reflection, rooted in the church of all ages and especially the Reformed

---

<sup>8</sup> “Among English Puritans, Ames was undoubtedly the most deeply imersed in Ramist thought” (AMES, 1997, p. 37).

<sup>9</sup> Peter Ramus (1515-1570) was a French Huguenot philosopher and educational theorist. He died in the famous night of Saint Bartholomey. Compared to the modern curriculum of his day, Ramus' liberal arts educational program aimed to cover a greater number of courses in less time. Ramus defended that the Aristotelian method should be replaced because it was artificial in approaching the things. Practically speaking, the divisions and definitions that made up the Ramist technique were meant to make it easier to memorize. Any discipline's definition, which outlined the goal or ultimate state of the field, was the first step. The division of the major components, which would then be specified and further segmented, should come next. Ramus's Protestantism allowed the Puritan pupils in Cambridge to enthusiastically accept his teachings. For a while, ramism posed a formidable challenge and modified prior scholarly knowledge rather than completely replaced it. See Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism*, (New Heaven & London: Yale University Press, 2002), 299; Keith L. Sprunger, *The Learned Doctor William Ames: Dutch Backgrounds of English and American Puritanism*, 13-14. Takayuki Yagi in *A Gift from England: William Ames and his Polemical Discourse against Dutch Arminianism*, 16. Jan van Vliet, *The Rise of Reformed System*, 73.

<sup>10</sup> “While these figures promoted the revival of scholastic logic, a Huguenot professor of philosophy in Paris, Peter Ramus, championed a radically simplified, anti-Aristotelian logic that advocated presenting material through an ever-branching progression from the general to the particular via the division of each topic into two parts” (BENEDICT, 2002, 299). See Ames, *The Marrow of Theology*, 38.

tradition. They drew from the theological wells of continentals such as John Calvin, Henry Bullinger, and Theodore Beza, and British divines such as William Perkins and especially William Ames (1576–1633), a theologian who never came to the new World but whose writings profoundly influenced New England ministers for generations (BEEKE, 2011, p. 235).

Secondly, although Ames had never put his feet on New-England lands, his influence was decisive over that land. *Marrow of Theology* was more widely distributed among New England students, greatly influencing the minds and hearts of individuals who were immigrating (AMES, 1997, p. 2).<sup>11</sup> The most well-known individual who was impacted by Ames was Jonathan Edwards, who acknowledged having a great deal of debt to Ames' writings (VLIET, 2013, p. 233ff).<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> “Ames’s influence was greatest in New England, where his *Marrow* became the primary text at Harvard and was often read and quoted throughout the colonies. This was in part, no doubt, due to the fact that it was one of Ames’s students, Nathaniel Eaton (1610-1674), who became the first head of Harvard College” (AMES, 2008, p. xx).

<sup>12</sup> “P. Miller’s assessment of the significance of Ames in New England is based on early college curricula. Ames’ teaching was primary among the Non-Separatist Congregationalists which constituted the “content of Harvard’s ministerial training” into the late 1600s and at the Collegiate School in New Haven through the early 1700s when Jonathan Edwards was student” (AMES, 1997, p. 2).

## ***2.2 Ames' Eschatological Thought: Secondary Source Review***

### **2.2.1 The lack of theological literature on Ames's eschatology**

We have discovered a severe lack of secondary literature on William Ames' eschatological theology while attempting to identify it. The reason for this lack in the theological literature of Ames is not easily explained. The truth is that during our investigation, we were not able to locate any sources that specifically addressed this issue in detail. A significant portion of the debate around William Ames pertains to his impact on the Synod of Dort;<sup>13</sup> others are related to his interpellations against those who defended any idea contrary to the reformed tradition of his time,<sup>14</sup> and the development and application of the Ramist method by Ames, as emphasized above.<sup>15</sup> As we will see below, it is also crucial to stress and bear in mind that

---

<sup>13</sup> “One Englishman who had a particularly profound influence in the Netherlands was William Ames (1576– 1633). His writings against Arminianism were influential at the Synod of Dort along with his presence there as chief theological advisor and secretary to Johannes Bogerman, the presiding officer. Ames was appointed professor of theology at the University of Franeker in Friesland, and for eleven years the “Learned Doctor Ames” sought to “Puritanize” the entire university” (TELFER, 2020, 164).

<sup>14</sup> “One should, however, note that Ames's anti-Arminian polemical writings, the *Coronis ad collationem Hagiensem*, for example, remained in print for the greater part of the seventeenth century” (KROP, 2011, p. 64).

<sup>15</sup> “The mainstream of Puritan theologians, Ames included, claimed allegiance to both pure doctrine and practical divinity – head and heart held in meaningful relationship. The whole conglomerate held together with the ‘glue’ of Ramist arrangement and method. If the vocabulary and method were rhetoric of *Hole Writ* and Holy Spirit, as Ames affirmed, it also happened to be the particular arrangement of Peter Ramus.” (SPRUNGER, 1972, p. 129)

the secondary literature discussed in this study is not a methodical assessment of Ames' eschatological ideas.

