

ISSN online 1809-2454
ISSN 2237-757



Kerygma
Revista de Teologia do Unasp

Volume 16 | Número 1 | 1º semestre de 2021

UNASPRESS



Igreja Adventista
do Sétimo Dia

Divisão Sul-Americana da IASD

Presidente: Stanley Arco

Secretário: Edward Heidinger

Tesoureiro: Marlon Lopes



Educação
Adventista

Administração da Entidade Mantenedora (IAE)

Diretor-presidente: Maurício Lima

Diretor administrativo: Edson Medeiros

Diretor-secretário: Emmanuel Oliveira Guimarães

Diretor depto. de educação: Ivan Góes



Centro Universitário Adventista de São Paulo

Reitor: Martin Kuhn

Vice-reitores executivos / diretores de campus: Afonso Cardoso Ligório, Douglas Jefferson Menslin, Martin Kuhn

Vice-reitor administrativo: Telson Bombassaro Vargas

Pró-reitor de graduação: Afonso Cardoso Ligório

Pró-reitor de pesquisa e desenvolvimento institucional: Allan Macedo de Novaes

Pró-reitor de educação à distância: Fabiano Leichsenring Silva

Pró-reitor de pós-graduação (lato sensu): Antônio Marcos Alves

Pró-reitor de desenvolvimento espiritual: Henrique Gonçalves

Diretores administrativos: Claudio Valdir Knoener, Flavio Knoner, Murilo Marques Bezerra

Diretor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia : Reinaldo Wenceslau Siqueira

Diretor-geral de educação básica: Douglas Jefferson Menslin

Secretário-geral e procurador institucional : Marcelo Franca Alves

Diretora de recursos humanos : Karla Cristina de Freitas Souza

Diretor de produções artísticas: Tuiú Costa

Advogado-geral : Misael Lima Barreto Junior

Chefe de gabinete: Anna Cristina Pascual Ramos



Editora Universitária Adventista

Editor-chefe: Rodrigo Follis

Gerente administrativo: Bruno Sales Ferreira

Editor associado: Alysson Huf

Supervisor administrativo: Werter Gouveia

ISSN online 1809-2454
ISSN 2237-757



Kerygma
Revista de Teologia do Unasp

EDITOR

Editor: Felipe Carmo

CONSELHO EDITORIAL CONSULTIVO

Afonso Cardoso (Unasp, Hortolândia)

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 (Biblical Research Institute, BRI)

Jiri Moskala (Andrews University, EUA)

Jo Ann Davidson (Andrews University, EUA)

Joaquim Azevedo Neto (Faculdades Adventistas da Bahia, Cachoeira)

John K. McVay (Walla Walla University, EUA)

Márcio Costa (Faculdade Adventista da Amazônia, Benevides)

Marcos de Benedicto (Casa Publicadora Brasileira, Tatuí)

Miguel Ángel Núñez (Universidad Peruana Unión, PER)

Reinaldo Siqueira (Unasp, Engenheiro Coelho)

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, traduzido 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. 16, n. 1 (1º semestre de 2021). Engenheiro Coelho, SP: Unaspress — Editora Universitária Adventista, 2021.
	Semestral
	ISSN: 1809-2454 (online)
	1. Teologia 2. Ciências da Religião
CDU 20	CDD 200

| CRÉDITOS EDITORIAIS DA UNASPRESS

Editoração: Felipe Carmo
Normatização: Perez Sales
Revisão: Thiago Basílio
Diagramação: Kenny Zukowski
Bibliotecária responsável: Lia Holdorf



SUMÁRIO

Artigos

7

Editorial

13

Christ in all Scripture: an Old Testament Perspective

Cristo em toda Escritura: uma perspectiva veterotestamentária

RICHARD M. DAVIDSON

43

Evaluación exegética del método narrativo: limitaciones y beneficios

Exegetical evaluation of the narrative method: limitations and benefits

JORGE DAZA MICHEL

CARLOS OLIVARES

53

Helenismo na patrística: epicurismo e estoicismo na visão de Orígenes de Alexandria sobre Deus

Hellenism in patristic: epicureanism and stoicism in Origen of Alexandria's views about God

JEAN CARLOS ZUKOWSKI

LUCAS GRACIOTO ALEXANDRE



SUMÁRIO

Artigos

65

A questão soteriológica na Torá
The Torah's soteriological issue

ELIATHAN CARVALHO LEITE
JOSUÉ PEREIRA CORRÊA

79

**Análise missiológica de Atos 1:4-8:
capacitação do Espírito Santo para a
obediência cristã e cumprimento da missão**
*A missiological analysis of Acts 1:4-8:
the empowerment of the Holy Spirit for
christian obedience and mission fulfillment*

ERICO TADEU XAVIER

Editorial

Por uma teologia essencial e dinâmica: A revista *Kerygma* e a produção acadêmica das Ciências da Religião e Teologia no Brasil

FELIPE CARMO¹

Antes da inauguração da Área 44, Ciências da Religião e Teologia, no Brasil – e sua consequente busca por qualificação como conhecimento científico –, a adaptação desta à produção acadêmica enfrentou dificuldades, mas atualmente já soma algumas conquistas. Se por um lado a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) investe, com insistência, na elaboração de condições editoriais e tecnológicas para divulgar a ciência brasileira; por outro, a Área 44 precisa vislumbrar o que pode, ou não, oferecer dentro das expectativas de produção acadêmica nesse universo – majoritariamente modelado à mercê das Ciências Exatas. A produção acadêmica nas abordagens científicas que se propõem a falar sobre religião, atualmente, ultrapassa o cinquentenário; de forma que as Ciências da Religião e Teologia, em termos de produção científica no Brasil, constituem um corpus acadêmico extenso e plural. Desde a década de 1970, com o surgimento de Programas de Pós-Graduação (PPGs) em Ciências da Religião e Teologia, “um dos indicadores da evolução dessa cultura acadêmica é o dos periódicos científicos que foram criados ou que já existiam e foram incorporados pelos PPGs” (BOAS *et al.*, 2019, p. 89).

Ainda que se expanda em termos de produção, a adaptação e desenvolvimento dos periódicos de Ciências da Religião e Teologia aos padrões tecnológicos e de qualidade científica são razoavelmente recentes no Brasil.² Essa realidade ainda atravessa processos de amadurecimento. De acordo com Fábio L. Stern (2018, p. 88-89), em 2016, 461 títulos de periódicos da área Ciências da Religião e Teologia foram encaminhados para classificação Qualis; a unificação das áreas “Ciências da Religião” e “Teologia” reduziu o número para 385. Destes, mais de um terço dos periódicos lis-

.....
¹ Mestre em Estudos Judaicos pela Universidade de São Paulo (USP); Especialista em Teologia Bíblica pela Faculdade Adventista de Teologia (FAT), no Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP); e Bacharel em Teologia pela mesma instituição. Editor-chefe da revista *Kerygma*. E-mail: flps.carmo@gmail.com

² De acordo como o IBICT, em dezembro de 2012, havia 1074 periódicos científicos cadastrados no Portal do SEER; destes, sete revistas eram da área da Teologia. Na mesma época, havia 74 revistas das Ciências Humanas indexadas na Scielo, e apenas uma delas vinculada à área de Teologia ou Ciências da Religião; havia 204 doutores e 124 mestres no Brasil para responder à demanda de produção científica (REBLIN, 2014, p. 13, 27 e 21).

tados se mantinham nos estratos C e NPC da Qualis Periódicos.³ Em resposta a esse contexto, por um lado, (1) em termos de qualidade, os periódicos das Ciências da Religião e Teologia precisam, naturalmente, estar atentos aos processos teórico-metodológicos característicos de uma produção científica, como, por exemplo, a questão da reprodutibilidade (ver STERN, 2021); mas, por outro, (2) também precisam atentar às exigências estipuladas pela CAPES, comprovando boas práticas editoriais no processo de submissão, avaliação e publicação de artigos.

De todas as virtudes que um periódico científico precisa comprovar, duas congregam aspectos essenciais: a *transparência* e a *abrangência*. A primeira, transparência, diz respeito à exposição das informações sobre o caráter e os processos do periódico para o seu público. A segunda, a abrangência, se refere ao alcance que determinado periódico atinge, característica essencial para sua avaliação e comprovação de relevância. Em 2012, as exigências de qualidade à área das Ciências da Religião e Teologia acompanhavam a tendência comum às Ciências Humanas (Filosofia, Sociologia, Antropologia, Arqueologia, História, Educação etc.), com poucas oscilações relacionadas aos indexadores e à exogenia nas publicações (ver REBLIN, 2014, p. 18-21). A variação é diretamente proporcional à quantidade de instituições ou profissionais da área no país. Atualmente, os padrões de qualidade exigidos à Área 44 não demonstraram mudanças que pudessem alterar de forma radical as virtudes essenciais de um periódico científico, mas prometem flexibilizar e democratizar o processo com a estipulação do “Qualis Referência”⁴ – que tem como principais objetivos aprimorar a qualidade e objetividade do método de estratificação anterior, e incentivar a internacionalização dos periódicos brasileiros.

A revista *Kerygma*, desde muito cedo, sempre foi receptiva às mudanças tecnológicas úteis à divulgação da ciência. Em termos técnicos, ela demonstrou abertura às tendências editoriais brasileiras, em acordo com os padrões de qualidade exigidos pela CAPES; isto é, considerando os critérios de *transparência* editorial exemplificados acima. Em 2005, por exemplo, o então editor-chefe Reinaldo W. Siqueira (2005, p. 1-2), já cunhava um termo específico à tendência de fazer Teologia na internet: o “e-teólogo”, afirmando que a prática configurava “uma responsabilidade acadêmica e até mesmo religiosa”. O mesmo editor, em anos posteriores, afirma de forma ainda mais contundente a relação da revista com os padrões característicos da produção científica (SIQUEIRA, 2010, p. 1-2; ver ROCHA, 2009, p. 1-2), na pretensão de descaracterizá-la como mídia jornalística. Nesse sentido, em primeira instância, é possível afirmar, em termos históricos, que a revista *Kerygma* costuma responder imediatamente às exigências de qualidade editorial da CAPES e às adaptações tecnológicas necessárias para sua caracterização como periódico científico no Brasil. Dado o acelerado desenvolvimento técnico, esse processo é contínuo, primoroso e sempre recente.

No entanto, é no aspecto da abrangência que a revista ainda encontra os seus maiores desafios. De forma análoga à anterior, desde muito cedo, a *Kerygma* se deparou com a questão da relevância e função da Teologia na sociedade e na academia – especialmente no que diz respeito à teologia adventista. Também em 2005, o então coordenador da Faculdade Adventista de Teologia (FAT), Amin

.....
³ O estrato NPC indica os veículos que não atendem às definições de qualidade para um periódico científico, e o C, periódicos que não atendem às boas práticas editoriais.

⁴ A avaliação dos periódicos para o final do próximo quadriênio, previsto para 2024 (2021-2024), contará com significativas alterações nos critérios de estratificação do Qualis. Os métodos utilizados já estão em vigor e são denominados “Novo Qualis”, “Qualis Referência” ou ainda “Qualis Único”. No ano de 2019, foi publicada uma lista preliminar do Qualis Referência, em que constavam diversas pontuações resultantes da avaliação que ainda estava em processo. Embora a lista não seja oficial (CAPES, 2019), ela esboça uma prévia das novas estratificações aplicadas, posteriormente, aos periódicos em 2024. O Qualis Referência surge como uma alternativa ao método de estratificação anterior, que sofria diversas críticas dos Programas de Pós-Graduação e dos Editores Científicos. Embora já apresente algumas ressalvas (TORRADO; ALVAREZ; BARROS, 2019).

A. Rodor (2005, p. 1-2), expressa essa preocupação nos seguintes termos: “Frequentemente, a Teologia tem se tornado um mero exercício acadêmico, alienada da realidade concreta, sem qualquer pertinência ou relevância para a vida diária das pessoas.” Essa dificuldade o conduz à conclusão de que, “ao contrário do que muitos possam concluir, Teologia não é também uma disciplina estática. Os teólogos são forçados, continuamente, a relacionar a fé cristã com um mundo em constante mudança”. Ao contrário das adaptações da revista ao contexto tecnológico e editorial, o questionamento a respeito de sua relevância à sociedade e à academia é um incômodo ainda sem muitas soluções pragmáticas, embora se configure como apelo intermitente em suas edições (ver RODOR, 2005; EDITORES, 2011; FOLLIS, 2013a; 2013b).

Talvez seja possível afirmar que o espaço das Ciências da Religião e Teologia no âmbito da produção acadêmica confronte outra adversidade, de natureza anterior, que indaga a respeito da relevância da própria área ao ambiente universitário no século 21. Nesse contexto, ela é estimulada a fazer sentido para si e para outrem a partir de uma abordagem acadêmica – seja contrapondo as tendências da cultura vigente ou trabalhando com ela em prol de novas perspectivas. No livro *A Teologia na Universidade Contemporânea*, o organizador, Inácio Neutzling (2005, p. 12, grifo nosso), comenta a respeito dessa dupla possibilidade hermenêutica nos seguintes termos: “Eis aqui, portanto, um debate fascinante. Ele está totalmente aberto. Nada está definido. Tudo está por ser feito. Ele exige, no entanto, mais do que nunca ousadia e criatividade.” Essas duas virtudes são indispensáveis para uma Teologia que precisa se abrir à crítica da razão e à inovação da cultura, sem, contudo, abandonar o que considera essencial e característico de sua confessionalidade (ver, também, LIBÂNIO, 2005; QUEIRUGA, 2005).

Uma dificuldade comum aos periódicos de Ciências da Religião e Teologia – e não apenas restrita à *Kerygma* – é o diálogo entre confissões em termos temáticos e metodológicos (ver REBLIN, 2014, p. 30-31). É possível que as diferenças confessionais das denominações responsáveis pelos periódicos atrapalhem o intercâmbio de pensamento e limitem a abordagem interdisciplinar da ciência. Nesse aspecto, as revistas científicas na área das Ciências da Religião e Teologia precisam encontrar um ponto de flexibilidade entre *ciência* e *dogma*, visto que a negação do aspecto democrático, crítico e interdisciplinar do conhecimento afeta diretamente sua qualificação como conteúdo científico. Talvez seja possível sugerir, também nesse contexto, a possibilidade de transformar a “doutrina” numa característica temática e metodológica do periódico, ainda que encontre espaço para abordagens interdisciplinares e interconfessionais.

Luís H. Dreher (2011, p. 156-166), em discussão a respeito das intersecções entre “Teologia” e “Ciências da Religião” no Brasil, também elucida a problemática acima, e a aceita como inevitável nos PPGs – católicos e protestantes. Por estarem as instituições que editam os periódicos diretamente veiculadas à igreja e ao ministério pastoral, “permanece fato inegável que muitos de nossos programas de pós-graduação, inclusive de ciências da religião, estão em universidades católicas ou protestantes, e tem que lidar em maior ou menor grau com constrangimentos de ordem dogmática” (DREHER, 2011, p. 158). Ainda assim, o autor vê o aspecto confessional-dogmático das Ciências da Religião e Teologia como uma característica positiva e preferível à área no Brasil: “Penso que não só há como deve haver, ao lado e no convívio de uma teologia científica, espaço para uma teologia confessional das igrejas cristãs e de outras comunidades religiosas, mesmo que as últimas recusem o termo (cristão) ‘teologia’” (DREHER, 2011, p. 158).

Essa distinção de caráter confessional nas Ciências da Religião e Teologia, segundo Dreher, corrobora com uma especificidade desejável para diferentes abordagens no campo. Do contrário, a não caracterização das Ciências da Religião e Teologia como área de pesquisa entendida em um contexto confessional-dogmático resultaria na dissolução de sua proposta em abordagens meramente filosóficas, antropológicas ou mesmo “antiteológicas”. No contexto acadêmico brasileiro, seria preferível conferir um aspecto distinto das tradições européias, “quem sabe uma outra *Religionswissenschaft*, mais revisionista e menos antiteológica” (DREHER, 2011, p. 159; ver especialmente MILBANK, 2005). Dessa forma, a abordagem para as Ciências da Religião e Teologia, no Brasil, se distinguiria justamente por seu forte vínculo confessional e eclesial, mesmo sem desdenhar sua possibilidade de expansão e diálogo interdisciplinar.

Para a revista *Kerygma*, e outros periódicos científicos do gênero, a proposta teria potencial para constituir um lócus denominacional mais amplo, aberto a discussões de caráter crítico – isento de cerceamento da liberdade acadêmica dos cientistas da instituição – com a participação de internos e externos, ainda que sobre temas relacionados ao adventismo e a consequente afirmação de sua confessionalidade. O que, a princípio, costuma ser interpretado como “ambiente de conflito”, “disputa de ideias” ou “ruído de comunicação”, poderia ser objetivamente inaugurado como espaço para reflexão, inovação, autocrítica e diálogo. “O importante é que existam a interdisciplinaridade e a pluralidade nas ciências da religião, com o cuidado, é claro, de que a ‘teologia’ fique excluída – ou pelo menos abscondita” (DREHER, 2011, p. 161).

