



Kerygma

Revista de Teologia do Unasp



Centro Universitário Adventista de São Paulo

Fundado em 1915 — www.unasp.edu.br

Missão: Educar no contexto dos valores bíblicos para um viver pleno e para a excelência no serviço a Deus e à humanidade.

Visão: Ser uma instituição educacional reconhecida pela excelência nos serviços prestados, pelos seus elevados padrões éticos e pela qualidade pessoal e profissional de seus egressos

Administração da Entidade Mantenedora (IAE)	Diretor Presidente: Domingos José de Souza Diretor Administrativo: Edson Medeiros Diretor Secretário: Emmanuel Oliveira Guimarães Diretor Depto. de Educação: Ivan Góes
Administração Geral do Unasp	Reitor: Martin Kuhn Vice-Reitor Executivo Campus EC: Antônio Marcos da Silva Alves Vice-Reitor Executivo Campus HT: Afonso Ligório Cardoso Vice-Reitor Executivo Campus SP: Douglas Jeferson Menslin Pró-Reitor Administrativo: Telson Bombassaro Vargas Pró-Reitor Acadêmico: Lélío Maximino Lellis Pró-Reitor de Educação a Distância: José Prudencio Júnior Pró-Reitor de Pesquisa e Desenvolvimento Institucional: Allan Macedo de Novaes Pró-Reitor de Desenvolvimento Espiritual, Comunitário e Estudantil: Jael Enéas de Araújo Secretário Geral: Marcelo Franca Alves
Faculdade Adventista de Teologia	Diretor: Reinaldo Wenceslau Siqueira Coordenador de Pós-Graduação: Vanderlei Dorneles da Silva Coordenador de Graduação: Adriani Milli Rodrigues
Órgãos Executivos Campus Engenheiro Coelho	Pró-Reitor Administrativo Associado: Murilo Marques Bezerra Pró-Reitor Acadêmico Associado: Francislé Neri de Souza Pró-Reitor de Desenvolvimento Estudantil Associado: Rui Manuel Mendonça Lopes Pró-Reitor de Desenvolvimento Espiritual e Comunitário Associado: Edson Romero Marques
Órgãos Executivos Campus Hortolândia	Pró-Reitor Administrativo Associado: Claudio Valdir Knoener Pró-Reitor Acadêmico Associado: Suzete Araújo Águas Maia Pró-Reitor de Desenvolvimento Estudantil Associado: Daniel Fioramonte Costa Pró-Reitor de Desenvolvimento Espiritual e Comunitário Associado: Wanderson Paiva
Órgãos Executivos Campus São Paulo	Pró-Reitor Administrativo Associado: Denilson Paroschi Cordeiro Pró-Reitor Acadêmico Associado: Sílvia Cristina de Oliveira Quadros Pró-Reitor de Desenvolvimento Estudantil Associado: Ricardo Bertazzo Pró-Reitor de Desenvolvimento Espiritual e Comunitário Associado: Antônio Braga de Moura Filho

UNASPRESS

Imprensa Universitária Adventista

Editor: Rodrigo Follis

Editor associado: Richard Valença

Conselho editorial e artístico: Martin Kuhn, Telson Vargas, Antônio Marcos, Afonso Cardoso, Douglas Menslin, Rodrigo Follis, Lélío Lellis, Allan Novaes, Jael Enéas, José Júnior, Reinaldo Siqueira, Fábio Alfieri, Gildene Lopes, Edilson Valiante, Diogo Cavalcante, Adolfo Suárez

Kerygma

Revista de Teologia do Unasp

EDITORES

Editor: Rodrigo Silva

CONSELHO EDITORIAL CONSULTIVO

Adolfo Suárez (Reitor do Salt da Divisão Sul-Americana da IASD)
Afonso Cardoso (Unasp, Engenheiro Coelho)
Alberto Timm (Ellen G. White State, EUA)
Carlos A. Steger (Universidad Adventista del Plata, ARG)
Cristhian Álvarez (Colegio Adventista del Ecuador, ECU)
Ekkehardt Mueller (Biblical Research Institute, EUA)
Frank M. Hasel (Seminar Schloss Bogenhofen, AUT)
Jiri Moskala (Andrews University, EUA)
JoAnn Davidson (Andrews University, EUA)
Joaquim Azevedo Neto (Faculdades Adventistas da Bahia, Cachoeira)
John K. McVay (Walla Walla University, EUA)
Márcio Costa (Faculdade Adventista da Amazonia, Benevides)
Marcos de Benedicto (Casa Publicadora Brasileira, Tatuí)
Miguel Ángel Núñez (Universidad Peruana Unión, PER)
Reinaldo Siqueira (Salt-DSA, Brasília),
Richard M. Davidson (Andrews University, EUA)
Rivan M. dos Santos (Campus Adventiste du Saleve, FRA)
Victor Choroco (Universidad Peruana Unión, PER)
Wagner Kuhn (Andrews University, EUA)

■ DIREITOS LEGAIS

A revista Kerygma utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), software livre desenvolvido para a construção e gestão de publicações eletrônicas, traduzindo e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Para esta revista, ele é alimentado pela Unaspress, em parceria com a Lepidus



Esta revista oferece acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento. Sendo assim, está sob a Licença Creative Commons Attribution 4.0 (que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista), tendo cada artigo a representação dessa autorização através do seguinte selo:



■ FICHA CATALOGRÁFICA

K419	Kerygma — Centro Universitário Adventista de São Paulo, v. 14, n. 1 (1º semestre de 2019). Engenheiro Coelho, SP: Unaspress — Imprensa Universitária Adventista, 2019.
	Semestral
	ISSN: 1809-2454 (online)
	1. Teologia 2. Ciências da Religião
CDU 20	CDD 200

■ CRÉDITOS EDITORIAIS DA UNASPRESS

EDITORIAÇÃO: RODRIGO FOLLIS
NORMATIZAÇÃO E REVISÃO: NATHÁLIA LIMA
DIAGRAMAÇÃO: KENNY ZUKOWSKI
BIBLIOTECÁRIA RESPONSÁVEL: LIA HODORFF



SUMÁRIO

Artigos

6

CRISTIANISMO E FEMINISMO PODEM COEXISTIR?
LIÇÕES DA PRIMEIRA ONDA DO FEMINISMO

VANESSA RAQUEL MEIRA

22

MEMÓRIA IMPROVÁVEL DE JESUS:
UMA CRÍTICA FUNDAMENTADA EM KARL
POPPER À METODOLOGIA DO “JESUS HISTÓRICO”

BRUNO FLÁVIO CARMO LOPES

35

EL ESPÍRITU DE DIOS Y LOS DONES

SILVIA C. SCHOLTUS

55

O REINO DE DEUS:
UMA REALIDADE PRESENTE E ESCATOLÓGICA

ÉRICO TADEU XAVIER

ISAAC MALHEIROS

66

A IMPOSIÇÃO DO NOME DE DEUS:
IMPLICAÇÕES LÉXICO-TEOLÓGICAS EM NÚMEROS 6:27

WILIAN CARDOSO

CRISTIANISMO E FEMINISMO PODEM COEXISTIR? LIÇÕES DA PRIMEIRA ONDA DO FEMINISMO

VANESSA RAQUEL MEIRA¹

Resumo: Este artigo analisará a influência do cristianismo igualitário sobre os movimentos de emancipação feminina que compuseram a Primeira Onda do Feminismo dos séculos 19 e 20. Ao analisarem-se alguns movimentos cristãos igualitários é possível observar um padrão de oportunidades para a participação e liderança femininas. Neste artigo, através de pesquisa bibliográfica histórica, será destacada a herança religiosa das personagens que protagonizaram o início do feminismo nos EUA. O artigo revelará que lançar luz sobre as raízes religiosas do feminismo pode inspirar mulheres religiosas que não nutrem simpatia pelo feminismo contemporâneo por causa do anticlericalismo e das fortes críticas e acusações lançadas contra o cristianismo por setores do movimento.

Palavras-chave: Feminismo; Quakerismo; Shakerismo; Sufragismo.

CAN CHRISTIANITY AND FEMINISM COEXIST? LESSONS FROM THE FIRST WAVE FEMINISM

Abstract: This article will reflect on the influence of Christianity on women's emancipation movements that composed the First Wave of Feminism of the nineteenth and twentieth centuries. When analyzing some egalitarian Christian movements, we found a pattern of opportunities for women's participation and leadership. In this article, through historical literature review, will be highlighted the religious heritage of the characters who staged the beginning of feminism in the United States. The article reveals that shed light on the religious roots of feminism can inspire religious women who don't have sympathy for

¹ Pedagoga, mestranda em Teologia na Escola Superior de Teologia (São Leopoldo-RS) na área de Religião e Educação, integrante do grupo de pesquisa em Currículo, identidade religiosa e práxis educativa, e bolsista da Capes. E-mail: vanessa-meira@gmail.com



contemporary feminism because of anticlericalism and strong criticism against Christianity by sectors of the movement.

Keywords: Feminism; Quakerism; Shakerism; Suffragism.

Introdução

É fácil constatar na história do cristianismo a existência de “teologias da igualdade original da mulher com o homem, restaurada em Cristo” (RUETHER, 1993, p. 88), que Ruether chama de “feminismo escatológico”. Essa face igualitária do cristianismo se desenvolveu de forma paralela e em oposição à face mais patriarcal, e grupos cristãos como os *Quakers* e *Shakers*, o movimento *Holiness*, os Adventistas e os pentecostais foram exemplos de grupos que, em alguma medida, acreditavam na igualdade original de homens e mulheres (na criação divina) e na restauração dessa igualdade em Cristo (RUETHER, 1993, p. 90). Analisando esses movimentos cristãos igualitários é possível observar um padrão de oportunidades para a participação e liderança femininas (ZIKMUND, 1979, p. 221).

No entanto, movimentos cristãos igualitários, como os *Quakers*, são frequentemente negligenciados em pesquisas e publicações sobre as origens dos movimentos dos direitos das mulheres (ZIKMUND, 1979, p. 217). Essa negligência é injustificável, e está baseada numa apressada generalização das principais correntes do cristianismo: quando se afirma que “a igreja oprimiu mulheres” ou que “o cristianismo oprimiu mulheres”, de que igreja e de que cristianismo está se falando? Geralmente, toma-se ao todo pela parte, um caso de falácia da composição.

A desconstrução da religião se tornou um dos principais objetivos de importantes setores do feminismo. Tal desconstrução se manifesta em diferentes formas, sendo uma delas a crítica ao cristianismo. Algumas pesquisadoras feministas defendem o completo abandono do judaísmo e do cristianismo, enquanto outras tentam salvar tais religiões de sua tradição sexista através de uma reforma revisionista (GOLDENBERG, 1979, p. 10). Setores do feminismo contemporâneo anunciam o “fim de Deus” (o Deus judaico-cristão), ou pelo menos o fim de um mundo tão influenciado por Cristo e por Javé (GOLDENBERG, 1979, p. 10).

Naomi Goldenberg, por exemplo, é uma das autoras que acreditam na necessidade da eliminação da tradição judaico-cristã e defendem uma espiritualidade da “Deusa”. Ela afirmou que “nós mulheres vamos dar um fim a Deus” (ALCOFF; CAPUTO, 2011, p. 59), que “havia uma magnificência ligada à ideia de vê-lo [Deus] ir”, e que tinha voltado com alegria à pós-graduação “para estudar o final de Deus” (GOLDENBERG, 1979, p. 3.). Mary Daly é outra importante pensadora feminista que rejeita totalmente a tradição judaico-cristã (RUETHER, 1993, p. 38). E, em uma entrevista, Gloria Steinem² afirmou que a religião é o maior problema do feminismo hoje.

² Informações encontradas do texto *Why Gloria Steinem says she and Jennifer Aniston are in 'Deep Sh*t'*, escrito por Sasha Bronner, publicado em 2014. Disponível em: <<https://bit.ly/1eoig9Q>>. Acesso em: 27 jun. 2016.



Essa é uma tendência que já se fazia notar na primeira onda do feminismo. Para Goldenberg (1979, p. 11), a pioneira sufragista Elizabeth Stanton queira revolucionar, acreditava na eliminação do judaísmo e do cristianismo ao publicar *The Woman's Bible*, em 1895. Um dos efeitos dessa crítica feminista às religiões foi o abandono de qualquer fé religiosa por mulheres, ou, no mínimo, a criação de espaços alternativos de espiritualidade feminista. Por outro lado, houve também a criação de um sentimento antifeminista em mulheres religiosas que não se viram representadas por esses setores do movimento.

A crítica feminista radical ao cristianismo tende a ser injusta, pois generaliza defeitos e simplifica um quadro tão diversificado quanto o cristianismo, mesmo nas obras de cunho teológico. Curiosamente, a mesma academia teológica que consagrou a hipótese de Walter Bauer (1971) a respeito da diversidade do cristianismo primitivo por vezes trata o cristianismo (primitivo e posterior) como um bloco monolítico no tema do papel da mulher.

É preciso reconhecer que o cristianismo não pode ser restrito às igrejas denominacionais *mainstream*. A Reforma Radical, o Quakerismo, o movimento *Holiness*, os reavivamentos adventistas e pentecostais, e outros movimentos que contribuíram para a emancipação feminina, também são "cristianismo".

Tal face igualitária do cristianismo é tão academicamente respeitável quanto as faces mais misóginas e limitadoras. Se a academia restringe o cristianismo a determinadas denominações, e se debruça apenas sobre determinados períodos misóginos da história, tomando tais denominações como representativas de todo o cristianismo, a análise da relação entre religião e feminismo será sempre estereotipada e equivocada.

Por isso, há uma necessidade de se destacar mais claramente o *background* histórico religioso do movimento feminista e reivindicar a legitimidade de sua importância histórica. Mulheres religiosas precisam saber que houve influência do cristianismo no início dos movimentos pelos direitos das mulheres, e não se pode recapitular a história da consciência ocidental omitindo trechos tão relevantes e positivos. A participação de cristãos na Primeira Onda do Feminismo não deve ser superestimada, mas também não deve ser descrita como ações limitadas e circunstanciais.

Este artigo tem como objetivo demonstrar, através de uma pesquisa histórica bibliográfica, que a presença cristã na Primeira Onda do feminismo não foi marginal, e que essa herança precisa ser resgatada.

Os antecedentes religiosos do feminismo

Em suas críticas ao feminismo contemporâneo, Camille Paglia (1995, p. 6) afirma que há importantes elementos na história do feminismo que geralmente são combatidos ou deixados de fora da "narrativa feminista padrão", o que pode ser percebido na frequente crítica à cultura ocidental, ao sistema capitalista e à religião. Ela afirma que a história feminista tem insuficientemente reconhecido o nível de influência que a religião exerceu sobre as feministas da Primeira Onda nos Estados Unidos (PAGLIA, 2008, p. 6).



Como diz Salisbury (1995, p. 196):

Ao longo de toda a era cristã houve homens e mulheres que viram na sexualidade e o relacionamento entre os dois sexos em termos diferenciados das concepções patrísticas, que acabaram por predominar no pensamento ocidental. Essas ideias também fazem parte de nossa história intelectual.

Para Ruether (1993, p. 35), a verdadeira face do cristianismo é a visão inicial igualitária e contracultural do movimento de Jesus, que teria sido suprimida com o tempo por aqueles que moldaram o cânone escrito do cristianismo. Há na história uma série de “cristianismos alternativos” igualitários, como o montanismo (FIORENZA, 1979, p. 39-44) e algumas formas de gnosticismo (PAGELS, 1979, p. 471-474). E mesmo no cristianismo dominante, o igualitarismo é perceptível nas mulheres místicas, nas comunidades religiosas femininas e movimentos cristãos populares (RUETHER, 1993, p. 36).

Posteriormente, diversos movimentos igualitários ligados à Reforma Protestante abriram espaço para as mulheres pregarem e ensinarem publicamente, e agirem como líderes da igreja (RUETHER, 1993, p. 36). Ruether e McLaughlin (1979) fazem distinção entre o “protestantismo da corrente principal” e o “protestantismo sectário”, vendo nesse último uma tradição mais consistente de empoderar mulheres.

Nos séculos 17 e 18, destacam-se as iniciativas educacionais de mulheres cristãs como Joana de Lestonnac (fundadora da Companhia de Maria, a primeira ordem religiosa feminina dedicada à educação de meninas, na França), Maria Ignacia de Azlor (no México), Clemencia de Caycedo y Vélez (na Colômbia), e os diversos colégios e mosteiros que recebiam jovens para serem educadas na América.

No século 17, grupos puritanos radicais acreditavam que homens e mulheres podiam ser igualmente usados pelo Espírito como pregadores da Palavra, independentemente de classe social, nível cultural ou autorização institucional; e as mulheres pregadoras batistas são mencionadas em um documento de 1641 (IRWIN, 1979, p. 212-214).

A abertura para que mulheres pregassem e até exercessem o ministério já encontra precedentes na Inglaterra do século 17 entre grupos batistas, congregacionais e *Quakers* (BRAITHWAITE, 1955, p. 12, 44, 157-158). Há, de fato, uma tradição bem documentada de mulheres líderes e pregadoras entre batistas e *Quakers* no século 17, e nos movimentos *Holiness* e pentecostais dos séculos 19 e 20 (RUETHER, 1993, p. 164). Mulheres metodistas já pregavam publicamente no final do século 18. Clarissa Danforth foi ordenada ao ministério da igreja *Free Will Baptist* em 1815.

Os séculos 19 e 19 viram florescer comunidades cristãs utópicas que pregavam uma sociologia messiânica igualitária contracultural. A expressão máxima dessas comunidades utópicas talvez tenha sido os *Shakers*, um grupo derivado dos *Quakers* cuja experiência será relatada neste artigo (RUETHER, 1993, p. 37).



A partir do século 17, o papel da mulher na sociedade americana foi se alterando gradualmente. Vários fatores contribuíram para essas alterações, especialmente os fatores religiosos (NUNES, 2009, p. 86). Até Simone de Beauvoir (1970, p. 162) reconhece que o *quakerismo* e seu ativismo social inspirou e “deu o tom a todo o feminismo norte-americano”.

A influência cristã torna-se inegável quando analisamos a biografia das mulheres que se levantaram contra a misoginia. Abigail Quincy Smith Adams, primeira dama dos EUA (foi esposa do presidente John Adams), era de família *Quaker*, filha de um ministro *Quaker*, que posteriormente tornou-se cristã unitariana. Em 1776, através de cartas, ela pressionou seu marido, congressista na época, para a criação de leis igualitárias que beneficiassem as mulheres.³ Apesar de não terem dado resultado, essas cartas são um dos primeiros documentos conhecidos pedindo direitos iguais para as mulheres.

Antes das principais publicações e discursos em favor das mulheres, Judith Sargent Murray, de família cristã congregacional, e depois cristã universalista, publicou *On the Equality of the Sexes*, em 1790 (a igualdade a que ela se referia era a igualdade intelectual).⁴ Hannah Mather Crocker, outra importante autora, era filha de um pastor Congregacionista, e exibia uma forte fé cristã. Ela publicou *Observations on the Real Rights of Women, with Their Appropriate Duties, Reminiscences and Traditions of Boston, Agreeable to Scripture, Reason and Common Sense*, em 1818.⁵

As irmãs Sarah e Angelina Grimké foram uma das primeiras mulheres americanas a defenderem a abolição da escravatura e os direitos das mulheres no século 19, e o igualitarismo cristão *Quaker* foi um fator motivador essencial para elas. O livro de Sarah, *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman*, publicado em 1838, foi a primeira argumentação pública de grande alcance em favor dos direitos das mulheres (BIRNEY, 1885).

A importante sufragista Harriet Bishop foi missionária e professora batista (JAMES *et al*, 1971, p. 151). E a sufragista e defensora dos direitos femininos Lucy Stone era cristã, fortemente influenciada pelo pensamento igualitário das já mencionadas irmãs Grimké. Stone fez seu primeiro discurso feminista no púlpito da *Igreja Evangélica Congregacional* pastoreada por seu irmão William Bowman Stone, em 1847 (WAYNE, 2015, p. 181).

Indignada com o modo como a Bíblia era utilizada para legitimar o sexismo, Stone gastou vários anos aprendendo hebraico e grego para descobrir se a Bíblia de fato apoiava tais interpretações. Ela acreditava que a Bíblia, corretamente interpretada, estava do lado da igualdade de direitos para homens e mulheres (GOLDENBERG, 1979, p. 13).

³ Conteúdo das cartas encontrado no texto *Letters between Abigail Adams and her husband John Adams*. Disponível em: <<https://bit.ly/2eeF1bW>>. Acesso em: 13 jun. 2016.

⁴ Há um resumo biográfico por título *Judith Sargent Murray Biography*. Disponível em: <<https://bit.ly/2XJv8Gy>>. Acesso em: 23 mai. 2016.

⁵ Há um resumo biográfico por título *The Life and Work of Hannah Mather Crocker*. Disponível em: <<https://bit.ly/2R-d91WM>>. Acesso em: 23 mai. 2016.



Susan Brown Anthony, um dos nomes mais importantes da Primeira Onda do feminismo, era uma cristã *Quaker*. Foi presa por votar em 1872, quando não era permitido, e em 1890 organizou em Washington a primeira convenção para o voto feminino. Sua atuação foi tão destacada que a emenda permitindo o voto feminino nos Estados Unidos recebeu seu nome: Emenda Anthony (MCHENRY, 1980, p. 10-11).

A firmeza de Susan Anthony foi produto de sua estrita educação cristã *Quaker* (WAYNE, 2015, p. 131). Os valores religiosos de Anthony têm sido subestimados ou tratados como um mero detalhe em estudos biográficos, mas é preciso destacar que ela manteve seus princípios *Quakers* (JAMES *et al*, 1971, p. 51-53). Susan Anthony não compartilhava da visão crítica que outras sufragistas, como Elizabeth Cady Stanton, tinham a respeito da religião (GOLDENBERG, 1979, p. 11). E mesmo Elizabeth Stanton, uma das mulheres mais importantes da Primeira Onda do feminismo, apesar de sua postura mais crítica à religião, era ligada à Igreja Episcopal.

Também houve muitos homens cristãos igualitaristas que apoiaram a luta feminina, como William Lloyd Garrison, que fez seu primeiro discurso sobre princípios igualitários numa igreja, a *Park Street Church*, em Boston, em 1829.⁶ Garrison está homenageado no calendário litúrgico da Igreja Episcopal.

Existem outros vínculos históricos menos óbvios entre o cristianismo e o feminismo, como o caso de Mary Wollstonecraft e seu livro *Vindications*, de 1792, que influenciou algumas mulheres *Quakers* (MICHAELSON, 1993, p. 281-295). As teorias de igualdade de gênero tanto de Wollstonecraft quanto dos *Quakers* são marcadas pelo princípio da razão como um valor fundamental do comportamento humano e pertencente a homens e mulheres, e há evidências de que Wollstonecraft também tenha sido influenciada pela religião ao desenvolver seus conceitos (MICHAELSON, 1993, p. 281-295).

Até mesmo os movimentos sociais organizados que antecederam e influenciaram o feminismo, como o abolicionismo, o movimento de temperança e o sufragismo, tiveram no cristianismo um forte fator motivador.

O abolicionismo

A história registra que o movimento dos direitos das mulheres surgiu, em parte, da luta abolicionista da década de 1840, e foi composto em grande medida por mulheres de tradição *Quaker* (RUETHER, 2012, p. 122). Foi o movimento abolicionista que deu às mulheres americanas a primeira chance de se organizarem para a ação política, como a luta pelo direito feminino de voto (sufragistas). Ali elas aprenderam a criar campanhas de contestação, a fazer reuniões públicas e falar em público. O movimento abolicionista e o de emancipação da mulher se apoiavam mutuamente, e é preciso destacar que a primeira geração de feministas foi composta essencialmente por abolicionistas cristãs.

⁶ O conteúdo do discurso está disponível em: <<https://bit.ly/2WCxMNH>>. Acesso em: 23 mai. 2016.



Uma importante ativista do direito feminino foi Sojourner Truth, uma ex-escrava, abolicionista e pregadora cristã. Após fugir do seu dono com a filha bebê em 1826, e deixar para trás os outros quatro filhos, Sojourner viveu durante algum tempo com uma família *Quaker* que lhe deu a única educação que recebeu na vida. Foram eles que também a ajudaram a recuperar um dos seus filhos. Posteriormente ela se converteu ao cristianismo e viajou pelo país para ajudar nas causas abolicionistas e promover os direitos das mulheres (WAYNE, 2015, p. 193-195).

Entre os negros, houve vários cristãos abolicionistas e ativistas dos direitos femininos no século 19. Harriet Ross Tubman, uma ex-escrava, abolicionista, era uma cristã devota (RAPPA-PORT, 2001, p. 718.). Frederick Douglas, um pregador licenciado pela *African Methodist Episcopal Zion Church*,⁷ foi um dos homens participantes da histórica *Convenção de Seneca Falls*. Mulheres importantes da luta feminina, como Sojourner Truth e Harriet Tubman, também frequentavam essa igreja metodista (LEE, 2009, p. 63).

O movimento de temperança

Muitas mulheres sufragistas e feministas da Primeira Onda faziam parte do grupo cristão protestante *Woman's Christian Temperance Union*, a primeira grande agremiação de mulheres a promover esforços organizados em prol de reformas sociais nos EUA. Esse grupo foi fundado em 1874 com o apoio e a liderança de mulheres cristãs, como Hannah Withall Smith (que era *Quaker*). Outros grupos cristãos mobilizaram mulheres para o ativismo social, como a *New York Female Moral Reform Society*, estabelecida em 1834, com Lydia Finney (esposa do evangelista Charles Grandison Finney) atuando como presidente. A preocupação desse grupo era manter as mulheres fora da prostituição.

O movimento de temperança da década de 1870 foi chamado de *Cruzada das Mulheres* ou *Guerra Santa das mulheres*. As mulheres se reuniam em grupos do lado de fora dos *saloons*, e ali elas oravam, cantavam hinos e obstruíam a entrada. Muitos *saloons* tiveram que fechar ou se mudar (PAGLIA, 2008, p. 6).

A *Woman's Christian Temperance Union* foi a maior e mais influente associação de mulheres que existira até então. Para uma comparação, a associação sufragista *National American Woman Suffrage Association* tinha apenas treze mil membros em 1893, enquanto a *Woman's Christian Temperance Union* contava com quase dois milhões (MASSON, 1997, p. 163, nota 2). A organização do grupo e a mobilização de mulheres em torno de causas sociais contribuíram para o maior envolvimento feminino na política.

A luta sufragista, motivada por ideais e paradigmas religiosos, portanto, não pode ser automaticamente definida como um movimento revolucionário ou classista. Na verdade, o conservadorismo da maioria das líderes sufragistas é percebido em sua simpatia pelo movimento de

⁷ Há um resumo biográfico disponível em: <<https://to.pbs.org/2kqWRel>>. Acesso em: 17 jun. 2016.



temperança, que tinha como um dos principais objetivos proibir o consumo de bebidas alcoólicas nos EUA, o que finalmente levou à Lei Seca (PAGLIA, 2008, p. 5).

1.3 A Convenção de Seneca Falls

Segundo Ruether (1993, p. 166), a Primeira Onda do feminismo se manifestou na *Convenção de Seneca Falls*, em 1848, considerado um evento fundante da Primeira Onda feminista. Essa primeira convenção pelos direitos das mulheres nos EUA ocorreu numa *Igreja Metodista Wesleyana*, o que é uma demonstração simbólica do vínculo entre a Primeira Onda e o cristianismo. Foram dois dias de discussão, e, no final, mulheres e homens assinam uma *Declaração de Sentimentos*, com reivindicações e um plano de ação para o movimento pelos direitos das mulheres. O documento contém doze resoluções pedindo igualdade de tratamento para homens e mulheres perante a lei e o direito de voto para as mulheres.⁸ Pelo menos um quarto das assinaturas da *Declaração de Sentimentos* era de mulheres *Quakers* (HEWITT, 1986, p. 27-49).