### **2.2.2 Christoph Schwöbel and *The Beginning of the End or the End of the Beginning? Barth's Eschatology as a Guide to the Perplexed***

In *The Beginning of the End or the End of the Beginning? Barth's Eschatology as a Guide to the Perplexed* written by Christoph Schwöbel, as the title of this interesting article suggest, Schwöbel engaged to give a clear understanding about Karl Barth's eschatological idea taking as parameter Barth's *Unterricht in der christlichen Religion*<sup>16</sup> (Lessons in the Christian religion). These are lectures were given by Barth in the year of 1925 to 1926 in Münster. These lectures, as pointed out by Schwöbel, were the only "full systematic treatment" (SCHWÖBEL, 2022, p. 13) given by Barth to the topic of eschatology.

From these lectures, specifically from paragraphs 35, 36, 37 e 38 Schwöbel draws some remarks on Barth's eschatological thoughts. In the §35, as reported by Schwöbel, Barth starts stablishing the foundation of his eschatological thought and he does that selecting hope as source. According to Barth hope is "the fundamental and concluding instruction concerning what it means

---

<sup>16</sup> See Karl Barth, *Unterricht in der christlichen Religion, Teil 3: Die Lehre von der Versöhnung/Erlösung 1925/26*, ed. Hinrich Stoevesandt. Karl Barth-Gesamtausgabe, Vol. 38 (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2003).

that God in his eternal Son has elected and called lost sinners to be His partners in His covenant” (BARTH, 2003, p. 388 and SCHWÖBEL, 2022, p. 14). The created world does not stand by itself, without being well-maintained “it falls back into nothingness” (SCHWÖBEL, 2022, p. 14). Under the covenant God address humanity to reconcile the fallen creature with Himself giving to them hope (SCHWÖBEL, 2022, p. 14). Hope is the way to eternal life, because in Barth thought “Christian truth does not become eschatological, it is eschatological from the very beginning” (SCHWÖBEL, 2022, p. 14).<sup>17</sup> The §36, as Schwöbel points out, is somewhat complex. In Barth’s view, God’s word to humanity, redemption is true and real, like creation and reconciliation, but it also stands in opposition to them as something new, third, and last. Barth “immediately points out that for God in the *actus purus* of God’s eternal agency, creation and reconciliation are one.

However, God is not revealed to us in the unity of his agency” (SCHWÖBEL, 2022, p. 16). Revelation presupposes time and space, otherwise there would be no revelation. The coming of Jesus into our world is known as the advent of Christ. It is not an event that is bound to or restricted to a specific location and time, nor is it an event that transcends spatial and temporal features (SCHWÖBEL, 2022, p. 17). In this approach, Barth introduces an entirely new viewpoint on all eschatological articles (immortality of

---

<sup>17</sup> See Barth, *Unterricht in der christlichen Religion, Teil 3*, 407.

the soul, end of the world, resurrection of the dead, last judgment, hell, and eternal life), suggesting that they have to be viewed as predicates of Christ's Presence rather as discrete categories within this event (SCHWÖBEL, 2022, p. 15).

Barth addresses different questions regarding the actuality of resurrection in the §37, what is seen as the troubled reality of the church militant in the *regnum gratiae*, or kingdom of grace, is seen as the triumphant reality of the church, which rejoices in Christ's victory, in the *regnum gloriae*, or kingdom of glory. The end of the church militant take place in the *parousia*, in the coming of Christ (SCHWÖBEL, 2022, p. 18-19). What Barth has in mind, as indicated by Schwöbel, is the fact that "believers who, through the resurrection of the dead, participate in the new presence of Christ and so become part of the *regnum gloriae*, are nobody else than the justified sinners they are in the *regnum gratiae*" (SCHWÖBEL, 2022, p. 19).

Barth highlights a particular continuity and discontinuity at this point, human beings will not be the same person, and they will not be someone else. With the Lutheran idea of *simul iustus et peccator*, Barth attempts to reconcile a certain paradox, but he makes clear that, in contrast to Luther, we will no longer be sinners. The old reality will give way to the new one.<sup>18</sup> Barth concludes this paragraph by emphasizing the ontological change of being in Christ.

---

<sup>18</sup> "The resurrection is an ontologically new reality for those who in the old order of reality have to die" (SCHWÖBEL, 2022, p. 19).

1) Redemption does not mean human beings ceasing to be themselves, God remains creator, human beings remain human. Identity remains. 2) Nothing is added to those who have been reconciled. 3) Redemption does not mean going to another place called heaven. Resurrection takes place in this world which experiences regeneration and resurrection. 4) Our time is the time that is embraced by eternity (SCHWÖBEL, 2022, p. 119-20). With this presupposition in mind, Barth begins §38. Redemption means human beings achieving their ultimate goal, which is to glorify God. This is how he ends his remarks related to this eschatological movement of Christ's advent, where God's will, as expressed in his name, will be done both in heaven and on earth.