O desenvolvimento dos periódicos científicos na Área 44 é evidência de que o estudo da religião recebe paulatino espaço e importância na ciência brasileira, não apenas como assunto específico, mas como lócus para o diálogo interdisciplinar. Esse aspecto é especialmente verificado nas temáticas escolhidas para dossiês. Em pesquisa realizada por Alex Villas Boas *et al.* (2019, p. 100-107), usando como base 34 periódicos da área que possuem algum vínculo com PPGs, entre 1961-2018, constata-se a soma de 425 temáticas diferentes, publicadas por 28 das revistas em estudo. 44% diziam respeito ao último período pesquisado (2011-2018), demonstrando preferência por esse modelo entre as revistas da área. De acordo com os autores, “nas duas últimas décadas, as revistas têm adotado um número significativamente mais elevado de temáticas de dossiês, de modo que atualmente 79% dos periódicos da área adotam essa prática editorial” (BOAS *et al.*, 2019, p. 110).

Em vista do cenário e dos desafios pontuados, atualmente, a revista *Kerygma* passa por implementações drásticas em suas políticas editoriais e, paulatinamente, aperfeiçoa sua proposta como periódico científico para as Ciências da Religião e Teologia. Como pode ser evidenciado em sua plataforma, ela tornou ainda mais claros e transparentes os seus processos e políticas editoriais, e fez-se mais rígida no sistema de avaliação cega por pares (*Double Blind Peer Review*) para a seleção dos artigos submetidos. Além disso, ela avança no desafio de trabalhar com a publicação de uma seção para artigos livres e outra relativa a dossiês temáticos. Há, de fato, ainda muitas implementações a serem realizadas nesse sentido, e nenhuma delas está fora das pretensões da revista para o futuro.

Nesta edição, em especial, fica evidente a iniciativa do periódico de afirmar sua confessionalidade teológica, ao mesmo tempo que se abre ao desconhecido, promovendo um lócus dialógico e interdisciplinar para a área. O primeiro artigo, por exemplo, enviado à revista por Richard M. Davidson, “Christ in all Scripture: an Old Testament perspective”, apresenta o que há de mais rebuscado na teologia adventista (em tema e método) para a realização de um empreendimento exegetico.

Na pesquisa, o autor realiza uma extensa avaliação dos argumentos que sugerem uma hermenêutica cristocêntrica a porções veterotestamentárias, aprofundando as discussões e desafiando pressupostos vigentes sobre o assunto. Por fim, Davidson é capaz de afirmar que os escritores do Novo Testamento não apenas possuíam conhecimento das escrituras hebraicas, mas também estavam aptos a realizar uma leitura técnica dos textos antigos à luz da experiência cristã.

Por outro lado, o segundo artigo, “Evaluación exegética del método narrativo: limitaciones y beneficios”, de Jorge Daza Michel e Carlos Olivares, oferece uma perspectiva hermenêutica ainda emergente – tanto no contexto adventista quanto no teológico, em geral –, a saber, o “método narrativo” para a leitura da Bíblia. O artigo, abrangente e elucidativo, consegue, em poucas páginas, abordar o tema de forma introdutória e crítica, com respeito às principais discussões e enumeração de seus autores mais influentes. Em conformidade com o título, a pesquisa oferece uma avaliação do método narrativo, e cumpre com o propósito de apresentar as limitações e benefícios da abordagem para a leitura da Bíblia.

O terceiro artigo, da autoria de Jean Carlos Zukowski e Lucas Gracioto Alexandre, “Helenismo na patrística: epicurismo e estoicismo na visão de Orígenes de Alexandria sobre Deus”, oferece um estudo com abordagem histórica e filosófica, apresentando o tema no âmbito mais “puro” do que se poderia esperar das pesquisas teológicas: a discussão ontológica de Deus (*scientia Dei*). Como é evidente, os autores exploram a concepção de Orígenes de Alexandria a respeito de Deus em consideração à influência epicurista e estoicista que permeava o contexto helênico de sua época. Em suas considerações finais, entendem que as concepções ontológicas de Orígenes a respeito de Deus possuíam pressupostos neoplatônicos, e identificam um possível nascedouro para futuras elaborações teológicas sobre o tema na teologia cristã latina medieval e, não obstante, na sua manifestação na atual.

No quarto artigo, “A questão soteriológica na Torá”, de Eliathan Carbalho Leite e Josué Pereira Corrêa, aplica-se uma análise sistemática da Teologia: os autores partem do “estudo da salvação humana”, a soteriologia, para posteriormente evidenciá-la no Pentateuco, tanto de uma perspectiva terminológica quanto temática. Da análise, é possível evidenciar o desenvolvimento progressivo da soteriologia, com frequentes variações a depender da ênfase das narrativas e dos livros em que ela ocorre. No quinto artigo, “Análise missiológica de Atos 1:4-8: capacitação do Espírito Santo para a obediência cristã e cumprimento da missão”, de Erico Tadeu Xavier, proposta semelhante é utilizada, mas com ponto de partida da teologia prática. Na pesquisa, o autor propõe uma leitura de Atos 1:4-8 na expectativa de usufruir aplicações à prática missiológica para a expansão da igreja cristã; e conclui com o imperativo da manifestação do Espírito Santo para o cumprimento da missão evangélica.

Em termos de abordagem e temática, a edição deste semestre promete oferecer uma leitura plural, interdisciplinar e enriquecedora aos leitores da revista *Kerygma*. Como é evidente, a edição já avança seus primeiros passos à inauguração de aprimoramentos que prometem qualificar ainda mais o periódico na área das Ciências da Religião e Teologia. Convidamos os leitores a acompanhar as ousadas pretensões para o presente; estaremos, sobretudo, sempre abertos a sugestões criativas para afirmar o que é essencial sem, contudo, impedir a emergência do novo para a articulação de uma teologia dinâmica e relevante.

Referências Bibliográficas

- BOAS, A. V.; SERRATO, A. C.; ZDZIARSKI, A. D.; CRUZ, J. A. W. Mapeamento das temáticas dos dossiês das revistas dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião e Teologia no Brasil. **Rever**, v. 19, n. 2, p. 87-116, mai.-ago., 2019.
- CAPES. Nota sobre o Qualis. **Ministério da Educação**, 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/39VBI48>>. Acesso em: 21 jan., 2021.
- DREHER, L. H. Diálogos e Reflexões: teologia e ciência da religião no Brasil: Entrevista com Luís Henrique Dreher. **Protestantismo em Revista**, v. 26, set.-dez., 2011.
- EDITORES. Editorial: O fim do livro e o futuro da Teologia. **Kerygma**, v. 7, n. 2, p. 1-3, 2011.
- FOLLIS, R. Editorial: O papel da Teologia perante “tudo que aí está”. **Kerygma**, v. 9, n. 2, p. 7-9, 2013a.
- FOLLIS, R. Editorial: Teologia: entre a “letra que mata” e o “espírito que vivifica”. **Kerygma**, v. 9, n. 1, p. 7-11, 2013b.
- LIBÂNIO, J. B. O lugar da Teologia na sociedade e na universidade do século XXI. *In*: NEUTZLING, I. (Org.). **A teologia na universidade contemporânea**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- MILBANK, J. O conflito das faculdades: a Teologia e a economia das ciências. *In*: NEUTZLING, I. (Org.). **A teologia na universidade contemporânea**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- NEUTZLING, I. Apresentação. *In*: NEUTZLING, I. (Org.). **A teologia na universidade contemporânea**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- QUEIRUGA, A. T. A teologia a partir da modernidade. *In*: NEUTZLING, I. (Org.). **A teologia na universidade contemporânea**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- REBLIN, I. A. A produção teológica científica no Brasil: Prospectivas e perspectivas atuais. **Protestantismo em Revista**, v. 35, p. 3-40, set.-dez., 2014.
- ROCHA, J. M. Editorial: Pesquisa acadêmica e conhecimento da verdade. **Kerygma**, v. 5, n. 2, p. 1-2, 2009.
- RODOR, A. A. Editorial: Por que a Teologia seria relevante? **Kerygma**, v. 1, n. 1, p. 1-2, 2005.
- SIQUEIRA, R. W. Editorial: “E-teologar”? **Kerygma**, v. 1, n. 2, p. 1-2, 2005.
- SIQUEIRA, R. W. Editorial: Tempos de Mudança. **Kerygma**, v. 6, n. 1, p. 1-2, 2010.
- STERN, F. L. A criação da área de avaliação ciências da religião e teologia na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). **Espaços**, v. 26, n. 1, p. 73-91, 2018.
- STERN, F. L.; KUHNEN, J. Reprodutibilidade em Ciências da Religião. **Rever**, v. 21, n. 1, p. 191-208, 2021.
- TORRADO, E. M-; ALVAREZ, E. B.; BARROS, C. Editorial. **Encontros Bibli**, v. 24, n. 56, mai./ago., 2019.

Christ in all Scripture: an Old Testament Perspective¹

RICHARD M. DAVIDSON²

Abstract: Recent studies are challenging the hypothesis that NT writers mis-interpreted earlier Biblical writings, taking them out of context, and using interpretational techniques which are today considered “eisegesis”. However, biblical research is now confirming that the NT writers used the OT contextually, in continuity with the meaning found in the OT passages. It is the thesis of this article that the later Bible writers were exegetes in their biblical hermeneutics, remaining true to the Messianic meaning of those earlier biblical passages seen in their original context. I organize my discussion of “Christ in all Scripture” following Hasel’s synthesis of approaches, and under each of them I provide examples of how this approach has been utilized by Jesus and NT writers to see Christ in all OT Scripture. In light of the indicators of Christ in the Old Testament, Jesus’ sweeping claim in Luke 24 needs to be taken seriously.

Keywords: Christ; Old Testament; Messiah; Exegesis.

Cristo em toda Escritura: uma perspectiva veterotestamentária

Resumo: Estudos recentes desafiam a hipótese de que os escritores no NT interpretaram mal as Escrituras, tirando-as do contexto, e utilizando técnicas interpretativas que são, atualmente, consideradas como “eisegesis”. Porém, a pesquisa bíblica confirma, neste momento, que os escritores do NT utilizaram o AT de forma contextualizada, em continuidade com o significado das passagens do AT. A tese deste artigo é a de que os escritores mais recentes da Bíblia eram exegetas na sua hermenêutica bíblica, permanecendo fieis ao significado messiânico de passagens bíblicas anteriores observadas no seu contexto original. Eu organizo minha discussão sobre “Cristo em toda Escritura” a partir da síntese de abordagens apresentada por Hasel, e sob cada uma delas ofereço exemplos de como a abordagem foi utilizada por Jesus e pelos escritores do

.....

¹ This article is based upon my paper by the same title, presented at the annual meeting of the Evangelical Theological Society, San Diego, California, November 21, 2019, and also uses a substantial amount of material from my chapter “Inner-biblical Hermeneutics: The Use of Scripture by Bible Writers” (DAVIDSON, 2020, p. 235-264).

² Ph.D. Old Testament Scholar at Andrews University and Professor of Old Testament Interpretation at the same institution. E-mail: davidson@andrews.edu



NT para encherigar Cristo em toda a Escritura do AT. À luz dos indicadores de Cristo no AT, a afirmação abrangente de Jesus em Lucas 24 precisa ser levada a sério.

Palavras-chave: Cristo; Antigo Testamento; Messias; Exegese.

On the wall of our Old Testament department suite at Andrews University Theological Seminary, hangs an old painting that was rescued from being discarded when the Seminary building was remodeled some years ago. I was OT department chair at that time, and had memories of looking up at that painting in the classroom where as a seminary student I had studied biblical hermeneutics and the NT use of the Old Testament. It may seem odd to some to have a picture of a NT scene as the main piece of art hanging in an OT department suite. But I think it is very appropriate.

It is a picture of the scene described in Luke 24, where Jesus is walking with two of His disciples on the road to Emmaus the afternoon of His resurrection. In this scene, Jesus gives what I like to call the first lecture on biblical hermeneutics, as recorded in v. 27 (ESV): “And beginning with Moses and all the Prophets, he interpreted to them in all the Scriptures the things concerning himself.” The word translated here as “interpreted” in Greek is *diermeneuō*, from which we derive our English word “hermeneutics.” What was the specific topic of Jesus’ hermeneutics lecture? “Christ in All Scripture!” For Jesus, a central concern in biblical hermeneutics was to see Christ in the Old Testament Scriptures. My professional title at Andrews University is “Professor of Old Testament Interpretation.” I specifically changed the title originally assigned to me—from “Professor of Old Testament Exegesis,” to “Professor of Old Testament Interpretation”—because I believe the primary purpose of my study of the OT is to interpret it, to *diermeneuō* it, and in this enterprise, Jesus leads the way in Luke 24—He opened the disciples’ understanding to be able to see Christ in all Scripture! Hence the picture of a NT scene on the wall of an OT department suite! If I could have only one digital recording of Jesus’ teaching ministry, it would be the hermeneutical lectures He gave to the two disciples on the way to Emmaus. And if I could include a second digital recording, it would be what he said later that night to the disciples in the upper room. Luke records His statement to the assembled disciples (v. 44): “These are the words which I spoke to you while I was still with you, that all things must be fulfilled which were written in the Law of Moses and the Prophets, and the Psalms concerning Me.”³ Then Luke summarizes Jesus’ message (v. 45): “And He opened their understanding, that they might comprehend the Scriptures.” Luke also records that when the disciples on the way to Emmaus heard Jesus sharing Christ in all Scripture, they recounted later that night to one another (v. 32, ESV), “Did not our hearts burn within us while He talked to us on the road, and while He opened to us the Scriptures?” Jesus the Master Hermeneut not only wished for His disciples to understand intellectually the reality of Christ in all Scripture, but to have that “burning-heart” experience of the disciples in having the Hebrew scriptures opened to them. This has been a major quest of mine for much of my 40 years of teaching. How can I synthesize what I have found in a single article? With the help of the charts throughout the article, I can at least give an overview.

I had the good fortune to have as my major professor for my doctoral studies the late Dr. Gerhard F. Hasel. A prominent biblical scholar, his books on OT and NT theology were standard

.....
³ Scripture citations in this article are from the NKJV unless otherwise indicated.



textbooks for some 90 seminaries across North America and internationally for many years (HASSEL, 1991; 1978).⁴ My favorite chapter in his *OT Theology: Basic Issues in the Current Debate*, was the one dealing with the relationship between the Testaments. In that chapter he traces the history of the debate over this subject⁵ and then suggests seven patterns of historical and theological relationships that characterize the connection between the OT and the NT: (1) the continuous history of God's people and the picture of God's dealings with humankind; (2) quotations (and allusions); (3) key theological terms; (4) unity of major themes; (5) typology; (6) promise/prediction and fulfillment; and (7) the "big picture" of salvation history. Unfortunately, Hasel's untimely death prevented him from exploring further this multiplex relationship between the Testaments.

Even though Hasel focused primarily on describing the relationship between the Testaments, I have found that his multiplex approach also accurately describes the basic ways the NT writers used the OT, and more specifically for the purposes of this study, it accurately summarizes the ways Jesus and the NT writers pointed to Christ in all Scripture. In this article I will organize my discussion of "Christ in all Scripture" following Hasel's multiplex synthesis of approaches,⁶ and under each of the approaches I will provide examples of how this approach has been utilized by Jesus and NT writers, and may be used by us as well, to see Christ in all OT Scripture. A fundamental question first to be raised in this study is whether or not the NT Bible writers remain faithful to the original contexts in their use of earlier biblical material. Many modern biblical scholars have claimed that the NT writers often do not incorporate sound exegesis, but rather "twist the Scriptures" (ver MCCASLAND, 1961) by utilizing Christological reapplication based upon first-century interpretational techniques such as rabbinic midrash,⁷ Hellenistic allegory, and/or Qumran-style *raz peshet* ("mystery interpretation").⁸ It is further suggested by these scholars that since the NT writers (and Jesus) were inspired, they had the right and authority under the Holy Spirit's guidance to reinterpret and reapply to Jesus what originally in the OT did not refer to Him, or to see a "fuller meaning" (*sensus plenior*) in Scripture that cannot be discovered by exegesis but must depend upon later authority.⁹

However, recent studies are challenging the hypothesis that later Biblical writers mis-interpreted earlier Biblical writings, taking them out of context, and using interpretational techniques common to their culture which are today considered "eisegesis" (reading into the text a meaning

.....
⁴ Hasel's OT theology book was translated into Korean (1984), Portuguese (1987), and Indonesian (1986).

⁵ Hasel (1991, p. 172-193) describes how some scholars (e.g., Rudolph Bultmann and Friedrich Baumgärtel), following in the footsteps of the 2nd century heretic Marcion, have seen a radical discontinuity between the OT and the NT, even regarding the OT as a book of a non-Christian religion. Others (e.g., Wilhelm Vischer and A. A. van Ruler) have gone to the opposite extreme, suggesting that the OT is the only true Scripture, and the NT is only its "explanatory glossary" (VAN RULER, 1971, p. 74). In his chapter (and this one) it is affirmed that the OT and NT are equally inspired and equally important, with a basic continuity between the Testaments.