O documento de *Seneca Falls* é pleno de referências religiosas à criação divina. Ele termina com uma resolução que incentiva homens e mulheres a se esforçarem para “derrubar o monopólio do púlpito e para assegurar às mulheres participação igual aos homens [...]” (RUETHER, 1993, p. 166). Em suma, a Convenção que marcou a origem formal do feminismo foi realizada por mulheres religiosas dentro de uma igreja, e gerou um documento que transparecia essa religiosidade.

Outro produto da *Convenção de Seneca Falls* foi uma segunda convenção, mais radical, organizada em Rochester, em agosto do mesmo ano. Foi organizada por Lucretia Mott e Elizabeth Stanton, acompanhada por três outras mulheres *Quakers* (Mary Ann McClintock, Jane Hunt e Martha Wright). Isso demonstra que, de um modo geral, o sufragismo está estreitamente vinculado aos setores igualitários do cristianismo do século 19, como os *Quakers*, grupo que será analisado a seguir.

O igualitarismo cristão dos *Quakers*

Barbara Brown Zikmund mostra a relação entre o desenvolvimento do feminismo e o crescimento do “cristianismo sectário” nos EUA do século 19; e os *Quakers*, mais que qualquer outro grupo, deram oportunidade às mulheres exercerem liderança (ZIKMUND, 1979, p. 217). Apesar de ter havido relativa igualdade entre gêneros em grupos Protestantes Radicais, os *Quakers* foram os que desenvolveram tal crença com mais clareza e convicção (IRWIN, 1919, p. 161-162).

Não foi por coincidência que as mulheres *Quakers* assumiram a liderança dos mais importantes movimentos de reforma social do século 19 (WAYNE, 2007, p. 59). A força da herança *Quaker* já pode ser vista no estado de Nova Jersey, onde as mulheres solteiras votavam desde

⁸ Para mais detalhes sobre a *Convenção de Seneca Falls*, ver Imbornoni (2016).



1776, enquanto os outros estados proibiam a emancipação feminina ou se calaram sobre o tema (COPPENS, 2007, p. 7).

Os *Quakers* (ou Sociedade dos Amigos) são um movimento religioso de tradição protestante fundado pelo inglês George Fox em 1652. Destacaram-se como pacifistas, abolicionistas e igualitaristas de gênero. Lideraram e se envolveram em movimentos contra o tráfico de escravos e a escravidão, pela reforma educacional e das prisões, pela abolição da pena de morte e contra as guerras entre nações.

Seu ativismo não era fruto de alguma ideologia ou sentimento revolucionário, mas uma consequência direta de sua teologia. Para os *Quakers*, a dominação masculina era uma manifestação do pecado. A igualdade entre homens e mulheres foi restaurada em Cristo, que ordenou que homens e mulheres fossem anunciadores proféticos do evangelho (RUETHER, 2012, p. 5).

Os *Quakers* sistematizaram teologicamente as propostas igualitárias, em boa medida graças aos esforços de Margaret Fell, esposa de George Fox (FIORENZA, 1979, p. 36). Ela, suas filhas e Fox defendiam a igualdade de homens e mulheres como uma verdade bíblica, sustentada na criação e na doutrina da "imagem de Deus"⁹

Por causa do conceito de *Luz Interior* (fruto da atuação direta do Espírito Santo no interior de cada pessoa, indistintamente), os *Quakers* não admitiriam distinções sociais humanas (livre-escravo, sacerdote-leigo, homem-mulher), pois todos são iguais perante Deus (ZIKMUND, 1979, p. 217). As mulheres pregadoras desempenharam um importante papel ao servirem de modelo para discursos públicos femininos. Elas abriram caminho para que mulheres pudessem discursar em espaços públicos e diante de auditórios diversos (WAYNE, 2007, p. 59).

A educação que ofereciam às suas meninas e mulheres era um destaque. Desde o início, George Fox se esforçou por providenciar escolas para as meninas *Quakers*, criando algumas escolas exclusivamente femininas. Eles insistiam que meninos e meninas deveriam aprender a ler a Bíblia (IRWIN, 1979, p. 129-130).

Os *Quakers* traduziram sua teologia da igualdade de gênero original e restaurada em uma participação das mulheres no trabalho missionário, pregando e liderando reuniões. Mas, inicialmente, eles não se lançaram em um ativismo público pela igualdade das mulheres na sociedade em geral porque sua visão sectária inicial os levava a ver o mundo não-*Quaker* como um mundo caído do qual eles deveriam manter distância.

Mas no século 19 essa postura sectária foi contestada por várias feministas abolicionistas de tradição *Quaker*, particularmente pelas irmãs Grimké e Lucretia Mott, que uniram a teologia *Quaker* com o pensamento democrático americano. Essas mulheres são as matriarcas do feminismo norte-americano. Elas inauguraram a luta pelos direitos civis das mulheres na sociedade

⁹ Um dos textos mais importantes é *Women's Speaking Justified, Proved, and Allowed of by the Scriptures*. Disponível em: <<https://bit.ly/2Znr7lk>>. Acesso em: 24 jun. 2016.



norte-americana que iria ser levada a efeito por mulheres *Quakers* mais jovens, como Susan B. Anthony (RUETHER, 2012, p. 5).

O quakerismo proporcionou um ambiente onde mulheres podiam ser ouvidas em pé de igualdade com os homens. As mulheres *Quakers* não apenas tinham liberdade para pregar e ensinar a religião publicamente, mas também lideravam em atividades seculares e até gerenciavam recursos financeiros.¹⁰ Nas reuniões *Quakers*, qualquer pessoa, homem ou mulher, pode ser movida pelo Espírito a falar (WAYNE, 2007, p. 53). E, no século 19, as mulheres *Quakers* se tornaram cada vez mais visíveis, e desempenharam papel fundamental no surgimento da Primeira Onda do feminismo (ZIKMUND, 1979, p. 217).

Como destaca Ruether (2012, p. 112):

Subjacente a este ministério ativo das mulheres *Quakers* como pregadoras, missionárias, escritoras e líderes de reuniões de mulheres estava uma teologia *Quaker* da igualdade espiritual dos homens e mulheres na criação, uma igualdade que foi restaurada por meio da redenção em Cristo.

A *Quaker* Anne Knight foi quem produziu o primeiro folheto a favor do voto feminino em 1847, e Anna Haslam, uma sufragista *Quaker*, estava entre as que subscreveram a petição do *Women's Suffrage Committee*, apresentada por John Stuart Mill ao parlamento inglês em 1866 (ROWBOTHAM, 1992, p. 57, 70).

Lucretia Mott, uma das principais personagens da histórica *Convenção de Seneca Falls*, era ministra *Quaker* e uma cristã piedosa, bem como eram as *Quakers* Abigail Hopper Gibbons, Abigail Kelley Foster e Hannah Whital Smith, uma das fundadoras do *Woman's Christian Temperance Union* (MCHENRY, 1980, p. 138-139, 152-153, 169-170, 295, 385).

Eram ministras e evangelistas *Quakers* as ativistas Eliza Gurney, Sybil Jones e Elizabeth Leslie Rous Comstock (ZIKMUND, 1979, p. 217-218). Amelia Jenks Bloomer era cristã, e foi incentivada por seu marido, um *Quaker* editor de um jornal, a escrever artigos sobre o tema dos direitos da mulher. Assim, ela se tornou a editora do primeiro jornal dedicado à causa feminina, *The Lily*, em 1849 (MCHENRY, 1980, p. 39).

As abolicionistas e sufragistas Sarah Pugh, Elizabeth Buffum Chace, Lucretia Longshore Blankenburg e Mary Grew eram *Quakers* (JAMES *et al.*, 1971, p. 91, 104, 170, 317). Isabella Ford, escritora e sufragista inglesa, também era de tradição *Quaker* (ROWBOTHAM, 1992, p. 132; CRAWFORD, 1999, p. 226).

A grande oradora Anna Elizabeth Dickinson, primeira mulher a fazer um discurso político no congresso americano, e a ativista dos direitos das mulheres Marta Carey Thomas eram *Quakers* (WAYNE, 2015, p. 66, 231). Alice Paul, outra importante sufragista americana e ativista dos direi-

¹⁰ Para uma exposição mais detalhada de outros aspectos do estilo de vida *Quaker*, ver Loukes (1965, p. 90-124).



tos das mulheres, agiu fortemente influenciada pelos valores *Quakers* (ADAMS; KEENE, 2008, p. 1-19; MCHENRY, 1980, p. 319).

Rebecca Webb Pennock Lukens, a primeira mulher de negócios dos EUA, proprietária e gerente de uma companhia industrial do ramo do aço e ferro. Apesar de não ser ativista, inspirou outras mulheres com sua vida. Sua tradição *Quaker* é destacada como fator primordial em sua carreira de liderança (MCHENRY, 1980, p. 257).

Esse não é um levantamento histórico exaustivo. Muitos outros nomes poderiam surgir em uma pesquisa mais detalhada. Mas é suficiente para demonstrar que o cristianismo foi um dos principais fatores motivadores para o ativismo da Primeira Onda, e acusar generalizadamente o cristianismo de ser opressor é um equívoco. O mais correto, e justo, seria afirmar que houve *setores* do cristianismo que reproduziram a opressão cultural, e houve *setores* que ergueram a bandeira da libertação feminina.

A experiência pioneira dos Shakers

As publicações feministas em português raramente citam os *Shakers*, uma ancestral ramificação feminista e igualitária do movimento *Quaker*, mas eles são altamente relevantes. Os *Shakers* surgiram no século 18 através de uma carismática líder inglesa chamada Ann Lee. Após se mudarem para Nova York, esse grupo cresceu e obteve renome em meados do século 19.

Ann Lee elaborou uma teologia de um Deus andrógino e foi pioneira numa forma de culto ao Deus que é Mãe e Pai. Bem antes do feminismo contemporâneo, ela impôs uma estrita igualdade sexual em todos os níveis de sua comunidade, a propriedade compartilhada dos bens e a valorização da pureza. As mulheres tinham tanta voz que as comunidades *Shakers* por vezes eram uma ginocracia.

Os *Shakers* eram celibatários, pois criam que as relações sexuais causavam a poluição espiritual. Isso explica o decréscimo numérico e sua quase extinção. Após a morte da fundadora carismática mãe Ann Lee, em 1788, os *Shakers* institucionalizaram a igualdade dos sexos em sua teologia, governo e prática diária.¹¹

Glendyne Wergland (2011) analisou as experiências das mulheres nas comunidades *Shakers* e concluiu que eles alcançaram um notável grau de igualdade de gênero num momento histórico em que as mulheres ainda sofriam sob as restrições legais e sociais da tradição patriarcal. Para ela, a experiência das mulheres *Shakers* também serviu de modelo para a promoção dos direitos das mulheres na cultura política americana.

Há lugar para mulheres religiosas?

Após analisar os dados históricos apresentados neste artigo, é possível afirmar que há sim lugar para mulheres religiosas na luta por dignidade e direitos femininos. Ruether defende que

¹¹ Sobre o shakerismo, ver Carreira (2012, p. 85-97).



o feminismo não deve tomar essas expressões marginais do cristianismo como norma e nem deve rejeitar todo o cristianismo dominante como inutilizável para mulheres. Segundo ela, o feminismo deve descobrir o que é utilizável tanto nas tradições cristãs marginais quanto na tradição dominante (RUETHER, 1993, p. 38).

Em tempos em que é muito comum ouvir críticas feministas aos valores judaico-cristãos e sua cultura supostamente repressora e castradora, é preciso resgatar historicamente esse importante traço libertador que se manteve vivo no seio do cristianismo através dos séculos.

Participação e liderança feminina nas igrejas são temas que poderiam ser mais bem explorados por pesquisadores da história do feminismo (para além da questão da ordenação feminina ao ministério).¹² Mesmo não estando diretamente ligados aos movimentos feministas da Primeira Onda, é importante destacar que muitos movimentos cristãos deram espaço para importantes lideranças femininas como Phoebe Palmer (movimento *Holiness*), Ellen G. White (adventista) e Aimee Semple McPherson (Igreja do Evangelho Quadrangular).

A história da Primeira Onda do feminismo responde a uma pergunta de Camille Paglia (2008, p. 4): “O feminismo é intrinsecamente um movimento da esquerda, ou pode haver um feminismo baseado em princípios conservadores ou religiosos?” Nem todas as mulheres irão se interessar em uma revolução feminista à moda classista ou radical, mas as sufragistas podem ser uma inspiração. Como foi visto, as sufragistas norte-americanas reivindicaram a igualdade entre os gêneros mais por causa dos valores religiosos dos *Quakers* do que por algum idealismo revolucionário secular.

Segundo Zikmund (1979, p. 222):

Dentro da própria igreja mulheres foram emancipadas através de estruturas informais [...]. Finalmente, as mulheres foram expostas à competente liderança de mulheres capazes e articuladas entre os Shakers, *Quakers*, Adventistas do Sétimo Dia, Cientistas Cristãos, e nos reavivamentos de Santidade e Pentecostais. O cristianismo sectário do século dezenove empoderou muitas mulheres em cargos de liderança, apesar da sua ambiguidade a respeito das relações simbólicas do “masculino” e do “feminino”.

Para Goldenberg (1979, p. 10-13), as pioneiras Lucy Stone e Elizabeth Stanton representam dois setores do feminismo contemporâneo crítico da religião: os que querem reformar as tradições religiosas, preservando o que não é sexista, e os que querem a total ruptura das tradições religiosas. A segunda opção não parece viável para as mulheres cristãs, mas a primeira é atrativa, e precisamos avaliá-la numa perspectiva bíblico-adventista.

¹² A interminável discussão a respeito da ordenação de mulheres dentro das igrejas cristãs pode esconder ou mascarar o fato de que há muitas igrejas empoderando mulheres mesmo sem ordená-las ao ministério. O protagonismo feminino não passa necessariamente pela ordenação e pelo reconhecimento formal e institucional de uma função, e o papel das mulheres no movimento pentecostal e neopentecostal exemplifica isso.



A “feministização” do cristianismo é necessária?

A teóloga feminista Mary Hunt representa bem o setor revisionista do feminismo cristão. Segundo ela, há espaço na religião para feministas lutarem contra o machismo de dentro das estruturas que o sustentam.¹³ Ou seja, em vez de abandonarem as igrejas, as feministas deveriam ficar e mudar as estruturas de dentro para fora, num processo conhecido como “feministização”¹⁴ da religião” (HUNT, 1995, p. 21-32).

No entanto, o levantamento histórico feito neste artigo revela que a “feministização” não é necessária, pois o cristianismo já possui conteúdo suficientemente adequado para garantir valor à mulher e motivação para o engajamento. O igualitarismo dos reformadores protestantes radicais, dos *Quakers*, dos pentecostais e de outros grupos cristãos não foi fruto de uma “feministização” da religião, mas sim de uma compreensão bíblica. A história revela que não é preciso nenhum ingrediente externo ao conteúdo bíblico, nenhuma ruptura hermenêutica de orientação teológica progressista liberal para que um cristão defenda a igualdade essencial entre homens e mulheres.

Numa perspectiva adventista, há ainda uma questão adicional: teologicamente, a “feministização” do cristianismo está vinculada ao método histórico-crítico de interpretação bíblica e ao progressismo cristão, o que tem provocado profundas reinterpretações da fé cristã. Os adventistas deveriam avaliar profunda e criteriosamente os riscos do engajamento, pois o feminismo contemporâneo, em suas principais vertentes, tem sido crítico da religião, revisionista; e a hermenêutica feminista pode levar a um afastamento do princípio *Sola Scriptura* e do conceito de autoridade final das Escrituras.

Considerações finais

A herança cristã é diversificada, e as comunidades cristãs que valorizavam a liberdade feminina e a igualdade não foram sufocadas pelo peso das igrejas tradicionalmente fechadas à emancipação feminina. Essas comunidades mantiveram vivo o pensamento igualitário dentro do cristianismo. Essa visão sempre existiu, foi preservada e registrada dentro do cristianismo, o que possibilitou, aliás, a exposição de uma de suas facetas neste artigo: a relevante e influente linha de pensamento que deu dignidade e independência às mulheres.

Ao contrário do que pode sugerir o senso comum, as mulheres e os homens cristãos que deram início à Primeira Onda não se engajaram *apesar* da sua fé cristã, e sim *por causa* de sua fé cristã. O cristianismo dessas pessoas não pode continuar sendo retratado como um detalhe, um mero dado circunstancial irrelevante, mas como um importante fator motivador do ativismo delas. É preciso avaliar como o exemplo e o ensino dessas comunidades podem nos ajudar hoje.

¹³ Informações retiradas do texto *Religião e feminismo combinam?*, de Mary Hunt, publicado em 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2g7BnO7>>. Acesso em: 16 fev. 2017.

¹⁴ Tradução livre do neologismo inglês *feministization*, usado em publicações feministas.



Redescobrir essa história nos permite reivindicar uma parte de nosso passado cristão e nos ajuda a retratar o cristianismo com mais isenção e menos estereótipos. Há na história dessas comunidades farto material para pesquisa para quem deseja explorar historicamente visões positivas sobre a mulher dentro do cristianismo.

Pode ser que a ênfase no feminismo de Primeira Onda seja mais interessante às mulheres religiosas, ou de orientação liberal individualista, em contraste com outras tradições (como o feminismo classista, socialista e radical). Quando os setores revolucionários do feminismo tecem ácidas críticas à religião, propondo rupturas radicais com a tradição judaico-cristã (ou até mesmo sua eliminação), causam repulsa em mulheres religiosas e mais identificadas com o pensamento liberal ou conservador. Isso (e não explicações simplistas sobre o patriarcado internalizado) pode explicar em parte o sentimento antifeminista encontrado em muitas mulheres.

Redescobrir as raízes religiosas ligadas ao feminismo pode ajudar a desfazer estereótipos e conquistar a simpatia de uma grande parcela de mulheres. Além disso, pode inspirar e motivar mulheres religiosas na luta contra superestruturas religiosas mais opressoras sem abrir mão de sua própria herança cristã.

Referências

ADAMS, K. H.; KEENE, M. L. **Alice Paul and the American Suffrage Campaign**. Chicago: University Of Illinois Press, 2008.

ALCOFF, L.; CAPUTO, J. D. **Feminism, sexuality, and the return of religion**. Bloomington: Indiana University Press, 2011.

BAUER, W. **Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity**. Philadelphia: Fortress, 1971.

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Vol 1. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BRAITHWAITE, W. C. **The beginnings of Quakerism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

CARREIRA, S. S. G. Shakerismo na América do Norte: ascensão e queda de uma comunidade utópica. **Recôncavo**: Revista de História da Uniabeu, v. 1, n. 2, p. p. 85-97, jan-jul. 2012. Disponível em: <<https://bit.ly/31w4sf2>>. Acesso em: 23 mai. 2016.

COPPENS, L. M. **What american women did: 1789-1920**. Jefferson: McFarland & Company, 2007.

CRAWFORD, E. **The women's suffrage movement: a reference guide 1866-1928**. London: UCL Press, 1999.



FIORENZA, E. S. Word, spirit and power. In: RUETHER, R. R.; MCLAUGHLIN, E. (Eds.). **Women of spirit: female leadership in the jewish and christian traditions**. New York: Simon and Scuster, 1979.

GOLDENBERG, N. R. **Changing of the gods: feminism and the end of traditional religions**. Boston: Beacon Press, 1979.

HEWITT, N. A. Feminist Friends: Agrarian *Quakers* and the emergence of woman's rights in America. **Feminist Studies**, v. 12, n. 1, p. 27-49, 1986.

HUNT, M. Psychological implications of women's spiritual health. In: COLE, E.; OCHSHORN, J. (Eds.). **Women's spirituality, women's lives**. Binghamton: Harrington Park Press, 1995.

IMBORNONI, A. M. **Women's rights movement in the U.S.:** history of the american women's rights movement 1848–1920. Disponível em: <<https://bit.ly/1f1fgRA>>. Acesso em: 16 mai. 2016.

IRWIN, J. L. **Womanhood in Radical Protestantism, 1525-1675**. New York: The Edwin Mellen, 1979.

LEE, M. S. **The Cambridge Companion to Frederick Douglass**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

LOUKES, H. **The Quaker contribution**. Naperville: SCM Press, 1965.

MASSON, E. M. The Women's Christian Temperance Union 1874-1898: combating domestic violence. **William & Mary Journal of Women and the Law**, v. 3, p. 163-188, 1997. Disponível em: <<https://bit.ly/2ljsjqN>>. Acesso em: 21 jun. 2016.

MCHENRY, R. (Ed.). **Famous American women:** a biographical dictionary from colonial times to the present. Springfield: G&C Merriam Company, 1980.

MICHAELSON, P. H. Religious bases of eighteenth-century feminism: Mary Wollstonecraft and the *Quakers*. **Women's Studies**, v. 22, n. 3, p. 281-295, 1993.

NUNES, R. M. M. **Anne Hutchinson - Uma Pregadora e Defensora da Liberdade Religiosa em New England**. Lisboa, 2009. Dissertação (Mestrado) – Universidade Aberta, Lisboa, 2009.

PAGELS, E. **The gnostic gospels**. New York: Random, 1979.

RAPPAPORT, H. **Encyclopedia of women social reformers**. Santa Barbara: ABC Clio, 2001. v. 1.



ROWBOTHAM, S. **Women in movement:** feminism and social action. New York: Routledge, Chapman and Hall, 1992.

RUETHER, R. R. **Sexismo e religião:** rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

RUETHER, R. R. **Women and redemption:** a theological history. Minneapolis: Fortress Press, 2012.

SALISBURY, J. E. **Pais da Igreja, virgens independentes.** São Paulo: Página Aberta, 1995.

WAYNE, T. K. **Women's rights in the United States:** a comprehensive encyclopedia of issues, events and people. Santa Barbara: ABC Clio, 2015.

WAYNE, T. K. **Women's roles in nineteenth-century America.** Westport: Greenwood Press, 2007.

WERGLAND, G. **Sisters in the Faith:** Shaker women and equality of the sexes. Amherst: University of Massachusetts Press, 2011.

ZIKMUND, B. B. The Feminist thrust of sectarian Christianity. In: RUETHER, R. R.; MCLAUGHLIN, E. (Eds.). **Women of Spirit:** female leadership in the jewish and christian traditions. New York: Simon and Scuster, 1979.

MEMÓRIA IMPROVÁVEL DE JESUS: UMA CRÍTICA FUNDAMENTADA EM KARL POPPER À METODOLOGIA DO “JESUS HISTÓRICO”

BRUNO FLÁVIO CARMO LOPES¹

Resumo: Há mais de um século, pesquisadores têm buscado um quadro mais claro e preciso de quem seria o Jesus que andou pela Galileia. Contudo, o avanço dessa pesquisa levou cada vez mais estudiosos à conclusão de que a maneira como tem sido realizada essa busca pelo “Jesus histórico” não tem sido a melhor. O presente artigo se propõe a avaliar a metodologia dessa linha de pesquisa usando como marco teórico Karl Popper. Para alcançar esse propósito foram avaliadas apenas publicações de 2000 a 2014 que tratem sobre essa metodologia. Conclui-se que a busca pelo “Jesus histórico” foi incapaz de cumprir seu objetivo primário e que sua metodologia é passível de questionamentos.

Palavras Chave: Jesus; Histórico; Metodologia; Popper; Novo Testamento; Crítica.

UNLIKELY MEMORY OF JESUS: A CRITICAL POSITION ON THE METHODOLOGY OF THE “HISTORICAL JESUS” BASED ON KARL POPPER’S WRITINGS

Abstract: For more than a century, researchers have sought a clearer and more accurate picture of who was the Jesus that lived in Galilee. However, advance of this research has led more and more scholars to the conclusion that the way that the quest for the “historical Jesus” has been accomplished has not been the best. This article proposes to evaluate the methodology of this line of research using the works of Karl Popper as theoretical framework. To achieve this purpose, only publications from 2000 to 2014 that deal with this methodology were evaluated,

¹ Graduado em Direito pela Universidade Paulista (2010), teólogo e especialista em Teologia Bíblica pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (2015). Atualmente, é Pastor Distrital da Associação Planalto Central (DF) da Igreja Adventista do Sétimo Dia. E-mail: b.flavio85@gmail.com



concluding that the quest for the “historical Jesus” was unable to fulfill its primary objective and that its methodology is questionable.

Keywords: Jesus; historical; history; methodology; Popper; New Testament; criticism.

Introdução

No Clássico *The Life of Jesus* de 1835, David Friedrich Strauss (1902, p. 92) afirma que não seria possível separar os elementos míticos e históricos da vida de Jesus nessa primeira análise crítica. Setenta anos depois, Otto Pfleiderer (1902, p. V) acrescenta ao prefácio da quarta edição do mesmo livro que essa importante obra já estava ultrapassada. Àquela época, Strauss já havia previsto que uma linha de estudos tão incipiente, o “Jesus histórico”, dificilmente encontraria consenso. Contudo, o autor provavelmente ficaria surpreso ao ver que, apesar das várias evoluções metodológicas, pouco dessa realidade mudou. Se em setenta anos a obra de Strauss estava desatualizada, 176 anos depois, Allison Jr. (2011, p. 19-20) dizia que a metodologia da busca pelo “Jesus histórico” era uma desculpa para que cada pesquisador apresentasse suas ideias preconcebidas.

O que aconteceu? Será que depois de mais de um século a busca pelo “Jesus histórico” é capaz de alcançar os objetivos sonhados por Strauss? O propósito desse artigo é avaliar se a forma como essa busca tem ocorrido é capaz de alcançar os seus alvos propostos. Para isso, serão avaliadas algumas das principais publicações² sobre a metodologia do “Jesus histórico” durante o período que vai dos anos 2000 a 2014. Essa avaliação terá como referencial teórico as obras de Karl Popper, conhecido filósofo do método científico.

Análise metodológica

Quase dois séculos após a publicação de Strauss, a disciplina proposta por ele não conseguiu alcançar seu objetivo: determinar o que seria fato histórico ou extrapolação cristã. Isso acabou levando essa disciplina a um momento de crise ou transição. Ao menos é o que Porter diz (2000, p. 126). O autor apresenta que a busca por critérios que atestem a autenticidade de partes do evangelho (os critérios de autenticidade) parece ter se desgastado e chegado a um ponto complicado. Para ele, a busca pelo “Jesus histórico” deveria passar por uma total reavaliação, abandonando os critérios de autenticidade ou buscando novos parâmetros. Já Meier (2011, p. 291-292) argumenta que o “Jesus real”, tanto almejado pelos pioneiros desse campo, não pode ser encontrado. Ao dizer isso, ele deixa implícito que o “Jesus histórico” seria apenas

² O critério para a escolha das publicações é simples. Foram escolhidas apenas publicações que tratam acerca da metodologia do “Jesus histórico”, sendo que não foram avaliados os usos metodológicos de publicações que não lidam diretamente com a questão. Também não é interesse do presente estabelecer uma linha evolutiva dessa linha de pesquisa, de maneira que obras que apenas descrevem práticas já em desuso também não serão avaliadas. Por fim, existe a limitação do acesso a certos materiais, sendo que é possível que determinada obra não seja citada aqui apenas pela dificuldade em se obter tal publicação. Sendo assim, não existe aqui a pretensão de se fazer uma análise exaustiva.



uma reconstrução feita com parâmetros diferentes do “Cristo da fé”, suposto arranjo feito pelas tradições cristãs.

Em uma posição menos contida, Dunn (2005, p. 28-29) afirma que o “Jesus histórico” é uma reconstrução hipotética baseada em dados históricos conhecidos. Mas como esperar objetividade de uma reconstrução? Segundo Dunn (2003, p. 109), ainda que seja possível analisar esses dados objetivamente, interpreta-los e reconstruí-los é algo necessariamente subjetivo. Seguindo nessa mesma direção, Baasland (2011, p. 39), Porter e Holmén (2011, p. XV) dizem que existe uma criatividade caótica na busca pelo “Jesus histórico”, que acaba sendo uma disciplina fértil para o surgimento de ideias particulares.