### **2.2.3 Jan Van Vliet and the eschatological “legacy” of William Ames**

In his work, Jan Van Vliet devotes a few lines in his book to the intellectual legacy of William Ames related to his ideas on eschatology.<sup>19</sup> When addressing Ames' eschatological legacy, Vliet draws attention to the ways in which Wilhelmus à Brakel assimilated and preserved Ames's ideas, this simply indicates that Vliet is less intrigued by whatever Ames may have said or stated about this topic and more focused on Brakel's acceptance of it (VLIET, 2013, p. 209). First of all, Vliet notes that William Ames maintained an

---

<sup>19</sup> The topic of discussion takes up less than one page. See Jan van Vliet, *The Rise of Reformed System*, 209.

eschatological perspective that was indicative of the Reformed perspective at the time. In Vliet words “both William Ames and William Perkins hold to an eschatology that represents Reformed thought at that period in its development” (VLIET, 2013, p. 209). Though Ames’s eschatological thought was sound and grounded in Scripture, as Vliet’s statement likely suggests, it was yet in development. From Vliet’s observation, it is clear that Ames does not really add to or develop anything new on the subject; instead, he only reiterates the eschatological position that has already been held and developed within the Reformed *milieu* (VLIET, 2013, p. 209). Finally, Vliet still highlight the place this theme holds in *Marrow of Theology*, Ames display this subject in the final chapter of Book 1 (VLIET, 2013, p. 209).

So, after examining the limited available material, we can now return to our central question: What eschatological perspective did William Ames espouse? As Schwöbel notes, Barth draws on Ames’ work, incorporating his statement, “*Non enim coelos alios et terram aliam sed coelos novos et terram novam expectamus*”, which translates to, “for we expect not other heavens and another earth, but new heavens and a new earth.”<sup>20</sup> Thus, the central question to be explored pertains to Ames’ conception of a more tangible, non-spiritualized reality of the New Heaven and the New Earth. We now

---

<sup>20</sup> Heppe draws on Ames’s eschatological concept when engaging with the eschatological thought within Reformed theology. See Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics*, rev. and ed. By Ernest Bizer, translated by G. T. Thomson (London: Wakeman Grait Reprints, from 1950 ed.; copyright held Harpers Colins), 706.

turn to examine Ames' vision in order to elucidate his eschatological framework, aiming to address a notable gap in the discussion of the eschatological thought of the Puritan theologian William Ames. This will be achieved through an engagement with his primary text, *The Marrow of Theology*.

### **3 PRELIMINARY APPROACH TO WILLIAM AMES'S ESCHATOLOGICAL VIEW**

#### ***3.1 The Genuine History Directed by God***

Ames begins the *Chapter 41 The End of the World* bearing in mind that this event will be one that has a profound relationship with what God is doing at this moment. The idea of covenant provides the necessary linkage so that the expected event is not seen as disconnected from what is accomplished by the Holy Spirit in the lives of the elect (AMES, 1997, p. 214). The Bible's history is still being told. This story follows what the covenant of grace has displayed in its previous chapter of redemption. In the redemptive's history, the last chapter is already being written by God, and its final application that has started in this life will be fully experienced in the consummation (AMES, 1997, p. 214). Ames puts it as follows: "1. So far we have considered the administration of the covenant before the end of the world. In that end, the application which has only been begun in this life will be perfected" (AMES, 1997, p. 214). The connection between the dispensations and their administration

allows us to see that there is a genuine history that has been directed by God himself.<sup>21</sup> Geerhardus Vos has put it similarly when he states:

That history, in the course of which we are situated, will have a conclusion it is not an endless process but a genuine history that ends in a definite goal and so has a boundary and limits. As it had beginning, it will have an ending. That ending will come as a crisis, and everything that has to do with this crisis belongs to the ‘doctrine of the last things’” (VOS, 2016, p. 1095)

John Calvin’s own statements provide support to the Reformed tradition’s belief that there is a relationship between what is started in this life via Christ and completed upon his return. Firtly, Calvin foreshadows this idea of connection when he states that the Pauline perspective is that the pledge lasts until both parties have completed the contract in his commentary on Ephesians 1:14 (CALVIN, VOL. XXI, 1984, p. 209). This promise is the Holy Spirit’s presence, which the believer receives during the process of his redemption and who stays with him until the day of the ultimate

---

<sup>21</sup> “Not only is the second coming ideally and logically linked with the first; there is between them a real bond as well. Just as the Old Testament was a continual coming of God to his people until in Christ he came to live bodily among them, so the dispensation of the New Testament is a continued coming of Christ to his inheritance in order in the end to take possession of it forever. Christ is not only he who was to come in the days of the Old Testament and actually came in the fullness of time. ...Christ’s second coming is the complement of the first” (BAVINCK, 2008, p. 570).

resurrection because of the promise (CALVIN, VOL. XXI, 1984, p. 209). According to Calvin, Paul is stating the following:

The significance of a pledge lasts no longer that till both parties have fulfilled the bargain; and, accordingly, he afterwards adds, *ye are sealed to the day of redemption*, (Eph. Iv.30,) which means th day of judgment. Though we are now reemed by the blood of Christ, the fruit of that redemption does not appear; (Rom. Viii.21-23) (CALVIN, VOL. XXI, 1984, p. 209).