⁶ To my knowledge, no one has attempted to organize the material concerning the relationship between the Testaments, inner-biblical hermeneutics, and in particular, Christ in all Scripture, around these seven approaches, and I offer this attempt in memory of my Doktorvater, Gerhard Hasel.

⁷ Rabbinic Jewish interpretation, particularly after A.D. 70, separated between *peshat* (the plain sense of the text) and *midrash* (the meaning beneath the text). See David Instone-Brewer (1992), who demonstrates that the rabbis before AD 70 "did not interpret Scripture out of context, did not look for any meaning in Scripture other than the plain sense, and did not change the text to fit their interpretation, though the later rabbis did all these things."

⁸ For discussion of these methods, and the claim that the NT writers utilized these approaches, see, e.g., Richard N. Longenecker (2015, p. 133-134, 142-143).

⁹ Enns, *Inspiration and Incarnation*, 149, describes the essence of the "*sensus plenior*" (fuller sense) of Scripture: "The New Testament writers were so consumed by Christ their minds were illumined to see what was largely hidden to the human authors of the Old Testament, but was always the goal and intention of the divine author." (ver MOO, 1986, p. 325-356).



that is not there). Insightful biblical research is now confirming (with illustrative biblical evidence) that the NT writers used the OT contextually, in continuity and harmony with the meaning found in the OT passages they cite.¹⁰ It is the thesis of this study that the later Bible writers were faithful exegetes and theologians in their inner-biblical hermeneutics, remaining true to the Messianic meaning of those earlier biblical passages seen in their larger original context, even as they under inspiration revealed the further significance of those passages for their own times and ours. We turn now to the major ways that later Biblical writers used earlier Scripture and there found Christ revealed.

Continuous History of God's People

Later biblical writers consistently remain faithful to the writings of earlier Scripture in their references to the history of God's people.

Paragenealogies of the godly Messianic line. With regard to the early history of God's people in Gen 1–11, the chrono-genealogies (Gen 5–11) covering the complete line of descendants from Adam to Abraham¹¹ are repeated accurately by the writer of Chronicles toward the end of the OT period (1 Chr 1), and again by Luke at the beginning of his gospel (Luke 3). The main stories of this period are alluded to by the OT Writings and the Prophets.¹² Jesus and *all* New Testament writers refer to Gen 1–11, with the underlying assumption that it is literal, reliable history, and every chapter of Gen 1–11 is referred to somewhere in the New Testament (MORRIS, 1972, Appendix B, p. 9-101). More importantly for our concerns in this article, these genealogies of the OT ultimately had a Messianic focus. A recent study of the genealogical lines from Adam to Joshua shows that “What at first glance appear to be unconnected genealogical and chronological elements are, in reality, part of a single, overarching genealogy—a paragenealogy—unified thematically by this idea of a godly line, and technically by the details of age and chronology” (WHITE, 2016, p. 14). The author concludes that in the twenty-seven generations represented in this genealogy “Scripture thus presents us with a distinct period defined by a single, unbroken genealogy that begins with Adam and ends with Joshua” (WHITE, 2016, p. 14). This godly line is driven largely by the Protoevangelium promise of the Messiah in Gen 3:15, and the promises of the Messiah to Abraham in Gen 12, and continually narrows toward the Messiah as the paragenealogy is carried forward: Adam [Gen 5] → Noah [Gen 11] → Abraham [Gen 17] → Isaac → Jacob/Israel [Gen 49:10] → Judah → Boaz [Ruth 4:18-22] → David [2 Sam 7:12-19] → Solomon → Messiah [Matt 1; Luke 3].

Christ the center of salvation history. Jesus and the NT writers frequently allude to various events in the OT history of God's people Israel, remaining accurate to the facts of that history, and building upon that history to draw lessons and implications for the people of God in their time and ours. The NT church is regarded by the NT writers as in basic continuity with the OT Israel, the church being the eschatological remnant of faithful Israel (see

.....
¹⁰ See esp. Walter C. Kaiser Jr. (1993, p. 95-114; 1994, p. 14-39); G. K. Beale (1994, p. 387-390); James M. Hamilton Jr. (2006, p. 30-32); Darrell Bock (2008, p. 105-151); Walter C. Kaiser Jr. (2008, p. 45-89); Michael Rydelnik (2010, p. 95-111); and Abner Chou (2018).

¹¹ See esp. Gerhard F. Hasel (1980, p. 23-37); Travis R. Freeman (2015, p. 253-277).

¹² See, e.g., the reference to the Fall of Adam in Hos 6:7 and to Noah and the Flood in Isa 54:9 and Ezek 14:14, 20. For allusions to the sons of Adam and Eve, see also Radiša Antić (2006, p. 203-211).



esp. Rom 9-11), by virtue of their connection with the Representative Israelite, Jesus Christ.¹³ Thus Christ is the midpoint of salvation history, as argued years ago by Oscar Cullmann (1950; 1965) and George Elden Ladd (1974), among others. Christ is the center and focus of both OT and NT history.¹⁴

The same God of history: Yahweh, I AM. A corollary of this continuity of history in OT and NT is that we find the same *God of history* in both OT and NT. The Yahweh of the OT is none other than the Jesus of the NT! We see this set forth especially in OT references to the “Angel of the Lord” (*mal’ak Yahweh*). This expression is used frequently in the HB with reference to a divine being: e.g., Gen 16:7, 13; 22:11, 16; Judg 6:11, 14, 22; Exod 3:2; 13:21; 14:19. Notice the usage in Exod 3:2. Some have suggested that the construction is a genitive of apposition: “the Angel that is Yahweh” or “Angel Yahweh” (STUART, 2006, p. 110-111). But, with the meaning of *mal’ak* being “messenger,” the best rendering is in this context is “The Angel [Messenger] from the Lord [Yahweh].” The successive verses in Exod 3:4, 6, and 7 make clear that this Angel is none other than God, whose name is both Elohim and Yahweh. Yahweh has sent Yahweh! This passage is one of the strongest passages in the HB to show that often the Angel of the Lord is God Himself—the pre-incarnate Son of God—and not one of the angels standing in for God or speaking with His authority. This is an indication of more than one Person in the Godhead already in the OT.¹⁵ The usage of different names for God in the respective verses are not an indication of different sources, as claimed by proponents of the Documentary Hypothesis, but are the way that Moses emphasizes different aspects of the divine character: Elohim underscores the divine transcendence while Yahweh highlights divine covenant intimacy (CASSUTO, 1961, p. 15-41). Later in Exod 3, this “Angel of the Lord” reveals Himself as the great “I Am” (v. 14) (ver WILKINSON, 2015; SANER, 2015).

In John 8:58, Jesus announces, “Before Abraham was, I AM.” Thus Jesus and the NT writers recognize that Jesus appears throughout the OT! In this sense, the entire OT is a revelation of Jesus, because He is the Yahweh of the OT. There is one and the same God, Yahweh, that is God of both OT and NT. It is not always clear in the Hebrew Scriptures whether it is the Father or the Son who are appearing. When we find the phrase “Angel of the Lord” referring to a divine being being sent from Yahweh, it is clearly the Son. And most likely it is the Son who is most often serving as the “mediator” between the infinite God and finite creatures in the OT narratives, since He was inaugurated to that mediatorial role (as the “Word”) from the beginning of Creation (Prov 8:22-31; John 1:1-3) (DAVIDSON, 2006, p. 33-54).

Quotations and Allusions

A second approach used by the NT writers is to recognize the Messiah in various quotations from and allusions to the Hebrew Scriptures. The hermeneutic of NT writers makes use of

.....
¹³ See Richard M. Davidson (2013, p. 375-428). As these articles show, there are also discontinuities, because of Israel’s withdrawal from theocracy by the decisions of its leaders, but God’s original ultimate plan for Israel will ultimately be fulfilled to the faithful “Israel” of all ages in the New Earth.

¹⁴ For a recent simple, but not simplistic, presentation of the evidence for this position, see Trent Hunter and Stephen Wellum (2018).

¹⁵ See discussion in Jiří Moskala (2010, p. 245-275). Sometimes these appearances of the pre-incarnate Christ in the OT are called Christophanies. See, e.g., James A. Borland (1978).



both quotations and allusions. A quotation may be defined as “a direct citation of an OT passage that is easily recognizable by its clear and unique verbal parallelism” (BEALE, 2012, p. 29). An allusion is “a brief expression consciously intended by an author to be dependent on an OT passage” (BEALE, 2012, p. 31). In other words, “In contrast to a quotation of the OT, which is a direct reference, allusions are indirect references (the OT wording is not reproduced directly as in a quotation)” (BEALE, 2012, p. 31). Helpful criteria have been established for recognizing allusions (sometimes distinguished from “echoes”)¹⁶ to the OT by NT writers, which criteria also apply to allusions by later OT writers to earlier ones.¹⁷ G. K. Beale (2012, p. 31, italic his) summarizes: “The telltale key to discerning an allusion is that of recognizing an *incomparable or unique parallel in wording, syntax, concept, or cluster of motifs in the same order or structure.*”

In the NT, the number of separate OT quotations has been calculated to be about 295, occupying some 352 verses or more than 4.4 % of the NT, averaging one verse in every 22.5 verses as quotations (NICOLE, 1994, p. 13).¹⁸ The number of allusions is much higher, ranging from various estimates of about 600 to over 4000 (TOY; DITTMAR; HÜHN, 1900 *apud* NICOLE, 1994, whose allusions [*Reminiscenzen*] add up to 4105). Regarding the *form* of the NT quotations of OT passages, they are sometimes verbatim the same as the OT passage in Hebrew, while other times they differ slightly, probably due to one or more of several factors: (1) the NT writers had to translate their quotations from Hebrew to Greek, or use the LXX or a combination of both; (2) they were no doubt often quoting from memory, without the same rules for verbal precision as in today’s conventions for quotations; (3) they were sometimes paraphrasing their quotations; and (4) they were sometimes alluding to OT passages without intending to quote them.¹⁹

Regarding the *meaning* of the NT quotations or allusions to the OT, Chou and others have argued that the NT writers “used the OT contextually”— that is, in harmony with the original meaning in light of its larger context (CHOU, 2018, p. 121; BEALE, 1994, p. 387-390; DAVIDSON, 1994, p. 34-35; HAMILTON, 2006, p. 30-32; KAISER, 2008, p. 88-89). Multiple case studies have been provided to document this conclusion (see DAVIDSON, 1994, p. 16-35; CHOU, 2018, p. 131-154, 160-198; HAMILTON, 2006, p. 30-54; KAISER, 2008, p. 88-89). This is in contrast to those who claim that the NT writers are misinterpreting the OT quotations using faulty contemporary hermeneutical methods such as rabbinic midrash. A large portion of the examples where it is claimed that the NT writers have “twisted the Scriptures” in their citation of OT passages involve the issue of typology or predictive prophecy, with the fulfillment in Jesus Christ, and will be discussed below. We present one Messianic case study here that involves a elusive quotation that turns out to be a fascinating allusion.

.....

¹⁶ Those who distinguish between “allusion” and “echo” usually consider the “echo” to be a more subtle reference to the OT than an allusion, with less volume from or verbal coherence with the OT (ver BEALE, 2012, p. 32).

¹⁷ See Jon Paulien (1988, p. 155-186), who suggests three main criteria of verbal, thematic, and structural parallels (the latter being strongest); and Richard B. Hays (1989, p. 29-32). Beale (2012, p. 32-34), builds largely on Hays’ criteria, and he summarizes them under seven heads: (1) availability; (2) volume; (3) recurrence; (4) thematic coherence; (5) historical plausibility; (6) history of interpretation; and (7) satisfaction.

¹⁸ Of these 295 OT quotations, Nicole (1994) counts about 85% (250) of these which utilize an introductory formula explicitly indicating the author’s intent to cite the OT. Chou (2018, p. 123) counts nearly 200.

¹⁹ See Nicole (1994, p. 18-25) for examples and discussion of all of these approaches. Cf. Gleason Archer and Gregory Chirichigno (1983, p. xxviii), who categorize all the NT quotations as to whether the source of the citation was the Hebrew Bible, the LXX, or some combination of both. Out of the 410 entries, only 13 on the surface “give the impression that unwarranted liberties were taken with the Old Testament text in the light of its context. But when due consideration is given to the basic message of the Hebrew passage and the particular purpose that the New Testament author had in mind (under the guidance of God’s Spirit), in each case it will be seen that, far from wresting or perverting the original verse, the inspired servant of Jesus brings out in a profound and meaningful way its implications and connotations.”

**Case study: “He shall be called a Nazarene”: Matt 2:23, citing “the prophets”.**

Matt 2:23 reads: “And he came and dwelt in a city called Nazareth, that it might be fulfilled which was spoken by the prophets, ‘He shall be called a Nazarene.’” In the case of this apparent citation, no specific OT passage is cited. Many scholars have seen here a reference to the law of the Nazirite in Numbers 6 (cf. Judg 13:4-5), and they have pointed out how the context simply does not fit the situation of Jesus.

It is true that Jesus was no Nazirite! He did not refrain from drinking the juice of the grapes nor from shaving His head. But the problem of this passage is not with Matthew in mistakenly connecting Nazareth with the Nazirites; it is rather with those scholars who mistakenly see Matthew making such a connection.

What needs to be recognized is that the Greek letter *zeta* or “z” is used to transliterate two Hebrew letters, *zayin* (or “z”) and *tsade* (or “ts”). The Hebrew for the town Nazareth comes the Hebrew root *natsar*, not *nazar*. The OT noun built on this stem is *netser*, which means “sprout, shoot, branch.” This Hebrew word is the technical term for the Messiah utilized in the prediction of Isa 11:1: “There shall come forth a Rod from the stem of Jesse, and a Branch [*netser*] out of his roots.” Matthew, far from positing a false connection between Jesus and the Nazirite, is instead recognizing the connection between the name of the town “Nazareth” and the title of the Messiah! Messiah, the Branch [*netser*], grows up [*natsar*] in the City of the Branch [*netseret*]! Again, Matthew is remaining faithful to the original Messianic context of the Volume of Immanuel, Isaiah 7-12, in his allusion to Isa 11:1.

Key Theological Terms

The inner-biblical hermeneutic of Bible writers also included the use of key theological terms in their interpretation of Christ in the Hebrew Scriptures. Studies on the use of various theological terms in Scripture have demonstrated the underlying continuity between OT and NT in the fleshing out of the meaning and implications of these terms, “implications often defined and refined by previous scriptural writers” (DAVIDSON, 1994, p. 153). Samples of these studies include examination of theological terms for “servant,” “remnant,” (see HASEL, 1972; 1976, p. 735-736; MULZAC, 1995; POLLARD, 2007) and “righteousness/justification,” (see DAVIDSON, 2018, p. 58-102; 1996, p. 107-119) to name a few. In each of these examples the key term used throughout the OT ultimately focuses upon the Messiah: the Messianic Servant (Isaiah’s four messianic “Servant Songs” in Isa 42-53), the Messianic Remnant, the embodiment of the Covenant, and “My Righteous Servant” who “will justify the many” (Isa 53:11). As a case study of a key theological term over which controversy has raged concerning its inner-biblical hermeneutics, and Christological focus, we look at the term “seed” (Heb. *zera*; Gk. *sperma*) throughout Scripture in its Messianic contexts.

Case study: the Messianic Seed of Gen 3:15 and its inner-biblical interpretation by later biblical writers. Genesis 3:15 has been widely regarded as “the *locus classicus* of Old Testament intertextuality” (CHOU, 2018, p. 83; see also KAISER JR., 1995, p. 37-38; HAMILTON JR., 2010, p. 76-77). In his exegetical and intertextual study of Gen 3:15, Afolarin Ojewole has categorized the many different kinds of interpretation of this verse (OJEWOLE, 2002, p. 12-49). The traditional interpretation until the rise of the historical-critical method was that the text pointed



toward the coming of the Messianic Seed who would crush the head of the Serpent, representing Satan, but liberal-critical scholars have tended to see in this verse “an aetiological myth which attempts to explain the natural hostility between mankind and the serpent world” (WIFALL, 1972, p. 361). Recently, even some evangelical scholars have begun to question the Messianic interpretation of this passage, suggesting that it simply speaks generally of good eventually triumphing over evil (see WALTON, 2001, p. 234), or that the Messianic meaning is only based on later NT revelation via *sensus plenior*” (WENHAM, 1987, p. 80).