Theinssen e Winter (2002, p. 256-259) elaboram ainda mais essa questão ao dizerem que qualquer reconstrução da vida de Jesus não deixa de ser uma hipótese passível de falhas. Isso leva a concluir que o verdadeiro “Jesus histórico” seria um objetivo inalcançável, restando apenas a possibilidade de descobrir alguns “Jesus plausíveis”, reconstruções em harmonia com os dados disponíveis. Algo semelhante é defendido por Eddy e Beilby (2009, p. 52-53). Os autores dão a entender que é impossível alcançar o verdadeiro Jesus, sendo que o máximo que a historiografia permite é criar uma reconstrução que seja julgada como plausível ou provável por outros pesquisadores.

Entretanto, mesmo o “Jesus Plausível” parece ser um alvo ambicioso demais. Dunn (2005, p. 22) afirma que a atual busca pelo “Jesus histórico” parte do pressuposto que a pesquisa dessa linha não pode permitir dados “contaminados” pela fé. Contudo, ele lembra que se hoje existe alguma informação acerca de Jesus, isso se dá graças à fé dos apóstolos e da comunidade cristã. Sendo assim, o autor (DUNN, 2005, p. 24-25) defende que o que está disponível hoje são os relatos provenientes do impacto de Jesus na fé dos discípulos. Chega-se então a uma mistura entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé”, que representaria um Cristo como interpretado e lembrado pela comunidade de fé e os que tiveram contato com ela. À essa figura, Dunn (2005, p. 31) dá o nome de “Jesus lembrado”.

Mas o que dizer de reconstruções que utilizam critérios arbitrários, ignorando parte dos dados ou fazendo escolhas subjetivas? Certamente deveriam ser desconsideradas. Contudo, muitos autores chegaram ao consenso de que a metodologia do “Jesus histórico” é ineficiente para evitar pesquisas e conclusões execráveis. Entre os que defendem essa ideia estão Porter (2000, p. 126), Jenkins (2001, p. 148), Allison Jr. (2011, p. 9), Chilton (2011, p. 134) e Malina (2011, p. 745).

Dentre esses autores, Jenkins é um dos mais críticos. Para ele (JENKINS, 2001, p. 148-153), um número crescente de pesquisadores escolhem seus critérios, fontes e modos de operar pelo apelo comercial ou pela atenção que cativam no público leigo. Além disso, Jenkins argumenta que, na busca por relevância (comercial ou acadêmica), pesquisadores fazem uso de fontes e metodologias questionáveis, mas que possuem um forte potencial de impacto. Para ele, um dos exemplos é o extenso uso feito do evangelho de Tomé. McKinght (2005, p. 11) tem uma posição



semelhante, denunciando que muitos autores atribuem à popularidade maior importância que à fidelidade histórica.

Claro que as críticas de Jenkins e Mcknight não podem ser generalizadas, contudo, elas evidenciam que a disciplina do “Jesus histórico” dá margens para esse tipo de manobras. Isso é preocupante, já que se espera que uma metodologia apropriada restrinja ao máximo a possibilidade desse tipo de ocorrências. Como isso não acontece nessa linha de pesquisa, pode-se questionar a eficiência da metodologia em questão.

Na verdade, mesmo os pesquisadores mais criteriosos podem acabar inserindo elementos subjetivos em sua análise. Essa é a conclusão da análise que Graham (2010, p. 164-169) faz da historiografia de alguns dos principais nomes da pesquisa em estudo. Em sua pesquisa acadêmica identifica que os autores avaliados impõem pressupostos, tendências e mesmo objetivos em suas obras e metodologias. Ironicamente, até elementos de fé são verificados como influenciando a pesquisa, sendo que essa linha de estudo busca justamente a eliminação desses. Segundo Graham (2010, p. 169), é inevitável que valores político-sociais surjam nas pesquisas, e mesmo afirmar que eles não deveriam estar presentes seria adotar alguns valores político-sociais.

Já Allison Jr. aborda a questão por outro ângulo: a fragilidade dos critérios de autenticidade. Para o autor (ALLISON JR., 2011, p. 3, 9), a relevância e objetividade desses critérios é questionável. Ele diz ser impossível verificar a veracidade de um enunciado fazendo uso desses parâmetros, já que existem contradições entre eles. Segundo o autor, o uso desses critérios permite chegar a conclusões diametralmente opostas acerca da autenticidade de um texto.

Como exemplo, Allison Jr. (2011, p. 6-7) apresenta o conflito existente entre o critério da dissimilaridade e o critério da múltipla atestação. Ambos critérios partem das várias ocorrências de um elemento, para chegarem a conclusões opostas: enquanto um considera como indício de contaminação por fontes tardias e populares, o outro defende que atesta a fidelidade da fonte. Além desse exemplo, o autor traz a contradição entre o critério do constrangimento e o critério da múltipla atestação: o primeiro considera que textos constrangedores são mais prováveis de serem autênticos, contudo, a lógica indica que quanto menos constrangedor mais difundido esse elemento seria. Essas contradições levam Allison Jr. (2011, p. 9) a concluir que os critérios não são confiáveis, sendo incapazes de preservar a objetividade da pesquisa. Após considerar esses pontos, Allison Jr. (2011, p. 19-20) apresenta um argumento ainda mais enfático: mesmo pesquisadores usando os mesmos critérios chegam a resultados diferentes.

Graham (2010, p. 31-32) segue nessa mesma direção. Ela diz que é comum que historiadores cheguem a conclusões contraditórias, já que fazem perguntas diferentes, abordando os mesmos dados por ângulos diferentes. Contudo, na busca pelo “Jesus histórico”, as mesmas perguntas têm respostas completamente contraditórias. Para a acadêmica, além da falta de consenso sobre quais dados são válidos, não existe acordo sobre como aconteceria a análise desses dados. Graham diz que não se sabe quais são os fatos, quais fontes serviriam como evidência a uma proposta, ou mesmo quais propostas explicariam melhor os dados disponíveis.



Não bastasse isso, o cenário fica ainda mais complicado quando se percebe a escassez de dados históricos. Meier (2011, p. 315), por exemplo, comenta que todo pesquisador deve ter em mente que futuras correções são esperadas, já que o judaísmo e cristianismo do primeiro século são quadros incompletos. Levine (2006, p. 10) concorda, e pondera que a escassez de dados históricos pode levar certos critérios de autenticidade a formar uma imagem “deformada” do Jesus que realmente existiu.

Dunn (PRICE *et al.*, 2009, p. 215) vai além disso. Ele aponta que, mesmo os dados disponíveis sobre Jesus, seriam fruto das tradições orais surgidas dos relatos testemunhais da vida de Jesus. Para o autor, isso implica em dizer que, ao contrário do texto escrito, não é possível chegar a uma versão original. Para Dunn, existiriam eventos originais, mas não um relato original e autoritativo para esse evento. Ele exemplifica mostrando que se Jesus pregou duas vezes uma mesma parábola ele poderia ter usado palavras diferentes, ou ter a mesma parábola em dois contextos diferentes. Essa simples possibilidade tornaria infrutífero o trabalho de comparação de textos, expressões etc. Sendo assim, o autor reconhece que a busca por autenticidade de determinados textos parece ser equivocada por natureza.

Além do exposto, existe também a valoração arbitrária das fontes. Ao mostrar como opera na busca pelo “Jesus histórico”, Crossan (2011, p. 183) utiliza o contexto e documentos históricos como base para julgar os textos dos evangelhos. O autor cria um cenário independente do texto bíblico, julgando trechos do Novo Testamento com base neste cenário. Caso se encaixem serão autênticos, caso contrário serão tardios. Ele defende sua metodologia argumentando que o texto do evangelho tem o objetivo de comunicar boas novas e não trazer informação historicamente confiável.

Nesse processo, o autor desconsidera os evangelhos como fonte de informação e ignora três pontos essenciais. O primeiro deles foi abordado anteriormente: o contexto histórico-cultural não é um retrato fidedigno do período em que Cristo viveu. Sendo assim, julgar autêntico ou não determinado texto ou tradição com base nesse quadro traz uma probabilidade considerável de se estar errado. O segundo ponto é que por mais que possam ser considerados como dogmáticos e tendenciosos, os evangelhos ainda são a mais completa e abrangente fonte histórica da vida de Jesus. Desconsiderá-los na elaboração do contexto, ou na busca por informações, é desconsiderar a principal fonte disponível. Por fim, o terceiro ponto ignorado pelo autor é que as demais fontes disponíveis são igualmente alheias aos critérios históricos modernos. Além disso, muitas dessas fontes são ainda mais “mitológicas” e tardias que os evangelhos.

Claro que Crossan não é o único que faz uso desse tipo de valoração, ela é percebida em diversos outros escritores de maneira interessante. Porter (2000, p. 127), por exemplo, reconhece que diversos autores valorizam os traços da língua aramaica enquanto ele valoriza os traços da língua grega. Já Allison Jr. (2011, p. 5) apresenta que o critério da dissimilaridade pode ser utilizado para separar Jesus de sua herança judaica ou das tradições cristãs.

O que resta à busca do “Jesus histórico” é, portanto, uma “Memória improvável de Jesus”. Essa é uma reconstrução subjetiva, baseada em dados fragmentados e arbitrariamente



selecionados. Dados esses que foram redigidos segundo as memórias de fiéis ou de pessoas impactadas por eles.

Claro que isso não significa que exista um consenso em abandonar a busca pelo “Jesus histórico”. A maioria dos autores reconhece as deficiências existentes, mas também apresenta propostas de soluções metodológicas. Dentre outros, Levine (2006, p. 2) sugere um retorno à crítica da forma; Porter (2000) sugere novos critérios de autenticidade; Dunn (2003, p. 882) propõe um retorno aos evangelhos como sendo memórias de Cristo retratadas por aqueles impactados por Ele; Meier (2011, p. 330) indica maior importância a um grupo de critérios e uma correção mútua dos resultados; Malina (2011) recomenda uma metodologia fundamentada nas ciências sociais; Holmberg (2011, p. 916) sugere uma busca mais aberta à teologia.

Além dessas propostas, Beilby e Eddy (PRICE *et al.*, 2009, p. 30-55) comentam que existem outras ideias de revisão para a linha de pesquisa em estudo. Segundo os autores, os últimos anos têm trazido maior consciência acerca das dificuldades pressuposicionais e metodológicas da busca pelo “Jesus histórico”. Esse despertar tem aberto debates metodológicos e apresentado diversos caminhos para uma nova fase dessa disciplina. Contudo, como se verá na análise a seguir, existem evidências de que a metodologia do “Jesus histórico” possui problemas em suas proposições essenciais.

Crítica

Para analisar a metodologia do “Jesus histórico”, o ponto de partida é definir qual o objetivo dessa linha de pesquisa. Evans (2004, p. 2) coloca que o objetivo da busca pelo “Jesus histórico” é “ganhar um retrato mais claro, mais sutil, contextualizada do Jesus da história”. Por sua vez, Byrskog (2011, p. 2183) afirma que a busca pelo Jesus “histórico” é a busca por contornos mais precisos da pessoa e da carreira de Jesus.

Ambos objetivos apresentados são semelhantes, apresentando um elemento comparativo. Evans utiliza o termo “mais”, sugerindo que o paradigma em contraste não seria suficientemente claro, sutil ou contextualizado para retratar Jesus. Já Byrskog utiliza o mesmo termo para indicar que o que se tem aparte do “Jesus histórico” não seria suficientemente preciso. Dunn (2005, p. 16) esclarece qual seria esse paradigma contrastante: o chamado “Cristo da Fé”, a figura apresentada pelos evangelhos e tradições cristãs. Outros autores, como Levine (2006, p. 5), lembram que esse era o objetivo original da busca pelo “Jesus histórico”. Assim sendo, pode-se considerar que o objetivo da metodologia em questão seria apresentar um quadro mais claro e preciso do que o apresentado pelo “Cristo da Fé”.

Ao que parece, existe a ideia que a busca pelo “Jesus histórico” seria uma abordagem cientificamente guiada da pessoa de Jesus. A noção de que essa linha de pesquisa tem caráter científico parece ser tão arraigada que, mesmo aqueles que questionam sua objetividade, defendem essa ideia. Charlesworth e Dunn são alguns desses exemplos. Se por um lado ambos defendem que essa pesquisa não pode ser considerada totalmente científica (CHARLESWORTH, 2011, p.



95; DUNN, 2003, p. 26-27), pelo outro atribuem à ela caráter científico. É o que acontece quando Dunn (2003, p. 27) reconhece que essa pesquisa está fundamentada nos pressupostos positivistas do método histórico-crítico, que se propõe como científico. Ocorre também quando Charlesworth (2011, p. 91, 94, 100) comenta sobre a busca do “Jesus histórico” como sendo científica.

Outros autores vão além, e estabelecem uma ligação um pouco mais direta. Esse é o caso de Meier (2011, p. 296), que defende que o “Jesus histórico” é o fruto de uma pesquisa utilizada com ferramentas científicas. Outro exemplo é Evans (2004, p. 9), que explica que essa busca mudou por conta das mudanças passadas pela ciência, mostrando que para ele existe uma forte correlação entre ambos.

A verdade é que nenhum desses estudiosos parece reconhecer a busca pelo “Jesus histórico” como sendo totalmente científica, afinal, a pesquisa histórica tem suas limitações. Apesar disso, grande parte dos autores estudados parece defender que a metodologia usada é científica. Ao que parece, mesmo que o “Cristo da fé” não possa ser eliminado dos dados ou o passado revisitado, as ferramentas de análise desses dados históricos são tidas como científicas.

Já que o objetivo deste artigo é justamente avaliar a metodologia do “Jesus histórico”, se faz necessário um marco teórico para proceder com esse propósito. A escolha foi Karl Popper, um dos mais notórios filósofos do século 20 e importante pensador do método científico. Ele foi escolhido por dois motivos: ele escreve justamente sobre os critérios lógicos para se considerar uma metodologia como científica e frequentemente aborda a relação entre a pesquisa científica e a pesquisa histórica, o que também é oportuno para os objetivos deste artigo.³

Sendo assim, resta responder a duas perguntas: (1) A metodologia da busca pelo “Jesus histórico” é, segundo os critérios de Popper, científica? (2) Ela é capaz de apresentar um quadro mais claro e preciso que o “Cristo da fé”?

O primeiro aspecto a ser debatido é o caráter indutivo da pesquisa do “Jesus histórico”. Segundo Popper (2008, p. 27) inferências indutivas são caracterizadas por partir de enunciados (ou afirmações) singulares para enunciados universais. Essa é também uma característica preponderante na pesquisa do “Jesus histórico”.

Podem ser apresentados alguns exemplos. Chilton (2011, p. 150-152) se baseia nas visões e comportamentos de João Batista (enunciados específicos) para argumentar que o profeta

³ Existe certa relutância em considerar Popper como um marco teórico apropriado para julgar uma abordagem científica-social. Isso porque para autores como Uebel (2003) e Baert (2005, p. 63), Popper faria parte de uma categoria alheia à ciência social, sendo um pensador das ciências naturais. Todavia, Popper não pensava assim. Segundo Jarvie (2016), Popper teria iniciado algumas de suas principais obras (“A sociedade aberta e seus inimigos” e “A miséria do historicismo”) para responder a questões surgidas dentro do âmbito das ciências sociais. Além disso, Popper também é conhecido por sua obra “Lógica das ciências sociais”, onde debate com grandes nomes da área. Segundo Jarvie (2016, p. 297, 299), Popper acreditava que seus argumentos eram válidos para qualquer área de estudo. Essa ressalva provavelmente surgiu por conta das críticas que o filósofo teceu contra as ciências sociais, como quando sugere (POPPER, 1976, p. 104) que o foco que a pesquisa social coloca nas instituições deveria ser revisto, já que apenas indivíduos podem agir. Sendo assim, apesar das ressalvas, o próprio autor reconhece suas obras como sendo válidas para analisar essas questões.



seria um mestre da cabala que ensinou Jesus a usar ervas psicotrópicas (enunciados universais). Já Crossan (2011, p. 183) estabelece descobertas arqueológicas ou documentos históricos (enunciados específicos) como padrão (enunciado universal) que julgará determinados textos. Os exemplos são abundantes, justamente porque a busca pelo “Jesus histórico” é baseada em reconstruções, e todas reconstruções são indutivistas por natureza. Isso porque para se reconstruir uma narrativa ou personagem é necessário partir da parte que se sabe (enunciado específico), para se inferir o todo (enunciado universal).

Sendo assim, é possível aplicar o que Popper pensa sobre o indutivismo à metodologia do “Jesus histórico”. Dito isso, ele (POPPER, 2008, p. 29) apresenta que um dos maiores problemas do indutivismo é que, por ser circular, ele não pode ser falseado. Isso porque a única maneira de justificar essa corrente de pensamento é recorrendo à ela mesma. Popper (1974, p. 275) diz que essa linha deve ser evitada, mesmo na pesquisa histórica. Ele aplica essa advertência a situações em que se usa um dado para criar um enunciado universal, que depois irá avaliar esse mesmo dado, já que isso seria circular.

Essas observações podem ser facilmente reconhecidas na metodologia do “Jesus histórico”. Um exemplo são os critérios de autenticidade que se estabelecem baseados em interpretações de documentos históricos para formar uma hipótese (enunciado universal) que vai servir de base para interpretar documentos históricos. Se vai do específico ao universal, para novamente retornar ao específico, sucessivamente. Talvez, uma pergunta sensata seja: como avaliar se o critério é coerente se ele mesmo determina o que é coerente? Impossível, e, portanto, circular. Sendo assim, mesmo que os documentos históricos usados sejam verdadeiros e válidos para a pesquisa histórica, o critério de autenticidade (enunciado universal) criado a partir deles seria inócuo por conta do uso da lógica indutivista.

Outro ponto apresentado por Popper (2008, p. 63-66) é que não se pode afirmar que o universo é regido por leis rígidas, onde todo evento específico faz parte de uma regularidade universal. Para o autor, isso só seria possível de ser afirmado se todos os eventos específicos fossem testados e verificados de acordo com essa regularidade. Popper (2008, p. 41) também diz que se não houver como provar que um enunciado é verdadeiro ou falso, tal enunciado não terá significado algum.

Quando se aplica isso à metodologia em análise, se percebe que é impossível validar uma reconstrução da figura histórica de Jesus, justamente porque isso exigiria conhecer todos os momentos da vida de Cristo. Além disso, é também impossível verificar se os enunciados universais são confiáveis, porque exigir-se-ia o teste de todos os elementos específicos. Tome-se como exemplo o estudo citado a pouco, onde Chilton afirma que João Batista seria um mestre cabalista por ter visões. Para se testar esse enunciado seria necessário entrar em contato com todas as pessoas que tiveram visões, algo impossível. Claro que seria possível reduzir esse enunciado universal e conseguir uma hipótese mais testável, como verificar se todas as pessoas da Galileia



que tinham visões durante o primeiro século eram cabalistas. Contudo, dentro da pesquisa histórica isso é impraticável.

Esse fato também é atestado por Popper (1974, p. 274), que reconhece que a escassez de dados abre possibilidade a inúmeras teorias plausíveis, mesmo que contraditórias. O autor complementa dizendo que apesar de aceitáveis, é possível que todas essas teorias estejam simplesmente erradas. Mas Popper não para por aí. Para ele (POPPER, 1974, p. 274-275), outro motivo dessas teorias históricas não serem passíveis de teste é que elas são baseadas em dados que, segundo os critérios modernos, são tendenciosos. O autor diz isso porque a grande maioria dos dados advindos do passado são na verdade interpretações da história, criadas por fontes parciais que registraram apenas o que acharam conveniente. Donne (2011, p. 79) defende algo semelhante quando diz que, antes de um relato ser escrito, ele passa por vários níveis de memória e interpretação.

Ou seja, além de ser impossível verificar os enunciados universais propostos pela pesquisa do “Jesus histórico”, é descabida a rejeição do “Cristo da Fé” por ser uma figura tendenciosa. Isso porque, segundo Popper, todas as fontes históricas são tendenciosas por natureza.⁴ Esse cenário se complica ainda mais quando se percebe que algumas das fontes utilizadas por essa busca nem mesmo tratam a respeito de Jesus, sendo escolhidas com o único propósito de formular uma reconstrução contextual. Ou seja, são escolhidas apenas com o propósito de formular um enunciado universal.

Outro ponto que Popper apresenta como problemático são os sistemas impróprios. Segundo o filósofo (POPPER, 2008, p. 75, 97-98), um sistema de axiomas adequado deve ser livre de contradições. Caso existam, o sistema pode ser manipulado para produzir qualquer tipo de conclusão desejável. Além disso, um sistema de axiomas não compatíveis não pode ser falseável, justamente por não permitir que se diga as diferenças entre quaisquer enunciados. Popper (2008, p. 75) também defende que para falsear apenas uma parte do sistema seria necessário que os axiomas dele não se derivassem um dos outros. Isso leva a crer que a menos que os axiomas sejam independentes e não-derivados uns dos outros, todo o sistema seria comprometido. Além disso, Popper (2008, p. 80) explica que se um sistema possuir desdobramentos diretos que são falsos, então todo o sistema será falso. Isso fica particularmente complicado quando se tem um sistema que se contradiz, já que o próprio sistema atesta sua falsidade.

Isso deixa a metodologia em estudo em uma situação complicada, já que os critérios de autenticidade são conflitantes entre si. Portanto, ao se aplicar a lógica de Popper a eles, fica estabelecido que eles são insuficientes para verificar se um texto analisado é autêntico ou não. Isso

⁴ O ponto levantado por Popper é que os autores antigos escreveram dentro da perspectiva limitada do seu conhecimento e da sua teoria preconcebida do que era importante ou relevante registrar à época. Sendo assim, dizer que todas fontes históricas são parciais não implica necessariamente dizer que seus autores foram desonestos ou que deliberadamente alteraram os documentos, mas sim reconhecer as limitações e condições dos indivíduos que escreveram aqueles documentos. Além disso, seria anacrônico impor os critérios atuais de imparcialidade à documentos escritos a milhares de anos.



porque seria possível manipular a metodologia para escolher um resultado pretendido. Além do mais, alguns dos critérios são feitos com base em pressupostos adquiridos por outros critérios, em uma regressão infinita, conflitante, e, por conseguinte, falsa. Sendo assim, se um texto é considerado inautêntico por determinado critério, mas autêntico por outro, a implicação lógica é que o sistema de axiomas não se sustenta.

Já foi visto aqui que alguns autores propõem uma série de ajustes à maneira que tem sido usada na busca pelo “Jesus histórico”. Segundo eles, mudar os critérios ou reformar a metodologia poderia restaurar a integridade desse sistema. Essa é uma proposta que parece ir contra o que é sugerido por Popper. Isso porque o filósofo (POPPER, 2008, p. 77) fala da possibilidade de um sistema se tornar convencionalista, ou seja, ter como aceitáveis apenas os resultados que ele mesmo convencionou. Para o autor, esse tipo de sistema não pode ser testado e, por isso, não pode ser chamado de científico. Segundo Popper (2008, p. 86), a maneira de evitar o convencionalismo é não tentar preservar o sistema por novas convenções, caso contrário, o sistema pode até ser plausível, mas perderá sua correspondência com a realidade.

Sendo assim, tentar reformar como é feita a busca pelo “Jesus histórico” só iria torná-la convencionalista. Contudo, é necessário fazer uma ressalva, já que o sistema de critérios de autenticidade é, por definição, convencionalista. Isso porque a essência dessa metodologia é estabelecer um conjunto de convenções, levantadas por indução, que define o que seria autêntico ou não. Dessa forma, o sistema dos critérios de autenticidade parece ser irremediavelmente irreparável.

Ainda que se considere que alguns autores, como Bruce J. Malina (2011), abordem a busca pelo “Jesus histórico” de uma perspectiva das ciências sociais, as conclusões permanecem. Isso porque essa abordagem também é construída sobre o pensamento indutivista, uma vez que usa dos enunciados específicos para formular uma generalização reconstruída da sociedade (MALINA, 2011, p. 754). Além disso, Malina (2011, p. 748) explica que a análise da ciência social é formulada com base em uma “alta dosagem” das conclusões dos historiadores modernos. Isso significa que os aspectos históricos já discutidos permanecem, mas são acrescidos de mais uma camada de reconstrução indutivista. Além disso, nessa abordagem, Jesus é quase ignorado como indivíduo, apresentado (MALINA, 2011, p. 760) como parte de uma reconstrução social-histórica. Essa desconsideração das características individuais são exatamente o oposto do que Popper (1976, p. 104) propõe. A verdade é que, segundo Malina (2011, p. 749, 754), essa perspectiva do “Jesus histórico” assume abertamente seu caráter circular e convencionalista, corroborando as conclusões aqui apresentadas.

Considerações finais

Considerando os aspectos expostos até aqui, pode-se concluir que a metodologia do “Jesus histórico” não pode ser considerada científica, mas sim metafísica. Na verdade, o próprio Popper (1974, p. 276-277) apresenta as teorias históricas como sendo essencialmente “pontos de vista” de como fatos passados influenciaram a sociedade. Popper (1974, p. 269, 381-382)



defende que reconhecer isso é algo necessário para se evitar ilusões e a imposição radical de pressupostos alheios à crítica.

Claro que Popper não considera a pesquisa histórica como sem importância. Na verdade, o filósofo (POPPER, 1974, p. 269, 274-275) apresenta que essa linha acadêmica deve ser levada a sério, sempre buscando a melhor relação com os dados disponíveis. É também necessário reconhecer que ele não vê a metafísica como algo ruim. Apesar disso, o autor aponta (POPPER, 2008, p. 36) que, ironicamente, para os indutivistas a metafísica seja algo inútil para se “lançar no fogo”. Essa mesma linha de pensamento está presente na busca pelo “Jesus histórico”, onde alguns autores (MEIER, 2011, p. 299) dizem que o “Cristo da fé” seria algo medieval e anterior ao iluminismo. A ironia apontada por Popper, mais uma vez se revela: O indutivista que tanto repulsa a metafísica, se mostra parte dela.

Entretanto, o que se percebe é que a metodologia do “Jesus histórico” é circular porque depende das suas conclusões para existir; subjetiva porque não é capaz de eliminar as inclinações dos pesquisadores; arbitrária porque escolhe apenas algumas fontes de pesquisa; contraditória porque permite chegar a conclusões diametralmente opostas; não testável porque suas conclusões são indutivas. Isso, torna questionável a afirmação de que o “Jesus histórico” apresentaria um quadro mais preciso que o “Cristo da Fé”. Como foi demonstrado, a linha de pesquisa em estudo é deficiente em apresentar precisão ou atestar veracidade de afirmações ou dados.

Aliás, o “Cristo da fé” parece oferecer parâmetros mais objetivos aos pesquisadores. Isso porque o Novo Testamento oferece um ponto de partida concreto, mesmo quando o consideram dogmático ou não autêntico. Além disso, as ferramentas disponíveis para as análises textuais, hermenêuticas e semânticas parecem ser mais precisas que os critérios de autenticidade.

Sendo assim, é inevitável atestar o desgaste da metodologia em estudo. Além de não cumprir seu papel, ela parece desviar do caminho aqueles que desejam encontrar um retrato mais preciso da figura histórica de Jesus. Sendo assim, tendo como marco teórico Karl Popper, pode-se afirmar que a metodologia do “Jesus histórico” é completamente ineficaz e ineficiente no que se propõe.

Referências

ALLISON JR., D. C. How to marginalize the traditional criteria of authenticity. In: **Handbook for the study of the historical Jesus**. Leiden e Boston: Brill, 2011. v. 1.

BAASLAND, E. Fourth quest? What did Jesus really want? In: **Handbook for the study of the historical Jesus**. Leiden; Boston: Brill, 2011. v. 1.

BAERT, P. **Philosophy of the social sciences: towards pragmatism**. Cambridge; Malden: Polity Press, 2005.