Secondly, Calvin's commentary on Romans 8:19 reinforces and makes clear that it is not possible to disconnect the redemptive action worked by the Holy Spirit in this life with what is perfectly completed at the return of Jesus Christ (CALVIN, VOL. XIX, 1984, p. 303-304). What makes Calvin's interpretation all the more surprising is that he does not disregard creation itself as the recipient of this transformation that will take place at Christ's second advent.<sup>22</sup> Creation, although mute, according to Calvin, also has a strong longing for its restoration; this awaited restoration is closely related to what will happen to the children of God (CALVIN, VOL. XIX, 1984, p. 303). A certain hope is attributed to irrational creatures by Paul, which further awakens the certainty of the hope held by rational creatures "that the faithful may open their eyes to behold the

---

<sup>22</sup> "He teaches us that there is an example of the patience, to which he had exhorted us, even in mute creature. For, to omit various interpretations, I understand the passage to have this meaning – that there is no element and no part of the world which, being touched, as it were, with a sense of its present misery, does not intensely hope for a resurrection" (CALVIN, VOL. XIX, 1984, p. 303).

invisible life, though as yet it lies hid under a mean garb” (CALVIN, VOL. XIX, 1984, p. 304). The eschatological event to be experienced in the future is an extension of what happens in this life by the power of the Holy Spirit.<sup>23</sup>

Since Ames and Calvin begin from the same place in this regard, Ames does not add to or develop anything different from the eschatological thinking of his day. However, Ames does clarify the connections and continuity between what the Spirit accomplishes in this dispensation through justification and redemption, and how these will be fulfilled in the life to come.

3. That declaration of justification and redemption which is shown in their effects will then be completed; in this life the faithful are said only to await redemption, Luke 21:18; Rom. 8:23; Eph. 1:14. 5. Then the image of God will be perfected in all the sanctified. Eph. 5:27, *That he might present the church to himself glorious, not having sopt or wrinkle or any such thing, that she might be holy and without fault*” (AMES, 1997, p. 214)

At this point, it can be initially concluded that Ames is defending the idea that the eschatological event that God’s children

---

<sup>23</sup> “Nevertheless let us not cease also to say that we thank God, and to be contented with his giving of such provision to us as ought well to suffice us, and to wait until he accomplishes and perfects what he has begun, seeing we have his Holy Spirit thus dwelling in us with a promise that we shall never be destitute of him right up to between our teeth and to walk with such steadfastness that all the miseries of the world may not stop us pursuing our course till we come to our goal.” (CALVIN, 1973, p. 78).

are looking forward to is not a fundamental departure from what is experienced in this life, as had been expressed in Reformed understanding that was prevalent in his time.<sup>24</sup> According to Ames, the idea that a child of God longs or expects for the end of the world does not imply that the world will dissolve; rather, it implies that the state of misery that sin has brought into the world and into human existence will end, as Ames succinctly says: “8. Hence the end of the world should be awaited with all longing by all believers. Phil. 3:20; Titus 1:11, *We expect the savior, Jesus Christ. Expecting that blessed hope and that glorious coming of the glory of the great God and our savior*” (AMES, 1997, 214).

### **3.2 *New Heavens and New Earth are not “hot air balloon”***

The second aspect to be highlighted in Ames’ eschatological thinking, in this brief academic work, is what Christoph Schwöbel describes as the theoretical and fundamental aspect of Barth’s idea when criticizing the spiritualized tendency in eschatological reflection in his day.<sup>25</sup> In disapproving of this idea, Barth uses William Ames when he says: “*Non enim coelos alios et terram aliam sed coelos novos et terram novam expectamos*” (SCHWÖBEL, 2022, 21). The problem raised by this statement is the aspect of physicality that the New Heaven and the New Earth represent.

---

<sup>24</sup> “William Ames [...] hold to an eschatology that represents Reformed thought at that period in its development” (VLIET, 2013, 209). See William Ames, *The Marrow of Theology*, 214.

<sup>25</sup> See Item 2.3 and SCHWÖBEL, 2022, 21.

Within a more spiritualized vision, the tendency is to see the heaven and earth of the future more as something ethereal, without physical concreteness, as “hot air balloon” (SCHWÖBEL, 2022, 21).

It appears that Karl Barth has a more tangible understanding of the eschatological reality. Barth in his *Dogmatics in Outline*, when he discuss *The resurrection of the Body and the Life Everlasting*, states the following:

And now the Christian man looks forward. What is the meaning of the Christian hope in this life? A life after death? An event apart from death? A tiny soul which, like a butterfly, flutters away above the grave and is still preserved somewhere, in order to live immortally? That was how the heathen looked on the life after death. But that is not the Christian hope. ‘I believe in the resurrection of the body.’ Body in the Bible is quite simply man, man, moreover, under the sign of sin, man laid low. And to this man it is said, Thou shalt rise again. Resurrection means not the continuation of this life, but life’s completion. [...] So the Christian hope affects our whole life: this life of ours will be completed. That which is sown in dishonour and weakness will rise again in glory and power. The Christian hope does not lead us away from this life; it is rather the uncovering of the truth in which God sees our life. It is the conquest of death, but not a flight into the Beyond. The reality of this life is involved. Eschatology, rightly understood, is the most practical thing that can be thought. In the eschaton the life falls from above into our life (BARTH, 1959, p. 154).

Naturally, Barth's eschatological thought goes beyond this and is likewise rather obscure,<sup>26</sup> which is not the point of this article, the point to be noted is that which relates to the thought of William Ames.<sup>27</sup> Ames presents the same concreteness in his eschatological approach that Barth makes use of, and Ames' statement related to this is as follows: firstly, Ames affirms that the heavenly glory awaited by the children of God will shine in its completeness over soul and body, "6. Then finally the glory and blessedness hoped for will shine forth in all fullness, not only in the soul but also in the very body" (AMES, 1997, p. 214). He goes on to state that resurrection is nothing more than the reunion of the soul with the body, in an intimate and sanctified relationship that is only possible through the power of God. In a sense, the point that stands out is that without the union between the soul and the restored physical body,

---

<sup>26</sup> "Revelation must be understood not just as an epistemic principle but as true apokalypsis, as the ultimate eschatological disclosure of truth in the event of reconciliation. Reconciliation and revelation happen on earth and so they make the journey to the heavens by the apocalyptic seer unnecessary" (SCHWÖBEL, 2022, 21).