However, recent scholarship has provided solid exegetical evidence for the Messianic interpretation of Gen 3:15, as the *protoevangelium* or “first gospel promise” (OJEWOLE, 2002, p. 50-220; Cf. ROBERTSON, 1980, p. 93-100; CHOU, 2018, p. 129-145). Afolarin Ojewole shows how in this verse the conflict narrows from many descendants (a collective “seed”) in the first part of the verse to a masculine singular pronoun in the last part of the verse—“He”—fighting against the serpent. Elsewhere in Scripture whenever the term “seed” (Heb. *zera*) is modified by a singular pronoun, it is a single individual that is in view (see COLLINS, 1997, p. 139-148). Thus here God promises victory centered in a Person. “He”—the ultimate representative Seed of the woman, later to be revealed as the Messiah, shall bruise your head, Satan, and you shall bruise His heel (OJEWOLE, 2002, p. 190-207). Ojewole traces the intra-textual use and referent of the word “seed” (*zera*) and related pronouns throughout the rest of the Pentateuch, showing how Moses carries forward the messianic interpretation of the term Seed. This is especially evident in Gen 22:17, where the word *zera* “seed” clearly has a plural (collective singular) idea in the context of “the stars of heaven” and “the sand which is on the seashore,” but in v. 17b the *zera* narrows to a singular Messianic “Seed” who would “possess the gate of *His* [singular] enemies.” This is in parallel to Gen 3:15, where we find the same narrowing of the referent of the word “seed” from collective to Messianic singular (for further discussion see OJEWOLE, 2002, p. 271-285; ALEXANDER, 1997, p. 363-367). The allusion to Gen 3:15 is also apparent in the Balaam oracle prophesying a Star rising for Jacob will crush the forehead of Moab (Num 24:17), in parallel to the Messianic Seed of Gen 3:15 crushing the head of the Serpent (HAMILTON, 2006, p. 34).

The intertextual allusions to the “seed” of Gen 3:15 are found elsewhere in the OT, including the book of Ruth (4:10-22), 2 Samuel (7:4-19), Psalms (2; 18; 68; 72; 89; 110), and Micah (7:17) (OJEWOLE, 2002, p. 296-352; CHOU, 2018, p. 87-89), giving evidence that OT prophets recognized in Gen 3:15 the passage which “established God’s agenda for the battle of good and evil, culminating in a seed/champion who would vanquish the evil one. Later prophets do not change those ideas but flesh out the ramifications of those ideas on redemptive history” (CHOU, 2018, p. 89). These later prophets have caught and further develop the messianic import of the *protoevangelium*. Allusions to the Seed of Gen 3:15 (and its parallel passages in the divine promises to Abraham’s seed in Gen 12 and 22) continue in the NT, in Rom 16:20 and Rev 12 (see OJEWOLE, 2002, p. 342-344, 348-349), as well as Gal 3. Regarding this latter passage, some NT scholars have claimed that Paul’s citation of the Abrahamic “seed” passages in Gal 3:16 is a good example of his “twisting the Scriptures” by means of some kind of midrashic or rabbinic principle of interpretation (see DAUBE, 1965, p. 440; ELLIS, 1981, p. 70-73). In Gal 3:16 Paul writes, “Now to Abraham and his seed were the promises made. He does not say, ‘And to seeds,’ as of many, but as of one, ‘And to your Seed,’ who is Christ.” A surface reading of this verse may suggest that Paul is indeed citing the Abrahamic promises in a way that is not faithful to the Hebrew, since in Hebrew the



word *zera'* ("seed") always appears in the singular form, never the plural, just as in English the word "seed" (singular in form) can refer to either one or many seeds. However, a close reading reveals that Paul is citing Gen 12:7 in light of Gen 22:17-18, since this latter verse is the one cited in Gal 3:8,²⁰ and he does so in a way showing he understands that the use of the Hebrew word *zera'* "seed" in Gen 22:17 moves from a collective (plural) idea to a single "Seed," the Messiah, as noted earlier. Then a few verses later (Gal 3:29) Paul correctly points to the collective plural aspect of this same term, referring to those who are in Christ as "Abraham's seed," also in the wider context of Gen 22:18.

I conclude with Dale Wheeler, who wrote his doctoral dissertation on the issue of Paul's citation of the OT in Gal 3:16: "rather than twisting the Old Testament to prove a point Paul is using the passage in exactly the way it was intended, following its original sense and understanding the nature of who might be its referents" (WHEELER, 1987, p. 332-333).

Major Theological Themes

This approach of biblical writers in their inner-biblical hermeneutic somewhat overlaps with the previous one, inasmuch as key theological terms are often part of a larger biblical theme or motif. Here we point out that various themes are developed in OT and NT, focusing on the broader theme or motif²¹ beyond a specific biblical term. There are many themes showing the unity of the Bible, such as the following: "creation," covenant," "law," "Sabbath," "worship," "ethics," "wisdom," "prophecy," and "eschatology" (see DYRNESS, 1979 for an incisive discussion of each of these themes). It is fascinating to see how most, if not all, of these major themes not only demonstrate a basic continuity between the Torah and Prophets and between the OT and NT, but also ultimately center upon the Messiah already in the OT, and is recognized as such by NT writers.

Individual themes. The theme of creation centers upon the identity of the Creator, who already in the OT (Prov 8) focuses upon Christ, the "Mastercraftsman and Co-Creator" with His Father, and the embodiment of Wisdom in creation (Prov 8:30-31; cf. Isa 11:2).²² Christ as Creator and Wisdom is re-inforced in the NT (e.g., John 1:1-3; Col 1:16-17, 30). A study of the covenant theme in Scripture (see ROBERTSON, 1980; HASEL, 2012; MCCOMISKEY, 1985; MACCARTHY, 2007) reveals that the Messiah is at the heart of the covenant throughout the OT (cf. Gen 3:15; 12:1-3; 15:17; Jer 31:31-34; Dan 9:27), and is in fact the embodiment of the covenant (Isa 42:6; 49:8). The NT reinforces the Christocentric nature of the everlasting covenant (e.g. Galatians 3; Hebrews 8-10; 12:24). Studies on the *Sabbath* in Scripture show how the later biblical writers build upon the foundational Sabbath passages earlier in Scripture, remain in continuity with these passages as they expand on the significance of the Sabbath in their time and ours, and center upon Christ the Lord of the Sabbath (STRAND, 1982).²³ Recent study on *OT Law* sets

.....

²⁰ Of all the promises of seed made to Abraham, only in Gen 22:17-18 is reference made to "nations," and Paul's citation "In you all the nations shall be blessed" clearly refers to this passage. For the summary of evidence that Paul in Galatians 3 is not simply citing Genesis 12, but in particular had Gen 22:17-18 in mind, see the discussion of Gal 3:8 in Max Wilcox (1977, p. 94-97).

²¹ A "motif" is usually more narrowly focused than a theme; a motif is a recurring image or symbol or idea in a literary work that explains or develops a central idea or message called a theme.

²² See Richard M. Davidson (2006, p. 33-54); cf. Gerald Klingbeil (2015), *passim*, and the companion volume examining the reverberations of creation in the New Testament (forthcoming).

²³ Cf. the forthcoming series of volumes on the Sabbath sponsored by the Biblical Research Institute.



forth a biblical based, practical method for applying the values and practices and principles of Old Testament laws to Christian life today. This study confirms the basic continuity between the Testaments while recognizing valid elements of discontinuity (GANE, 2017).²⁴ The One who is the embodiment of these laws is the Messiah (Isa 42:21; Rom 10:4; Heb 10:1).²⁵

Case study: the grand central theme of the OT (and all Scripture). A Christocentric focus is found not only in isolated themes of Scripture. Elsewhere I have argued that a multi-faceted “center” of Scripture emerges out of the “introductions” (both canonical and chronological) and “conclusion” of Scripture, i.e. Gen 1-3 (and Job, probably written about the same time as Genesis, by Moses²⁶) and Rev 20-22 (DAVIDSON, 2009, p. 5-29; 2000, p. 102-119). The seven major themes that are found in Scripture’s “book-ends” and appear together to form the “grand central theme” (or “plot-line” or “grand metanarrative”) of Scripture are these: (1) creation and the divine design for this planet; (2) the character of the Creator (with implications for theodicy); (3) the rise of the cosmic moral conflict concerning the character of God; (4) the Gospel covenant promise centered in the Person of the Messianic Seed, Jesus Christ; (5) the substitutionary atonement of the Messiah; (6) the eschatological windup of the moral conflict with the end of the serpent (Satan) and evil; and (7) the sanctuary setting of the moral conflict.²⁷ The following chart summarizes the biblical evidence for this theological “grand central theme” of Scripture:

The “Grand Central Theme” of Scripture Revealed in Its Introductions [Canonical and Chronological] and Conclusion

Major Themes	Genesis 1-3	Job	Revelation
1) Creation and Original; Divine Design	1-2 Creation of heaven and earth; Sabbath, provisions for humankind	38-41 Creation by the Almighty (Shaddai)	Creation of new heavens and earth
2) Character of God	1-2 Elohim/Yahweh	1-2; 42:7-8 Satan’s attack against God’s character; Job speaks “right” of God	21-22 (especially 22:4) God’s character revealed; God’s name (character) on foreheads of saints
3) Moral Conflict (Concerning God’s character/law)	3 Beginning on earth	1-2 Satan versus God, cosmic setting	20 Windup of cosmic conflict

²⁴ Gane shows how the elements of continuity are embedded in the OT itself.

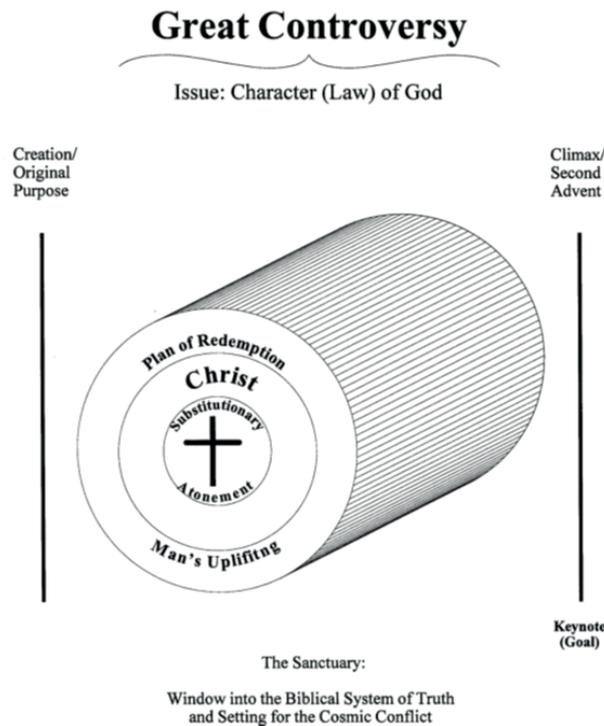
²⁵ For further discussion, see esp. MacCarty (2007), *In Granite or Ingrained?* passim.

²⁶ Babylonian Talmud, *Baba Bathra* 14b, 15a: “Moses wrote his own book, and the passages about Balaam and Job.” The Syriac Peshitta places the book of Job after the book of Deuteronomy, in honor of the ancient Jewish tradition that Moses was its author. See SDABC, 3:493–494, 1140. For example, the expression ‘El-Shaddai (“Almighty God”) is found 31 times in Job, 6 times in Genesis, and nowhere else in the Hebrew Bible. Many other expressions, including a number of Egyptianisms, link together the two books. The Egyptian connection between these two books, and additional evidence for Mosaic authorship of both, is explored further in the recent unpublished research of Jacques Doukhan. See also, A. S. Yahuda (1933-); Nili Shupak (1993); and Hans Strauss (2003, p. 25–37). Cf. Ellen G. White *Signs of the Times*, 19 February 1880; quoted in idem, “Job,” SDABC, 3:1140: “The long years amid desert solitudes were not lost. Not only was Moses gaining a preparation for the great work before him, but during this time, under the inspiration of the Holy Spirit, he wrote the book of Genesis and also the book of Job, which would be read with the deepest interest by the people of God until the close of time.”

²⁷ For discussion and biblical substantiation of each facet, see Davidson (2009, p. 11-24, 24-26) where it is shown that Ellen White pinpoints just these seven facets as she describes the “grand central theme” of Scripture (see Ed 125-126, 190; GC 299, 423; 678; GW 315; PP 44, 596; 1 SM 259, 383; and 8T 77).

4) Gospel/Covenant Promise of Messianic Seed	3:15 Supernatural enmity against the Serpent The Messianic Seed	19:25-27 “I know that my Redeemer liveth...” The Redeemer/Vin- dicator	21:6; 22:16, 17 “I will give the water of life freely.” “I, Jesus—Root and Offspring of David, Bright and Mor- ning Star”
5) Substitutionary Atonement	3:15, 21 Heel of Seed crushed; Clo- thing of sacrificial skins	1:5; 19:25; 42:8 Job’s sacrifices for family and friends; The Redeemer (Go’el)	21:22, 23 The Lamb
6) Final Climax and End of Evil	3:15 Serpent’s head crushed	19:25 Eschatological resurrection	21:6 “It is done.”
7) Sanctuary	1-3 Eden as sanctuary; Investigative Judgment of Adam and Eve; Sacrificial system	1:6; 2:1; 19:29 Sons of God come “before the Lord” to the hea- venly sanctuary; Final judgment	20:12, 13; 21:3, 16, 22 Final judgment; The “tabernacle of God is with men”; God and Lamb as temple; New Jerusalem as Most Holy Place (cube)

The epicenter of this multifaceted metanarrative is Jesus Christ, who fulfils the OT types and promises.²⁸ This may be diagrammed in the following way:



A growing consensus of scholars now recognize the same basic outline of this “big picture” of Scripture (DAVIDSON, 2009, p. 28-29, and passim), emphasizing its major “plot-line” which moves from Creation to Fall and then to Redemption in Christ and a New creation (see CHOU, 2018, p. 227; MOSKALA, 2015, p. 1-38). Recent studies illustrate how the biblical writers not only

²⁸ For an excellent discussion of how Jesus is the very center of inner-biblical interpretation, see Ganoune Diop (2005, p. 141-145).



were faithful exegetes of biblical passages, but they “thought through Scripture in terms of the big picture” (CHOU, 2018, p. 159). Chou traces this “big picture” in each major era of the OT prophets and in each of the NT writers, showing the biblical writers’ understanding of the overarching plan of God in salvation history, and the continuity and consistency of their inner-biblical hermeneutic (CHOU, 2018, p. 93-105, 130-131, 155-196). The biblical writers were not only faithful to individual antecedent passages that they interpreted; they also had a grasp of the “big picture” of Scripture, and faithfully expounded on the meaning and significance of individual passages in light of this grand biblical metanarrative, centered in Jesus Christ.

Typology

Based upon an examination of the passages in Scripture where the object of a biblical writer’s hermeneutical endeavor is specifically labeled a “type” (Gk. *typos*) or “antitype,”²⁹ the following definition summarizes the nature of biblical typology: typology is the study of persons, events, and institutions which God has divinely designed to prefigure (point forward) to their eschatological (end time) fulfillment in connection with Christ and/or the Gospel realities brought about by Him (DAVIDSON, 1981, *passim*). According to the hermeneutical principles that emerge from the Bible’s use of typology, the OT already identifies which persons, events, or institutions are typological, and the NT simply announces the fulfillment of what the OT had indicated.³⁰ Studies have been conducted on various strands of biblical typology, including the typology of Adam, the Flood, the Exodus, and the sanctuary, among many others, and how each of these strands of Messianic typology find their basic fulfillment in Christ.³¹ See the following chart for seven examples of Messianic typology in the OT, with the indicators already in the OT that these are typological.³²

Typological interpretation of the old testament: prophetic indicators identifying the types

Old Testament Type (Person/Event/ Institution)	Old Testament Verbal Indicator of Typology	New Testament Announcement of Antitype
1. Adam Genesis 1-5	New Adam Immediate context: Gen 1:26-27; 2:5-7, 18-23; 3:15, 17; 5:1-2 (corporate solidarity of Adam with “humanity” and with the Messianic seed). Later OT indicators: Ps 8:4-8; Dan 7:13-14 (see DAVIDSON, 2011, p. 23-28).	Antitypical Adam Rom 5:12-21; 1 Cor 15:21-22, 45-49; Heb 2:6-8; cf. Matt 24:30; 26:64; etc. (see DAVIDSON, 1981, p. 297-316).
2. Flood Genesis 6-9	New Cosmic Judgment/Salvation Immediate Context: Gen 6:13; 7:23; 8:1 (see GAGE, 1984, p. 7-16). Later OT indicators: Isa 24:18; 28:2; 43:2; 54:8-9; Nah 1:8; Dan 9:26 (see DAVIDSON, 2011, p. 29-31).	Antitype of the Flood 1 Pet 3:18-21; cf. Matt 24:37-39; Lk 17:26-27; 2 Pet 2:5, 9; 3:5-7 (see DAVIDSON, 1981, 316-336).

²⁹ These NT passages are: Rom 5:14; 1 Cor 10:6, 11; 1 Pet 3:21; Heb 8:5 and 9:23; cf. the LXX of Exod 25:40.

³⁰ For a recent overview of nine criteria for discerning types of Christ in the OT, see G. K. Beale (2020, p. 30-43).

³¹ For an overview of the principles of biblical typology, see Richard M. Davidson (2011, p. 5-48; 1992, p. 99-130); Beale (2020, p. 25-50).

³² This chart is revised from Davidson (2011, p. 19-23; for discussion of the first four of these examples, p. 23-36).