BYRSKOG, S. The historicity of Jesus: how do we know that Jesus existed? In: **Handbook for the study of the historical Jesus**. Leiden; Boston: Brill, 2011. v. 1.

CHARLESWORTH, J. H. The historical Jesus: How to ask questions and remain inquisitive. In: **Handbook for the study of the historical Jesus**. Leiden; Boston: Brill, 2011.

CHILTON, B. D. Method In A Critical Study Of Jesus. In: **Handbook for the study of the historical Jesus**. Leiden; Boston: Brill, 2011. v. 1.

CROSSAN, J. D. Context And Text In Historical Jesus methodology. In: **Handbook for the study of the historical Jesus**. Leiden; Boston: Brill, 2011. v. 1.

DONNE, A. L. **Historical Jesus: what can we know and how can we know it?** Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011.

DUNN, J. D. G. **Jesus Remembered**. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishings Co., 2003.

DUNN, J. D. G. **A new perspective on Jesus: what the quest for the historical Jesus missed**. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2005.

EVANS, C. A. General introduction. In: **The historical Jesus: Critical Concepts in Religious Studies**. Londres: Routledge, 2004.

GRAHAM, S. L. **The flesh was made word: a metahistorical critique of the contemporary quest of the Historical Jesus**. Sheffield, Inglaterra: Sheffield Phoenix Press, 2010.

HOLMBERG, B. Futures for the Jesus Quest. In: **Handbook for the study of the historical Jesus**. Leiden; Boston: Brill, 2011. v. 2.

JARVIE, I. Popper's philosophy and the methodology of social science. In: **The Cambridge companion to Popper**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2016.

JENKINS, P. **Hidden Gospels: How the search for Jesus lost its way**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2001.

LEVINE, A. J. Introduction. In: **The historical Jesus in context**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2006.



MALINA, B. J. Social-scientific Approaches and Jesus Research. In: **Handbook for the study of the historical Jesus**. Leiden; Boston: Brill, 2011. v. 1.

MCKNIGHT, S. **Jesus and His death: historiography, the historical Jesus and Atonement Theroy**. Waco, Texas: Baylor Univeristy Press, 2005.

MEIER, J. P. Basic methodology in the quest for the historical Jesus. In: **Handbook for the study of the historical Jesus**. Leiden; Boston: Brill, 2011. v. 1.

PFLEIDERER, O. Introduction to the Present Edition. In: **The Life of Jesus critically examined**. 4. ed. Londres: Swan Sonnenshin & Co. Lim, 1902.

POPPER, K. R. **A sociedade aberta e seus inimigos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

POPPER, K. R. The logic of the social Sciences. In: **The positivist dispute in German sociology**. Lodon: Heinemann Educational Books, 1976.

POPPER, K. R. **A lógica da pesquisa científica**. Tradução Leonidas Hegenberg; Octanny Silveira Da Mota. 16. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2008.

PORTER, S. E. **Criteria for authenticity in historical-Jesus research**. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 2000.

PORTER, S. E.; HOLMÉN, T. The handbook for the study of the historical Jesus in perspective. In: **Handbook for the study of the historical Jesus**. Leiden e Boston: Brill, 2011. v. 1.

PRICE, R. M. et al. **The historical Jesus: five views**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009.

STRAUSS, D. F. S. **The life of Jesus critically examined**. Tradução de George Eliot. 4. ed. Lodon: Swan Sonnenshin & Co. Lim, 1902.

THEINSEN, G.; WINTER, D. **The quest for the plausible Jesus: the question of criteria**. Tradução de M. Eugene Boring. Louisville, Kentucky: John Knox Press, 2002.

UEBEL, T. Twentieth-century philosophy of social science in the analytic tradition. In: TURNER, S. P.; ROTH, P. A. (Eds.). **The Blackwell guide to the Philosophy of the Social Sciences**. Malden; Oxford; Melbourne; Berlim: Blackwell Publishing, 2003.

EL ESPÍRITU DE DIOS Y LOS DONES¹

SILVIA C. SCHOLTUS²

Resumen: Este artículo hace una revisión de los momentos en que los escritores del Antiguo y Nuevo Testamentos registran que Dios derramó abundantemente dones a su pueblo mediante el Espíritu Santo para acompañar el ministerio del Mesías anunciado en el simbolismo del Santuario israelita. Eso lleva también a revisar la forma en la que se administran los dones y el objetivo por el que fueron dados.

Palabras clave: Impartición; Dones espirituales; Dones del Espíritu; Santos.

THE SPIRIT OF GOD AND THE GIFTS

Abstract: This article reviews the times when the writers of the Old and New Testaments recorded that God poured out abundantly gifts to his people through the Holy Spirit to accompany the ministry of the Messiah announced in the symbolism of the Hebrew Sanctuary. This also leads to a review of the way in which the gifts are administered and the purpose for which they were given.

Keywords: Impartation; Spiritual gifts; The gifts of the Spirit; Saints.

Introducción

“Había en Cesarea un hombre llamado Cornelio, centurión de la compañía llamada ‘la italiana’” (Hch 10:1). Una historia interesante. En ella se narra la forma enérgica en la que Espíritu Santo sacude los preconceptos heredados por el apóstol Pedro y el resto de los conversos al cristianismo. El Espíritu Santo concedió dones a los que aún no eran de la “iglesia” y ni siquiera habían sido “bautizados”. No hay discriminación de raza, de condición social o de género para recibir los dones. Es evidente que los dones de Dios y su administración hay que entenderlos dentro del contexto de la sabiduría y de la gracia de Dios.

¹ 1Co 12:8 (Nueva Versión Internacional).

² Doutora em Teologia, Editora Senior na Editorial Universidad Adventista del Plata em Libertador San Martín, Entre Ríos, Argentina. E-mail: silviascholtus@gmail.com



Este artículo hace una revisión de los momentos en que los escritores del Antiguo y Nuevo Testamentos registran que Dios derramó abundantemente dones a su pueblo mediante el Espíritu Santo. Eso lleva también a revisar la forma en la que se administran los dones y el objetivo por el que fueron dados.

Cristo dijo a sus discípulos que mediante el Espíritu se produciría el acompañamiento del crecimiento de la Iglesia. El Espíritu arbitraría los medios necesarios para convencer de pecado, justicia y juicio (Jn 16:8). Este pasaje aclara que quien convence es el Espíritu. En la historia de Cornelio se destaca este aspecto en forma notable. Cornelio recibió una visita de un ángel que le dijo que su oración había sido escuchada y le dio instrucciones para que buscara a alguien que podría ayudarlo más. Esta historia registra que los creyentes colaboran con Dios en la tarea de dar testimonio de su gracia, colaboran con el proceso iniciado por el Espíritu. Incluso deben ser cautos para “ver” cómo el Espíritu está obrando en cada corazón.

Lo notorio es que Pedro fue “convencido” por el Espíritu mediante una visión para no rechazar la invitación de ir a la casa de Cornelio, un “gentil”. No hay dudas, el Espíritu es el que convence. En el caso de Cornelio, el Espíritu Santo le había convencido de pecado (era “temeroso de Dios”, Hch 10:2) y le mostró cómo obtener la justicia, señalándole a alguien que podía darle explicaciones. En el caso de Pedro, lo convenció de justicia. Lo preparó para entender mejor la extensión de esa justicia o gracia divina. Pero también le mostró su error o pecado al tener todavía barreras establecidas por tradiciones culturales y religiosas de interpretación de las Escrituras. Cuando Pedro tomó la decisión de ir a la casa de este “gentil”, alguien rechazado culturalmente por los “elegidos”, decidió no hacerlo solo para evitar ser criticado y llevó una comitiva de “creyentes de Jope” a la casa de este centurión.

Y el Espíritu derramó dones abundantemente en la casa de Cornelio entre todos los presentes “gentiles” aún antes de ser “bautizados”. Debido a lo registrado hasta aquí, es necesario revisar en qué consiste la obra del Espíritu.

La obra del Espíritu

Cristo resumió la función del Espíritu en el plan de salvación en Jn 16:7-10. Se puede notar el paralelismo de la explicación de Cristo en la siguiente tabla.

<p>Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya, porque si no me voy, el Consolador no vendrá a vosotros; pero si me voy, os lo enviaré. Y cuando él venga, convencerá al mundo de pecado, de justicia y de juicio.</p>	<p>De pecado, por cuanto no creen en mí; de justicia, por cuanto voy al Padre y no me veréis más; y de juicio, por cuanto el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado</p>
--	--

Su labor era convencer de pecado, justicia y juicio. Al momento de su partida, Jesús dejó en claro a sus discípulos que su ministerio no concluía allí. Las expresiones del paralelismo sintetizan el ministerio de Cristo según le fue revelado a Moisés en el Sinaí en relación con el Santuario/



Templo que ilustraba el plan de salvación. Para la mente judía los rituales del templo, sobre todo en el día del Yom Kipur o día de expiación, ilustraban estos aspectos de pecado, justicia y juicio.³ Por lo tanto, entender estos aspectos a la luz de los conceptos del santuario israelita mejoran la comprensión de la labor del Espíritu destacada por Jesús:

1. Pecado, resalta el aspecto sacrificial: Cristo como sacrificio sustitutorio. Presente desde las promesas dadas a los dos primeros seres humanos según Gn 3:15, y reiterado a lo largo de los siglos en los diferentes rituales con sacrificios de animales. El libro de Levítico explica la forma de tratar con todas las ofrendas de animales como sacrificio por el pecado. Una vez al año el sacerdote hacía expiación por los pecados del pueblo (Lv 16:15-19, 30) purificando el santuario de la acumulación de los rituales del año. Cristo consideró que no creer en su sacrificio como Mesías, hacía que el pecado de la persona permaneciera sin poder ser liberada.

2. Justicia: refiere a la aplicación de la sangre de Cristo durante el momento de intercesión de Cristo en el Santuario Celestial. Esto estaba también simbolizado en el ritual del día de la expiación cuando el sacerdote purificaba el altar (Lv 16:18-19). Jesús, como Mesías, seguiría los pasos representados por el sumo sacerdote. Debía ir al lugar que estaba fuera de la vista de los seres humanos (Lv 16:17) porque los espacios cerrados del santuario simbolizaban las actividades del Mesías en el cielo (ver SCHOLTUS, 2012). Este es el énfasis que se hace en los libros bíblicos de Daniel y Apocalipsis al mostrar al Mesías en su tarea como representante de la raza humana ante Dios. Jesús se refiere a sí mismo como el "hijo de hombre" de Daniel 7:13.⁴ Particularmente, cuando hace referencia a su venida junto con los ángeles celestiales (Mt 13:41; 16:27, 28). Lo que permite entender que Jesús mismo indicaba que su ministerio terrenal tendría un efecto en el futuro para salvación en los lugares celestiales (Mt 17:22; 18:11; 20:18, 28; 24:27, 30, 37, 39, 44). El apóstol Pablo enfatiza este hecho cuando dice que Dios "nos bendijo con toda bendición espiritual en los lugares celestiales en Cristo" para que fuéramos "santos y sin mancha delante de él" (Ef 1:3-4).⁵ La introducción del libro de Apocalipsis 1, presenta a Jesús oficiando en el cielo con vestiduras sumo sacerdotales. A lo largo del libro, se describe sus actividades

³ Por lo general, la interpretación de los eruditos en general ha evitado recurrir al pensamiento judío para interpretar el Nuevo Testamento. Esto es lamentable porque no se toma los escritos de la Biblia como una continuidad en la revelación de Dios. La vida de Jesús y su ministerio solo se pueden entender a la luz de los anuncios del Antiguo Testamento. Por lo tanto, no debería dejarse de lado que para los judíos era importante todo el ritual del santuario que mostraba una síntesis del ministerio del Mesías prometido. Es justamente este aspecto el que no se tiene en cuenta en los análisis exegéticos de las palabras de Cristo, quien hablaba para sus discípulos que eran judíos. Las acciones de Cristo se comprenden mejor cuando se enmarcan en los conceptos previos mencionados por otros profetas. Jesús, fiel al cometido de su vida, no se deshizo de la revelación de Dios, sino que su ministerio consistió en deshacerse de tradiciones que desvirtuaban las profecías concernientes al Mesías. La más popular tenía que ver con el Mesías como un gobernante que destituiría los gobiernos políticos de turnos y traería liberación de la esclavitud romana. Pero Jesús, durante todo su ministerio, explicó que el Mesías liberaría del pecado para volver a restaurar la relación entre Dios y los seres humanos. Véase un análisis exegético en Silvia Scholtus (2010); y los comentarios a Juan 16 del Comentario de Matthew Henry (1999), quien explica parcialmente estos conceptos de la obra del Espíritu.

⁴ Véase Mateo 9:6; 10:23; 12:40; 13:41.

⁵ Véase Efesios 1:20; 2:6; 3:10;



en el santuario celestial. La sangre de Cristo es considerada la ofrenda celestial para expiar el pecado de los seres humanos que crean en la gracia de la justicia divina en Cristo (Ro 3:21-26).

3. Juicio: la etapa final del ministerio de Cristo en su función como Juez y Rey. Esta etapa define el fin del conflicto entre el bien y el mal, y fue destacada por Cristo en varios momentos de su ministerio (Mt 12:18-20; 19:28), Juan 5:22 destaca que Dios dio el juicio al Hijo y le dio autoridad de hacer juicio por cuanto es el Hijo del Hombre (Jn 5:27). El juicio del Cristo es justo porque busca hacer la voluntad del Padre (Jn 5:30). Jesús declara que vino para traer juicio al mundo (Jn 9:39; 12:31).

¿Cómo hace el Espíritu para lograr ese convencimiento? Recurre a los seres humanos dispuestos a recibir su gracia y los capacita mediante dones.⁶

La concesión de los dones

La historia bíblica muestra que han existido ocasiones cuando el Espíritu de Dios intervino otorgando profusamente diferentes dones. Habilitó a diferentes personas, como lo hizo con Pedro y los primeros cristianos, para que colaboraran con Dios en la redención de los seres humanos. Es decir, el Espíritu Santo no solo acompañó en forma continua al pueblo visible de Dios a lo largo de la historia mediante el don de profecía u otros dones, sino también en momentos especiales del desarrollo del plan divino de salvación. Ese pueblo tuvo el privilegio de haber recibido una explicación mediante revelación de cómo Dios salva. Dios les enseñó que ese privilegio debían festejarlo con fiestas continuamente (los sábados y los otros días festivos que acompañaban el servicio del santuario [Lv 23]) (SCHOLTUS, 2012). La salvación es un motivo de festejo para que todos se enteren.

Y, efectivamente, de eso se trata. La luz que recibió el pueblo, no era para guardarla para sí. Era un motivo de alegría y fiesta para todos los pueblos. Este pueblo tuvo el privilegio de ser entrenado directamente por Dios para colaborar con él e invitar a otros que no eran de entre ellos para incluirlos en el gozo de la salvación. La forma era testimonial para que se viera cómo operaba en ellos la gracia de Dios. Debían vivir como ciudadanos del reino de los cielos aquí en la Tierra. Debían vivir atractivamente para que otros desearan disfrutar de las gracias y bendiciones por ser ciudadanos de ese reino.

Seguidamente se repasan brevemente esas etapas o momentos especiales y la concesión de los dones.

Primera etapa del plan de salvación: El sacrificio por el pecado

⁶ Este concepto también es comentado por la escritora Elena de White. Ella dice que "Dios no escoge... a ángeles que nunca cayeron sino a seres humanos" con "pasiones semejantes a las de aquellos" a quienes trata de salvar. "A los hombres y mujeres ha sido confiado el sagrado cometido de dar a conocer ¿las inescrutables riquezas de Cristo?" (WHITE, 1977, p. 110).



Cuando Dios reveló el plan de salvación completo en el Sinaí, con sus tres etapas de sacrificio, justicia (intercesión) y juicio, se derramaron dones profusamente. Esta primera etapa tiene un comienzo y un cierre.

Cuando Dios sacó al pueblo de Israel de Egipto, dio dones. Moisés recibió el don de profecía al igual que su hermana Miriam (Éx 15:20). Su hermano fue dotado por el Espíritu para hacer de intérprete de Moisés y también para oficiar como sumo-sacerdote. El Espíritu otorgó diferentes dones al pueblo de Israel para ejecutar fielmente el pedido de construcción de un Santuario/Tabernáculo en el desierto: orfebres, constructores, hiladoras, dirigentes, servidores para oficiar en el Santuario, etc.⁷ Estos dones fueron concedidos a hombres y mujeres.⁸

El ritual de sacrificio de la primera etapa anunciaba que se aguardaba la venida del sustituto, el Salvador o Mesías, para redimir la humanidad de su situación de pecado que la había separado de su Creador. Así como este ritual indicaba un Salvador para todos los pueblos, el pueblo que recibió esa revelación, aunque había tenido origen en la promesa a un individuo, Abraham, era multiétnico en el momento de esa revelación (Nm 11:4). La gracia de Dios se extiende a todos los pueblos.

Esta primera etapa se cierra con otro registro de derramamientos de dones antes de que se consumase el sacrificio del verdadero "Cordero de Dios", es decir, la muerte de Cristo. En esa circunstancia, el Espíritu Santo derramó dones y acompañó el ministerio de Jesús. Los milagros registrados en esos momentos por parte de Cristo y de sus enviados son eventos destacados en los evangelios. Entre los dones registrados aparecen: el don de profecía en varias personas (Zacarías, Juan el Bautista, Simeón, Ana),⁹ con visiones y sueños a varias personas (José, los magos, Zacarías),¹⁰ el mayor don del Mesías en persona, el don del apostolado, los dones para el evangelismo,¹¹ y servicios diversos (hospedar, acompañar con recursos el ministerio de Jesús, etc.¹²).

Por lo tanto, el Espíritu no solo derramó dones al momento de anunciar que Dios tenía un plan de salvación, tipificado en los rituales del santuario, sino también cuando llegó el momento en que ese plan diera inició en forma concreta y real en la persona del Cristo.

Segunda etapa del plan de salvación: Justicia-Intercesión

Esta etapa comienza con la ascensión de Cristo después de su resurrección para ocupar su lugar en el Santuario Celestial donde oficia la aplicación de su justicia (intercesión) a favor de los seres humanos.¹³

⁷ Ver Éxodo 35:25, 26; 36:1; Números 1:50; 3:9; caps. 3, 4, 11;

⁸ Ver Éxodo 15:20; 35:25, 26; 36:6.

⁹ Lucas 1:67; 2:25-38; 3:1-22.

¹⁰ Mateo 1:20; 2:12-13; Lucas 1:11:20.

¹¹ Por ejemplo, el envío de los setenta (Lc 10), la elección de los 12.

¹² Por ejemplo, Lucas 8:3; 10:38.

¹³ La carta a los Hebreos describe la función mediadora de Cristo (Heb 7:24-25; 8:1-9) y Juan en Apocalipsis 1 describe a Cristo con vestiduras sacerdotales oficiando en el cielo por sus fieles.



El libro de Hechos describe definidamente el momento cuando la Divinidad festeja esa ocasión especial derramando dones para anunciar a todos las buenas nuevas, propiciar la difusión del evangelio, impulsar la misión y promover el crecimiento de la iglesia cristiana naciente (ver Efesios 4:8-10).

En realidad, el libro de “Hechos de los apóstoles” se podría denominar los “Hechos del Espíritu”. Pues es en Hechos donde se describe cómo el Espíritu fue concediendo dones en una progresión interesante de capacitación y habilitación para una mayor difusión y éxito en la misión. A grandes rasgos se pueden mencionar: (a) establecimiento de la iglesia; (b) organización; (c) milagros; (d) convencimiento de pecado, justicia y juicio (Saulo, Cornelio y sus amigos, Pedro etc.); (e) visiones para derribar barreras de prejuicios (Cornelio, Pedro, líderes de la iglesia; Hch 10, 11, 15); (f) extensión de la misión, ser “testigos” hasta “lo último de la tierra” (Hch 1:8).

Existe algo notorio en este registro histórico. Dos de los personajes clave que colaboraron para impulsar el evangelismo mundial sin discriminaciones por prejuicios culturales o raciales, eran externos a los integrantes de la iglesia constituida en un primer momento: Saulo y Cornelio. Ambos recibieron revelaciones divinas, dones del Espíritu que los capacitaba para la misión y luego fueron guiados al encuentro con la iglesia. La historia de Cornelio hizo que los dirigentes “vieran” más ampliamente el alcance de la misión. Y en Hechos 13, Saulo (Pablo) inicia junto con Bernabé la misión internacional. Así, comienzan a hacer realidad el mandato de Jesús: “a toda nación, tribu y lengua”; “hasta lo último de la tierra”.

Es decir, el libro de Hechos muestra una intensa actividad carismática impulsando la expansión del evangelio y el crecimiento de la iglesia. En esta etapa del ministerio de Cristo en el Santuario Celestial, la iglesia acompañó desde la Tierra difundiendo, mediante los dones del Espíritu, las buenas nuevas del cumplimiento de la promesa de Dios en Jesús y la aplicación de su justicia al pecador (Ro 3:21-26).

Tercera etapa del plan de salvación: Juicio

Dios anunció el inicio de cada etapa en las visiones a Moisés. Estaban tipificados en las fiestas que celebraban los Israelitas (Lv 23). Pero las fechas específicas de las etapas fueron dadas mediante visiones al profeta Daniel (Dn 8, 9); es decir, la profecía de los 2300 días-años que aparece en Daniel 8:14, con la explicación del comienzo de dicho período de tiempo en Daniel 9:20-27. Desde el punto de vista de la interpretación historicista,¹⁴ estos capítulos han sido explicados profusamente por varios autores, y por eso no se los tratará aquí en detalle.¹⁵ Solo baste decir que la tercera etapa del ministerio de Cristo comenzó siendo anunciada por manifestacio-

¹⁴ Ver Froom (1954); Holdbook (1992); Valiante (2000, p. 53); Hasel (1990; 1991); Blanco (1991); Gulley (1993); Baldwin (1993); Linnemann (1994); Gullón (1998); Vetne (200); Paulien (2003).

¹⁵ Dios reveló las fechas en que se iniciarían las actividades del santuario celestial prefiguradas en las actividades del santuario terrenal (REID, 1992). La fecha de inicio de la profecía de Daniel 8:14, se da en el capítulo 9:20-27. Para más detalles véase Shea (1991); Timm (2004); Holbrook (1986a; 1986b; 1992); Hasel (1993); Hardy (1994); Owusu-Antwi (1994).



nes del derramamiento de diferentes dones durante fines del siglo XVII y en la primera mitad del siglo XIX.¹⁶ Hubo evangelistas, profetas, visiones dadas a varias personas, y otras dones.¹⁷ Esta profusa actividad carismática, condujo a la formación de varios movimientos misioneros en la época. Pero interesa destacar, en particular, uno al que se le otorgó dones para colaborar con el Espíritu en la difusión del evangelio y que dieron impulso a la misión en las áreas de salud, de educación, y de evangelismo en diferentes formas. Se hace referencia al movimiento adventista que contó entre sus representantes a William Miller en Estados Unidos, y del cual se desprende posteriormente la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Los dones recibidos no fueron dados exclusivamente a una iglesia.

El Espíritu es el que convence y fue dotando a la iglesia con el don de más creyentes “convencidos” por su gracia. Y estos creyentes aportaron con los dones que el Espíritu les iba concediendo para el crecimiento en la gracia. Cada nuevo creyente ingresa al movimiento de la difusión del mensaje que Dios tiene particular para el anuncio del fin de la historia de pecado. Es decir, para anunciar el último mensaje de Dios a los seres humanos, previo a su regreso después de iniciar sus instancias de juicio en el Santuario Celestial. Y para ello, también dota a cada creyente con el poder de la gracia que da el Espíritu.¹⁸

Se puede observar que este proceso es el mismo que se registra en el relato de Cornelio y sus amigos, y Pedro y sus amigos. Dios los convence mediante su Espíritu de que es él quien los reúne y que tienen que aprender a colaborar juntos con el Espíritu para la difusión del evangelio. Aunque esto parece simple en realidad se puede tornar complicado. Como ocurrió con Pedro y el informe que debe rendir en Hechos 11. Cuesta que los creyentes se deshagan de todas las barreras impuestas desde lo religioso, cultural, racial y genérico. Como en el relato de Hechos, hay que tener presente que no es correcto decirle a Dios cómo deben funcionar las cosas. Los creyentes no son los administradores de la gracia, y organizadores de la agenda de los dones, sino simples colaboradores.

Algunas de las causas de esta falta de comprensión de la realidad del otorgamiento de los dones es la falta completa de madurez en la comprensión de en qué consiste la gracia de Dios y del proceso de convencimiento de pecado por medio del Espíritu. Este hecho provoca prejuicios o murallas que separan a los seres humanos de Dios y de sus semejantes. Por lo tanto, la falta de comprensión personal sobre el propio pecado, no permite avanzar en la forma en que Dios

¹⁶ Por ejemplo, el interés despertado en muchos por un estudio de más intenso de las profecías; William Carey es considerado el padre de las misiones (1792); la organización de las Sociedades Bíblicas en 1804. Estas iniciativas prepararon las condiciones favorables para que la Biblia tuviera mayor difusión en un momento en que se estaba despertando el interés por un estudio más profundo de las profecías bíblicas.

¹⁷ Al respecto cabe recordar que varios pioneros adventistas recibieron visiones y sueños. Por ejemplo: William Foy, Hiram Edson, Elena de White, John Loughborough.

¹⁸ White (2005, p. 166) dijo que “Cada verdadero discípulo nace en el reino de Dios como misionero. El que bebe del agua viva, llega a ser una fuente de vida. El que recibe llega a ser un dador. La gracia de Cristo en el alma es como un manantial en el desierto, cuyas aguas surgen para refrescar a todos, y da a quienes están por perecer avidez de beber el agua de la vida.”



administra su justicia a los creyentes: sin discriminación racial, cultural, genérica. La condición es solo creer en Cristo.

Ya se ha visto, como en la historia de Cornelio y sus amigos, que el Espíritu concede los dones como él quiere y no necesariamente deben ya ser parte de una "iglesia" o "bautizados". Es decir, el Espíritu muestra a los creyentes las barreras sociales y culturales que se deben derribar para sumar a quienes él está integrando al gran pueblo de Dios (Ap 18).

Como ya se dijo, se observaron derramamientos importantes de dones del Espíritu cada vez que había que anunciar y acompañar los pasos del ministerio del Mesías en el Santuario Celestial. En la tercera etapa que se está describiendo, toca anunciar que se acerca la segunda venida de Cristo (Ap 14) y los juicios de Dios que darán fin al conflicto entre el bien y el mal. Es así que esta etapa se divide en dos: (1) inicio de la etapa de juicio; (2) fin de la etapa de juicio. Y se anuncia proféticamente que existirá una intervención del Espíritu Santo con derramamiento de dones. La profecía de Joel 2:28-31, tendrá nuevamente una aplicación "antes que venga el día, grande y espantoso, de Jehová".

En el inicio de la etapa de juicio, el Espíritu Santo derramó dones para que los creyentes la anunciaran y acompañaran. Predicadores hablaron de la inminencia de la venida de Cristo, profetas recibieron revelaciones sobre el evento, y muchos recibieron diferentes dones para apoyar la difusión de la noticia. Entre ellos se destaca Elena de White, quien recibió visiones y también fue una persona clave que el Espíritu instruyó para que, al igual que Moisés, diera impulso y guiara al pequeño grupo de creyentes que se mantuvo fiel después del movimiento que proclamó el comienzo de la etapa de juicio.¹⁹ Ese movimiento sufrió un chasco en su inicio, producto de una interpretación incorrecta del evento y la fecha. No obstante, el Espíritu de Dios propició la importancia del estudio de las Escrituras y dio más luz mediante visiones a profetas.