<sup>27</sup> See George Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000), 173ff. Also Karl Barth, *Church Dogmatics: A Selection*, translated and edited by G. W. Bromiley, (New York: Harper Torchbook, 1962), 243-244. "The impartation of the Holy Spirit is the coming of Jesus Christ in the last time which still remains. As we shall see, it is the promise, given with and through world in which it exists and has its mission, may live in this time which moves towards its end. Hence the new coming of Jesus Christ has an eschatological character in this second form too. If the Parousia is an eschatological event in its third and final stage as well, this means specifically that in it we have to do with the manifestation and effective presence of Jesus Christ in their definitive form with His revelation at the goal of the last time."

there is no resurrection. Resurrection presupposes the power of God bringing the soul to the restored body (AMES, 1997, p. 214-215).

12. Resurrection relates to what has fallen. Because man fell from life by the separation of soul from body, it is necessary for his rising again that the same soul be reunited to the same body and that the same exist in the restored union of the two. 13. That such a resurrection is possible for God appears from the fact that the restoration of a man requires no more power than was manifested in his first creation. Phil. 3:21, *According to that effectual power whereby he is able to subdue all things to himself* (AMES, 1997, p. 215).

However, the most concrete aspect presented by Ames of the material concreteness promised by God through the new heavens and new earth is seen in his statement that says: “The elements will not be taken away, but changed” (AMES, 1997, p. 215). This reality that is impacted by the distortion brought forth by sin will be altered. Unlike the beginning of all things, there will not be another creation *ex nihilo*.<sup>28</sup> The Holy Spirit’s transformative power will be used to the things that already exist in creation.<sup>29</sup> It is nevertheless common for people who are not accustomed to considering divine truths

---

<sup>28</sup> “15. [...] The operating principle is Christ’s divine omnipotence by which it may be easily accomplished, even in an instant” (AMES, 1997, p. 215).

<sup>29</sup> “18. Although all will be raised by Christ, it will not all happen in one and the same way. The resurrection of the faithful is to life and is accomplished by virtue of the union which they have with Christ who is their life (Col. 3:4; 1 Thess. 4:14) and by the operation of his quickening Spirit which lives in them. Rom. 8:11, He... shall also quicken your mortal bodies by his Spirit dwelling in you. But the resurrection of the others is through that power of Christ by which he will execute avenging justice” (AMES, 1997, p. 215).

within their own divine standards to perceive this occurrence as occurring in spiritual rather than physical dimensions (AMES, 1997, p. 214-216).<sup>30</sup> The goal of biblical eschatology, which is endorsed by Ames and spread throughout Reformed tradition contexts, is to bring attention to the more biblical and tangible aspects of the future eschatological reality, in which God's children will reside in and experience the concrete, new earth and heavens rather than floating around like air balloons.

#### 4 CONCLUSION

Returning to our question: *What kind of eschatological thought did William Ames hold?* Firstly, we can answer that William Ames held a solid and concrete eschatological vision, where Barth himself rightly directs his thinking towards the concreteness of the new heavens and new earth. Secondly, Ames' eschatological vision also promotes an close relationship between what is initiated by the Holy Spirit in this life and what will be consummated with the advent of Christ. The Christian will not experience two distinct realities in terms of God's power, but a continuity that will be completed by the advent. The spiritual reality of this transforming power is more related to God's omnipotence than to its effects. The redemption

---

<sup>30</sup> "The resurrected body will be a spiritual (pneumatic) body (1 Cor. 15:44). This does not mean that the physical is absorbed by the spiritual as imagined by Origen. Neither should we define it as a body controlled by our spirit – as though this were not now the case – not as an invisible body. From the context it may be concluded that it will be a body that corresponds to re-creation through the Spirit and which he not only inhabits but also rules" (GENDEREN AND VELEMA, 2008, p. 868).

brought by Christ and effected by the Holy Spirit does not entail or signify the elimination or extinction of any physical, corporeal, or material aspect of this world. Rather, it represents its complete restoration in accordance with the higher purpose introduced through Christ's ministry. Redemption not only produces the forgiveness of sins to the elect, but also establishes the final judgment regarding their presence and effects within creation. Redemption thus paves the way for the restoration of all creation. In other words, the effect of the consummation of the ages is not the extinction of this material world or of our physical bodies, but their complete restoration and elevation to a state of perfection that will never end. Thirdly, it is clear that this eschatological hope must not give us a false hope that the physical and concrete aspects of this new heaven and new earth will be the axiom of Christ's return. To think in this way is to make a profound mistake, and to forget that the Christian's greatest joy with the arrival of the new heavens and new earth is not exactly the concreteness of this place, but the concreteness of Christ's presence in our midst. Christ is and will be the Christian's greatest joy in the new heavens and the new earth.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> An interesting discussion is raised on this last aspect in Michael Allen's book *Grounded in Heaven*. See: Michael Allen, *Grounded in Heaven: Recentring Christian Hope and Life in God* (Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company, 2018).