	<p>New Exodus</p> <p>Immediate Context: Exod 15:14-17; Numbers 23-24 (esp. 23:22; 24:8, 14-17; see SAILHAMER, 1992, p. 408).</p> <p>Later OT indicators: Hos 2:14-15; 12:9, 13; 13:4-5; Jer 23:4-8; 16:14-15; 31:32; Isa 11:15-16; 35; 40:3-5; 41:17-20; 42:14-16; 43:1-3, 14-21; 48:20-21; 49:8-12; 51:9-11; 52:3-6, 11-12; 55:12-13 (see DODD, 1952, p. 75-133; NINOW, 2001).</p>	<p>Antitypical Exodus</p> <p>1 Cor 10: 1-13; cf. Matt 1-5; Luke 9:31; etc. (see DAVIDSON, 1981, p. 193-297; BALENTINE, 1961; KENNEDY, 2008; BEALE, 2012, p. 697-715).</p>
<p>4. Earthly Sanctuary Exodus 25-40</p>	<p>Earthly a Copy of the Heavenly Sanctuary</p> <p>Immediate context: Exod 25:9, 40;</p> <p>Later OT indicators: Ps 11:4; 18:6, 60:8; 63:2; 68:35; 96:6; 102:19; 150:1; Isa 6; Jonah 2:7; Mic 1:2; Hab 2:20; etc. (see DAVIDSON, 1981, p. 367-388; SOUZA, 2006).</p>	<p>Antitypical Heavenly Sanctuary</p> <p>Heb 8:5; 9:24; cf. Rev 8:1-5; 11:19; 16:1; etc. (see NUNES, 2020; PAPAIOANNOU; GIANTZAKLIDIS, 2017, p. 109-263).</p>
<p>5. Moses Pentateuch</p>	<p>New Moses</p> <p>Immediate context: Deut 18:15-19</p> <p>Later OT indicator: Deut 34:10 (added probably by Ezra) (see SAILHAMER, 1992, p. 456, 478-9).</p>	<p>Antitypical Moses</p> <p>John 1:21; 6:14; 8:40; etc. (see ALLISON, JR., 1993).</p>
<p>6. Joshua The Book of Joshua</p>	<p>New Joshua</p> <p>Immediate context: Exod 23:23; Num 13:8, 16; 27:17, 21; Deut 3:28; 18:15-17; 31:3, 23; 34:10-12; Josh 1:2-5; 3:7; 4:14 (Joshua does the same work as the Angel of the Lord, and of Moses, but is clearly not the New Moses)</p> <p>Later OT indicator: Isa 49:8 (the Messiah does the same work as Joshua in Deut 31:7; Josh 1:6) (see DAVIDSON, 1995, p. 24-35).</p>	<p>Antitypical Joshua</p> <p>Hebrews 4; cf. Matt 11:28; Eph 1:11, 14, 18; Col 2:15; 3:24; Heb 1:4; 9:15; 12:22-24 (see DAVIDSON, 1995, p. 32-35; BEALE, 2020, p. 41).</p>
<p>7. David The Psalms</p>	<p>New David</p> <p>Immediate Context: Ps 2 (esp. vs. 12); 16:8-11; 22; 40:6-8; etc. (language goes beyond historical David).</p> <p>Later OT indicators: Jer 23:5; Ezek 34:23; 37:24; Dan 9:26 (echoing Ps 22:11); Isa 9:5, 6; 11:1-5; Hos 3:5; Amos 9:11; Zech 8:3; etc. (see DAVIDSON, 1994, p. 23-28; [forthcoming in the volume 2 of Psalms Studies published by ATS and Peruvian Union University]; HAMILTON JR., 2012, p. 4-25).</p>	<p>Antitypical David</p> <p>Matt 1:1-18 (14 is the gematria number of David); John 19:24; Acts 2:29-33; 13:31-37; Heb 1:5; 5:5; 10:5-9; etc. (see DAVIDSON, 1994, p. 23-26; NOVAKOVIC, 1997, p. 148-191; HAYS, 2016, p. 146-53; JOHNSON, 2018, p. 247-272).</p>
<p>8. Jonah The Book of Jonah</p>	<p>New Jonah</p> <p>Immediate context: Jonah 1:17; 2:2, 6 (death-resurrection language, 3 days/nights; description goes beyond historical Jonah).</p> <p>Later OT indicators: Hos 6:1-3 (= Israel's death-resurrection experience, third day); Hos 7:11 (Israel is like silly "Jonah" [dove]); Isa 41-53 (Messiah represents and recapitulates experience of Israel, especially in death-resurrection) Isa 41:8; 42:1; 44:1; 49:3-6; 52:13-53:11; etc.) (see DAVIDSON, 1994, p. 29-30).</p>	<p>Antitypical Jonah</p> <p>Matt 12:39-41; 16:4; Luke 11:29-32. (See SOULEN, 2008, p. 331-343).</p>



Other OT typological persons, events, and institutions which have been analyzed include such examples as: Abraham and Isaac (DAVIDSON, 2000, p. 232-247); Melchizedek (BIRD, 2000, p. 36-52); Joseph (EMADI, 2016; SIGVARTSEN, 2018); Ruth and Boaz (CHISHOLM JR., 2013, p. 566-567; BLOCK, 2015, p. 55-57); Solomon and Shulamit (MITCHELL, 2003, p. 67-97); Elijah (LEAL, [forthcoming]; BRODIE, 1990, p. 78-85; 2000; Cf. KLOPPENBORG; VERHEYDEN, 2014) and Elisha (BROWN, 1971, p. 84-104; BRODIE; 1981, p. 39-42; Cf. KLOPPENBORG; VERHEYDEN, 2014, *passim*); Eliakim (BEALE, 2012, p. 15, 143-144); Ezekiel (BULLOCK, 1982, p. 23-31); Cyrus (and the fall of Babylon) (see WERE, 1983); Esther (LATCHMAN, 2012; DAVIDSON, 2019); and the office of prophet, priest, and king (BEALE, 2020, p. 38-39). Thus the OT types reveal Christ throughout all the OT Scriptures where these types are found. More work still needs to be done in examining other persons, events, and institutions in the OT that are indicated to be types or foreshadowings of Christ. Recognizing the principles of typology unlocks many seemingly irresponsible or unfaithful usages of the OT by NT writers, and allows the portrait of Jesus in the OT to shine forth in all its brilliance and exegetical soundness. This will be illustrated by a case study of Messianic Exodus typology, set forth in the OT, and proclaimed as fulfilled in the NT.

Case study: “Out of Egypt I called My Son”: Matt 2:15, citing Hos 11:1. Matthew 2:15 represents another instance in which the critical scholars who have charged Matthew with unfaithfulness to the OT context³³ have themselves failed to discern the larger context of Hos 11:1, which unfolds the Exodus typology of the Bible writers.³⁴

It is true that Hos 11:1 in its immediate historical context refers to the past historical Exodus of ancient Israel from Egypt. The verse reads: “When Israel was a child, I loved him, and out of Egypt I called My son.” The next verse describes the historical circumstances of national Israel’s turning away from Yahweh to serve the Baals.

However, it is crucial to see not only the immediate context but also the wider context of this verse. C. H. Dodd, in his book *According to the Scriptures*, has demonstrated how the NT writers often cite a single OT passage as a pointer for the reader to consider the whole larger context of that passage. Dodd has shown that the larger context of Hos 11:1—both in the book of Hosea itself and in other contemporary eighth-century prophets—describes a future New Exodus connected with Israel’s return from exile and the coming of the Messiah (DODD, 1952, p. 74-133).³⁵ In fact, the typological interconnection between ancient Israel’s Exodus and the Messiah’s Exodus from Egypt is already indicated in the Pentateuch. In the oracles of Balaam in Numbers 23-24, there is an explicit shift from the historical Exodus to the Messianic Exodus. In Num 23:22 Balaam proclaims, “God brings *them* out of Egypt; He [God] has strength like a wild ox.” In the next oracle, Balaam shifts to the singular, “God brings *him* out of Egypt” (Num 24:8), and in the next and final oracle, referring to the “latter days” (24:14), Balaam indicates the Messianic identi-

.....
³³ See, e.g., S. Marion Smith (1965, p. 239), who states that in citing Hos 11:1 Matthew employs “a method that can be rejected outright as an untenable use of Scripture.” Cf. Enns (2015, p. 122): “It would take a tremendous amount of mental energy to argue that Matthew is respecting the historical context of Hosea’s words, that is, that there actually is something predictive in Hosea 11. In the end such arguments serve only to support one’s assumptions rather than challenge them.”

³⁴ For the OT basis and development of Exodus typology, see esp. Friedbert Ninow (2001). More recently, regarding this specific passage of Hos 1:11 and its use by Matthew, see G. K. Beale (2012, p. 697-715; 2020, p. 30-35).

³⁵ Note especially the following passages: Hos 2:14-15; 12:9, 13; 13:4-5; Isa 11:15-16; 35; 40:3-5; 41:17-20; 42:14-16; 43:1-3, 14-21; 48: 20-21; 49:3-5, 8-12; 51:9-11; 52:3-6, 11-12; 55:12-13; Amos 9:7-15; Mic 7:8-20. Cf. Jer 23:4-8; 16:14-15; 31:32.



fication of the “him”: “I see Him, but not now; I behold Him, but not near; a Star shall come out of Jacob; a scepter shall arise out of Israel, and batter the brow of Moab, and destroy all the sons of tumult” (24:17) (see SAILHAMER, 1992, p. 137-144). Thus the Pentateuch and the latter prophets (especially Hosea and Isaiah) clearly recognized that Israel’s Exodus from Egypt was a type of the new Exodus, centering in the Representative Israel, the Messiah. Matthew remains faithful to this larger OT context in his citation of Hos 11:1. In harmony with the OT predictions, Matthew depicts Jesus as the Representative Israel, recapitulating in His life the experience of ancient Israel, but succeeding where the first Israel failed. The first five chapters of Matthew describe in detail Jesus as the New Israel experiencing a New Exodus.³⁶ Matthew and the other Synoptic Gospels also depict the death and resurrection of Jesus as a New Exodus.³⁷

Thus, far from distorting the original OT context of Hos 11:1, Matthew “quoted a single verse not as a proof text, but a pointer to his source’s larger context. Instead of interrupting the flow of his argument with a lengthy digression, he let the words of Hosea 11:1 introduce that whole context in Hosea” (KAISER JR., 1985). Matthew faithfully captured the wider eschatological, Messianic context of this passage as portrayed by Hosea and his prophetic contemporaries.

Promise/prediction and Fulfillment

The OT contains numerous *predictive* prophecies, estimated to comprise nearly thirty percent of the OT (PAYNE, 1973, p. 13, 674-675),³⁸ not to speak of the plethora of OT promises. Here we look particularly at the Messianic prophecies. Although critical scholars have usually rejected out of hand the promise/prediction of the coming Messiah in the OT, as we have seen already Jesus Himself leads the way in affirming Messianic prophecies all through the OT, when he says to the disciples that resurrection evening in the upper room: “These are the words which I spoke to you while I was still with you, and all things must be fulfilled which were written in the Law of Moses and the Prophets and the Psalms concerning Me” (Luke 24:34). Numerous studies have examined the many specific Messianic prophecies in the Bible, revealing how later OT writers understood the core Messianic promises/predictions about the Messiah in the Torah, and how the NT writers testified concerning the fulfillment of these and other OT prophecies in Jesus.³⁹ James Smith examines some 73 OT promises/predictions about the Messiah.⁴⁰ We look

.....
³⁶ Jesus comes out of Egypt after a death decree (Matt 2:15), and going through His antitypical Red Sea experience in His baptism (Matthew 3; cf. 1 Cor 10:1, 2). This is followed by His wilderness experience of 40 days paralleling the 40 years of ancient Israel in the wilderness. During this time Jesus indicates His own awareness of His role as the New Israel in the New Exodus by consistently meeting the devil’s temptations with quotations from Deuteronomy 6-8 (where ancient Israel’s temptations in the wilderness are summarized). Finally, Jesus appears on the Mount as a new Moses, with His 12 disciples representing the tribes of Israel, and repeats the Law as Moses did at the end of the wilderness sojourn (see DAVIDSON, 1994, p. 19-21).

³⁷ Note, e.g., how at the Transfiguration the first Moses speaks to the New Moses about His *exodus* which He was to accomplish at Jerusalem (Luke 9:31). Jesus’ death is His ultimate Red Sea experience. After His resurrection He remains in the wilderness of this earth 40 days (like Israel’s 40 years in the wilderness) and then as the New Joshua enters heavenly Canaan as the pioneer and perfecter of our faith (see ESTELLE, 2018, p. 208-262).

³⁸ According to Payne’s count, out of 23,210 verses of the OT, 6,641 (or 28 ½ percent) contain predictive material.

³⁹ For a review of literature showing the different views with regard to Messianic prophecy, and upholding the traditional understanding of Messianic prophecy (see RYDELNIK, 2010, p. 13-128). Some other helpful studies of the OT Messianic prophecies include: Gerhard Van Groningen (1990); James E. Smith (1993); Kaiser Jr. (1995); Herbert W. Bateman IV, Darrell L. Bock, and Gordon H. Johnston (2012); and Jacques Doukhan (2012).

⁴⁰ These include the following passages: Gen 3:15; 9:26-27; 12:3; 49:10-12; Num 24:17; Deut 18:15, 18; 32:43a; 1 Sam 2:10; 2 Sam 2:35; 7:12-16; Job (9:33; 16:19-21; 17:3; 33:23-28); 19:23-27; Pss 2; 8; 16; 40; 45; 68; 69; 72; 78:1-2; 89; 109; 102; 110; 118; 132; Isa 4:2-6; 7:14-16; 8:17, 18; 9:1-7; 11:1-16; 16:5; 28:16; 30:19-26; 32:1-2; 33:17; 42:1-17; 49:1-13; 50:4-11; 52:13-53:12; 55:3-5; 61:1-11; Jer 23:5-6; 30:9, 21; 31:21, 22; Ezek 17:22-24;



at one case-study, the prediction of Isa 7:14, which many critical scholars consider to have been misinterpreted by Matthew (Matt 1:23). This example involves both prediction and typology.

Case study: the Virgin Birth? Matt 1:23, citing Isa 7:14. Isaiah 7:14 has been called “the most difficult of all Messianic prophecies” (TERRY, 1883, p. 331; PAYNE, 1973, p. 291) and is perhaps the most studied text in biblical scholarship (for bibliography, see WATTS, 1985, p. 95-103). Elsewhere I have examined the relevant exegetical issues in this passage, focused on the question: Does Matthew remain faithful to the OT context of this passage when in Matt 1:23 he cites it as a prediction of the virgin birth of the Messiah? (see DAVIDSON, 2007, p. 85-96). Here is a brief summary of the evidence. A careful look at the immediate context of Isa 7:14 seems to reveal a local dimension to the fulfillment of the prophecy, within the historical setting of the Syro-Ephraimite War of ca. 734 B.C., with the birth of Isaiah’s son, Maher-Shalal-Hash-Baz.

But there are major hints that the passage also points forward to an ultimate typological fulfillment in the Messiah: (1) the prophecy and sign of Isa 7:14 is addressed not only to Ahaz, but more widely to “you” in the plural, to the “house of David” (v. 13); (2) the Hebrew word *‘almah* (“virgin, young woman”), translated in the LXX and Matt 1:23 by *parthenos* or “virgin,” refers to a “young woman of marriageable age, sexually ripe, but unmarried,” and therefore (unless she is an immoral woman) a virgin, a description indeed true of Mary, the mother of Jesus, at the time of her conception, but not neatly fitting the circumstances of Isaiah’s wife; (3) there are no markers of time in the entire verse;⁴¹ the sign thus could refer to past, present, or future (or both), as the time when the virgin/young woman would be pregnant, making room for a typological fulfillment.

What is hinted at in the text is made explicit in the larger context of Isaiah 7-12, called the Volume of Immanuel: (4) When Isaiah’s son was born, he was not named “Immanuel” as the prophecy of Isa 7:14 predicted; (5) The name Immanuel is used later in chapter 8 in a context that seems to move from the local to the cosmic level (see vs. 8); (6) in chapter 8 Isaiah and his sons are said to be “signs” in Israel (vs. 18) for future events to be brought about by God; (7) these events move from the local level at the end of Isaiah 8 to the eschatological Messianic level in Isaiah 9: the land which was in gloom and darkness (8:22) will become a land where the gloom is removed (9:1) and “the people who walked in darkness have seen a great light” (9:2). Most significantly, (8) while Isaiah’s son was a sign to Israel, Isaiah predicts that in the Messianic age the greater Son, the ultimate fulfillment of Isa 7:14, will appear: “For unto us a Child is born, unto us a Son is given, and the government will be upon His shoulder. And His name will be called Wonderful Counselor, Mighty God, Everlasting Father, Prince of Peace” (Isa 9:6). (9) This Messianic motif is further expanded in Isa 11:1-9, the matching passage in the chiastic structure of Isa 7-12.

Finally, in summary, (10) within the wider context of Isa 7:14, Isaiah himself, under divine inspiration, indicates that although the prediction will have local fulfillment in the birth of a son in the time of Ahaz, yet this local fulfillment is a type of the ultimate Messianic fulfillment in the divine Son, Immanuel. We may diagram the typological relationships in Isaiah’s volume of Immanuel as following:

21:25-27; 34:23-31; 37:21-28; 44-48; Dan 7:13, 14; 9:24-27; Hos 1:10-2:1; 3:5; 11:1; Joel 2:23; Mic 2:12-13; 5:1-5; Hab 3:12-13; Hag 2:6-9, 21-23; Zech 3:8-10; 6:12-13; 9:9-11; 10:4; 11:4-14; 12:10; 13:7; Mal 3:1; 4:5.