El propósito principal de la obra del Espíritu Santo en el momento histórico actual es preparar y reunir un pueblo que aguarde la segunda venida de Cristo, y que testifique ante el mundo la operación de la gracia de Dios en sus vidas. Aquellos que el Espíritu logra convencer del anuncio son hechos dignos ciudadanos del reino de los cielos porque aceptaron el ministerio de Cristo, es decir, la aplicación de su justicia (su sangre) a favor de ellos para estar en pie ante el trono de Dios. Y esto es así, pues tendrán el privilegio de acompañarlo en su gobierno cósmico por la eternidad (Ap 1:5-6).

A esta altura se puede hacer una síntesis para decir que el Espíritu Santo reparte los dones como él quiere o ve necesario (1 Co 12:11) para que los seres humanos que han aceptado la gracia de Dios en Cristo puedan llegar a ser colaboradores con Dios en la difusión del evangelio (1 Co 3:9). Y esto también lo hace anticipándose a las necesidades que requerirá la iglesia en su difusión del evangelio. Y este reparto de dones no está restringido racial, cultural o genéricamente.

Ahora bien, ¿qué pasa con aquellos que reciben dones del Espíritu de Dios?

¹⁹ Véase White (1982, p. 158; 1995, p. 52).



Reflexiones: la administración de los dones

Como ya se vio, el Espíritu de Dios administra y concede sus dones para la misión como él ve necesario y anticipándose a las necesidades. Son muchos los ejemplos que provee la Escritura, pero se extraen algunos principios de administración de los momentos clave antes mencionados.

Primer principio

El primer principio es que el Espíritu es el que administra los dones, no los seres humanos. A veces puede que exista confusión con la declaración de Pedro mismo en su primera carta (4:10). Nótese lo que dice: "cada uno ponga al servicio de los demás el don que haya recibido, administrando fielmente la gracia de Dios en sus diversas formas". Y lo dijo por experiencia. Durante la visión previa a su visita a Cornelio recibió el don de discernir la gracia de Dios y lo administró no oponiéndose a la actuación del Espíritu de Dios, quien otorgó dones a quienes él hubiera considerado impedidos para recibirlo por causa de sus propias barreras raciales y preconceptuales. El Espíritu otorgó, él aceptó y también recibió el don de difundir la gracia de Dios de una mejor manera. La forma fue dando cuenta de lo que había hecho a los que estaban "dentro" de la iglesia. Evidentemente, la "iglesia" con todos los dones que había recibido aún tenía que seguir recibiendo mayor comprensión de la forma en que actúa la gracia de la administración de dones mediante el Espíritu. "Ver" esa gracia es un "don" del Espíritu.

Segundo principio

Es el Espíritu el que se encarga de generar un organismo, un cuerpo ordenado, que permite la plena expresión de los dones otorgados para la misión. El Espíritu se asegura de que los dones tengan el apoyo necesario para su funcionamiento. Como en el caso de Cornelio. Dios llevó a Pedro y sus amigos, para que fueran "testigos" de que su gracia se derramaba en dones a quienes creyeron en él. Y Pedro y sus amigos, no pudieron rechazar esa manifestación. Hacerlo hubiera ido en contra de Dios. De esa manera, los vinculó con el cuerpo en crecimiento. Parecido a lo que pasó en otras épocas. Por ejemplo:

(a) La elección de ancianos y dirigentes del pueblo en el desierto, el acompañamiento a quienes construían el santuario, la dedicación de los sacerdotes (Éx 18:13-26; 28:1; 31:2-18; Nm 11:17).

(b) Durante el surgimiento de la iglesia cristiana, los escritores del Nuevo Testamento registran cómo avanzaban guiados por los dones del Espíritu. El apóstol Pablo mencionó en algunas ocasiones la importancia que tenían los dones e hizo varias listas, breves o más extensas,²⁰ para indicar que Dios los otorgó para el crecimiento de los creyentes en el vínculo del amor y también para la expansión de la misión de difundir el evangelio.²¹ Recordó la importancia de velar para

²⁰ Por ejemplo: Romanos 12:6-8; 1 Co 12; y Ef 4:7-16.

²¹ Véase Scholtus (2006).



que pudieran funcionar de acuerdo al propósito por el cual fueron otorgados y para que se apoyaran mutuamente, sin pretensión de supremacía de uno sobre el otro o incluso hasta de mayor santidad de uno respecto del otro.

El apóstol Pedro dijo específicamente que cada don fue otorgado para el "servicio" a los demás (1 Pe 4:10). Algunas versiones traducen "ministerio". Ambas intentan expresar el concepto del verbo griego diakonéo que se usaba para describir la actividad de alguien encargado de distintos tipos de servicio o cuidados a otros. El mismo apóstol Pablo se considera un "diácono".²² Y Cristo mismo se considera un servidor y quien vino a hacer este servicio de diaconía (Mt 20:28; Mr 10:45). Se podría incluso decir que la diaconía es el nivel bajo el cual se ubican todos los dones.

Es importante considerar que la organización, el cuerpo, que impulsa el Espíritu Santo, no puede limitar, encasillar o impedir, las expresiones de los dones que él les envía.

Tercer principio

En el otorgamiento de los dones no hay distinción racial, social o de género, pues Pablo dice que en Cristo ya no hay "judío ni griego; no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer", que todos son "herederos de la promesa" (Gál 3:28, 29).

El Nuevo Testamento deja en claro que el "servicio" corresponde a todos los creyentes que empezaban a oficiar en el nuevo tiempo inaugurado por el sacrificio de Cristo.

En el Antiguo Testamento, el pueblo de Israel en su conjunto era un pueblo de sacerdotes y gente santa dedicada a Dios (Éx 19:6) que se encargaba de la misión de mostrar a Dios al mundo, y no solo los levitas. Estos últimos tipificaban el ministerio de Cristo en el Santuario Celestial. Con la muerte de Cristo, el oficio de los sacerdotes y levitas del Antiguo Testamento ya no fue necesario. La razón para esto es que el sacrificio de un animal simbolizaba la muerte de Cristo, el Sustituto. Cuando Cristo murió ya no fue necesario hacer más sacrificios de animales. De igual forma, tampoco se requería de sacerdotes que representaran al ministerio de Cristo en el Cielo y aplicaran la sangre de un animal como símbolo del perdón de los pecados, pues esa tipificación se realiza en el "ahora" del "tiempo presente" (Ro 3:21, 26) directamente en el Cielo con el ministerio de Cristo.²³ El autor del libro de Hebreos destaca este hecho y Juan lo hace en el Apocalipsis. Ambos dejaron bien en claro que Cristo se encuentra oficiando en el Santuario Celestial junto con sus ángeles.

Pedro aplicó la función de "pueblo de Dios"; en aquellos que aceptan a Cristo, y pasan a ser "linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable" (1 P 2:9).

²² Véase Efesios 3:7; Colosenses 1:23, 25. Aunque algunas versiones traducen "ministro", lo hacen del término griego "diáconos". Timoteo es considerado también un "servidor" o diácono (1 Te 3:2; 1 Ti 4:6). Jesús habla de la importancia de ser un servidor también con términos derivados del verbo "servir" (diaconeo) y el sustantivo "servidor" (diáconos) (Jn 12:26; Mc 9:35; 10:43; Mt 20:26).

²³ Pretender continuar con este tipo de servicio no haría más que cumplir la profecía descrita en Dn 8:10-12, donde se dice que habrá alguien que intentará eliminar la idea del Sacerdocio de Cristo en el cielo, e imponer otro sistema para tirar por tierra la verdad.



Esto quiere decir que la tipificación del sacerdocio levítico no tiene correlato en la iglesia cristiana. Porque solo mostraba la función que asumiría el Cristo, después de su sacrificio, en los lugares celestiales. No hay necesidad de este tipo de sacerdocio ritualista como bien lo aclara Pablo en su epístola a los Hebreos. Es más, el sacerdocio de Cristo no es de origen levítico.²⁴

El cuerpo organizado de la iglesia cristiana primitiva muestra que el Espíritu otorgó dones sin discriminación de ningún tipo. Por ejemplo, los primeros diáconos eran de origen griego (Hch 6); Priscila y Aquila eran evangelistas (Ro 16:3); el don de profecía lo recibían hombres y mujeres por igual (Hch 13:1; 15:32; 21:9), lo mismo que el don de lenguas (Hch 2), y otras capacidades para el servicio o diaconía (Ti 1:5; 2:2, 3).

En síntesis, estos tres principios son para cumplir dos objetivos importantes de la gracia de Dios: (1) el crecimiento en Cristo de aquellos que forman parte del pueblo de Dios; y (2) atraer a otros para que conozcan el amor de Dios.

Objetivos de los dones

Como ya se vio, los dones otorgados no son para manifestar competencia por conocer quien tiene los mejores o mayores dones, sino para trabajar armoniosamente sin impedir el funcionamiento previsto por el Espíritu. Solo de esa forma la iglesia mantendrá sus ojos abiertos para ver el notorio derramamiento de los dones en cada ocasión. Solo así se mantendrá una correcta vinculación con el Espíritu de Dios para la difusión del evangelio.

Dones para el crecimiento interno de la iglesia

¿De qué forma contribuyen los dones en formar un pueblo para que sean ciudadanos del reino de los cielos?

Pablo tiene una ilustración muy interesante al respecto en sus escritos. Él dice que Cristo es la cabeza y la iglesia (los creyentes) su cuerpo (Ef 5:23; Col 1:18, 24). Describió la imagen de la nueva humanidad que Dios piensa crear. Esta humanidad tiene valores y características diferentes de la humanidad vieja y desgastada por el pecado, que será destruida al fin de la historia.²⁵ Cristo también describe los rasgos de carácter que tendrán aquellos que heredarán el reino de los cielos (Mt 5:1-12).²⁶

²⁴ La función y el servicio sacerdotal levítico se establecieron en el Sinaí y se mantuvo hasta el tiempo de Cristo. Sin embargo, la unción del Espíritu Santo para desempeñar cabalmente este servicio no era automática, sino que dependía de la entrega de cada individuo. La función era hereditaria, pero el don era otorgado en forma personal según la voluntad del Espíritu. Esto también explica que no se puede hacer derivar el don de pastor actual de la función sacerdotal levítica, pues esta concluyó con la muerte de Cristo. La tarea de intercesión sacerdotal a favor del pecador, corresponde solo a Cristo en el Cielo.

²⁵ Véase el artículo de Silvia Scholtus (2005).

²⁶ Véase la descripción de estos rasgos de carácter que aparecen en White (2006).



Pablo exhortó a los creyentes a entender lo que significaba formar parte del cuerpo de los llamados, es decir, la iglesia. Este cuerpo crece por el poder de la misma energía²⁷ que obró en Cristo al resucitarlo de los muertos como la nueva humanidad.²⁸

Según Pablo, la intención de Dios en la concesión de los dones, era “para que habite entre ellos Jah Dios” o “para llenarlo todo” (Ef 4:8-10). La intención de Dios para el otorgamiento de los dones es que el cuerpo del creyente sea templo de Dios y lugar de su habitación. Y cuanto más dones del Espíritu se manifiesten en la Iglesia, la presencia de Dios es mayor.²⁹ Así que los dones no deben competir o anular su operación para lograr que unos se destaquen y otros no, pues al hacerlo están opacando y anulando la presencia manifiesta de Dios en la Iglesia.

Los dones se describen en el versículo 11: “Y él mismo constituyó a unos, apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelistas; a otros, pastores y maestros”. Surgen en este momento, las siguientes preguntas: ¿tienen todos estos dones? ¿Hay alguno que no esté incluido en la repartición de los dones? ¿Por qué esta lista no es tan amplia como la de Ro 12 o 1 Co 12? ¿Se podría pensar que como Pablo escribió esta lista en forma posterior a las cartas a los romanos o a los corintios, en esta lista está haciendo un resumen?, ¿o tiene otro propósito? Según el contexto del texto y de la Escritura, Pablo solo enfatizó aquí una clase de dones que cumplen una función particular. Indicó, a la vez, que no todos poseen estos dones, según lo expresara también en 1 Co 12:29, sino que solo destaca los que tendrán una responsabilidad más directa en la realización del propósito específico que desea resaltar en la epístola a los Efesios: de promover el crecimiento en el conocimiento, lo cual es un pedido y anhelo constante en su carta,³⁰ para evitar que el cuerpo se lastime perdiendo parte de sus miembros en la lucha interna.

Pero, ¿cuál es la función de cada don? El servicio (diaconía) por amor para promover el crecimiento del cuerpo. Efesios describe una lucha entre el bien y el mal (Ef 6), la concesión de ciertos dones específicos tiene la responsabilidad de auxiliar en el ajuste de cada parte del cuerpo en su unión con la cabeza (Ef 4:1-16). Tienen el propósito de destacar la función de adoc-trinamiento e instrucción en el conocimiento de Dios, de su sabiduría, de su voluntad, para que este crecimiento del cuerpo sea efectivo, y logre la unidad de la fe y del conocimiento de Cristo

²⁷ Efesios 1:11, 19, 20; 2:2; 3:7, 20; 4:16.

²⁸ Pablo utiliza la raíz “ἐνέργη” [enérgh] que aparece en la epístola tres veces como parte del sustantivo: “ἐνέργειαν” [enérgeian] (“energía, actividad, operación”) y cuatro veces conjugado como forma verbal. Las tres veces que aparece como sustantivo indica: (1) la fuerza (energía) poderosa de Dios (Ef 1:19); (2) menciona que esa fuerza o poder (Efe 3:7) también está actuando en él, como ejemplo de lo que ocurre en cada cristiano; y (3) la aplica a la actividad o energía de crecimiento de cada miembro en su proceso de producir el crecimiento del cuerpo (4:16). Como verbo indica que esa fuerza (1) operó en todas las cosas según el propósito de la voluntad de Dios (Ef 1:11); (2) también en Cristo resucitándolo de los muertos (Ef 1:20); (3) es una fuerza espiritual que opera por obra del demonio en los hijos de desobediencia (Ef 2:2); y (4) es también un poder de parte de Dios que actúa en los creyentes abundantemente y más allá de toda comprensión (Ef 3:20).

²⁹ Véase este concepto de Pablo en 1 Co 6:19. En el contexto Pablo describe que los dones son dados como “gracia” a “la medida del don de Cristo”, de parte de quien “subió” a los cielos “para llenarlo todo”, y lo complementa con los propósitos que tienen los dones en los vers. 13-15.

³⁰ Efesios 1:8, 9, 17; 2:21; 3:3, 4, 5, 9, 10, 19; 4:13, 15, 16; 5:5, 32; 6:19, 21.



(la doctrina), o integración total con la cabeza. Esto concuerda con la oración final de Cristo registrada en Juan 17.

Pero en las otras listas de dones que hace Pablo, también se resalta el mismo tema. Todos los dones tienen el propósito de promover el crecimiento del cuerpo para su integración plena con la "cabeza", Cristo. Los dones y su relación con el crecimiento interno de la iglesia se describen como sigue:

1. "Para la capacitación a los santos", "a fin de perfeccionar a los santos"³¹

2. Otro propósito es que los creyentes no sean fluctuantes en la fe (Ef 4:13-15).

3. En 1 Co 12:7 dice que los dones fueron dados para "el bien de todos". Para que "todos los miembros se preocupen los unos por los otros" (1 Co 12:25-26).

Pablo describe la forma armónica en que el cuerpo crece hacia la cabeza a causa de los dones. Se nota entonces una relación estrecha entre la cabeza y el cuerpo, que accionan para lograr "el crecimiento" (del cuerpo).³² La función del cuerpo es crecer hacia "la cabeza, Cristo" como un proceso de ajuste del cuerpo a la cabeza. Pero, aunque es un solo cuerpo, sus miembros son muchos y tienen funciones diferentes según lo ha decidido el Espíritu de Dios (1 Co 12:18-20), y todos son importantes.

Aunque Pablo exhorta a procurar los dones mejores (1 Co 12:31), muestra justamente que no es ese el objetivo, sino que el camino es el amor (1 Co 13). La idea es que la posesión de los dones no sea un anhelo que distraiga del objetivo fundamental por el que operan.

Cada vez que Pablo hace una lista de dones, es para indicar que tienen que funcionar para el bienestar de los miembros y el crecimiento de la iglesia. Si la iglesia está bien internamente, eso de por sí es un buen punto para que realice su misión. Porque Cristo dijo que el amor que se manifieste entre sus seguidores, su iglesia o su cuerpo, será el elemento de distinción con el mundo (Jn 17:21-23, 26).

Actualmente la iglesia cristiana tiene varios problemas que entorpecen su crecimiento. Las dificultades no solo se aprecian en el conjunto de iglesia mundial sino en las iglesias pequeñas y congregaciones locales.

Algunas de esas dificultades o problemas tienen que ver con el crecimiento cuantitativo de las iglesias pequeñas o congregaciones locales. Son diversas las tensiones que enfrenta la iglesia en su seno. Cada uno tiene la responsabilidad de que su don no sea para competir con otro don, sino para colaborar y procurar el bienestar responsable de los otros. La falta de información o la información deficiente introduce críticas o mala interpretación de las actitudes de quienes cumplen diferentes "servicios". Estas críticas fructifican, a veces, produciendo movimientos independientes o separatistas. Todo esto contribuye a que los miembros dejen de congregarse o abandonen la iglesia.

³¹ Efesios 4:12, la primera traducción es más aceptable ya que en griego se utiliza el sustantivo "equipo" y no un verbo.

³² Según se analiza en la nota anterior, se puede ver cómo la actividad de un sujeto afecta la del otro.



Además, las exigencias de las administraciones eclesiásticas por resultados cuantitativos de crecimiento de iglesia, como fruto del liderazgo pastoral, pueden producir tensión en relación con los resultados cualitativos de crecimiento en la misma. Estos aspectos mencionados pueden afectar a la iglesia, produciendo entre los feligreses crisis de fe.

La exhortación de Pablo a los creyentes del primer siglo a crecer en el conocimiento de la gracia de Dios llega hasta nuestros días con voz potente.

Se podría decir entonces que todos los dones se resumen en uno: amor. Todos los dones se expresan en uno: amor. Y Dios es amor. Por lo tanto, los dones expresan directamente el carácter amoroso de Dios que se brinda en servicio (diaconía) a sus seres creados. Entender esto es sumamente importante, pues no “ver” bien los dones que Dios concede según su voluntad es ir en contra de su carácter y no dar crédito a su gracia.

Dones para atraer a otros a la gracia de Dios en Cristo

¿Qué queda por decir acerca de los dones para atraer a otros a Cristo? Tal como se dijo, es el Espíritu el que convence y atrae, pero los que ya recibieron dones colaboran con él mostrando en ellos mismos la gracia de Dios y siendo guiados por el Espíritu para encontrarse con otros corazones en los que el Espíritu de Dios está trabajando o que sean susceptibles a su obra. Los dones que tienen que ver directamente con la difusión del evangelio entre los de cerca y los de lejos podrán hacer mejor su trabajo cuando sean apoyados por los dones dados también para el crecimiento interno de la iglesia. El camino más excelente del amor hace que la vinculación sea real en el Espíritu para el apoyo de todas las necesidades de la iglesia en su misión.

Como ya se vio, un aspecto interesante del otorgamiento de los dones durante los primeros años del surgimiento de la iglesia cristiana fue entenderlos a la luz de la resolución de los desafíos que presentaba la expansión del evangelio. La consigna manifiesta para la resolución de los problemas o desafíos era: mantener la unidad de la iglesia o “cuerpo de Cristo”.³³ Esta unidad solo se lograba mediante la aceptación y el pedido de la conducción o intervención del Espíritu Santo,³⁴ quien se manifestaba otorgando los dones que promovían o mejoraban la organización del cuerpo para que este creciera cualitativamente, y para que este crecimiento cualitativo se proyectase en el avance de la misión:³⁵ llevar el evangelio a todo el mundo como testigos de esa

³³ Se puede apoyar esta aseveración por el marcado énfasis de Lucas al tema de la unidad en los primeros capítulos del libro (Hch 1:14; 2:42-47; 4:32-37).

³⁴ Al respecto, Jesudasan (2003) realiza un estudio sobre la frecuencia de la oración en Hechos demostrando la importancia y el poder de la oración como un subtema en esta obra de Lucas. Menciona que Dios obró en los apóstoles y a través de ellos porque oraron ante toda decisión significativa en la iglesia apostólica temprana. También Haman (2003) presenta cómo Lucas presenta el tema de la oración grupal y trata en su estudio las consecuencias litúrgicas en la teoría y la práctica.

³⁵ Joseph Rius-Camps (1993; 1994) presenta en dos trabajos cómo se manifiesta en forma continua la presencia de Jesús y del Espíritu Santo en las situaciones más diversas. En particular, se presenta al Espíritu Santo reconduciendo la misión en forma constante y asistiendo cada uno de los prolegómenos de la misión.



obra cualitativa; y que, como fruto de esa testificación, el Espíritu Santo pudiera producir un crecimiento cuantitativo (Hch 2:47).

El libro de Hechos presenta las situaciones que se produjeron en la iglesia por obra de agentes externos o internos, destacando que todos se pueden superar cuando los cristianos están unidos por el poder del Espíritu Santo, el don que Dios concedió para velar por el crecimiento de su obra aquí en la tierra. Es el único poder capaz de cambiar las situaciones, cualquier situación que los cristianos enfrentaron, enfrentan y tendrán que enfrentar.

Cristo dio el primer paso para la organización de la iglesia: eligió a los doce que tendrían la responsabilidad principal de conducirla, entre un grupo mayor de creyentes, para poner la salvación al alcance de todos (WHITE, 1997, p. 16). Dios es un Dios de orden y no de confusión. Se anticipa a las necesidades potenciales. Trabaja usando en forma ordenada los recursos que la iglesia tiene y los dones que le concede para el avance de su causa. El evangelio no se iba a predicar con poder y sabiduría humanos, sino por el poder de Dios (Hch 1:8) (WHITE, 1997, p. 15). Pero para realizar con éxito la obra, los hombres que formaran parte de la iglesia, con sus diferentes características naturales y hábitos de vida, necesitaban unirse en sentimiento, pensamiento y acción. Cristo se proponía lograr esta unidad vinculándolos estrechamente con él mismo (Jn 17:21, 23; Efe 1:22-23), así como Pablo lo explica con la ilustración de Cristo-cabeza e Iglesia-cuerpo (WHITE, 1997, p. 17-18). Esa unidad está conformada por eslabones ordenados. El orden u organización es indispensable para mantener la unidad, la comunicación entre los canales humanos y divinos. Pero el Espíritu de Dios es el que ordena, el que organiza, el que dirige a su iglesia.³⁶ Así como se observa en la organización del pueblo de Israel en el desierto y de la Iglesia Cristiana en el primer siglo.

Los primeros capítulos de Hechos resaltan los dones que parecieron ser clave para un momento específico de la difusión del evangelio en una etapa particular de la formación o crecimiento de la iglesia. Estos fueron diversos. Por ejemplo, (a) la concesión del don de lenguas en Hechos 2, ayudó a expandir la obra sin la barrera del idioma en un momento en que se encontraban presentes en Jerusalén representantes de varias culturas; (b) el don de caridad y hospitalidad que fue dado en situaciones críticas de conversiones masivas para que los que fueron separados de sus familiares y hogares, tuvieran contención en todo aspecto; etc. (c) Las visiones y sueños para llamar la atención de algunos como Cornelio, Saulo y Pedro, y guiarlos a una relación estrecha con la iglesia y evitar errores por prejuicios o fanatismos (SCHOLTUS, 2006). Y en esto no hizo diferencia entre judíos o gentiles. Dios no hace favoritismos (Hch 11:15-17). Esto evidencia la forma en que la provisión divina de los dones colaboró para resolver las dificultades que estaba enfrentando la iglesia a medida que se producía su expansión.

³⁶ Para un estudio más detallado de cómo se fueron presentando problemas y el Espíritu Santo fue concediendo dones para ayudar a la iglesia a avanzar, véase Silvia Scholtus (2006).



La tensión entre el crecimiento cualitativo y cuantitativo la maneja el mismo Espíritu, quien se encarga de otorgar dones que sirvan y atiendan situaciones de conflicto para evitar que se detenga el crecimiento interno (cualitativo) y se mantenga el crecimiento cuantitativo (hacia fuera).³⁷

Consideraciones finales

La historia de Cornelio presenta a Pedro haciendo la siguiente pregunta: “si Dios les ha dado a ellos el mismo don que a nosotros al creer en el Señor Jesucristo, ¿quién soy yo para pretender estorbar a Dios?” (Hch 11:17).

De esta forma recalca que quien administra los dones es el Espíritu, no los hombres.

En el estudio histórico realizado, no se observa la supremacía de un don sobre otro. Dios conduce a su pueblo mediante su Espíritu. El modelo de gestión es colaborativo y participativo. Esto permite reiterar que todos los dones tienen la misma importancia. Todos son otorgados para apoyar en el crecimiento interno y la difusión de las noticias provenientes del Cielo. Por eso el Espíritu de Dios los da como él quiere o ve necesario en cada momento en particular. El que recibe un don debe entender que tiene el privilegio de colaborar con el Espíritu de Dios en un momento singular de la historia y que está siendo elegido, al igual que otros, como colaborador en la difusión de la gracia de Dios.

En cada momento, Dios fue mostrando cómo debían aceptarse y considerarse los dones que otorgaba. El tratar el tema de los dones, es tratar sobre el carácter de Dios. Dios es un “servidor”, un “diácono” que administra y da dones a quienes le aman para que lo imiten sirviendo como él lo hace.

Dios ha mostrado su alegría derramando dones en abundancia cada vez que anunciaba la puesta en marcha y ejecución de su plan de salvación. Pero también Dios manifiesta su presencia continua entre los creyentes y plenamente en la iglesia mediante el otorgamiento de dones.

La Biblia presenta que quienes reciben la gracia de los dones de Dios es porque se están involucrando decididamente con Dios en su obra. El Espíritu se derrama en dones para que quienes aceptaron a Cristo puedan colaborar más eficientemente en la misión acompañando su ministerio celestial. Es el Espíritu el que convence de pecado, justicia y juicio. Los seres humanos son solo colaboradores con Dios.

Dicho de otra forma, los dones de Dios no solo se derraman profusamente en ocasión de anuncios portentosos que tienen que ver con los eventos propiamente del plan de salvación, sino para propiciar la continuidad del pueblo de Dios en la Tierra.

Es fundamental que el creyente en forma personal y como parte del cuerpo de Cristo, entienda la importancia de la concesión de los dones. El comprender que Dios ha otorgado dones a

³⁷ Coleman (1999) considera al libro de Hechos Los hechos del Espíritu Santo (véase su artículo The Dynamic of the Holy Spirit in the Apostolic Church).



la iglesia como una forma de manifestarse personalmente en medio de ella, ayudará al creyente a darse cuenta que no debe crecer solo sino en unión con el cuerpo y que es vital que sienta esa conexión (Ef 4:12-16; 6:10-18). El propósito es que se concrete ese crecimiento hasta alcanzar la madurez personal y colectiva “a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo”.

Es bueno aclarar que el objetivo de la iglesia no es similar al de una buena institución empresarial aquí en la tierra, sino que su obra es la de buscar solícitamente la vinculación con el Espíritu para colaborar con él en la manifestación de la gracia en sí mismo y en la Iglesia que espera la pronta venida del reino de Dios. Algunas preguntas pueden ser de ayuda para aquellos que desean lograr ese objetivo:

1. Los creyentes de la iglesia local, regional o mundial, ¿están propiciando el ambiente para la plena expresión de los dones que otorgó el Espíritu Santo para el crecimiento personal y corporativo, y también para la expansión del evangelio?

2. ¿Existe algún impedimento que limita la plena expresión de los dones del Espíritu (raza, cultura, género)?

3. ¿Está creciendo mi iglesia local internamente en conocimiento? ¿Hay conflictos, celos, competencia entre los dones? ¿Cuál es la solución que presenta la Biblia a esos conflictos?