## 5 Bibliography

Allen, Michael. *Grounded in Heaven: Recentering Christian Hope and Life in God*. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company, 2018.

Ames, William. *The Marrow of Theology*. Translated and edited by John D. Eusden. Grand Rapids: Baker Books, 1997.

Barth, Karl. *Church Dogmatics: A Selection*. Translated and edited by G. W. Bromiley. New York: Harper Torchbook, 1962.

Barth, Karl. *Dogmatic in Outline*. Translated by G. T. Thompson. New York: Harper Torchbook, 1959.

Barth, Karl. *Unterricht in der christlichen Religion, Teil 3: Die Lehre von der Versöhnung/Erlösung 1925/26*. ed. Hinrich Stoevesandt. Karl Barth-Gesamtausgabe, Vol. 38. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2003.

Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics. Volume IV*. Translated by John Vriend. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

Beeke, Joel R. Klauber, Martin I. (eds.) *The Synod of Dort: Historical, Theological, and Experiential Perspectives*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.

Benedict, Philip. *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism*. New Heaven & London: Yale University Press, 2002.

Berkouwer, G. C. *The Return of Christ*. Translated by James van Oosterom. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972.

Bird, Michael F. Harrower, Schott. *Unlimited Atonement: Amyraldism and Reformed Theology*. Grand Rapids: Kregel Academic, 2023.

Calvin, John. *Commentaries on the Epistle of Paul to the Galatians and Ephesians*. Translated by William Prinble. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.

Calvin, John. *Commentaries upon The Acts of the Apostles and Romans*. Volume XIX. Translated by Henry Beveridge. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.

Calvin, John. *Sermons on The Epistle to the Ephesians*. Translated by Arthur Golding. Carlisle: The Banner of Truth Trust, 1973.

Dugan, Kaitlyn. Ziegler, Philip G. (ed.) *The Finality of the Gospel: Karl Barth and the Tasks of Eschatology*. Boston: BRILL, 2022.

Genderen, J. van. Velema, W. H. *Concise Reformed Dogmatics*. Translated by Gerrit Bilkes and Ed M. van der Maas. Phillipsburg: P&R Publishing, 2008.

Goudriaan, Aza. Leuburg, Fred van. (ed.) *Revisiting the Synod of Dort (1618-1619)*. Leiden: Brill, 2011.

Heppe, Heinrich. *Reformed Dogmatics*. Revised and edited by Ernest Bizer, translated by G. T. Thomson. London: Wakeman Grait Reprints, from 1950 ed.; copyright held Harper Colins.

Hunsinger, George. *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

Kooi, Cornelis van der. Brink, Gijbert van den. *Christian Dogmatics: An Introduction*. Translated by Reinder Bruinsma with James D. Bratt. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

Schwarz, Hans. *Eschatology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

Schwöbel, Christoph. “The Beginning of the End or the End of the Beginning? Barth’s Eschatology as a Guide to the Perplexed.” In *The Finality of the Gospel: Karl Barth and the Tasks of Eschatology*. Edited by Kaitlyn Dugan and Philip G. Ziegler. Boston: BRILL, 2022. 9-25.

Selderhuis, H. J., ed. *A Companion to Reformed Orthodoxy*. Boston: Brill, 2013.

Sprunger, Keith L. *The Learned Doctor William Ames: Dutch Backgrounds of English and American Puritanism*. Eugene: Wipf and Sotck Publishers, 1972.

Vliet, Jan Van. *The Rise of Reformed System: The Intellectual Heritage of William Ames*. Authentic Media, 2013.

Vos, Geerhardus. *Reformed Dogmatics*. Translated and edited by Richard B. Gaffin Jr. Single-Volume Edition, Bellingham: Lexham Press: 2016.

Yagi, Takayuki. *A Gift from England: William Ames and his Polemical Discourse against Dutch Arminianism*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2020.

## RESUMO

A escatologia tem sido um tema amplamente discutido dentro da teologia como um todo. Esse assunto apresenta desafios naturais devido à sua complexidade. A teologia reformada, desde o seu início, tem se envolvido com essa questão na tentativa de trazer maior clareza. Com o objetivo de aprofundar e tratar com mais competência essa discussão, ampliando assim o diálogo sobre esse tema dentro da teologia reformada, o presente texto recorrerá às contribuições do teólogo reformado William Ames. O interesse pelo

pensamento escatológico desse teólogo puritano foi recentemente retomado, especialmente devido à ênfase dada pelo teólogo neo-ortodoxo Karl Barth, que destaca Ames como alguém que contribui para uma escatologia mais concreta. A redenção prometida não é algo que eclipsa as realidades físicas deste mundo; Deus, como Criador, continua a conceder à Sua criação suas características inerentes, ainda que em um estado de plena restauração. Nesse sentido, Ames enfatiza claramente que não haverá outro céu ou outra terra, mas sim novos céus e nova terra. A redenção, portanto, aponta para a restauração e conduz a ela.

### **PALAVRAS-CHAVE**

William Ames; Teologia Reformada; Escatologia; Novos Céus; Nova Terra.