⁴¹ The verse is literally translated: Behold, an *‘almah* [was/is/will be] pregnant, and [was/is/will being] bearing a son and she has called / is calling / will call his name Immanuel [meaning God was/is/will be with us] (see explanation of the grammar in DAVIDSON, 2007, p. 87-88).



1. **Type** Isa 7:14 (Immanuel prophecy)
Isa 8:1-4 (local fulfillment of Isa 7:14 in Maher-Shalal-Hash-Baz)
2. **Antitype** Isa 9:1-7 (ultimate fulfillment in the Messiah)
Isa 11:1-9 (further description of the Messiah)

Matthew, therefore, far from taking Isa 7:14 out of context, has recognized the larger Messianic context of Isaiah 7-12, which critical scholarship has usually ignored.

The Eschatological-Messianic Macrostructure of the Old Testament

Messianic prophecies have too often been limited to specific passages which predict the coming of the Messiah, as in the previous section. But a case can be made that the entire OT is cast in an eschatological, messianic framework (SAILHAMER, 1987, p. 307-315; DAVIDSON, 2000, p. 349-366, this section uses material from the published articles cited above).

Case study: The eschatological-messianic macrostructure of the Old Testament. The Pentateuch is composed of four major literary types: narrative, poetry, law and genealogy. While the genealogies and legal portions provide structure to some parts of the Torah, they do not serve to structure the Pentateuch as a whole. The whole of the Pentateuch is structured by the juxtaposition the two remaining literary genres, i.e., narrative and poetry.

Already in the opening chapters of Genesis, a three-fold literary sequence may be observed: (1) narrative, (2) poetic speech, and (3) epilogue. The creation account of Gen 1–2:22 is narrative, followed by the poetic speech of Adam (2:23) and a short epilogue (2:24). Likewise, the account of the Fall in Gen 3:1-13 is a narrative, followed by a divine poetic speech (Gen 3:14-19) and an epilogue (Gen 3:20-24). There are numerous other examples of this technique in the microstructures of the Pentateuch (Gen 4:1-26; 6:5—9:17; 9:18-29; 14:1-24; 16:1-16; 24:1-67; 25:1-26; 27:1-45; 37:1—48:22).

The fact that the three-fold structuring sequence of narrative→poetic speech→epilogue is found so frequently in the Pentateuch on the microstructural level suggests the possibility that this same technique may be employed in structuring the Pentateuch as a whole. Old Testament scholar John Sailhamer has shown that indeed such is the case. The major blocks of narrative in the Pentateuch are punctuated by four major sections of poetic speech, each then followed by an epilogue (See outline below). First, the patriarchal narratives of Genesis are concluded by a major block of poetic text in Genesis 49 followed by an epilogue (Genesis 50). Second, the Exodus narrative block (Exodus 1-14) is capped off by another major poetic text (Moses' and Miriam's songs in Exod 15:1-21) followed by an epilogue (Exod 15:22-27). Third, the narrative block of Israel's experience in the wilderness (Numbers 1-22) is climaxed by the poetic oracles of Balaam (Numbers 23-24) and an epilogue (Numbers 25). Finally, the pattern embraces the whole of the Pentateuch, as the overarching narrative of the Pentateuch which stretches from Genesis 1 through Deuteronomy, is concluded by the poetic Song of Moses (Deuteronomy 32-33) and the epilogue of chap. 34.



In three of these “macro-structural junctures” in the Pentateuch (Genesis 49; Numbers 24; and Deuteronomy 31) the material which connects the poetic sections to the preceding narrative sections contains similar terminology and motifs. In each there is:

- (1) a central narrative figure (Jacob, Balaam, Moses), who
- (2) calls together an audience in the imperative (Gen 49:1; Num 24:14; Deut 31:28),
- (3) to proclaim (Gen 49:1; Num 24:14; Deut 31:28)
- (4) what will happen (Gen 49:1; Num 24:14; Deut 31:29)
- (5) in “the end of days [*be’akharit hayyomim*]” (Gen 49:1; Num 24:14; Deut 31:29).

The phrase “end of days” (*be’akharit hayyomim*, i.e. “last days”) provides an indication that the meaning of the poetic passages is “eschatological”—the passages point to an indefinite future time, which also embraces the ultimate end-time wind-up of the plan of salvation. By placing the “eschatological” poetic speeches after the narrative sections, Moses is also highlighting the point out that the narratives are likewise to be seen as ultimately having end-time significance. The narrative texts describing God’s dealings with His people in the past may be seen to foreshadow the end-time divine acts of salvation.

The three poetic seams coming at the three macro-structural junctures in the Pentateuchal narratives (Genesis 49, Numbers 23-24, and Deuteronomy 32-33) not only refer to the “last days,” but also highlight the coming of the Messiah. These passages reveal that the very heart of the eschatological focus in the Torah is upon the coming Messiah.

In the first poetic passage (Genesis 49), Jacob’s last words of blessing are introduced as being given to his 12 sons individually (v. 1), but the conclusion of the blessing reveals that Jacob also had in mind “the twelve tribes of Israel,” not just the individual sons (v. 28). Among the blessings upon each tribe, two tribes are singled out by Jacob for extended blessing: viz., Judah and Joseph. Close reading of these two extended blessings indicates that both point beyond the tribe to a future Messianic figure that will come “in the last days.” The Messiah will be a royal figure from the tribe of Judah, Shiloh— “Provider of peace/prosperity [Heb. *sh-l-h*]” (Gen 49:10-12)—and a divine, suffering servant, the antitypical Joseph (vv. 22-26; note especially the motif of suffering in v. 23, and the abrupt aside referring to the divinity of the Messiah in v. 24: “from there [i.e., from the Mighty One of Jacob] is the Shepherd, the Stone of Israel [i.e., the divine Messiah]”) (see SIGVARTSEN, 2018, *passim*). See the accompanying chart at the end of this section.

Deuteronomy 32-33, the last of the major Pentateuchal poetic passages, contains a second blessing of the twelve tribes, paralleling that of Genesis 49, but this time given by Moses before his death. This blessing also occurs in context of the “end of the days” (Deut 31:22), which points to the indefinite future but also ultimately includes the Messianic Age to Come. In his blessing Moses (like Jacob) singles out two tribes for extended attention, again Joseph, but also Levi (not Judah as in Genesis 49). Again, close reading of these two extended blessings indicates that both point beyond the tribe to a future Messianic figure who will come “in the last days” (see chart below). The Messiah will be the New (antitypical) Joseph (Deut 33:8-11), and also the antitypical Levitical priest Deut 33:13-17). Thus Genesis 49 and Deuteronomy 32-33 form a pair of poetic passages in the Pentateuch, both comprising blessings upon the twelve tribes, both emphasizing the “last days” and the coming of the Messiah.



In a similar way, the Song of Moses (Exodus 15) and the Oracles of Balaam (Numbers 23–24) form a pair of poetic passages, highlighting the eschatological future and the role of the Messiah in the New Exodus (see chart). As noted above, the oracles of Balaam portray the Messiah as a future King bringing a new eschatological Exodus, recapitulating in His life the events of historical Israel in their Exodus from Egypt and conquest of their enemies. Note how Num 23:22 speaks of Israel’s past Exodus: “God brought *them* [plural] out Egypt”; and Num 24:8 repeats the exact same line in Hebrew, except with singular forms, applying it to the future king introduced in vs 7: “God brings *Him* [singular, not them] out of Egypt.” The identity of the “Him” as conquering king is further clarified in vv. 8b-9 with the description of His conquering His enemies, the nations. Numbers 24:17, in the context of the “the last days” (v. 14), confirms the Messiah’s eschatological royal reign and victory over the forces of evil: “I see Him, but not now; I behold Him, but not near; a Star shall come out of Jacob; a Scepter shall rise out of Israel [...] and destroy all the sons of tumult” (v. 17). Exodus 15 does not contain the same eschatological phrase “in the last days” as the other three poetic passages located at the macro-structural junctures of the Pentateuch. But whereas Genesis 49 and Deuteronomy 32-33 form an *outer* pair of poetic passages, both comprising blessings upon the twelve tribes, Exodus 15 and Numbers 23-24 comprise an *inner* pair of poetic passages with a common theme—the Exodus. Exodus 15 is the Song of Moses, celebrating the Exodus of Israel from Egypt and deliverance from their enemies at the Red Sea. Already in Exodus 15, the Exodus is open-ended toward the future, with a description, placed in a cosmic context, of a future safe passage of Israel through the midst of their enemies instead of the expected portrayal of passage through the Red Sea (vv. 14-17), climaxing in a description of the reign of Yahweh (ultimately the Messiah) “forever and ever” (v. 18) (see CHEN, 2013). This forward-reaching movement in the Song of Moses finds its counterpart in the Balaam oracles, where the Exodus of Israel from Egypt is viewed as pre-figuring the Exodus of the Messianic king and His conquest of His enemies. When viewed together, the Song of Moses (Exodus 15) and the Oracles of Balaam (Numbers 23-24) form a pair highlighting the eschatological future and the role of the Messiah.

Thus the four poetic passages which form macro-structural seams in the Pentateuch are all eschatological in nature, and together they point to the Messiah at the heart of the last-day fulfillment. The four poetic passages are framed in a chiasmic arrangement, ABBA, with the matching outer pair focusing on the motif of blessing the twelve tribes, and the matching inner pair focusing on the motif of the Exodus/New Exodus:

- A. Blessing of the Twelve Tribes: Judah and Joseph (Gen 49)
- B. Exodus and New Exodus (Exod 15)
- B’ Exodus and New Exodus (Num 22-24)
- A’ Blessing of the Tribes: Joseph and Levi (Deut 33)

Taken together, all of these poetic passages, placed after blocks of narrative, indicate that the preceding narrative portions are also to be seen as prefigurative of the eschatological Messianic future. Thus, in the compositional strategy of Moses, under the inspiration of God, the large narrative blocks of the Pentateuch are juxtaposed with the poetic seams so as to be read eschatologically, and the eschatology ultimately focuses upon the Messiah.



In the compositional strategy of Moses (inspired by God), the major legal portion of the Pentateuch which is clustered in its center, i.e., the book of Leviticus, is also framed to highlight Christ-centered eschatology. [Refer to the center of the chart below.] The book of Leviticus is organized in a chiastic structure. Members A and A' (chaps. 1-7 and 24-27) deal with sanctuary legislation; members B and B' (chaps. 8-10 and 21-23) deal with priestly legislation; members C and C' (chaps 11-15 and 17-20) deal with personal legislation. And member D, at the chiastic climax of Leviticus (and of the whole Pentateuch), is Leviticus 16, the chapter dealing with Yom Kippur, the Day of Atonement. Leviticus 16 is also shown to be the literary center of the book by means of the 37 divine speeches that structure the book—18 on each side, framing the divine speech in Leviticus 16 in the very center.⁴²

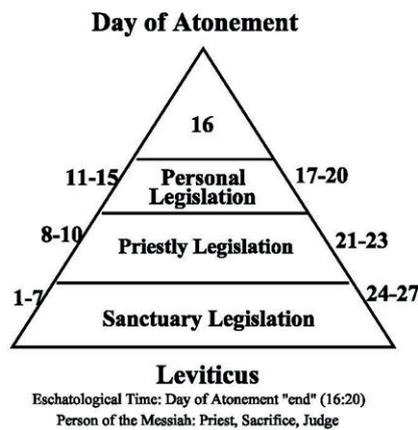
The Day of Atonement came at the end of the Hebrew ritual year. Its more accurate name (from Scripture) is not *yom kippur*, but *yom hakkippurim*—the “Day of Atonements” (plural), which in Hebrew syntax implies the “Day of Complete or Final/Ultimate Atonement” (Lev 23:28). All during the year, atonement was made for sins, but this day was the climax of the yearly ritual, in which the high priest made final atonement “for all the sins of Israel” (v. 16) and for the entire sanctuary which had been defiled during the year. On the holiest day of the year (Day of Final Atonement) the holiest person in the world (the high priest) went into the holiest spot on earth (the Most Holy Place of the sanctuary) to conduct the holiest work of the year (the work of “ultimate atonement”). The high priest is a type of Christ (see Heb 8:1-5), and this final cleansing work in its antitypical fulfillment takes place at the time of the end (see Daniel 7:9-14; 8:14; Heb 10:25-30; Rev 11:19–20:15).

It may be concluded, therefore, that Moses, under divine inspiration, had a compositional strategy which cast the entire Pentateuch into an eschatological framework, with the person and work of the coming Messiah at the heart of that eschatological frame. In a sense, then, the Pentateuch as a whole, from beginning to end, may be seen as Messianic eschatology.

The following chart provides a visual display of the eschatological, Christ-centered macro-structure of the Pentateuch:

.....
⁴² For the overall chiastic structure of the Pentateuch, see Yehuda Radday (1972, p. 21–23 1981, p. 84–86). For the chiastic structure of the central book of Leviticus, with its theological and structural center in Lev 16, see William Shea (1986, p. 131–168). For additional evidence that Leviticus 16 is both the structural and theological center of Leviticus, see Wilfried Warning (1999, p. 86–87,178). For further evidence that Lev 16 is the center of Torah (the Pentateuch), see, e.g., Rolf Rendtorff (2003, p. 252–258).

Period	Prologue	Patriarchal narrative	Poetry	Epilogue	Exodus narrative	Poetry	Epilogue	Wilderness narrative (a)
Scripture	Gn 1-11	Gn 12-18	Gn 49	Gn 50	Ex 1-14	Ex 15a	Ex 15b	Ex 16-40
Eschatological time	Gn 1:1 "Beginning" Gn 6:13 "End"		Gn 49:1 "In the last days"			vv. 16-17 Future orientation		
Person of the Messiah	Gn 3:15 The "Seed"	Gn 22:17-18 The "Seed"	v. 10 Shiloh (King) vv. 22, 24 Suffering one vv. 22, 24 Divine					



Period	Wilderness narrative (b)	Poetry	Epilogue	Wilderness narrative (c)	Poetry	Epilogue
Scripture	Nm 1-22	Nm 23-24	Nm 25	Nm 26 - Dt 31	Dt 32-33	Dt 34
Eschatological time		24:14 "In the last days"			31:29 "In the last days"	
Person of the Messiah		23:22; 24:8, 17-19 Conquering King (star, scepter) New exodus		Dt 18:15, 18; 34:10 The prophet like Moses	33:8 The levitical priest	

Moving briefly to the rest of the Old Testament, we see a similar stitching that connects the Torah to the Prophets and the Prophets to the Writings. The stitching that connects Torah to Prophets is “the last 8 verses of the Torah” (as the Talmud calls it), Deut 34:5-12, which describe the death of Moses, and succession by Joshua. The crucial verse for our purposes in this passage is v. 10: “But since then there has not arisen in Israel a prophet like Moses, whom the Lord knew face to face.” This verse is clearly an echo of Deut 18:15-16, which predicts an eschatological prophet to arise in the future. The individualistic description of this prophet in Deut 34:5-7 indicates that this passage was written long after Moses’ time and the next generations after him, and pointed to a specific eschatological prophet, not just the prophetic office. As Sailhamer summarizes, “In the last eight verses of Deuteronomy, however, Moses’ words in chap. 18 are read futuristically and individualistically.



In other words, these verses appear to interpret the words of Moses in chap. 18 typologically and eschatologically, precisely the way these words are read in the NT (Acts 3:22; 7:37)” (SAILHAMER, 1987, p. 315). Sailhamer does not examine the relationship between the last eight verses of the Torah and Joshua (the person and his book). I suggest that by the positioning of this announcement that no prophet had arisen like Moses immediately after the verse describing Moses’ successor Joshua (Deut 34:9), it is clear that Joshua was not that predicted prophet. At the same time, by juxtapositioning the last eight verses of the Torah just before the book of Joshua, and in harmony with the repetition of numerous descriptions of Joshua in the book of Joshua that are fashioned after those of Moses, it becomes apparent that the final editor of the canon (probably Ezra) considered Joshua to be a pre-figuration along the way to the messianic New Moses that was to arise (see my discussion in DAVIDSON, 1995, p. 24-35; and the passages listed on chart 2, p. 19).

Furthermore, if God’s central charge to Joshua as he took up his responsibilities was to focus upon the Torah (Josh 1:7), and if (as we have already seen) the compositional strategy of Moses throughout the Torah was to highlight messianic eschatology, then this call to focus on the Torah at the beginning of Joshua (and the Former Prophets) may provide another eschatological link at the seam between the Torah and the Prophets.

Sailhamer also briefly looks at Mal 3:22-24 [English, 4:4-6], the final verses of the Prophets, which he suggests the final shaper of the canon consciously placed at the stitching between the Prophets and the Writings.⁴³ He rightly notes the eschatological focus of these last verses of Malachi with its description of the Day of the Lord. I would suggest we can go further by recognizing the messianic emphasis of the final chapter of Malachi (3:1-2, Hebrew and English) with the Messenger of the Covenant, as well as the messianic reference to the Sun of Righteousness (Mal 3:20; English, 4:2). In the final verses of the Prophets, we can also see the same call to remember the Torah as appears in the first verses of the Prophets (Josh 1:7-8). Thus an emphasis upon Torah and messianic eschatology emerges from the end of the Prophets.