Hay muchas preguntas que podrían elaborarse para predisponer mejor la disposición de los creyentes a la acción del Espíritu. Siempre hay cuestiones que modificar, o conceptos que ajustar, pues la iglesia-cuerpo es dinámica en crecimiento y expansión. Es importante ver a la iglesia como un cuerpo que crece y se renueva constantemente para atender las necesidades cambiantes internas y externas. Pero hay cosas que no se pueden modificar: el propósito, “la unidad de fe en amor”.

Se reitera, la Iglesia no es un “negocio” exitoso, que maneja diferentes instituciones en todo el mundo, sino que ejerce los dones que administra el Espíritu quien se encarga de preparar un pueblo para la segunda venida de Cristo.³⁸

La iglesia sigue enfrentando problemas y desafíos. Aún está tierra y no en el cielo. Como en el pasado, que el pueblo de Dios acompañó gracias a los dones otorgados por el Espíritu Santo, el ministerio del sacrificio e intercesión de Cristo, en la actualidad, también debe acompañar con los dones el ministerio de juicio de Cristo en el Cielo. Solo debe reconocer a Dios como su fundador, conductor y redentor. Todo creyente tiene la responsabilidad de ejercer el don que ha recibido para preservar la unidad en amor, sin competir ni buscar la supremacía, y comprometerse con el destino de la iglesia, “una iglesia gloriosa” para que pueda estar en pie en el momento del “día de la redención”.

Referencias

BALDWIN, J. T. Historicization and christian theological method. **Journal of the Adventist Theological Society (JATS)**, v. 4, n. 2, p. 161-171, 1993.

³⁸ Son interesantes los comentarios sobre la iglesia y su liderazgo presentados por George Knight (2005) en su artículo *Knight's Law Applied to Church Leadership*.



BLANCO, J. J. Historicist interpretation: its present relevance. **Journal of the Adventist Theological Society** (JATS), v. 2, n. 2, p. 67-80, 1991.

CASTELLANO, A.; LACUEVA, F. (Eds.). **Comentario Bíblico de Matthew Henry**. Tradução de Francisco Lacueva. Barcelona, SP: Clie, 1999.

COLEMAN R. E. The dynamic of the Holy Spirit in the Apostolic Church. **STJ**, v. 7, n. 1-2, p. 27-35, 1999.

FROOM, L. R. E **The prophetic faith of our fathers**. Washington, D.C.: Review and Herald, 1954. v. 1-4.

GULLEY, N. R. Dispensational biblical interpretation: its past and present hermeneutical systems. **Journal of the Adventist Theological Society** (JATS), v. 4, n. 1, p. 65-93, 1993.

GULLÓN, D. P. Lacunza's impact on prophetic studies and modern futurism. **Journal of the Adventist Theological Society** (JATS), v. 9, n. 1-2, p. 71-95, 1998.

HAMAN, D. Acts 4:23-31: A Neglected Biblical Paradigm of Christian worship especially in troubled times. **Worship**, v. 77, n. 3, p. 225-237, 2003.

HARDY, F. B. The Hebrew singular for "week" in the expression "one weeks" in Daniel 9:27. **Andrews University Seminary Studies** (AUSS), v. 32, n. 3, p. 197-202, 1994.

HASEL, G. E. The crisis of the authority of the Bible as the Word of God. **Journal of the Adventist Theological Society** (JATS), v. 1, n. 1, p. 16-38, 1990.

HASEL, G. E. The Hebrew masculine plural for "weeks" in the Expression "Seventy Weeks" in Daniel 9:24. **Andrews University Seminary Studies** (AUSS), v. 31, n. 2, p. 105-118, 1993.

HASEL, G. E. The totality of the scripture versus modernistic limitations. **Journal of the Adventist Theological Society** (JATS), v. 2, n. 1, p. 30-52, 1991.

HOLBROOK, F. B. (Ed.). **Symposium on Revelation**: introductory and exegetical studies. Silver Springs, Maryland: Biblical Research Institute, 1992. v. 7. (Daniel and Revelation Committee Series)

HOLBROOK, F. B. (Ed.). **70 Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy**. Silver Spring: Biblical Research Inst., 1986b. (Daniel & Revelation Committee Series)



HOLBROOK, F. B. (Ed.). **Symposium on Daniel. Silver Spring**: Biblical Research Inst., 1986a. (Daniel & Revelation Committee Series)

JESUDASAN, I. Prayer in the Acts of the Apostles. **Journal of Drama**, v. 28, n. 4, p. 543-548, 2003.

KNIGHT, G. Knight's law applied to church leadership. **Ministry**, v. 77, p. 24-28, jul-ago., 2005.

LINNEMANN, E. Historical-critical and evangelical theology. **Journal of the Adventist Theological Society (JATS)**, v. 5, n. 2, p. 19-36, 1994.

MARTINES, C. Una re-evaluación de la frase "en los lugares celestiales" de la carta a los Efesios. **DavarLogos**, v. 2, n. 1, p. 29-45, 2003.

OWUSU-ANTWI, B. **An investigation of the chronology of Daniel 9:24-25**. Berrien Springs, 1994. Tesis (Doctorado en Teología) - Andrews University, Berrien Springs, Michigan, 1994.

PAULIEN, J. The end of historicism? Reflections on the adventist approach to biblical apocalyptic – part one. **Journal of the Adventist Theological Society (JATS)**, v. 14, n. 2, p. 15-43, 2003.

REID, G. W. Salvation and the Sanctuary. **Journal of the Adventist Theological Society (JATS)**, v. 3, n. 1, p. 97-104, 1992.

RIUS-CAMPS, J. El seguimiento de Jesús, "El Señor" y de su Espíritu Santo en los prolegómenos de la misión (Hechos 1-12). **Estudios Bíblicos 51**, 2º época, cuad. 1, p. 73-116, 1993.

RIUS-CAMPS, J. La misión hacia el paganismo avalada por el Señor Jesús y el Espíritu Santo (Hechos 13-15). **Estudios Bíblicos 52**, 2º época, cuad. 3, p. 341-360, 1994.

SCHOLTUS, S. Crecimiento cristológico de la iglesia según Efesios 4:1-16. In: VELOSO, M. (Ed.). **Iglesia: Cuerpo de Cristo y plenitud de Dios**. Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2006. p. 249-257.

SCHOLTUS, S. Crecimiento en Cristo: una introducción a la eclesiología de la epístola a los Efesios. **DavarLogos**, v. 4, n. 2, p. 181-195, 2005.

SCHOLTUS, S. El Evangelio de Juan: relación entre los términos Ekeino, Pneuma y paraclito. **DavarLogos**, v. 9, n. 1, p. 27-39, 2010. Disponible em: <<https://bit.ly/2ZMGPx4>>. Acesso em: 25 jun. 2019.



SCHOLTUS, S. El plan bíblico de salvación esbozado en el espacio-tiempo del santuario. In: ARMEN-TEROS, V.; QUIROGA, R. (Eds.). **Como el resplandor del firmamento**: Festschrift a los Dres. D. Gullón y H. Treiyer. Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2012. p. 91-104.

SCHOLTUS, S. Problemas eclesiásticos: respuesta bíblica según Hechos 1-15. **DavarLogos**, v. 5, n. 1, p. 135-149, 2006.

SHEA, W. When did the Seventy Weeks of Daniel 9:24 Begin? **Journal of the Adventist Theological Society** (JATS), v. 2, n. 1, p. 115-138, 1991.

TIMM, A. Simbolização em miniatura e o principio "dia-ano" de interpretação profética. **Parousia**, p. 33-46, 2004.

VALIANTE, E. Principais Distrações à Escatologia Adventista. **Parousia**, v. 1, n. 2, 2000.

VETNE, R. A definition and short history of historicism as a method for interpreting Daniel and Revelation. **Journal of the Adventist Theological Society** (JATS), v. 14, n. 2, p. 1-14, 2003.

WHITE, E. G. **Alza tus ojos**. Buenos Aires: ACES, 1982.

WHITE, E. G. **Consejos para la Iglesia**. Buenos Aires: ACES, 1995.

WHITE, E. G. **El Deseado de todas las gentes**. Buenos Aires: ACES, 2005.

WHITE, E. G. **El Deseado de todas las gentes**. Florida, Buenos Aires: ACES, 2006.

WHITE, E. G. **Los hechos de los apóstoles**. Florida, Buenos Aires: ACES, 1997.

WHITE, E. G. **Los Hechos de los Apóstoles**. Florida; Buenos Aires: ACES, 1977.

O REINO DE DEUS: UMA REALIDADE PRESENTE E ESCATOLÓGICA

ÉRICO TADEU XAVIER¹

ISAAC MALHEIROS²

Resumo: Como parte central dos ensinamentos de Cristo, o Reino de Deus tem grande relevância para a Igreja cristã. O Novo Testamento apresenta o Reino tanto como uma realidade presente quanto como uma esperança escatológica futura. O objetivo deste estudo é analisar essa tensão, através de uma pesquisa bibliográfica, e suas implicações no contexto da missão da Igreja de divulgar a mensagem do Evangelho no momento presente enquanto, ao mesmo tempo, aguarda a concretização do Reino no futuro retorno de Cristo.

Palavras-chave: Reino de Deus; Evangelho; Igreja.

THE KINGDOM OF GOD: A PRESENT AND ESCHATOLOGICAL REALITY

Abstract: As a central part of Christ's teachings, the Kingdom of God has great relevance for the Christian Church. The New Testament presents the Kingdom both as a present reality and as a future eschatological hope. The aim of this study is to analyze this tension through a bibliographical research and its implications in the context of the mission of the Church to spread the Gospel message in the present moment while at the same time awaiting the concretization of the Kingdom in the future return of Christ.

Keywords: God's kingdom; Gospel; Church.

¹ Doutor em Teologia e professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia do Instituto Adventista Paranaense (IAP). E-mail: etxacademico@gmail.com

² Mestre e doutorando em Teologia, professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia do Instituto Adventista Paranaense (IAP). E-mail: pr_isaac@yahoo.com



Introdução

Segundo Joachim Jeremias (2008, p. 73), a expressão “Reino de Deus” é rara e incomum, aparecendo em poucas obras, como os livros apócrifos e pseudoepígrafos, os Targuns, em Fílon, e Josefo. O fato de Jesus ter usado abundantemente a expressão “Reino de Deus” torna esse uso uma novidade, sem paralelos em outra literatura.

O Reino de Deus ocupa o centro dos ensinamentos de Jesus e, nos evangelhos sinóticos, é apresentado como algo que apareceria futuramente, mas que, ao mesmo tempo, já era uma realidade presente: “[...] chegou a vocês o Reino de Deus” (Mt 12:28). Esse Reino se manifesta na própria pessoa e ministério de Jesus, está onde ele está, e para fazer parte desse Reino, no presente ou no futuro, é necessário pertencer a Ele (Mt 7:23; 25:41) (DEDEREN, 2011, p. 191).

Ladd (2003, p. 85) declara que “se há algum tipo de consenso entre a maioria dos estudiosos, este é que o Reino é, em sentido verdadeiro, tanto presente quanto futuro”. Tendo em vista que a Igreja deve anunciar a chegada do Reino de Deus e preparar as pessoas para a consumação do Reino, este trabalho apresenta aspectos relacionados com a compreensão sobre a existência presente e escatológica do Reino de Deus na Terra, sua relevância para as pessoas que aceitam a Cristo e se tornam participantes do Reino, bem como a relação dessa compreensão com a missão da Igreja na divulgação da mensagem de salvação.

Neste artigo serão avaliadas as expressões “reino de Deus” e “reino dos Céus”. O Reino é chamado de “reino dos Céus” 32 vezes no NT, todas em Mateus. Por sua vez, a expressão “reino de Deus” aparece 66 vezes no NT (sendo 4 vezes em Mateus). Portanto, a expressão “reino dos Céus” é exclusiva de Mateus, mas Mateus também usa “reino de Deus”.

O significado exato dessas duas expressões é disputado.³ Neste artigo, as duas expressões serão tratadas como uma referência à mesma *realidade* do exercício manifesto da soberania de Deus, seu “reinado” entre os homens (CARSON, 1984, p. 100), ainda que com possíveis nuances retóricas e teológicas diferentes.

O Reino é uma realidade presente

Várias frases do NT usam verbos no presente, sugerindo que o Reino já era uma realidade. Em Marcos 4:3, o Reino de Deus é comparado a uma semente que é semeada no coração dos homens agora, não no futuro. Ao elogiar João Batista, Jesus declarou, usando o presente, que “o menor no reino dos céus é [ἐστί] maior do que ele. Desde os dias de João Batista até agora, o

³ As duas expressões são usadas alternadamente, isto é, aparentemente como sinônimos, nos evangelhos (Mt 4:17 e Mc 1:15; Mt 13:11 e Lc 8:10; Mt 10:6-7 e Lc 9:2; Mt 5:3 e Lc 6:20), o que levou alguns autores a sugerirem que se trata apenas de uma diferença de linguagem e não de significado teológico (ZUCK, 2010, p. 37-38; EVANS, 2012, p. 91; HAGNER, 1993, p. 47-48; HILL, 1981, p. 90; KINGSBURY, 1975, p. 134). Carson (1984, p. 100-101) crê que há paralelos suficientes entre os sinóticos para sugerir que “reino de Deus” e “reino dos céus” denotam a mesma coisa (por exemplo, Mt 19:23-24 e Mc 10:23-25), mas admite que pode haver alusões sutis com implicações cristológicas na expressão “reino dos céus”. Outros autores discordam que “reino de Deus” e “reino dos céus” sejam sinônimos, e sugerem que “reino dos céus” em Mateus pode sim ter um significado teológico especial (FOSTER, 2002, p. 487-499; PENNINGTON, 2008, p. 44-51).



reino dos céus é tomado por esforço [βιάζεται], e os que se esforçam *se apoderam* [ἀρπάζουσιν] dele” (Mt 11:11-12; ver Lc 16:16). Em Mateus 13:44-46, o Reino é comparado a um tesouro que o homem pode adquirir agora. Debatendo com os principais sacerdotes e os anciãos do povo, Jesus declarou que “publicanos e meretrizes vos precedem [προάγουσιν] no reino de Deus” (Mt 21:31). Escribas e fariseus foram repreendidos por não entrarem no “reino dos céus” e nem deixarem entrar “os que estão entrando [τοὺς εἰσερχομένους]!” (Mt 23:13).

O Reino deve ser *buscado* agora: “buscai, pois, em primeiro lugar, o seu reino e a sua justiça [...]” (Mt 6:33). E deve ser *recebido* agora: “Quem não receber o reino de Deus como uma criança de maneira nenhuma entrará nele” (Mc 10:15). E o Reino já é das crianças: “Deixai vir a mim os pequeninos e não os embarceis, porque dos tais é o reino de Deus” (Lc 18:16).

Ellen G. White (2004, p. 347) classifica os dois aspectos temporais do Reino de Deus como “reino da graça” (presente) e “reino da glória” (futuro): “Conforme é usada na Bíblia, a expressão ‘reino de Deus’ designa tanto o reino da graça como o de glória”. Uma das chaves para se compreender o Reino em seus dois aspectos está na compreensão da promessa do Messias. De acordo com as profecias, a vinda do Messias tem um duplo aspecto: a) está profetizado que o Messias viria em mansidão, em humildade, para sofrer e morrer; b) está profetizado que o Messias virá em poder e glória para julgar e reinar eternamente. Assim também o Reino de Deus tem um duplo aspecto. Viria primeiro no sentido espiritual, e subsequentemente em poder e glória.

White (2004, p. 348, grifo nosso) ainda divide o Reino da graça presente em dois momentos – sua *instituição* e seu *estabelecimento*:

O reino da graça foi *instituído* imediatamente depois da queda do homem, quando fora concebido um plano para a redenção da raça culpada. Existiu ele então no propósito de Deus e pela Sua promessa; e mediante a fé os homens podiam tornar-se súditos seus. Contudo, não foi *efetivamente estabelecido* antes da morte de Cristo. [...] Quando, porém, o Salvador rendeu a vida, e em Seu último alento clamou: “Está consumado”, assegurou-se naquele instante o cumprimento do plano da redenção. [...] O reino da graça, que antes existira pela promessa de Deus, foi então *estabelecido*.

Antes do Reino de Deus ser consumado no futuro (o Reino da glória), ele veio ao homem na pessoa e na atividade de Cristo. Jesus e sua mensagem inauguraram o Reino da graça: “Certa vez, tendo sido interrogado pelos fariseus sobre quando viria o Reino de Deus, Jesus respondeu: O Reino de Deus não vem de modo visível, nem se dirá: ‘Aqui está ele’, ou ‘Lá está’; porque o Reino de Deus está entre vocês” (Lc 17:20-21).

Esse texto possui duas leituras possíveis (sendo a outra leitura: “[...] o reino de Deus está dentro de vós”). A preposição ἐντός significa tanto “entre, no meio de” quanto “dentro de”. Como Jesus está falando aos *fariseus* (v. 20), a tradução “entre, no meio de” parece fazer mais justiça ao contexto (pois é difícil imaginar Jesus afirmando que o Reino de Deus estaria “dentro” dos



fariseus) (VINE; UNGER; WHITE JR., 2012, p. 544).⁴ De qualquer forma, a realidade *presente* do Reino é evidente em Lucas 17:20-21.

Com o estabelecimento do Reino da graça, o reino de Satanás foi desafiado na pessoa de Jesus e estava para experimentar uma derrota (sobre essa derrota, ver Jo 12:31 e 16:11). A irrupção do Reino presente é evidenciada pelas curas e libertações realizadas por Jesus: “Mas se é pelo dedo de Deus que eu expulso os demônios, logo é chegado a vós o reino de Deus” (Lc 11:20). O Reino de Deus como um poder salvífico ativo veio ao mundo na pessoa e atividade de Cristo para redimir o homem do reino de Satanás (SCHNELLE, 2010, p. 115).

O poder de sujeitar os demônios é causa de regozijo porque é um sinal da presença do Reino Deus (Lc 10:18). Enquanto os discípulos de Jesus pregavam o Reino e expulsavam os demônios, Jesus viu Satanás cair do seu lugar de poder. A queda de Satanás é o começo do fim do seu reino, e isso deve continuar até a completa subjugação das forças do mal e a completa manifestação do Reino de Deus.

O Reino também é apresentado como sinônimo de salvação. Jesus era cômico de que uma nova era estava sendo inaugurada com Seu ministério. No início de Seu ministério, Jesus leu de Isaías em Lucas 4:18-19, e, depois de concluir a leitura, interpretou o texto assim: “Então começou a dizer-lhes: Hoje se cumpriu esta Escritura em vossos ouvidos”. Uma nova era começara.

Jesus igualou a “vida eterna” com “entrar no Reino” (Mc 10:17, 23, 24). As bênçãos do futuro Reino de Deus já estavam presentes na experiência do perdão dos pecados, da libertação do poder de Satanás. A salvação plena ainda não chegara, mas a essência dela, o poder dela, havia chegado. Segundo Ellen G. White (1987, p. 42), “a graça de Deus precisa ser recebida pelo pecador antes de ele ser tornado apto para o reino da glória”.

O Reino é uma realidade futura

O Reino também é apresentado como uma esperança escatológica. Em Mateus 7:21-23, o Reino é futuro, no qual os fiéis irão entrar após julgamento. Em Mateus 25:31,34, está estabelecido que o Reino será herdado somente por ocasião da segunda vinda de Jesus, evento que assinala “o estabelecimento e a consumação do Reino de Deus [...] (Mt 13:41; 16:28; Lc 22:30; Jo 18:36; Cl 1:13; 2Pe 1:11; Ef 5:5)” (DEDEREN, 2011, p. 212).

Ellen G. White (2004, p. 347) também descreve o Reino como *parousia*, e esclarece que o Reino da glória “está ainda no futuro. Não será estabelecido antes do segundo advento de Cristo”.

Jesus veio a este mundo para fundar o Reino de Deus (Reino da graça) e cumprir o significado espiritual da esperança messiânica, mas declarou que o objetivo de Sua missão não

⁴ Além disso, alguns comentaristas destacam que Jesus nunca afirmou que o Reino se tratava de uma experiência apenas interior, mas se manifestava em sinais exteriores (CARSON *et al.*, 2009, p. 1516), os “respectivos frutos” do Reino (Mt 21:43), que visavam à prática da justiça (as “boas obras”, a ética do Reino visível aos homens, Mt 5:16) e à restauração da desfigurada imagem de Deus no ser humano (como as curas [Mt 11:4-5] e expulsões de demônios [Mt 12:28; Lc 11:20] que acompanhavam a pregação do Reino). Esse tema será tratado adiante neste artigo (especialmente no tópico “A natureza do Reino”).



seria cumprido plenamente nessa primeira vinda. Era necessário um intervalo (Mt 16:21) e um afastamento temporário (Jo 14:19; 16:7) antes que Cristo viesse novamente para finalizar a obra que havia começado (Jo 14:1-3) e levar o Reino de Deus a seu triunfo supremo (Mt 25:31-46) (DEDEREN, 2011, p. 211).

A volta gloriosa de Cristo assinalará a consumação do Reino de Deus (que também é chamado de “reino de Cristo”; ver Mt 13:41; 16:28; Lc 22:30; Jo 18:36; Cl 1:13; 2Pe 1:11; Ef 5:5). Paradoxalmente, o Reino que virá em glória no fim do tempo (Mt 25:31-46) já estava presente na pessoa e missão de Cristo: “O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho” (Mc 1:15; ver Mt 12:28). Como observa Dederen (2011, p. 212), “embora a destruição de Satanás aguarde até o término do milênio (Ap 20:10), Jesus podia dizer que o reino estava presente no meio deles” (Lc 17:21).

Assim, a primeira vinda inaugurou uma época escatológica (Hb 1:2; 1Jo 2:18; 1Pe 1:20), levando o crente a viver agora entre o “já” e o “ainda não”; “aguardando a ‘manifestação da Sua vinda’ (literalmente, ‘a manifestação da Sua presença’, 2Ts 2:8), experimentando já agora a garantia da Sua presença, Seu ministério sumo sacerdotal e Sua vinda como ‘Rei dos reis e Senhor dos senhores’” (Ap 19:16) (DEDEREN, 2011, p. 212).

O Reino da graça é, portanto, “um domínio espiritual presente no qual já se desfrutam as bênçãos do reino de Deus (Cl 1:13), e até mesmo da vida eterna” (Jo 3:16) (DEDEREN, 2011, p. 212). A vida eterna é algo que pode ser desfrutado no presente, no Reino da graça (Jo 3:36; ver 1Jo 5:12), apesar de suas plenas implicações ainda aguardarem uma consumação futura escatológica, quando os salvos desfrutarão do governo de Deus em todos os aspectos. Nas palavras de Ellen G. White (2004, p. 417): “[...] o reino de glória ainda não foi inaugurado. Só depois que [Cristo] termine a Sua obra como mediador, Lhe dará Deus ‘o trono de Davi, Seu pai’, reino que ‘não terá fim’” (Lc 1:32-33).

A escatologia cristã garante que, no Reino da glória, o pecado será finalmente aniquilado (BLAZEN, 2011, p. 300), e que não herdarão o Reino de Deus os que praticam o pecado (G1 5:19-21).

A natureza do Reino

Jesus não somente pregou sobre a vinda do Reino de Deus, mas também falou sobre a natureza do Reino (especialmente nas parábolas em Mateus 13: “o Reino de Deus é semelhante a [...]”). Primeiramente, é importante estabelecer que o Reino é um reino de graça, um dom que o Pai se agrada em dar aos discípulos de Jesus: “Não temais, ó pequenino rebanho; porque vosso Pai se agradou em dar-vos o seu reino” (Lc 12:32). Além disso, é um Reino “de Deus” (βασιλεία τοῦ θεοῦ), uma manifestação da vontade divina na história, um ato do próprio Deus, nunca sujeito ao homem – é um ato divino que requer uma resposta humana, e tem todos os seus aspectos derivados do caráter e da ação de Deus.

O Reino de Deus não é agora visível sobre a terra (apesar dos sinais que evidenciam a sua chegada/presença); e nem é deste mundo. Jesus afirma: “Se o meu reino fosse deste mundo,



então meus servos lutariam [...]” (Jo 18:26). Autoridades humanas e os padrões das estruturas políticas mundiais são estranhos ao Reino de Deus. O Reino é de natureza espiritual. De fato, sem nascer do alto, isto é, pela água batismal e pelo Espírito, ninguém pode entrar nele (Jo 3:3, 5).

Outra característica do Reino é que a perfeita obediência está intimamente vinculada a ele. No NT, embora os filhos do Reino sejam intimados a serem perfeitos (Mt 5:48), também devem orar pelo perdão de suas transgressões (Mt 6:12, 14, 15) (BLAZEN, 2011, p. 327). Como a desobediência alterou a perfeita comunhão de Adão e Eva com Deus, assim a perfeita obediência (uma obediência além da capacidade do homem) restaurou essa união. Jesus alcançou perfeita e vicária obediência em benefício de seus súditos (Jo 6:38; Sl 40:8; Fl 2:8). A obediência do Rei é imputada aos súditos, e torna possível a entrada no Reino de Deus. As boas obras dos súditos não são um meio de entrada.

Disseram-lhe pois: que faremos, para executarmos as obras de Deus? Jesus respondeu, e disse-lhes: A obra de Deus é esta: Que creiais naquele que ele enviou [...] Portanto, a vontade daquele que me enviou é esta: que todo aquele que vê o Filho, e nele crê, tenha a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia (Jo 6:28-29,40).

O Reino exige alguns radicalismos dos súditos, como declarou Jesus metaforicamente: “Se tua mão te escandalizar, corta-a [...], e se teu olho te escandalizar, lança-o fora” (Mc 9:43, 47). Esses atos de violência metafóricos exigidos dos que entram no Reino vêm acompanhados de descrições radicais da prioridade do Reino sobre a família (Lc 14:26) e das tensões que o Reino provoca (“[...] não vim trazer paz, mas espada”, Mt 10:34).

Até a segunda vinda de Jesus, o Reino é espiritual e do Espírito, pois, “o que é nascido da carne é carne, e o que é nascido do Espírito é espírito” (Jo 3:6). O Reino é, portanto, uma posse interna do cristão. Libertado da escravidão de Satanás (“[...] maior é o que está em vós do que o que está no mundo”, 1Jo 4:4), e do pecado (pois o “pecado não terá domínio sobre vós [...]”, Rm 6:14), o cristão, espiritualmente, já habita na paz do Reino eterno: “Pois a nossa cidade está nos céus donde também aguardamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo” (Fp 3:20).

No entanto, apesar de ser espiritual, o Reino de Deus não se preocupa apenas com a “espiritualidade” dos homens, mas com a salvação integral do homem. A presença do Reino representou libertação de doenças e problemas físicos (Mc 5:34; Mc 10:52), da possessão demoníaca (Lc 8:36), e até mesmo da morte (Mc 5:23).

Se o Reino é uma possessão espiritual do redimido no presente, indubitavelmente, o Reino é, também, na sua última manifestação, o evento culminante do futuro, como ensina Jesus: “Por que o Filho do homem virá na glória de Seu Pai, com os seus anjos” (Mt 16:27; ver Mt 24:29-31,36; 25:31-46; 13:41; Jo 14:1-3; At 1:11; 1Ts 4:16).

Jesus usou parábolas, metáforas, declarações diretas e outros recursos de linguagem para impressionar ouvintes com a urgente necessidade de uma escolha individual em relação ao Rei-



no. Qualquer coisa é melhor do que viver e morrer fora do Reino – qualquer sacrifício, perda ou sofrimento: “Melhor é para ti entrares no reino de Deus com um só olho, do que tendo dois olhos seres lançados no fogo do inferno” (Mc 9:47).

As declarações ameaçadoras de Jesus em relação ao Reino devem ser entendidas à luz do caráter decisivo do Reino, de juízo final e absoluto e do seu âmbito universal. O Reino é o único ambiente da salvação; fora dele, há condenação eterna (Lc 3:17; Ap 20:11,15).