# NOTÍCIAS INTERNAS



Seminário Presbiteriano do Sul



## FORMANDOS 2024 – SPS CAMPINAS

---



Em 07 de dezembro de 2024, a turma Rev. Dr. William Lacy Lane concluiu o curso livre de Bacharel em Teologia no SPS. Esses são os formandos e seus Presbitérios:

Aroldo Pontes	Presbitério Vale do Paraiba
Douglas Felipe Bronzatti	Presbitério Vale do Juruá
Fábio Paula de Oliveira	Presbitério de Indaiatuba
Flávio Cardoso de Pádua	Presbitério Sul de Minas
Gabriel Teodoro Ferreira Alves	Presbitério Centro Capixaba
Isaque André Kalil	Presbitério de Limeira
Kleverson Sousa de Oliveira	Presbitério de Cascavel
Luiz Roberto H. Rossi	Presbitério de Limeira
Lukas Paulino Jordão	Presbitério de Dourados
Matheus Moraes Alves	Presbitério de Limeira
Natan Cardoso Thomé	Presbitério de Indaiatuba
Natan Sales de Cerqueira	Presbitério Unido
Rafael Gonçalves	Presbitério de Botucatu
Rafael Rodrigues P. Viaro	Presbitério Metropolitano de Campinas
Renan de Souza Matheus	Presbitério Vale do Ivaí
Ruben Felipe Machado	Presbitério Norte Novo Paraná
Vinícius de Souza Munhoz	Presbitério de São José do Rio Preto

## FORMANDOS 2024 – SPS EXTENSÃO CURITIBA

---



Em 14 de dezembro de 2024, a segunda turma do SPS Extensão Curitiba, turma Presb. Emmanuel Augusto de Oliveira Carlos, concluiu o curso livre de Bacharel em Teologia no SPS Extensão Curitiba. Esses são os formandos e seus Presbitérios:

Bruno Teixeira	Igreja Evangélica Reformada
Diego R. Balbuena	Presbitério de Curitiba
Everton C. Dias	Presbitério das Araucárias
Gustavo G. Baracat	Presbitério da Penha
Narciso H. Braun Podolaki	Presbitério Metropolitano Norte Curitiba

## Notícias Internas

---

Em 13 e 14 de fevereiro recebemos os 30 novos alunos. Mais uma vez, a IP Shalom, do Presbitério de Campinas, ofereceu um lanche. Nas semanas seguintes, o Ministério de Apoio às Esposas dos Seminaristas (MAES), a SAF da IP do Jardim Guanabara e a Capelania do Centro de Ciências e Tecnologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie, em Campinas, também promoveram momentos de recepção para os novos alunos. Em 18 de fevereiro tivemos o culto de abertura do ano letivo, tendo como pregador o Rev. Ebersson Gracino, Presidente da JURET-Sul.

O culto de abertura do ano letivo em nossa Extensão em Curitiba aconteceu em 5 de fevereiro, tendo como pregador o Rev. Hermistein Maia Pereira da Costa. Nosso Coordenador, Rev. Miguel Munhós Filho, segue à frente e conta com 19 membros no corpo docente e com 38 no corpo discente; sendo que, destes, 12 iniciaram o curso neste ano.

Entre as várias atividades do primeiro semestre, destacamos o culto de ação de graças pelos 50 anos da entrada da turma Rev. Harold Cook, em 18 de março, e a palestra Adulto informado, criança protegida, apresentada pela Missionária Margarida Ferraz, em 16 de maio.



*Encontro turma Rev. Harold Cook*

## CORPO DOCENTE DO SPS – CAMPINAS

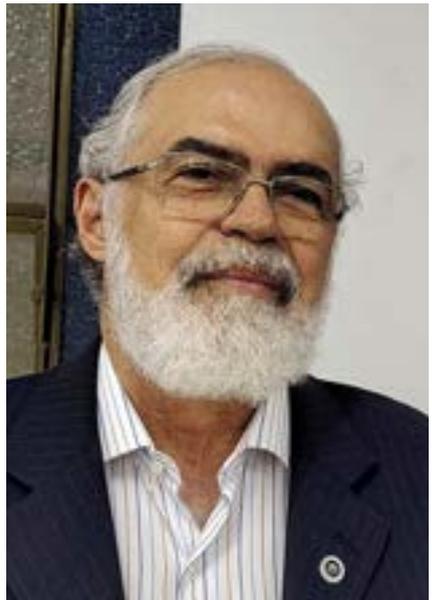
---

Em 2025, a Prof. Laura Aimbiré Moraes de Barro assumiu a cadeira de Música. E, no culto de abertura do ano letivo, houve momento especial de ação de graças pelos professores Rev. Silas de Campos, Ana Maria Coelho Rocha e Sylvia Helena Heirinch, que receberam o título de Professores Eméritos do SPS, após longos anos de atividades docentes, impactando centenas de vidas.

Próximo do final do primeiro semestre, em 18 de maio, fomos surpreendidos pelo falecimento de nosso professor, Rev. Ms. Donald Bueno Monteiro. Toda a família SPS ficou abatida, mas, ao mesmo tempo, consolada pelo Deus de toda a consolação. Rev. Donald, como era conhecido, lecionou muitos anos no SPS, abençoando centenas de vidas que passaram por suas mãos. Foi também nosso Coordenador do Bacharelado e teve importante atuação na elaboração do programa de curso de Teologia de Culto 1 e 2 para todos os Seminários da IPB. Em 2025, a pedido dele, ele lecionaria somente essas matérias e orientaria alguns trabalhos de conclusão de curso.