We may move even further by looking at the beginning of the Writings, with which the Prophets are spliced in the canon. The first book of the Writings is the Psalms. The introduction to the Psalms is comprised of Psalms 1-2, the only psalms in the first book of the Psalms (1-42) which have no superscription. These Psalms are clearly set at the doorway of the Psalms, and in effect, at the doorway of the Writings. It is not without significance that these two introductory psalms highlight the same themes with which the Prophets end — the Torah (Psalm 1) and Messianic eschatology (Psalm 2). Here again at the juncture of the major canonical blocks of books, attention is drawn back to the Torah (and implicitly its eschatological framework), and explicitly to the Final Eschatological Battle centered in King Messiah.⁴⁴

As a final aspect of the eschatological-Messianic literary structure of the Old Testament, we may note the canonical “conclusion” of the Hebrew Bible, which is open-ended and actually “begs” to be spliced onto the eschatological and messianic fulfillment of salvation history yet to

.....
⁴³ I don’t understand Sailhamer to mean that the final shaper of the canon added these words to Malachi, but that he chose Malachi to be the last book of Prophets at least partly because its final verses provided the perfect stitch with the Writings.

⁴⁴ For discussion of the Messianic character of Psalms 1-2, see Robert Cole (2013); cf. Christine M. Vetne (2018, p. 6-7). According Richard M. Davidson and Edgard A. Horna (forthcoming): “Psalms 1-2 thereby introduce the Psalter with a unique and life-saving invitation for all people to seek refuge in the Messiah and to follow in his footsteps. The rest of the Psalter develops these concepts, explaining *how* the Messiah is able to save humanity and give them access to the kingdom of God.”



come. 2 Chronicles 36, the final chapter in the Hebrew Bible, like the other junctures we have examined thus far, climaxes in the eschatological deliverance of Israel from Babylon after the land had “kept Sabbath, to fulfill seventy years” (2 Chr 36:21). And it ends with the decree of Cyrus, who elsewhere in Scripture is shown to be a type of the Messiah in His Final Eschatological Battle (Isa 44:28; 45:1; Rev 16:12). These connections may be diagrammed as follows:

The Eschatological Literary Structure of the Old Testament: Prophets and Writings

	Prophets (Nebui'im)		Writings (Kethubim)	
	Introduction	Conclusion	Introduction	Conclusion
	Joshua	Malachi 3-4	Psalms 1-2	2 Chronicles 36
Eschatological Time	Focus on (eschatological) Torah (1:7)	Day of the Lord (4:1, 5)	Focus on (eschatological) Torah (Ps 1) Final Eschatological Battle (Ps 2)	Eschatological deliverance of Israel from Babylon (36:22-23)
Person of the Messiah	Joshua: A type of the eschatological prophet like Moses (1:5; cf. Num 13:8, 16; Deut 18:15-17; 34:10-12; Exod 23:23; Deut 31:3, 23; Isa 49:8)	Messenger of the covenant (3:1-3)	Messianic king (Ps 2)	Cyrus a type of the Messiah (36:22; cf. Isa 44:28; 45:1)

In summary for this section, the overarching literary macrostructure of the entire Old Testament may be said to be eschatological, centered in the end-time appearance and work of the Messiah, and thus all the OT Scriptures ultimately are centered in the Messiah.

Conclusion

In light of the multi-faceted indicators of Christ in the Old Testament which have been illustrated in this study, Jesus’ sweeping claim in Luke 24 needs to be taken seriously. While we do not know in detail what Jesus said to the two disciples on the way to Emmaus on Resurrection Sunday, when Luke records that He “expounded to them in all the Scriptures the things concerning Himself” (Luke 24:27), this statement proves not be a hyperbole after all. Moreover, instead of Jesus (and the NT writers) reading back into the Old Testament a meaning foreign to the original context, as often claimed, Jesus’ “hermeneutic” (*diermeneuō*, explicitly used in this verse) on the way to Emmaus, and that of the NT writers who followed His example of interpretation, was not different, after all, than the original eschatological-messianic hermeneutic of the Old Testament writers themselves. Indeed, ultimately, Christ is found in all Old Testament Scripture!

Referências

ALEXANDER, T. D. Further Observations on the Term “Seed” in Genesis. *Tyndale Bulletin*, v. 48, p. 363-367, 1997.

ALLISON JR., D. C. *The New Moses: A Matthaen Typology*. Minneapolis: Augsburg, 1993.



- ANTIC, R. Cain, Abel, Seth, and the Meaning of Human Life as Portrayed in the Books of Genesis and Ecclesiastes. **Andrews University Seminary Studies**, v. 44, p. 203-211, 2006.
- ARCHER, G.; CHIRICHIGNO, G. **Old Testament Quotations in the New Testament**. Chicago: Moody, 1983.
- BALENTINE, G. **The Concept of the New Exodus in the Gospels**. Th.D. dissertation, Southern Baptist Theological Seminary, 1961.
- BATEMAN IV, H. W.; BOCK, D. L.; JOHNSTON, G. H. **Jesus the Messiah: Tracing the Promises, Expectations, and Coming of Israel's King**. Grand Rapids: Kregel, 2012.
- BEALE, G. K. Did Jesus and His Followers Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts? An Examination of the Presuppositions of Jesus's and the Apostles' Exegetical Method. In: BEALE, G. K. (Ed.). **The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New**. Grand Rapids: Baker, 1994.
- BEALE, G. K. Finding Christ in the Old Testament. **Journal of Evangelical Theological Society**, v. 63, n. 1, p. 30-43, 2020.
- BEALE, G. K. **Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation**. Grand Rapids: Baker, 2012.
- BEALE, G. K. The Use of Hosea 11:1 in Matthew 2:15: One More Time. **Journal of Evangelical Theological Society**, v. 55, p. 697-715, 2012.
- BIRD, C. L. Typological Interpretation within the Old Testament: Melchizedekian Typology. **Concordia Journal**, v. 26, n. 1, p. 36-52, 2000.
- BOCK, D. Single Meaning, Multiple Contexts and Referents: The New Testament's Legitimate, Accurate, and Multifaceted Use of the Old. In: BERDING, K.; LUNDE, K. (Ed.). **Three View on the New Testament Use of the Old Testament**. Grand Rapids: Zondervan, 2008.
- BORLAND, J. A. **Christ in the Old Testament**. Chicago: Moody, 1978.
- BLOCK, D. I. **Ruth**, Zondervan Exegetical Commentary on the Old Testament: A Discourse Analysis of the Hebrew Bible. Grand Rapids: Zondervan, 2015.
- BRODIE, T. L. Jesus as the New Elijah: Cracking the Code. **The Expository Times**, v. 93, n. 2, 1981.
- BRODIE, T. L. Luke-Acts as an Imitation and Emulation of the Elijah-Elisha Narrative. In: RICHARD, E. (Ed.). **New Views on Luke and Acts**. Collegeville: Liturgical Press, 1990.
- BRODIE, T. L. **The Crucial Bridge: The Elijah-Elisha Narrative as an Interpretive Synthesis of Genesis-Kings and a Literary Model for the Gospels**. Collegeville: Liturgical, 2000.
- BROWN, R. Jesus and Elisha. **Perspective (Pittsburg)**, v. 12, n. 1-2, p. 84-104, 1971.
- BULLOCK, C. H. Ezekiel, Bridge between the Testaments. **Journal of Evangelical Theological Society**, v. 25, n. 1, 1982.
- CASSUTO, U. **The Documentary Hypothesis**. Jerusalem: Magnes, 1961.
- CHEN, K. **Eschatological Sanctuary in Exodus 15:17 and Related Texts**. New York: Peter Lang, 2013. (Studies in Biblical Literature, 154.)



- CHISHOLM JR., R. B. **A Commentary on Judges and Ruth**. Grand Rapids: Kregel, 2013. (Kregel Exegetical Library.)
- CHOU, A. **The Hermeneutics of the Biblical Writers: Learning to Interpret Scripture from the Prophets and Apostles**. Grand Rapids: Kregel, 2018.
- COLE, R. **Psalms 1-2: Gateway to the Psalter**. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2013.
- COLLINS, J. A Syntactical Note (Genesis 3:15): Is the Woman's Seed Singular or Plural? **Tyndale Bulletin**, v. 48, p. 139-148, 1997.
- CULLMANN, O. **Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History**. Philadelphia: Westminster, 1950.
- CULLMANN, O. **Salvation in History**. New York: Harper & Row, 1965.
- DAUBE, D. **The New Testament and Rabbinic Judaism**. London: Athlone, 1965.
- DAVIDSON, J. A. Eschatology and Genesis 22. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 11, n. 1-2, p. 232-247, 2000.
- DAVIDSON, J. A. Gospel and Queen: Esther's Christological Narrative Theology. Paper presented at the **ETS annual meetings**, San Diego, CA, Nov 20, 2019.
- DAVIDSON, R. M. Back to the Beginning: Genesis 1-3 and the Theological Center of Scripture. In: HEINZ, D.; MOSKALA, J.; VAN BEMMELEN, P. M. (Eds.). **Christ, Salvation, and the Eschaton**. Berrien Springs: Old Testament Publications, 2009.
- DAVIDSON, R. M. Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium. **Journal of the Adventist Theological Society**. v. 11, n. 1-2, 2000.
- DAVIDSON, R. M. How Shall a Person Stand before God? What is the Meaning of Justification? In: MOSKALA, J. (Ed.). **God's Character and the Last Generation**. Nampa: Pacific Press, 2018.
- DAVIDSON, R. M. **In the Footsteps of Joshua**. Hagerstown: Review and Herald Publishing Assoc., 1995.
- DAVIDSON, R. M. Inner-biblical Hermeneutics: The Use of Scripture by Bible Writers. In: HASEL, F. M. (Ed.). **Biblical Hermeneutics: An Adventist Approach**. Silver Springs: Biblical Research Institute; Review & Herald Academics, 2020.
- DAVIDSON, R. M. Interpreting Scripture: An Hermeneutical 'Decalogue. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 4, n. 2, p. 95-114, 1993.
- DAVIDSON, R. M. Israel and the Church: Continuity and Discontinuity—I and II. In: RODRIGUEZ, A. M. **Message, Mission, and the Unity of the Church**. 2. ed. Silver Spring: Biblical Research Institute, 2013. (Biblical Research Institute Studies in Adventist Ecclesiology.)
- DAVIDSON, R. M. New Testament Use of the Old Testament. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 5, p. 23-28, 1994.
- DAVIDSON, R. M. Proverbs 8 and the Place of Christ in the Trinity. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 17, n. 1, p. 33-54, 2006.



- DAVIDSON, R. M. Sanctuary Typology. In: HOLBROOK, F. B. (Ed.). **Symposium on Revelation—Book I**. Silver Spring: Biblical Research Institute, 1992. (Daniel and Revelation Committee Series, 6.)
- DAVIDSON, R. M. The Eschatological Hermeneutic of Biblical Typology. **TheoRhēma**, v. 6, n. 2, p. 5-48, 2011.
- DAVIDSON, R. M. The Eschatological Literary Structure of the Old Testament. In: MOSKALA, J. **Creation, Life, and Hope: Essays in Honor of Jacques B. Doukhan**. Berrien Springs: Old Testament Department, Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 2000
- DAVIDSON, R. M. The Meaning of *Nitsdaq* in Daniel 8:14. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 7, n. 1, p. 107-119, 1996.
- DAVIDSON, R. M. The Messianic Hope in Isaiah 7:14 and the Volume of Immanuel (Isaiah 7–12). In: PRÖBSTLE, M.; KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. G. **“For You Have Strengthened Me”**: Biblical and Theological Studies in Honor of Gerhard Pfandl in Celebration of His Sixty-Fifth Birthday. St. Peter am Hart: Seminar Schloss Bogenhofen, 2007.
- DAVIDSON, R. M. **Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Τύπος Structures**. Berrien Springs: Andrews University Press, 1981.
- DAVIDSON, R. M.; HORNA, E. A. The Messiah Paves the Way: An Outline of the Psalter’s Shape and Purpose. In: DAVIDSON, R. M.; HORNA, E. A. (Ed.). **When He Calls On Me, I will Answer Him**: Selected Studies in the Psalms. Berrien Springs: Adventist Theological Society, (forthcoming).
- DAVIDSON, R. New Testament Use of the Old Testament. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 5, n. 1, p. 14-39, 1994.
- DIOP, G. Innerbiblical Interpretation: Reading the Scriptures Intertextually. In: REID, G. W. (Ed.). **Understanding Scripture: An Adventist Approach**. Silver Springs: Biblical Research Institute, 2005.
- DODD, C. H. **According to the Scriptures**. London: Collins, 1952.
- DOUKHAN, J. **On the Way to Emmaus: Five Major Messianic Prophecies Explained**. Clarksville: Lederer Books, 2012.
- DYRNESS, W. **Themes in Old Testament Theology**. Downers Grove: InterVarsity, 1979.
- ELLIS, E. E. **Paul’s Use of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- EMADI, S. C. **Christ, Typology, and the Story of Joseph: A Literary-Canonical Examination of Genesis 37-50**. PhD dissertation, Southern Baptist Theological Seminary, 2016.
- ENNS, P. **Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament**. Grand Rapids: Baker, 2015.
- ESTELLE, B. **Echoes of Exodus: Tracing a Biblical Motif**. Downers Grove: IVP Academics, 2018.
- FREEMAN, T. R. A New Look at the Genesis 5 and 11 Fluidity Problem. **Andrews University Seminary Studies**, v. 42, p. 259-286, 2004.
- GAGE, W. **The Gospel in Genesis**. Winona Lake: Carpenter, 1984.



- GANE, R. E. **Old Testament Law for Christians: Original Context and Enduring Application.** Grand Rapids: Baker, 2017.
- HAMILTON JR., J. M. **God's Glory in Salvation through Judgment: A Biblical Theology.** Wheaton: Crossway, 2010.
- HAMILTON JR., J. M. The Skull Crushing Seed of the Woman: Inner-Biblical Interpretation of Genesis 3:15. **Southern Baptist Journal of Theology**, v. 10, 2006.
- HAMILTON JR., J. M. The Typology of David's Rise to Power: Messianic Patterns in the Book of Samuel. **Southern Baptist Journal of Theology**, v. 16, v. 2, p. 4-25, 2012.
- HASEL, G. F. **Covenant in Blood.** Mountain View; Nampa: Pacific Press, 2012.
- HASEL, G. F. Genesis 5 and 11: Chronogenealogy in the Biblical History of Beginnings. **Origins**, v. 7, p. 23-37, 1980.
- HASEL, G. F. **New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate.** Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- HASEL, G. F. **Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate.** 4. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- HASEL, G. F. Remnant. In: CRIM, K. (Ed.). **The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume.** Nashville: Abigdon Press, 1976.
- HASEL, G. F. **The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah.** 2. ed. Berrien Springs: Andrews University Press, 1972.
- HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Gospels.** Waco: Baylor University Press, 2016.
- HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul.** New Haven: Yale University Press, 1989.
- HUNTER, T.; WELLUM, S. **Christ from Beginning to End: How the Full Story of Scripture Reveals the Full Glory of Christ.** Grand Rapids: Zondervan, 2018.
- INSTONE-BREWSTER, D. **Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE.** Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992.
- JOHNSON, N. C. The Passion according to David: Matthew's Arrest Narrative, Absalom's Revolt, and Militant Messianism. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 80, n. 2, p. 247-272, 2018.
- KAISER JR., W. C. Single Meaning, Unified Referents: Accurate and Authoritative Citations of the Old Testament by the New Testament. In: BERDING, K.; LUNDE, K. (Eds.). **Three Views on the New Testament Use of the Old Testament.** Grand Rapids: Zondervan, 2008.
- KAISER JR., W. C. **The Messiah in the Old Testament.** Grand Rapids: Zondervan, 1995.
- KAISER JR., W. C. **The Uses of the Old Testament in the New.** Chicago: Moody Press, 1985.
- KENNEDY, J. **The Recapitulation of Israel: Use of Israel's History in Matthew 1:1—4:11.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- KLINGBEIL, G. **Genesis Creation Account and Its Reverberations in the Old Testament.** Berrien Springs: Andrews University Press, 2015.