Princípios do Reino

Jesus falou dos princípios do Reino em Mateus 5-7. No Sermão do Monte, especificamente nas bem-aventuranças, ele indicou oito princípios que regem a vida dos cidadãos do Reino (KNIGHT, 1998, p. 82-83). Essa exposição veio após a escolha dos doze, que foi o primeiro passo dado para organizar a igreja, onde Cristo é o Rei, e os discípulos, os súditos do reino da graça (CBASD, 1978-1990, v. 5, p. 313).

Em Mateus 5, Jesus expõe os princípios do caráter, a influência e a justiça de um cristão. O capítulo 6 discute a piedade, os alvos e as prioridades de um cristão enquanto que, no capítulo 7, se concentra nas relações e nos compromissos de um cristão. Em sua totalidade, o Sermão do Monte é um documento amplo que anuncia os princípios que se aplicam a cada setor da vida de uma pessoa (KNIGHT, 1998, p. 99).

O objetivo do ensino desses princípios não é inculcar meros valores éticos, tais como: a justiça, o amor e o perdão, mas conseguir “o principal propósito do reino que é de restaurar, no coração dos homens, a felicidade perdida no Éden que os que escolhem entrar pela porta estreita e o caminho apertado [...] encontrem a verdadeira felicidade” (CBASD, 1978-1990, v. 5, p. 315).

Jesus concluiu o Sermão do Monte com três vigorosos ensinamentos escatológicos relacionados com o compromisso cristão. Para fazê-las mais vívidas, ilustrou com as figuras dos dois caminhos, as duas árvores e os dois construtores (KNIGHT, 1998, p. 109; ver Mt 7:13-14, 15-20, 24-27).

A essência do Reino de Deus e a base do discernimento moral é o amor abnegado de Cristo pelos outros, revelado em Sua vida e morte. É a partir daí que os súditos do Reino devem deduzir como devem tratar os outros (Jo 13:34; Ef 5:25); perdoar como Deus perdoou (Mt 18:32-33; Ef 4:32); e viver a nova vida de acordo com o Espírito (Gl 5:25) (BLAZEN, 2011, p. 326)]. Relutar em viver de acordo com a vontade de Jesus é rejeitá-lo como Messias e rejeitar o reino que Ele veio implantar: “Cristo não pode ser rei daqueles que não querem ser Seus súditos” (BLAZEN, 2011, p. 327).

O evangelho do Reino

Jesus disse que o “evangelho do reino [τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας] será pregado no mundo inteiro” antes do fim (Mt 24:14). O conteúdo da pregação dos apóstolos e da igreja primitiva incluía o Reino de Deus (At 8:12; 19:8; 20:25; 28:23; 28:31), e esse também era tema das cartas paulinas (Rm 14:17; 1Co 4:20; 6:9, 10; 15:24, 50; Gl 5:21).



Em que consiste o evangelho do Reino? Segundo Ladd (1974a, p. 48-52), é o anúncio de que Deus, na pessoa de Jesus Cristo, está atuando para desfazer o reino de Satanás e estabelecer seu próprio Reino. O evangelho do reino indica que Deus, mediante Cristo, tem destruído os inimigos do reino – o poder da morte (LADD, 1974a, p. 44, 132), Satanás (LADD, 1974a, p. 48; ver Hb 2:14-15), o pecado (Hb 9:26. Rm 6:6).

Padilla (1986, p. 183) afirma que se pode entender a proclamação do Reino por parte de Jesus. Seu anúncio: “O tempo está cumprido e o reino de Deus está próximo: arrependei-vos e crede no evangelho” (Mc 1:15) não é uma mensagem verbal dada isoladamente dos sinais que O acompanham; é, mais, as boas novas sobre algo que pode se ver e ouvir. Segundo as palavras de Jesus: (a) é uma notícia sobre um fato histórico, um evento que se está realizando e que afeta a vida humana de muitas maneiras; (b) é uma notícia de interesse público, relacionada com toda a história humana; (c) é uma notícia relativa ao cumprimento das profecias do AT (*o malkuth Yahwe* anunciado pelos profetas e celebrado por Israel se tornou uma realidade presente); (d) é uma notícia que suscita arrependimento e fé; e (e) é uma notícia que provoca a formação de uma nova comunidade, uma comunidade constituída por pessoas que têm sido chamadas pessoalmente.

Hoje a igreja deve comunicar essa notícia. Assim, se cumprirá o mandato do Senhor incluído no Seu discurso escatológico. Se o pecado, a morte e Satanás já estão derrotados, esta é a essência da mensagem do evangelho do Reino de Deus.

O Reino e a Igreja

É necessário estabelecer claramente a relação existente entre o reino de Deus e a igreja. Quando Jesus enviou Seus discípulos para pregar, mandou que não fossem aos gentios, mas às ovelhas perdidas da casa de Israel (Mt 10:6). Em outra ocasião, o Senhor Se referiu aos judeus como “filhos do reino”, embora eles O estivessem rejeitando e ao Seu Reino (Mt 8:12). Ladd (1974a, p. 118), comenta a respeito:

Israel havia sido possuidor do reino de Deus. Isso significa que até o momento, a vinda de Cristo em carne, a atividade redentora de Deus na história havia sido canalizada por meio da nação de Israel. [...] Porém, quando chegou a hora em que: Deus manifestara Sua atividade redentora em uma nova e maravilhosa maneira e quando o reino de Deus visitara os homens na pessoa do Filho de Deus atraindo-lhes na medida mais plena às bênçãos do regime divino, Israel rejeitou o reino e o Portador do reino. Portanto, o reino, em sua nova manifestação, foi tirado de Israel e dado a um povo novo. Este novo povo é a igreja.

O Reino de Deus é um tema em que os conceitos soteriológicos, missiológicos e escatológicos estão intimamente unidos. O novo povo de Deus não somente se menciona em termos escatológicos futuros, mas também em um sentido histórico futuro (RIDDERBOS, 1988, p. 65). Sobre este particular, Vaucher (1988, p. 539) mostra que “a igreja não deve ser confundida, como



se tem feito, com o reino de Deus. O reino de Deus é o objetivo, a igreja não é mais que o meio para alcançar o objetivo". Também acrescenta que a igreja não é o reino, mas o arauto que anuncia o reino. A igreja não é o reino, posto que ela anuncia e prepara a vinda do reino – ela é a comunidade do Reino.

O Reino não é necessariamente, e nem exclusivamente, a igreja. Está profundamente ligado à igreja, mas não é identificado por ela. Segundo Ladd (2003, p. 131), "[n]ão existem afirmações de Jesus nas quais o Reino seja claramente identificado com a Igreja". A igreja primitiva pregava sobre o "Reino de Deus", não exatamente sobre a "igreja de Deus" – é difícil substituir "reino" por "igreja" em versos como At 8:12; 19:8; 20:25; 28:23, 31.⁵ Por outro lado, o Reino e a Igreja não são antagônicos, pois Jesus tem uma igreja (a "minha igreja", Mt 16:18), composta por aqueles que são seus discípulos, o povo do Reino.

Da parábola do semeador aprendemos que "o campo é o mundo; a boa semente são os filhos do reino; o joio são os filhos do maligno" (Mt 13:38), e que a separação definitiva só ocorrerá no final. Assim, a comunidade do Reino ainda não é perfeita.

O Reino é como a rede que ajunta peixes bons e maus (Mt 13:47-48, o convite é para todos. A comunidade perfeita só existirá na separação final, no último dia, por entanto, os filhos do Reino vivem numa sociedade mista.

A igreja, portanto, não é o reino de Deus: o reino de Deus cria a igreja e atua no mundo através da igreja (PADILLA, 1986, p. 184). Segundo Ladd (1974b, p. 111):

Na terminologia bíblica, o reino não se identifica com seus súditos. Estes são o povo de Deus que ingressa no reino, vive sob ele e é governado por ele. A igreja é a "comunidade reino, mas nunca o reino mesmo. [...] O reino é o reinado de Deus; a igreja é uma sociedade de pessoas".

A igreja é, então, uma comunidade de crentes no evangelho do Reino que surge como resultado do poder do Rei. Os homens, por conseguinte, não podem edificar o Reino de Deus, mas podem pregá-lo e proclamá-lo; podem recebê-lo ou rejeitá-lo (LADD, 1974a, p. 121).

Considerações finais

O Reino de Deus tem uma dupla característica temporal: é uma realidade presente (o Reino da graça) e futura (o Reino da glória). Essa tensão entre o "já" e o "ainda não" não impede os súditos do Reino de já desfrutarem os benefícios do Reino de Deus, inclusive a vida eterna.

Os discípulos de Jesus foram encarregados de proclamar o Reino de Deus e de "curar enfermos, ressuscitar mortos, purificar leprosos, expelir demônios" (Mt 10:5-8; ver Lc 10:8, 9)

⁵ Apocalipse 1:6 e 5:10 aparentemente se referem à igreja como "reino", mas a metáfora ali é que o povo de Deus partilha do reinado de Cristo, são "reis" com ele, "e reinarão sobre a terra" (Ap 5:10).



(DEDEREN, 2011, p. 192), e essa é a missão da igreja no período do Reino da graça, antes da consumação do Reino da glória. Mas o Reino de Deus inaugurado e presente aqui não será unanimidade – será recebido por uns e rejeitado por outros. Ele ainda não é o irresistível e consumado reino apocalíptico que eliminará os ímpios. Por enquanto, o Reino opera mansamente entre os homens, não se impondo pela força, e apelando por uma aceitação voluntária.

Como a semente de mostarda e o fermento (Mt 13:31 e 33), o Reino tem começo frágil e final grandioso: um pequeno grupo, pobre, insignificante, composto de pecadores, publicanos e rejeitados ocultava a presença secreta do Reino de Deus.⁶ Como o fermento desaparece na massa, o Reino parece não provocar nada, a princípio, mas transforma, de dentro para fora.

Se o Reino é de Deus e tem suas características derivadas do caráter e da ação divinos, então quem vive no Reino também deve refletir o caráter e as ações de Deus. À medida que os súditos participam da mesma experiência do Rei, o Reino de Deus vem, e a natureza soteriológica de Deus, de buscar o perdido (Mc 2:15-17), se reproduz nos súditos. Por isso, “[t]odo verdadeiro discípulo nasce no reino de Deus como um missionário” (WHITE, 1990, p. 102). A comunidade do Reino deve ouvir a mesma acusação lançada sobre o Rei: “Este recebe pecadores e come com eles” (Lc 15:2). Mas essa busca inclui fazer alertas e confrontar os pecadores, apelando por arrependimento, como Jesus também fazia (Mt 3:12; 23:33; 25:41).

Referências

BLAZEN, I. T. Salvação. In: DEDEREN, R. (Ed.). **Tratado de teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

CARSON, D. A.; FRANCE, R. T.; MOTYER, J. A.; WENHAM, G. J. **Comentário bíblico Vida Nova**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

CARSON, D. A. Matthew. In: GAEBELEIN, F. E. **The Expositor's Bible Commentary**. Grand Rapids: Zondervan, 1984. v. 8.

DEDEREN, R. Cristo: pessoa e obra. In: DEDEREN, R. (Ed.). **Tratado de teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

EVANS, C. A. **Matthew** (New Cambridge Bible Commentary). Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

FOSTER, R. Why on Earth use “Kingdom of Heaven”? Matthew’s Terminology Revisited. **New Testament Studies**, v. 48, n. 4, p. 487-499, 2002.

⁶ É importante notar que estes textos não estão falando de crescimento de igreja, porque o Reino não é necessariamente, nem exclusivamente, a igreja.



- HAGNER, D. A. **Matthew 1-13** (Word Biblical Commentary). Dallas: Word, 1993. v. 33a.
- HILL, D. **The Gospel of Matthew**. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- JEREMIAS, J. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.
- KINGSBURY, J. D. **Matthew: Structure, Christology, Kingdom**. Philadelphia: Fortress, 1975.
- KNIGHT, G. R. **Mateo**. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1998.
- LADD, G. E. **El evangelio del reino**. Barcelona: Editorial Caribe, 1974a.
- LADD, G. E. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2003.
- LADD, G. E. **The Theology of the New Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1974b.
- PADILLA, R. **Misión integral**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986.
- PENNINGTON, J. T. The Kingdom of Heaven in the Gospel of Matthew. **The Southern Baptist Journal of Theology**, v. 12, n. 1, p. 44-51, 2008.
- RIDDERBOS, H. N. **La venida del reino**. Buenos Aires: La Aurora, 1988.
- SCHNELLE, U. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.
- VAUCHER, A. **La historia de la salvación**. Madrid: Editorial Safeliz. 1988.
- VINE, W. E.; UNGER, M. F.; WHITE JR, W. (Orgs.). **Dicionário Vine**: significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.
- WHITE, E. G. **Ciência do bom viver**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1990.
- WHITE, E. G. **O grande conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.
- WHITE, E. G. **Parábolas de Jesus**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1987.
- ZUCK, R. B. **Teologia do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

A IMPOSIÇÃO DO NOME DE DEUS: IMPLICAÇÕES LÉXICO-TEOLÓGICAS EM NÚMEROS 6:27

WILIAN CARDOSO¹

Resumo: A Bênção Sacerdotal de Números 6:22-27 é uma das passagens mais belas da Bíblia Hebraica. Seu verso final, no entanto, conclui com uma declaração intrigante. Ao anunciar para os sacerdotes seu dever em abençoar os israelitas, seguido do conteúdo de tal bênção, a declaração final menciona que por meio destas palavras e dessa ação, o nome de Deus seria colocado sobre o povo. Entender o significado dessa ação, bem como sua importância dentro do contexto léxico-textual e cultural daqueles dias e, conseqüentemente, as implicações teológicas para uma melhor compreensão da passagem como da bênção em si, é o objetivo deste estudo. Para tanto, buscou-se compreender o significado das expressões chave do verso: “pôr”, “nome” e “abençoar”. Visando entender as implicações que essa declaração teve para o contexto litúrgico sacerdotal e para a concepção de bênção no mundo antigo. Constatando-se que a bênção funcionava como termo de aliança entre Deus e Seu povo, marcando um compromisso de santidade e de esperança em uma nova realidade.

Palavras-chave: Bênção sacerdotal; Pôr; Nome; Números; Deus.

THE IMPOSITION OF GOD'S NAME: LEXICON-THEOLOGICAL IMPLICATIONS IN NUMBERS 6:27

Abstract: The Priestly Blessing of Numbers 6:22-27 is one of the most beautiful passages of the Hebrew Bible, its final verse, however, concludes with an intriguing statement. In announcing to priests their duty to bless the Israelites, followed by the content of such blessing, the final declaration mentions that through these words and this action, the name of God would be placed upon the people. Understanding the meaning of this action, as well as its importance within the lexical-textual and cultural context for that time

¹ Bacharelado em Filosofia pela Uninter, mestre em Interpretação e Ensino da Bíblia pela FADBA e bacharel em Teologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: wilianCARD@gmail.com



and, consequently, the theological implications for understanding the passage as the priestly blessing itself, is the purpose of this study. To do so, we sought to understand the meaning of the key expressions of the verse: “put,” “name,” and “bless.” Aiming to understand the implications that this statement had for the priestly liturgical context and for the conception of blessing in the ancient world. So, we found that the blessing worked as a covenantal term between God and his people, marking a commitment to holiness and hope in a new reality.

Keywords: Priestly blessing; Put; Name; Numbers; God.

Introdução

A bênção sacerdotal é uma das passagens mais familiares do livro de Números e uma das mais belas da Bíblia Hebraica. Exibe uma impressionante organização literária e estilo poético único. Segundo o relato, foi declarada pela própria divindade como um mandamento aos sacerdotes para abençoar os filhos de Israel. Entre uma das funções sacerdotais, tal bênção deveria ser recitada diariamente pelos sacerdotes diante do povo. Hoje, ainda recitada em muitas sinagogas, continua a impressionar pela importância literária e cadência de palavras.

Em tese, a bênção em si (Nm 6:24-26) é uma instrução divina aos sacerdotes para abençoarem os filhos de Israel. Assim, é precedida por uma introdução que convoca os sacerdotes a bendizerem o povo (v. 22-23) e é cedida posteriormente por uma conclusão que declara a função de tal bênção (v. 27). Essa conclusão, em particular, ao afirmar que o nome divino seria colocado sobre o povo de Israel, quando a mesma fosse pronunciada pelos sacerdotes, levanta alguns questionamentos em relação ao propósito desse mandato divino, tais como: o que significa pôr o nome de Deus sobre a nação de Israel por meio do pronunciamento de uma bênção? Qual a importância disso para o povo dentro do contexto cultural e litúrgico da época? E, existe alguma implicação dessa teologia para os crentes modernos?

A fim de responder essas questões, o objetivo deste estudo é analisar essa expressão final através de uma análise lexical quanto ao significado das três expressões mais significativas do verso final da bênção: “pôr” (~yf), “nome” (~v) e “abençoar” (brk \$rb). Somando-se a isso, inicialmente o texto será posicionado dentro de sua estrutura e contextos a fim de obter-se uma visão geral do significado da bênção dentro do corpo literário em que se encontra.

Por fim, buscar-se-á entender as implicações que essa declaração teve para o contexto litúrgico sacerdotal e para a concepção de bênção no mundo antigo através da semântica das palavras. E por meio deste estudo procurar-se-á trazer as implicações dessa teologia para a vida cristã moderna.



Contexto Literário: posição da bênção no livro de Números

Antes de analisar o verso 27 propriamente dito, vale ressaltar algumas informações contextuais nas quais ele está inserido, especificamente no que se refere ao livro de Números. Uma característica bastante marcante desse livro, é o fato de estar arranjado de forma regular numa ordem alternada entre dois gêneros: lei e narrativa (MILGROM, 1990; WENHAN, 1991), veja o quadro:

LEIS	NARRATIVAS
1:1 – 10:10	10:11 – 14:45
15	16 – 17
18 – 19	20 – 25
26:1 – 27:11	27:12-23
28 – 30	31:1 – 33:49
33:50 – 36:13	–

Nesse caso, apesar de Números 6:22-27 estar contido dentro de um gênero legal, a bênção em si (v. 24-26) é definida, muitas vezes, como petição ou como uma bênção-oração. Wenhan (1991, p. 96), por exemplo, descreve-a como sendo “composta em forma poética, e é provavelmente um dos poemas mais antigos da Escritura”. Adicionalmente, Milgrom (1990, p. 51) ressalta que “a estrutura da fórmula é simples” e é exatamente nessa simplicidade que reside toda sua força e beleza.

Vale estabelecer, ainda que breve, a estrutura do livro de Números a fim de prover informações para se ter o contexto do que será estudado à frente, bem como buscar entender a função e a posição da bênção na organização do livro.

MICRO-ESTRUTURA DE NÚMEROS E DA PRIMEIRA SEÇÃO:²

A. PERMANÊNCIA NO SINAI (1:1 – 10:10):

I. Recenseamento e deveres dos levitas (1 - 4)

II. Purificação do Acampamento (5 - 6)

1. Lei de Tum’ah (5:1-4)
2. Lei de ‘Asham (5:5-10)
3. Lei de Sotah (5:11-31)
4. Lei de Nazir (6:1-21)

5. Apêndice: bênção sacerdotal (6:22-27)

II. Consagração do Santuário (7)

IV. Consagração dos Levitas (8)

V. Segunda Páscoa (9)

VI. Trombetas de Prata (10:1-10)

²Uma vez que desenvolver a estrutura literária de todo o livro de Números seria muito extenso e iria fugir ao objetivo deste trabalho, é válido, com vistas a fornecer uma visão geral do lugar da bênção dentro da composição integral do livro, esboçar a estrutura de forma simples destacando apenas as seções em que se encontra o texto em estudo.



De forma simples, a estrutura literária do livro de Números pode ser dividida por meio de três ciclos da revelação divina no processo da jornada de Israel pelo deserto: Sinai, Cades e planícies de Moabe (WENHAM, 1991; MILGROM, 1990). A bênção sacerdotal, portanto, encontra-se como parte da revelação no Sinai e como apêndice à seção que lida com a purificação do acampamento.

A estrutura da passagem onde se encontra a bênção, conforme já mencionado, é bastante simples, compondo uma breve introdução de instrução sobre a função sacerdotal em abençoar o povo por meio de uma bênção especificamente formulada por Deus e concluindo com uma declaração a respeito da imposição do nome divino sobre o povo através dessa ação. Portanto, a bênção sacerdotal de Números está inserida dentro de uma curta unidade contendo, primeiro, uma instrução a Moisés para mediar uma bênção determinada (Nm 6:22-23), e seguida de uma conclusiva explicação de sua função (Nm 6:27).

ESTRUTURA DA BÊNÇÃO SACERDOTAL

Introdução (v. 22-23)

A Bênção (v. 24-26)

Conclusão (v. 27)

Texto e Tradução

וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:²²
דַּבֵּר אֶל־אֶהֱרֹן וְאֶל־בְּנָיו לֵאמֹר כֹּה תְבַרְכוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲמֹר לָהֶם:²³
יְבָרְכֶךָ יְהוָה וְיִשְׁמְרֶךָ:²⁴
יָאֵר יְהוָה וְיִחַדְּךָ פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיִחַנְּךָ:²⁵
יִשָּׂא יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיִשֶּׂם לָךְ שָׁלוֹם:²⁶
וְשָׂמוּ אֶת־שְׁמִי עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֲנִי אֲבָרְכֶם:²⁷

“E falou o Senhor a Moisés dizendo: fala a Arão e a seus filhos dizendo: assim

abençoareis os filhos de Israel, dizendo a eles:

Que o Senhor te abençoe e te proteja.

Que o Senhor faça a Sua face brilhar para ti e te seja gracioso.

Que o Senhor levante a Sua face para ti e que te dê paz.

Assim, colocarão o Meu nome sobre os filhos de Israel, mas Eu os abençoarei!”

O texto massorético é atestado pelas inscrições nos amuletos encontrados em Katef Hinnon que preservam fragmentos da bênção conforme o texto bíblico (ver YARDENI, 1991). A Septuaginta, possivelmente como uma tentativa de dar continuidade à ordem da bênção no verso 23, conecta do verso 27 após o 23 (ver BOER, 1982). Além disso, a Septuaginta acrescenta



após “e eu” a expressão κύριος (*kurios*) como uma adição explicativa sobre quem é o autor que efetiva tal bênção. No Targum de Pseudo-Jonatan encontramos o acréscimo do termo בְּרִכָּת (*birkat*) antes de שְׁמִי (*šemî*) referindo-se à bênção como a “bênção do meu nome” em alusão à repetição do Tetragrama. Possivelmente referindo-se à mesma ideia, a Vulgata Latina traduz o verbo שִׁים (*šym*) pelo verbo *invocare* quando *ponere* ou outro verbo sinônimo seria mais fiel ao termo hebraico.

Quanto ao verso final, apesar de ser um verso aparentemente simples, existe uma pequena discussão quanto à tradução correta desse texto. Em tese, a diferença ocorre basicamente sobre três pontos: 1) se o verso 27 pertence à sentença do verso 23 ou ao núcleo da bênção em si; 2) se o sufixo pronominal de אֲבָרַכְמָם (*’abārākēm*), refere-se ao povo de Israel ou aos sacerdotes; e 3) se o *vav* em וְאֲנִי (*wa’anî*) deve ser entendido como conjuntivo aditivo, explicativo ou adversativo.³

Na Septuaginta, o verso 27 vem seguido do verso 23, como uma continuação da instrução divina do ato de abençoar. Contudo, conforme destaca Milgrom (1990, p. 52), “a ordem massorética é superior, pois a fórmula segue diretamente sobre ‘dizendo a eles’”. Além do mais, no verso 23, o verbo mandatório – “[vós] abençoareis” – está na 2ª pessoa plural, enquanto que no verso 27 o verbo aparece na 3ª pessoa plural, uma mudança que faz mais sentido se a fórmula da bênção estiver entre os dois versos.

Cole (2005) também chama atenção para o fato de o verso 27 ser uma extensão à fórmula da bênção, formando um tipo de *inclusio*, visto que a primeira palavra da bênção começa com o mesmo verbo que termina o verso 27 – בָּרַךְ (*brk*) conectando, assim, o verso após a bênção.

Adicionalmente, deve-se observar que o verso 27 apresenta um elemento novo – “eu os abençoarei” – em relação ao verso 23 e, neste caso, deve ser tratado de forma explicativa em conjunção ao término da bênção. O “eu” enfático está em paralelo à tripla repetição do nome de Deus que, embora seja desnecessária tanto quanto a menção do pronome, serve para destacar o Senhor como a única fonte das bênçãos e não os sacerdotes (COLE, 2005; WENHAM, 1991; MILGROM, 1990; BOER, 1982).

O sufixo pronominal em אֲבָרַכְמָם (*’abārākēm*) é entendido por alguns escritores talmúdicos como se referindo aos sacerdotes, porque eles parecem não estar incluídos no recebimento da bênção.⁴ Contudo, o pronome deve ser entendido como referência a Israel tanto pelo “eu” enfático (ver acima), que destaca o Senhor como único autor da bênção, (MILGROM, 1990) quanto pelo contraste com a expressão inicial וְשָׁמִי (*w’šāmû*), que coloca os sacerdotes como os intermediários entre Deus e o povo. Ou seja, embora seja

³ Sobre essa discussão ver Boer (1982) e Koehler et al. (1999).

⁴ Ver Talmude B. Chulin 49a; Comentário de Rashi para Nm 6:27.



Deus quem de fato traga a bênção sobre o povo, Ele o faz através da atividade sacerdotal ao pronunciá-la sobre eles.

Por último, precisamos ter aqui um *vav* adversativo (ou disjuntivo) ⁵, já que entre as duas orações o sujeito vem antes da ordem normal frásica (verbo + sujeito) e o *vav* “conecta” as orações por meio de um contraste entre elas (WALTKE; O’CONNOR, 2006). Além disso, ainda segundo o autor, após um *vav* disjuntivo, a ordem das palavras é geralmente estruturada por um substantivo (ou equivalente) + verbo, no qual entre a primeira e a segunda oração há uma mudança de participantes; nesse caso, os sacerdotes que põem o nome são substituídos na oração seguinte pelo Senhor (“Eu”, pronome) que abençoa.

Portanto, a mais plausível tradução e interpretação que seguirá esse estudo subentende que: 1) o verso 27 está conectado com o fechamento da bênção no verso 26; 2) o sufixo pronominal de 3ª pessoa plural faz referência ao povo de Israel, e 3) o segundo *vav* do verso deve ser traduzido como uma conjunção adversativa.

Em suma, dentro da seção dos capítulos 5 e 6, que trata sobre a purificação do acampamento, a passagem de Números 6:22-27 é definida como a parte concludente do capítulo 6. Milgrom (1990) sugere que a bênção sacerdotal seria, então, o apêndice dessa seção de purificação. O estranho aparecimento de uma bênção em meio a uma seção de leis de pureza destaca para o fato de que a presença de Deus no meio do povo, manifesta pela validação da bênção, dependia de sua unidade através de uma vida de pureza e de sua fidelidade a Ele por meio da obediência aos Seus mandamentos (COLE, 2005).

Análise Lexico-Teológica

As palavras transmitem significados que nos dão a ideia da realidade no contexto em que são proferidas. Dessa forma, o objetivo desta seção, e o cerne do trabalho, é analisar as três palavras centrais do verso 27 e entender semanticamente, em paralelo com outras ocorrências bíblicas e contextuais, o significado teológico por trás das ideias nelas transmitidas e suas implicações para compreensão da ordem divina de uma bênção sacerdotal tanto para o povo de Israel quanto para aqueles que ainda hoje ouvem e leem as palavras dessa passagem.

A conclusão da bênção sacerdotal contém uma declaração singular, cujo significado está distante de nós tanto pela barreira temporal quanto linguística. Assim, longe de ser uma análise de palavras soltas, uma investigação dos termos dentro de suas respectivas situações e contextos pode nos auxiliar a entender o texto pelo texto, que é formado por palavras cheias de significados e conotações específicas e, evidentemente, embebidas de conceitos teológicos. Ou seja,

⁵ Sobre o uso do *vav* e/ou cláusula adversativa/disjuntiva ver: Waltke e O’connor (2006, pp. 129, 650-52); Joüon e Muraoka (1991, § 172); Gesenius *et al.* (1963, § 163); Davidson (1942, §155).



o objetivo aqui é entender as palavras para se entender o significado da expressão como um todo e extrair dela a teologia que suas palavras proveem.