Entre os planos que o Senhor permitiu que ele realizasse, houve a publicação de seu livro *O Culto Reformado: o padrão litúrgico dos reformadores como referência para os dias atuais*, elaborado a partir de sua tese de mestrado concluído no Centro Presbiteriano de Pós-graduação Andrew Jumper.

Louvamos a Deus por sua vida e ministério, e pelo privilégio de tê-lo como filho desta casa e membro de seu corpo docente.



*Rev. Ms. Donald Bueno Monteiro*

## **MINHA DESPEDIDA DE PROFESSOR DO SEMINÁRIO PRESBITERIANO DO SUL, CAMPINAS SP.**

**Mensagem do Rev. Silas de Campos, por ocasião da homenagem recebida  
como Professor Emérito no Seminário Presbiteriano do Sul,  
durante culto público realizado no Salão Nobre**

---

Senhor Diretor do SPS, nobre colega e exemplar em seu trabalho; ilustres e dedicados professores; prezados estudantes.

A realidade fática da vida, na consciência de todos, é que os anos passam. Com efeito, passaram-se mais de três décadas de nossa modesta ministração de aulas de Constituição e Ordem da Igreja Presbiteriana do Brasil a alunos desta Casa, obreiros chamados por Deus para um serviço especial a vidas preciosas.

Aulas teóricas e práticas foram apresentadas em classe, preparando o estudante a se conduzir na sua futura igreja, especialmente nos concílios, para analisar, entender e cumprir a Constituição, o Código de Disciplina e os Regimentos Gerais.

Muito amiúde ainda ocorrem, particularmente por ex-alunos, consultas oriundas das mais variadas regiões nacionais, versando sobre o entendimento de determinados artigos que ensejam interpretações diferentes, mormente quanto ao complicado, omissivo e escabroso Código de Disciplina, o qual, a maioria dos ministros, prefere não o enfrentar.

A disciplina agora está entregue a professor mais jovem que, com sua competência e dinamismo, haverá de conduzir nossos estudantes ao serviço do Senhor da Igreja na operação conciliar.

Muito aprendemos em nosso ensino e convívio com alunos em classe, o que nos traz à mente as palavras da poetisa goiana Cora Carolina (1889-1985): Feliz é aquele que transfere o que sabe e aprende o que ensina". Na obra da criação de Deus, em cada dia há algo novo a aprender e a oportunidade de ensinar aos que não o sabem.

Procuramos seguir Paulo, o apóstolo das gentes, o qual era presbiteriano segundo Atos 14.23; 20.17 e Tito 1.5, e que, ao

o presbiteriano Timóteo escreveu: “O que de minha parte ouviste, através de muitas testemunhas, isso mesmo transmite a homens fiéis e também idôneos para instruir a outros” (2 Tm 2.2).

Com nossos agradecimentos à toda Casa, apresentando desculpas pelas não poucas falhas e deficiências, despedimo-nos de todos, augurando-lhes um ano letivo proveitoso e abençoado por Deus e por seu Filho, o Senhor Jesus Cristo, o “Mestre dos Mestres”.

Campinas, 18 de fevereiro de 2025.  
(Ass. Silas de Campos)

## CURSOS

---

Além do curso de bacharel em Teologia, a partir de maio de 2025, o SPS acrescentou mais um curso de extensão on-line, “A igreja local e a importância do acolhimento de famílias atípicas”, com o Rev. Davi Nogueira Guedes, pastor auxiliar da IP de Curitiba, PR. A primeira turma começou com encontros síncronos, na primeira quarta-feira de maio. Ainda, o SPS acolheu, no final de 2024 e no início de 2025, duas turmas do curso Vida em Missão, criado e ministrado pelo Rev. Dr. Daniel C. Alves.

Esses cursos visam servir à igreja do Senhor e à sua liderança para que melhor desempenhe a sua missão.

## **Visão**

---

Nossa casa promove uma educação de qualidade, com professores de excelência, formando líderes com coração pastoral e servindo as igrejas locais.

## **Missão**

---

A missão do SPS é colaborar na preparação de pastores e líderes, homens e mulheres, capacitando-os acadêmica, ética e espiritualmente para o desempenho da vocação dos diversos ministérios, visando a promoção do reino de Deus e o cumprimento da missão da Igreja.

## **JET (Junta de Educação Teológica)**

---

Presidente: Rev. Leonardo Sahium  
Vice-Presidente: Rev. Juliano de Castro Balbino  
Secretário: Presb. Flávio Heringer  
Tesoureiro: Presb. Hildemar Rodrigues Falcão Júnior

## **JURET (Junta Regional de Educação Teológica)**

---

Presidente: Rev. Eberson Gracino  
Vice-Presidente: Presb. Edgar Edmilson Pereira  
Secretário: Presb. Uziel Firmino de Assis Júnior  
Membros: Rev. Daniel Castro Alves  
e Rev. Josué Chaves



# REVISTA TEOLÓGICA

SEMINÁRIO PRESBITERIANO DO SUL

Av. Brasil, 1200, Jardim Brasil

Campinas - SP - 13073-148

(19) 3241-9399

[www.sps.br](http://www.sps.br)

INSTITUTO



Seminário Presbiteriano do Sul