A imposição do nome – שִׁים [śym]

O primeiro termo, que fornece luz para a compreensão deste verso, é a palavra inicial – derivada do verbo שִׁים (śym), um verbo que ocorre 582 vezes em 552 versos da Bíblia Hebraica (BH), um dos 25 verbos mais frequentes de toda BH (VANONI, 2004). A primeira ocorrência acontece em Gênesis 2:8 e traz a ideia de “por alguém em algum lugar” (VINE *et al.*, 2002, p. 236). Também pode ser traduzido pelas seguintes expressões: “pôr” (tradução mais comum, ver ex. Gn 2:8; 4:15; Êx 40:24; Nm 4:11), “colocar” (ver 1Rs 10:9), “estabelecer” (ver 2Cr 12:13), “fazer” (ver Is 28:17), ou “fixar” (ver Pv 8:29).

Segundo Meier (2011; ver VANONI, 2004), uma vez que esse verbo descreve um deslocamento espacial, geralmente está associado com preposições que especificam o tipo de localização. Quando acompanhado por על (‘al), por exemplo, traz a ideia de “colocar” ou “depositar” algo sobre alguma coisa ou alguém (ver Gn 9:23; 22:6; Jz 9:48; 16:3; 2Rs 4:29, 31). Nesse caso, é interessante observar que a passagem em estudo descreve, portanto, um deslocamento espacial, embora aquilo que deve ser “colocado sobre” o povo – o nome divino – não é algo concreto ou materialmente aparente.

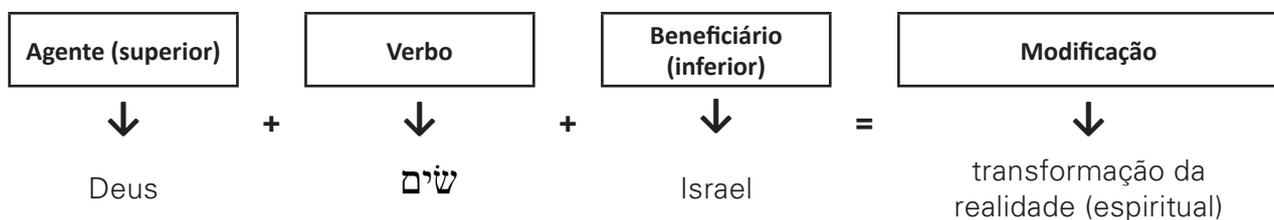
Sobretudo, esse verbo, em contextos sacerdotais, é especialmente utilizado para descrever os espaços no culto, principalmente no que diz respeito aos espaços sagrados do santuário israelita, onde cada objeto devia ser cuidadosa e detalhadamente posicionado (ver Êx 24:4; 26:35; 28:12, 26, 37; 39:7, 19; 40:3, 5, 8, 19; Lv 8:8-9; Dt 10:2, 5; 31:26) (MEIER, 2011). Essa conexão com o espaço cúltico é extremamente relevante, já que o verbo no início do verso – וְשִׁמּוּ (wəśāmû) aparece, nessa mesma conjugação, por 5 vezes dentro do capítulo 4 (Nm 4:6, 8, 11, 14, 19), ao descrever a função dos coatitas no serviço do santuário, a saber, o “estabelecimento” do santuário. A relevância dessa observação está no fato de que da mesma forma que os coatitas deveriam montar o santuário, *colocando* as peças segundo uma ordem determinada a fim de torná-lo uma realidade, da mesma forma, era função do sacerdote ‘deslocar’ no espaço espiritual o nome de Deus, por meio de suas mãos (ver Lv 9:22; 1Rs 8:22, 54; CHULIM, 132b; ME-GILAH, 24b), e *colocá-lo* sobre a vida da congregação. Se assim fosse, esse ato conectava o povo com o santuário, tornando-o uma peça viva do santuário juntamente com os sacerdotes e a manifestação da presença divina.

Meier (2011; ver VINE *et al.*, 2002) destaca também que, quando algo (ou alguém) é deslocado de posição, isso indica poder e autoridade daquele que deslocou sobre aquilo que é deslocado. Essa declaração confirma a tradução do segundo *vav* conjuntivo do verso como adversativo, pois o sacerdote era o responsável por colocar a bênção sobre o povo, entretanto, ele agia apenas como um agente secundário a serviço de outrem,



a saber, o próprio Senhor. Isso ratifica, como já declarado anteriormente, a organização sintática proposta por Waltke e O'connor (2006) em que a presença de um *vav* disjuntivo interoracional (seguido de um constituinte não verbal) aparece quando há mudança na cena e/ou participantes. Assim, a autoridade e o poder de transformar a bênção em uma realidade concreta sobre cada indivíduo estava unicamente nas mãos de Deus, por isso Ele declarou: “colocarão o Meu nome sobre os filhos de Israel, *mas Eu⁶ os abençoarei*”.

Além disso, **שׂים** (*śym*) pode adicionalmente conotar a ideia de uma transformação de função, ou seja, o objeto do verbo sofre uma modificação no seu papel ou desempenho, sem necessariamente sofrer alteração em sua estrutura (MEIER, 2011). A imposição do nome divino coloca Deus como refúgio e fonte de poder para o povo de Israel. Nesse caso, “quando o sujeito do verbo é alguém socialmente superior e o objeto alguém inferior, o verbo indica o surgimento de uma nova realidade” (MEIER, 2011, p. 3:1232). Isso implica que, embora o verbo **שׂים** (*śym*), nesse verso (27), possua por sujeito os sacerdotes, é incontestável que o único ser na passagem que é verdadeiramente superior, capaz de colocar seu nome sobre o povo e alterar sua realidade, seja apenas Deus. Sendo que a função dos sacerdotes serve somente como meio pelo qual o Senhor realiza essa ação. Fato esse que é confirmado pela declaração final “Eu os abençoarei”. Desse modo, a relação que se pode construir é a que segue:



Assim, uma vez que aquilo que é colocado não é algo materialmente concreto, mas essencialmente espiritual, quando o nome do Senhor fosse imposto sobre a congregação, a realidade dessa implicaria em uma completa transformação: fisicamente, por meio das promessas declaradas nos versos da bênção (v. 24-26), e em segundo lugar, espiritualmente, pois ao ser pronunciada após a conclusão do ritual sacrificial, a bênção transmitia a certeza do perdão dos pecados e a esperança de que a presença divina não estava restrita unicamente ao templo, mas dentro da vida de cada um que recebia o nome de Deus sobre si por meio da declaração da bênção pelo sacerdote. A bênção sacerdotal, portanto, provia a segurança de um novo e pleno começo. Deus sela Seu nome sobre o indivíduo resultando em bênçãos, proteção, misericórdia e paz, enquanto

⁶ O uso do pronome pessoal do caso reto **אני** (*'ani*) é desnecessário nessa construção frasal, visto que o sujeito já está implícito na conjugação verbal. Seu uso, no entanto, sugere o fato de que a intenção aqui é aumentar a ênfase sobre Aquele que é o verdadeiro e único fornecedor da bênção, isto é, Deus. Assim, embora o sacerdote fosse o canalizador da bênção, o povo, bem como o próprio oficiante, deveria ter a esperança e a certeza de que a ativação da bênção só ocorria por um poder exclusivamente divino e jamais humano.



esse, por sua vez, sela seu compromisso ao manter-se fiel Àquele nome por meio de arrependimento e lealdade.

YHWH, o Nome – שֵׁם [šm]

Em um sentido geral, com referência a seres humanos ou a coisas e animais שֵׁם (šēm) significa “nome” (ver Gn 2:11, 19; 3:20; 4:17; 1Sm 25:25; 1Rs 16:24; Es 9:26). De forma intensificada, a conotação é de “reputação”, “posição”, “fama” (Pv 22:1; Ec 7:1). Algumas vezes pode possuir a ideia de “memorial” ou “continuação”, ao se referir àqueles que dão continuidade ao nome (e.g., Dt 25:6). Mas quando se refere a Deus geralmente é uma designação do tetragrama (ROSS, 2011; REITERER, 2006).

Sobre o significado etimológico da palavra, Smith (1907) entende que ela tem origem na raiz árabe *wasm*, cujo significado traria as ideias de “tatuar”, “assinar”, “marcar a ferro quente”, ou seja, um sinal de distinção externa que distingue algo ou alguém de outro. Se Smith estiver certo, é possível entender que a expressão “pôr o nome divino sobre o povo” seria para distingui-lo dos demais povos, para que tanto os israelitas quanto as outras nações soubessem que sua adoração a Deus os selava como domínio deste nome (YHWH) e os separava como propriedade particular desse Deus. Tal perspectiva, quando vista à luz da exclusividade de Israel, destacada por inúmeras declarações divinas (ver Êx 4:22; 6:7; 19:5-6; Lv 26:12; Dt 7:6-8; Is 43:1; 48:5; 1Pe 2:9), e pela constante exigência de serem separados através da busca por santidade (Lv 11:44-45; 19:2; 20:7, 26; 21:6; Nm 14:40 etc.), bem como a própria seção de purificação em que a bênção se encontra (ver acima), torna essa hipótese bastante plausível. Da mesma forma que dar nomes era indicativo de autoridade, controle e domínio (ver Gn 1:5, 8, 10; 2:20; 17:5; 19; 32:28; Is 43:1), a garantia do nome de Deus, declarado por meio da bênção, deveria trazer a consciência de seu caráter especial – uma nação santa – e da consideração divina por Seu povo.

No Antigo Oriente Médio, possuir um nome significava muito mais do que uma simples forma de identificação. O nome era símbolo do caráter e essência daquele que possuía tal nome (1Sm 25:25).⁷ Algumas vezes, o nome também descrevia um desejo ou uma profecia que se esperava cumprir na história de vida daquela pessoa nomeada (Gn 3:20; 17:5, 15, 19; 25:25; 35:10; 2Sm 4:4; Os 1:4, 6, 9). Assim, o nome de Deus sobre a nação era demonstração do interesse divino de que esse povo, identificado por Seu nome, deveria agir como extensão de Si mesmo, por meio de um caráter e de atitudes que refletissem o real dono do nome. Semelhante a um pai que almeja o melhor de seu

⁷ Vine (2002) discorda parcialmente dessa afirmativa; para ele nomes estrangeiros, palavras antigas, nomes como Calebe (“cão”) ou Débora (“abelha”) eram termos que, como nomes, dificilmente eram compreendidos.



filho, assim Deus esperava a santidade na vida do povo que carregava Seu nome (Lv 21:6; 22:32).

Possuir um nome ou a ação de dar um nome também estava intimamente ligado com a existência do ser (REITERER, 2006). Ou seja, não ter um nome era como não existir (SARNA, 1989). Algumas passagens, por exemplo, chegam a mencionarem o ato de apagar o nome ou não ter um nome com o significado de deixar de existir (Êx 17:14; Êx 32:32, 33; Dt 9:14; 25:6, 19; 29:19; Sl 9:6; 109:13).⁸ Diante disso, o nome do Senhor também garantia a existência de Israel, isto é, Israel só existiria enquanto o nome de Deus estivesse sobre eles. Foi esse nome que os tirara do Egito (Êx 3:14-15; 20:2) e por esse mesmo nome eles continuariam existindo como nação (Êx 23:21). Nesse sentido, sendo esse nome o único nome eterno, que não pode e nem será apagado, ter o nome de Deus implicaria a ideia de continuidade, de eternidade, de contínua existência. Não que o povo, ou os indivíduos que compunham esse povo, nunca deixassem de existir, mas que a imposição do nome divino deveria ser-lhes, igualmente, como um indicador de que a eternidade é não apenas possível, mas uma realidade passível de ser alcançada.

Além do mais, especialmente com referência a Deus, o termo **שֵׁם** (*šēm*) está vinculado com Sua própria natureza e atributos (RINGGREN, 2006). Ross (2011, p. 149) descreve, por exemplo, que o “nome do Senhor (*YHWH*) é uma metonímia para a natureza do [próprio] Senhor”. Nesse caso, não apenas um nome, uma mera locução designadora, estaria sobre o povo, mas a própria essência de seu Deus (REITERER, 2006), que é expressa através das ações contidas na fórmula da bênção. O nome de Deus sobre Israel representava os atributos que Deus esperava dessa nação. Sendo que não os indivíduos em particular, mas o próprio Deus, que estava sobre eles por meio do nome, levá-los-ia a alcançar tais atributos. Reconstruído no povo Sua imagem outrora perdida por meio da desobediência e afastamento humano. Daí a ênfase constante na *santidade*, conforme já mencionado anteriormente. Desse modo, ter o nome de Deus não era apenas uma responsabilidade que exigia da capacidade humana a busca pela santidade, mas certamente uma promessa de que o dono desse nome visava tornar os israelitas em uma nação santa e, assim, digna de carregar Seu próprio nome (Êx 19:6).

Vale ressaltar que **שֵׁם** (*šēm*) é objeto de **שִׁים** (*šym*) em inúmeras outras passagens, podendo designar uma simples nomeação (Jz 8:31; 2Rs 17:34; Ne 9:7) ou ao local em que Deus estabelece Sua presença (Dt 12:5, 21; 14:24; 1Rs 9:3; 11:36; 14:21; 2Rs 21:4, 7; 2Cr 6:20; 12:13; 33:7). Nesse segundo caso, mais comum e termo típico de Deuteronomio, “pôr o nome” aparece intercambiavelmente como paralelo de “fazer habitar Seu nome” (Dt 14:23; 16:2, 6, 11; 26:2). Sobre isso, Vanoni (2004) e Thompson (2006) sugerem que a expressão “pôr o nome” é equivalente à fórmula acadiana *šakānu šumu* (“estabele-

⁸ Ver também *Enuma Elish* 1, 1-2, 7-8, o documento sobre o mito babilônico da criação, o qual apresenta a mesma ideia.



cer fama”, “adquirir reputação”), indicando “uma alegação de soberania” (THOMPSON, 2006, p. 159) como as inscrições reais sobre estelas, memoriais e construções (VANONI, 2004). Essa proposta subentende que o pôr do nome por meio da bênção é uma forma de Deus estabelecer Sua soberania sobre Seu povo, ou seja, a nação que recebe a bênção torna-se Sua propriedade (Êx 19:5; 1Pe 2:9) e, por consequência, é detentora dos cuidados e proteção que advém dessa relação. Assim como o local do Santuário é onde Deus se faz habitar (põe Seu nome), Sua presença se estende não apenas a um plano físico geográfico, mas a um plano espiritual – o coração do povo que ouve a tripla menção de Seu nome e de Suas bênçãos.

Abençoar – בָּרַךְ [brk]⁹

A maioria das ocorrências de בָּרַךְ (brk) está na forma *piel* e possui uma única tradução: “abençoar”. De acordo com Brown (2011, p. 1:733), a maior “concentração e/ou pontos de contato teológicos importantes ocorrem (88 vezes), Números (ver especialmente 6:23-27, a bênção sacerdotal, e Nm 22-24, o episódio de Balaão), Deuteronômio (especialmente os capítulos 28 a 33), e Salmos”.

Abençoar é simplesmente uma declaração verbal de uma pessoa sobre outra, ou mesmo sobre alguma coisa (MILGROM, 1990). Contudo, culturalmente, na vida e contexto do mundo bíblico antigo, o ato de bendizer não representa uma mera ação inexpressiva, mas extremamente valorizada e significativa. Parafraseando Milgrom (1990), deve-se ter em mente que, na realidade do Antigo Oriente Médio, o alcance de uma bênção é um decreto irrevogável quando pronunciado por Deus, ou uma oração, se pronunciado pelo ser humano. Na mentalidade hebraica, precisamos recordar que a palavra tem um valor e um poder maior do que as ações em si, visto que as ações são apenas o resultado (a materialização) das “palavras” (pensamentos), logo, uma vez pronunciada, sua força é tão real quanto o ar (DOUKHAN, 1993).¹⁰

Diante disso, segundo alguns investigadores dessa palavra, dois conceitos ligados com o ato de abençoar ou com a concepção de bênção precisam ser evidenciados e esclarecidos a fim de compreendermos melhor não apenas a ideia contida na declaração final do texto em estudo, como de toda a teologia da bênção em si, são eles:

1) Criação-existência: de acordo com Brown (2011) não existe vida sem bênção (ver Gn 1:28; 5:2; 9:1; 27:1-28:14; 32:26; 49:9, 15-20; 49), assim foi desde a Criação e assim se estende na história de vida dos patriarcas e de muitos outros personagens em toda a Bíblia. Na concep-

⁹ *Barach* é o único verbo hebraico com o significado de “abençoar” no sentido de receber uma bênção, uma dádiva espiritual; a transmissão de algo positivo na vida de alguém (MILGROM, 1990). Expressões como אֲשֶׁרִי, por exemplo, indicam o estado de espírito (“felicidade”) daquele que já recebeu uma bênção/dádiva de outrem, mas especialmente com ênfase na vida daquele que possui um relacionamento correto com Deus (BROWN, 2011).

¹⁰ Daí a expressão דָּבָר (dbr) também poder ser traduzida por conceitos de conotação mais concreta, tais como: “coisa”, “matéria”, “história” (SCHMIDT, 1997).



ção do Antigo Testamento, a continuidade da vida, ou mesmo a certeza de prosperidade e de alegria depende da bênção divina, seja ela pronunciada pelo pai ou pelo próprio Deus. Abençoar/bênção implica em existir que, por si, implica emabençoar/bênção, uma condição *sine qua non*;

2) Sacrifício: adicionalmente, Karpic (2005), entre outros estudiosos (ver HAMM, 2003), atenta para o fato de que todo sacrifício está vinculado com o pronunciamento de uma bênção (Êx 28:10-12; Lv 1:4; 3:2-4; 4:4-6; 8:14-16; 16:21 etc.).¹¹ Dessa forma, não existe sacrifício-expição sem bênção (ver Eclo 45). Assim, para garantir que o sacrifício fora aceito e o perdão dos pecados fora recebido, o recebimento de uma bênção era imprescindível.

Esses dois conceitos relacionados com o ato deabençoar devem ser tomados como fundamentais para se compreender não apenas o que significa “abençoar” na parte final do verso 27, mas da própria bênção sacerdotal em si, bem como toda concepção de bênção dentro dos escritos bíblicos. Ambos conceitos-chave esclarecem e tornam ainda mais relevante o motivo de existir uma ordem para que os sacerdotes abençoassem o povo no cerne do santuário. A realização dos sacrifícios evocava a morte, destino final e certo de tudo e todos; a bênção, por outro lado, reaviva ainda mais a esperança de vida, recomeço e recriação. Daí a repercussão dessa bênção nas expressões dos Salmos de Ascensão (Sl 120-134), uma vez que o recebimento da bênção era algo tão almejado que esses salmos refletem a esperança daqueles que subiam a Jerusalém em busca da bênção que emanava do templo (LIEBREICH, 1955).¹² Isso porque, como já visto, a imposição da bênção assegurava que a vida seria conduzida por Deus e a cada vez que era pronunciada, a certeza de um novo começo de vida se iniciava.

A bênção sacerdotal estava tão intimamente conectada com o sacrifício que, sem a oração sacerdotal, como saber se a oferta fora aceita e que os pecados haviam sido perdoados? Portanto, a bênção não era opcional, mas uma conclusão necessária para a atividade expiatória do sacerdote (KAPIC, 2005) e, conseqüentemente, para que cada indivíduo recebesse o conforto, antes de sua partida, de que uma nova criação, ou seja, um recomeço se iniciava daquele momento em diante. Todo sacrifício-bênção era, assim, um mini *kipur*.¹³

Considerações finais

O verbo introdutório **שָׁם** (*šym*), no contexto desse verso, sugere uma íntima relação da bênção com o ritual litúrgico dos sacerdotes no santuário.¹⁴ O sentido da expressão “pôr o nome”; nesse caso, significava que o nome de Deus, o qual carrega a realidade

¹¹ Na compreensão talmúdica, a imposição das mãos sobre a cabeça dos animais sacrificados (*Menachot* 9:8) era acompanhada por um pronunciamento: uma confissão ou um louvor (*Talmude B. Rosh Hashanah* 6a; *Zevachim* 7a). Após a destruição do Templo (70 ec) e, conseqüentemente, o fim dos sacrifícios, os sábios determinaram com base em Oséias 14:3 que as orações (“oferta dos lábios”) seriam um substituto apropriado (DONIN, 1980; ver *Talmud B. Yomah* 86b)

¹² Numa análise intertextual, percebe-se que muitos destes salmos refletem as mesmas expressões que constroem a bênção sacerdotal de Números 6 (ver LIEBREICH, 1955).

¹³ Para a conexão do *Yom Kipur* com o conceito de (re) criação, ver especialmente Doukhan (2000).

¹⁴ Sobre o uso frequente do verbo **שָׁם** (*šym*) com conotação cúlrica em seções sacerdotais de leis e procedimentos rituais, ver Vanoni (2004)bb.



de Sua existência, era transferido do santuário para a vida de cada indivíduo da nação. Em outras palavras, a presença eterna de Deus, manifesta no interior do santuário, poderia e deveria ser encontrada não apenas ali, mas percebida na vida de cada componente da nação. A única condição lógica necessária era a fé individual, expressa pela vontade em ir até o santuário e participar da adoração ao levar sua oferta de sacrifício. Após ouvir a bênção, cada um poderia ter a certeza do perdão e de que a presença de Deus permaneceria consigo, pois essa proclamava o surgimento de uma nova realidade – a realidade de um novo começo.

No início do processo sacrificial, o ofertante declarava suas palavras de arrependimento e perdão a Deus (Lv 1:4; 3:2, 8, 13; 4:4, 24, 29, 33; 5:5; 16:21), mas no encerramento do serviço, o sacerdote, representante da Divindade, proclamava a bênção divina sobre todo o povo, que atento ouvia o som do nome sagrado (Lv 9:22). A ação de “pôr o nome” indicava, portanto, um tipo de selamento espiritual – uma aliança construída por palavras. Uma marca de identificação espiritual de que aquele povo fora separado como propriedade particular desse Deus. Tal concepção tornava as declarações de cada verso da tripla bênção não como meras expressões de desejo, mas como genuínas promessas que Deus executaria na vida de seus fiéis.

Por outro lado, esperava-se o comprometimento e fidelidade de cada um. Entendendo a expressão “nome” com a conotação de “renome” ou “fama”, subentende-se que a reputação de Deus estava nas mãos daqueles que carregavam Seu nome. O povo de Israel tinha uma importante incumbência – a de representar o caráter de seu Deus em todos os atos de sua vida perante todo o mundo, daí a convocação à pureza e santidade (também implicada pela seção de leis de purificação em que se encontra a instrução da bênção).

A imposição do nome de Deus sobre o povo de Israel tinha, assim, como objetivo principal, entre outras coisas, marcar uma aliança com a nação e transmitir a certeza da graça de Deus por meio do perdão e das promessas que se seguiriam se o adorador se mantivesse fiel a Deus e às Suas promessas. Em contrapartida, Israel precisava estar ciente da responsabilidade que tinha; usufruir as bênçãos divinas, mas não esquecer de ser uma fonte de bênção no mundo a fim de que o nome do Senhor fosse honrado e refletido em todos os lugares em que o povo estivesse.

Assim, ao erguer as mãos sobre o povo, o sacerdote, sendo instrumento e representante de Deus, agia como um canal por onde as bênçãos de Deus fluíam sobre a nação que atentamente ouvia as palavras em espírito de adoração. Embora o povo presenciasse e carregasse a glória de Deus por meio do santuário e da arca sagrada, ao ouvir a tripla menção do nome divino, eles consolidavam essas manifestações na realidade de sua própria vida, pois a imposição do nome implicava o fazer habitar de Sua presença no próprio povo em si. O santuário seria, por assim dizer, não apenas composto por peças



que juntas edificavam uma estrutura física inanimada, mas formado por cada indivíduo que, unidos espiritualmente pelo mesmo nome santo, esperava-se refletir admiravelmente um único ideal.

Visto que a bênção conectada com o antigo santuário e os sacerdotes, ainda permanece intacta e viva nas páginas das Escrituras, da mesma forma, o adorador moderno por meio do sacrifício messiânico, pode usufruir das mesmas promessas e verdades. Aquele que a arquitetou em Seus pensamentos, não somente está vivo, como ministra num santuário celestial e superior (Hb 9), perdoadando o pecado dos que se arrependem, e também abençoando o mundo e pondo sua presença na vida de cada um que volve seus olhos para as coisas celestiais.

Referências

BOER, P. A. H. de. Numbers VI 27. **Vetus Testamentum**, v. 32, fasc. 1, jan. 1982.

BROWN, M. L. " בָּרַךְ " In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1.

BROWN, M. L. " אָפֶרֶי ," In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1.

COLE, R. D. **The New American Commentary**: Numbers. Nashville, TN: Broadman and Holman Publishers, 2000.

DAVIDSON, A. B. **Hebrew Syntax**. 3. ed. Edinburgh: T & T Clark, 1942.

DONIN, H. H. **To Pray as a Jew**: a guide to the prayer book and the synagogue service. [S.l.]: Basic Books, 1980.

DOUKHAN, J. B. **Secrets of Daniel**: wisdom and dreams of a Jewish prince in exile. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000.

DOUKHAN, J. B. **Hebrew for Theologians**: a textbook for the study of Biblical Hebrew in relation to Hebrew thinking. Lanham, MA: University Press of America, 1993.

GESENIUS, W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E. **Gesenius' Hebrew Grammar**. Oxford: Clarendon Press, 1963.



HAMM, D. The Tamid service in Luke-Acts: the cultic background behind Luke's theology of worship (Luke 1:5-25; 18:9-14; 24:50-53; Acts 3:1; 10:3, 30). **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 65, n. 2, p. 215-231, 2003.

JOÜON, P.; MURAOKA, T. **A Grammar of Biblical Hebrew** (Subsidia Biblica). 14. ed. Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1991. 2. v.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W.; RICHARDSON, M. E. J.; STAMM, J. J. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. [Electronic edition] Leiden; New York: E.J. Brill, 1999.

LIEBREICH, L. J. The Songs of Ascents and the priestly blessing. **Journal of Biblical Literature**, v. 74, n. 1, p. 33-36, 1955.

MEIER, S. "שִׁים". In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3.

MILGROM, J. **The JPS Torah Commentary: Numbers**. Philadelphia, NY: The Jewish Publication Society, 1990.

REITERER, F. V. S. "שֵׁם". In: BOTTERWECK, G. J.; RINGREN, H. **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2004. v. 15.

RINGREN, H. "שֵׁם". In: BOTTERWECK, G. J.; RINGREN, H. **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2004. v. 15.

ROSS, A. P. "שֵׁם". In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4.

SARNA, N. **The JPS Torah Commentary: Genesis**. Philadelphia, NY: The Jewish Publication Society, 1989.

SCHMIDT, W. H. "בִּרְךְ". In: BOTTERWECK, G. J.; RINGREN, H. **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. v. 3.

SMITH, W. R. **Kinship and Marriage in Early Arabia**. Londres: Adam and Charles Black, 1907.

VANONI, G. "שִׁים". In: BOTTERWECK, G. J.; RINGREN, H. **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2004. v. 14.



VINE, W. E.; UNGER, M. F.; WHITE JR, W. **Dicionário Vine**: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo Testamento e do Novo Testamento. Rio de Janeiro, RJ: CPAD, 2002.

WALTKE, B. K.; O'CONNOR, M. **Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

WENHAN, G. J. **Números**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, 1991.

YARDENI, A. Remarks on the priestly blessing on two ancient amulets from Jerusalem. **Vetus Testamentum**, v. 41, fasc. 2, p. 176-185, abr. 1991.