- KLOPPENBORG, J. S.; VERHEYDEN, J. (Eds.). **The Elijah-Elisha Narrative in the Composition of Luke**. Tondon: Bloomsbury Academic, 2014.
- LADD, G. E. **The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism**. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- LATCHMAN, G. G. The Revelation of Jesus Christ according to Esther. Unpublished paper, 2012.
- LEAL, J. **Indicators of Typology in the Narrative of Elijah: An Investigation into the Predictive Nature of the Typological Use of the Old Testament in the New Testament**. PhD dissertation, Andrews University [forthcoming].
- POLLARD, L. N. **The Function of *Loipos* [remnant] in Contexts of Judgment and Salvation in the Book of Revelation**. PhD dissertation, Andrews University, 2007.
- LONGENECKER, R. N. **Biblical Exegesis in the Apostolic Period**. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- MACCARTY, S. **In Granite or Ingrained? What the Old and New Covenants Reveal about the Gospel, the Law, and the Sabbath**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2007.
- MCCASLAND, S. V. Matthew Twists the Scriptures. **Journal of Biblical Literature**, v. 80, p. 143-148, 1961.
- MCCOMISKEY, T. E. **The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants**. Grand Rapids: Baker, 1985.
- MITCHELL, C. W. **The Song of Songs**. St. Louis: Concordia, 2003. (Concordia Commentary.)
- MOO, D. J. The Problem of Sensus Plenior. In: CARSON, D. A.; WOODBRIDGE, J. D. (Eds.). **Hermeneutics, Authority, and Canon**. Grand Rapids: Zondervan, 1986.
- MORRIS, H. **The Remarkable Birth of Planet Earth**. Minneapolis: Bethany Fellowship, 1972.
- MOSKALA, J. Toward Consistent Adventist Hermeneutics: From Creation through De-Creation to Re-Creation. In: REEVE, J. W. (Ed.). **Women and Ordination: Biblical and Historical Studies**. Nampa: Pacific Press, 2015.
- MOSKALA, J. Toward Trinitarian Thinking in the Hebrew Scriptures. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 21, n. 1-2, p. 245-275, 2010.
- MULZAC, K. D. **The Remnant Motif in the Context of Judgment and Salvation in the Book of Jeremiah**. PhD dissertation, Andrews University, 1995.
- NINOW, F. **Indicators of Typology within the Old Testament: the Exodus Motif**. Frankfurt am Main, New York: P. Lang, 2001.
- NICOLE, R. The New Testament Use of the Old Testament. In: BEALE, G. K. (Ed.). **The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New**. Grand Rapids: Baker, 1994.
- NOVAKOVIC, L. Jesus as the Davidic Messiah in Matthew. **Horizonts in Biblical Theology**, v. 19, n.1, p. 148-191, 1997.
- NUNES, L. **Function and Nature of the Heavenly Sanctuary/Temple in the New Testament: A Motif Study**. PhD dissertation, Andrews University, 2020.

OJEWOLE, A. O. **The Seed in Genesis 3:15: An Exegetical and Intertextual Study.** Berrien Springs: ATS Publications, 2002.

PAPAIOANNOU, K.; GIANTZAKLIDIS, I. (Eds.). **Earthly Shadows, Heavenly Realities: Temple/Sanctuary Cosmology in Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Jewish Literature.** Berrien Springs: Andrews University Press, 2017.

PAULIEN, J. **Decoding Revelation's Trumpets: Literary Allusions and the Interpretation of Revelation 8:7-12.** Berrien Springs: Andrews University Press, 1988.

PAYNE, J. B. **Encyclopedia of Biblical Prophecy.** Grand Rapids: Baker, 1973.

RADDAY, Y. Chiasm in Tora. **Linguistica Biblica**, v. 19, p. 21-23, 1972.

RADDAY, Y. Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative. In: WELCH, J. (Ed.). **Chiasmus in Antiquity.** Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1981.

RENDTORFF, R. Leviticus 16 als Mitte der Tora. **Biblical Interpretation**, v. 11, p. 252-258, 2003.

ROBERTSON, O. P. **Christ of the Covenants.** Grand Rapids: Baker, 1980.

ROBERTSON, O. P. **The Christ of the Covenants.** Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1980.

RYDELNIK, M. **The Messianic Hope: Is the Hebrew Bible Really Messianic?** Nashville: Broadman and Holman, 2010. (NAC Studies in Bible and Theology.)

SAILHAMER, J. H. The Canonical Approach to the Old Testament: Its Effect on Understanding Prophecy. **Journal of Evangelical Theological Society**, v. 30, n. 3, 1987.

SAILHAMER, J. H. **The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary.** Grand Rapids: Zondervan, 1992.

SAILHAMER, J. **The Pentateuch as Narrative.** Grand Rapids: Zondervan, 1992.

SANER, A. D. **Too Much to Grasp: Exodus 3:13-15 and the Reality of God.** Winona Lake: Eisenbrauns, 2015. (Journal of Theological Interpretation Supplement, 11.)

SHEA, W. Literary Form and Theological Function in Leviticus. In: HOLBROOK, F. (Ed.). **Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy.** Washington: Biblical Research Institute, 1986. (Daniel and Revelation Committee Series, 3).

SHUPAK, N. **Where Can Wisdom Be Found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

SIGVARTSEN, J. Å. **Messiah ben Joseph: A Type in both Jewish and Christian Traditions,** Wilmore: GlossaHouse, 2018. (GlossaHouse Studies in Texts and Languages, 1.)

SMITH, J. E. **What the Bible Teaches about the Promised Messiah.** Nashville: Thomas Nelson, 1993.

SMITH, M. New Testament Writers Use the Old Testament. **Enc**, v. 26, 1965.

SOULEN, R. K. The Sign of Jonah. **Theology Today**, v. 65, p. 331-343, 2008.

STRAND, K. A. (Ed.). **The Sabbath in Scripture and History.** Washington: Review and Herald, 1982.



- STRAUSS, H. Motif und Strukturen von Umkehrungssprüchen in Ägypten und im Alten Testament (Buch Hiob). **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 115, p. 25-37, 2003.
- STUART, D. K. **Exodus**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2006. (The New American Commentary, v. 2.)
- VAN GRONINGEN, G. **Messianic Revelation in the Old Testament**. Grand Rapids: Baker, 1990.
- VAN RULER, A. A. **The Christian Church and the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
- VETNE, C. M. El Mesías allana el camino: Un bosquejo de la forma y la estructura del Salterio. In: DAVIDSON, R. M.; HORNA, E. A. (Eds.). **“Me invocarás, y yo te responderé”**: Estudios selectos en el Salterio. Lima: Ediciones Theologika, 2018.
- WALTON, J. H. **Genesis**. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- WARNING, W. **Literary Artistry in Leviticus**. Leiden: Brill, 1999. (Biblical Interpretation Series, 39).
- WATTS, J. D. **Isaiah 1-33**. Waco: Word, 1985. (World Biblical Commentary.)
- WENHAM, G. J. **Genesis 1-15**. Waco: Word, 1987. (World Biblical Commentary).
- WERE, L. **The Kings that Come from the Sunrising: A Survey a Challenge, a Prophecy**. Berrien Springs: First Impressions, 1983.
- WHEELER, D. M. **Paul’s Use of the Old Testament in Gal 3:16**. Th.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, 1987.
- WHITE, B. Adam to Joshua: Tracing a Paragenealogy. **Andrews University Seminary Studies**, v. 54, n. 1, 2016.
- WHITE, B. Revisiting Genesis 5 and 11: A Close Look at the Chronogenealogies. **Andrews University Seminary Studies**, v. 53, p. 253-277, 2015.
- WIFALL, W. R. Gen 3:15: A Protoevangelium? **Catholic Biblical Quarterly**, v. 36, 1972.
- WILCOX, M. “Upon the Tree”—Deut 21:22-23 in the New Testament. **Journal of Biblical Literature**, v. 96, p. 94-97, 1977.
- WILKINSON, R. J. **Tetragrammation: Western Christians and the Hebrew Name of God: From the Beginnings to the Seventeenth Century**. Leiden: Brill, 2015.
- YAHUDA, A. S. **The Language of the Pentateuch in its Relation to Egyptian**. London: Oxford, 1933.

Evaluación exegética del método narrativo: limitaciones y beneficios

JORGE DAZA MICHEL¹
CARLOS OLIVARES²

Resumen: Este artículo discute el papel exegético del método narrativo, también conocido como criticismo narrativo, y así ofrece, en primer lugar, su localización dentro del variado espectro de los métodos literarios, destacando su peculiaridad y también su relación con otras tendencias. Además, expone la forma en que este método es usado exegéticamente, revelando, tras su examen, una lectura ecléctica del texto bíblico. Finalmente, el artículo ofrece una evaluación crítica, subrayando que uno de los mayores beneficios del método consiste en la definición y aceptación de las presuposiciones que el texto bíblico propone en sí mismo.

Palabras clave: Criticismo narrativo, método narrativo, exégesis, literatura, presuposiciones.

Exegetical evaluation of the narrative method: limitations and benefits

Abstract: This article discusses the exegetical role of the narrative method, also known as narrative criticism. In the first place, this type of analysis is located within the varied spectrum of literary methods, highlighting its peculiarity and also its relationship with other trends. Furthermore, it exposes the way in which this method is used exegetically, revealing, upon examination, an eclectic reading of the biblical text. Finally, the article offers a critical evaluation, underlining that one of the greatest benefits of the method consists in the definition and acceptance of the presuppositions that the biblical text proposes in itself.

Keywords: Narrative criticism, narrative method, exegesis, literature, presuppositions.

.....
¹ Mestrando em Teologia Bíblica pela Universidade Adventista del Plata (UAP). E-mail: jorgedazamichel@gmail.com

² Doutor em Teologia pela Universidade de Auckland. Professor da Faculdade Adventista de Teologia (FAT), no Centro Univeristário Adventista de São Paulo (UNASP). E-mail: carlos.olivares@unasp.edu.br

Este trabajo discute en términos sucintos y generales el papel exegético del método narrativo, también conocido como criticismo narrativo (SOULEN y SOULEN, 2001; POWELL, 1990). En primer lugar, el artículo localiza el criticismo narrativo dentro del variado espectro de los métodos literarios, destacando su peculiaridad y también su relación con otras tendencias. Se expone luego, a grandes rasgos, la forma en que este método es usado exegéticamente. Finalmente, el artículo ofrece una evaluación crítica, subrayando sus limitaciones y beneficios.

El criticismo narrativo en la crítica literaria

Entender y estudiar la Biblia como literatura no es algo nuevo (KEEFER, 2008; CATENASSI; PERONDI, 2019; BEARDSLEE, 1970)³. Lo que debe ser establecido desde el comienzo, con todo, es definir el tipo de literatura del cual ella forma parte. En este sentido, resulta importante determinar su catalogación usando la propuesta crítico-literaria de Meyer Abrams y Geoffrey Harpham, quienes organizan las metodologías literarias, clasificándolas en cuatro tipos⁴. Estos son: (1) Los tipos *expresivos*, que se centran en la sinceridad, adecuación y temperamento escritural del *autor*. (2) Los tipos *objetivos*, los cuales se centran en el *texto* y consideran el producto literario como un mundo autosuficiente en sí mismo. (3) Los tipos *pragmáticos*, que están centrados en el *lector* y ven el trabajo como algo construido para lograr un efecto particular en su audiencia. Y (4) los tipos *miméticos*, que ven el trabajo literario como un *reflejo* del mundo exterior (o de la humanidad) y lo evalúan en términos de la verdad o precisión de su representación en el mundo real (es decir, si lo que dice el texto es natural o sobrenatural).

A la luz de la taxonomía literaria de Abrams y Harpham, el criticismo bíblico, también conocido como método histórico crítico (SOULEN; SOULEN, 2001), sería una combinación del tipo expresivo y mimético de la crítica literaria (reflejo del mundo del autor). La crítica de la respuesta del lector, por otro lado, es una fusión pragmática y mimética, es decir, establecería una lectura enfocada en el reflejo del mundo del lector (POWELL, 2000). Obviamente, tal enfoque depende de si el lector está por encima del texto, al lado del texto (en diálogo con el texto) o inmerso en el texto. En caso se opte por el último arquetipo mencionado (lector inmerso en el texto), la lectura sería de tipo objetivo-pragmático. Otros métodos literarios utilizados para analizar la Biblia, como la crítica retórica y el estructuralismo, tendrían respectivamente connotaciones pragmáticas (pues la retórica busca el efecto en su lector), y objetivas (pues el estructuralismo busca los arreglos lineales del texto).

A partir de la clasificación de Abrams, puede notarse la existencia de más de una lectura literaria. Esto implica que el criticismo narrativo, tal y como es examinado en este artículo, y usado por un grupo importante de exégetas (cf. DAVIDSON, 2006), no necesariamente trabaja en función de las posturas expuestas. Es más, si bien el criticismo narrativo es parte de las nuevas críticas literarias (MALBON; MCKNIGH, 1994), él opera de un modo diferente a ellas y en cier-

.....
³ La hermenéutica judía por ejemplo, y otros métodos de interpretación a lo largo de la historia, muestran un notable interés literario hacia la Biblia. Ver más detalles en Jasper (2001). El método histórico crítico también es considerado un método literario (SOULEN y SOULEN, 2001). Para explorar más detalles sobre métodos literarios y su innovación ver Mitchell (2008).

⁴ Se ha optado por esta clasificación, exceptuando los tipos de crítica aplicada, judicial e impresionista, por ser considerados como derivados de los otros tipos de crítica literaria. En la actual edición de Abram y Harphams, se exponen los siete. Ver Abrams e Harpham (2009). Powell (1990) emplea los cuatro tipos mencionados en su taxonomía literaria.

tos casos difiere con los postulados de sus cognados metodológicos (POWELL, 1990; MARGUERAT; BOURQUIN, 2000; RESSEGUIE, 2005). Esta aproximación estratégica debe ser tomada en cuenta al emplear la nomenclatura literaria (SOULEN; SOULEN, 2001), y en forma particular al examinar un texto usando perspectivas narrativas (cf. BEARDSLEE, 1970).

El criticismo narrativo, igualmente, equivale a la narratología moderna. No obstante, la narratología, por sus raíces fuertemente estructuralistas⁵, tiende a ser más objetiva, mientras que el criticismo narrativo podría clasificarse como un método *ecléctico*. Es así, que sus características formales demuestran que el criticismo narrativo está interesado en el texto, como el estructuralismo (objetivo), y también en la respuesta del lector, inmerso en el texto (objetivo-pragmático). No obstante, es importante resaltar que el criticismo narrativo exhibe un interés particular en los arreglos retóricos que existen entre el autor y el lector (expresivo-objetivo-pragmático), manteniendo principalmente una lectura objetiva. Esto queda claro al notar que el criticismo narrativo, en sus múltiples formas, incluye estrategias textuales. Lo anterior es evidente al percibir que el autor y el lector, para el criticismo narrativo de Powell (1990, 1992, 1993), por ejemplo, son percepciones implícitas en el texto, y que el lector debe descubrir o revelar desde el documento bajo escrutinio (MARGUERAT; BOURQUIN, 2000; RESSEGUIE, 2005).

En su relación con la narratología, el criticismo narrativo sigue en general la propuesta de Seymour Chatman, quien propone distinguir entre el *enunciado* y la *historia contada* (CHATMAN, 1978). Un ejemplo clásico para comprender esto acontece en los evangelios. En el NT hay una sola *historia contada*, que llegaría a ser la historia de Jesús, pero hay cuatro *enunciados* o formas de contar la historia de Jesús, los cuales son los evangelios sinópticos y Juan, cada uno con un énfasis propio. Es así, que el criticismo narrativo tomará principalmente el enunciado (“el cómo se cuenta la historia”), junto a elementos retóricos, estructurales y otros mencionados, como base para su método.

Si bien el criticismo narrativo es relativamente desconocido, o ignorado, en algunos sectores del mundo latinoamericano (SKA; SONNET; WÉNIN, 2001; CATENASSI; PERONDI, 2019), este es empleado prolíficamente en los círculos exegéticos americanos y europeos. En el AT, por ejemplo, se puede mencionar a Robert Alter (2019), Gabriel Josipovisi (1995), James L. Kugel (1998), Michael A. Fishbane (1988) y Phyllis Trible (1978). De igual manera para el NT, se pueden nombrar a David Rhoads; Joanna Dewey y Donald Michie (2002), Alan Culpepper (1983), Jack Dean Kinsbury (1989), Robert Tannehill (1990), Mark Stibbe (1992), Janice Capel Anderson (1994), Richard Edwards (1997), Francis Moloney (2004) y Warren Carter (2004), entre otros. Existen también guías que ayudan al intérprete a entender y aplicar este método. Se pueden mencionar, a modo de ejemplo, los manuales de Robert Alter (2011), Mark Allan Powell (1990), Marguerat y Bourquin (2000) y James Resseguie (2005).

El método crítico narrativo en la exégesis

El criticismo narrativo puede asumir diferentes formas. Sin embargo, metodológicamente estas presentan rasgos en común. En general, el proceso operacional de la narrativa crítica com-

.....
⁵ La relación entre la narratología y el estructuralismo se nota al comparar Chatman (1978) con Propp, Wagner y Dundes (2009).

prende asumir como punto de partida metodológico la forma final del texto en estudio⁶. Desde esta perspectiva, el libro de Génesis, por ejemplo, no sería una recopilación de relatos desconectados, sino un libro íntegro y compacto. El objetivo del método, bajo esta lectura, no consiste en realizar reconstrucciones históricas, culturales o textuales. Su propósito, al contrario, implica invitar al lector a prestar atención al texto examinado, percibiendo sus arreglos literarios, a fin de reconocer el mensaje implícito o explícito que el texto tiene para el lector. Por lo tanto, la crítica narrativa es un método sincrónico que se concentra principalmente en la comunicación que revela el propio documento analizado.

A diferencia de las “nuevas críticas” literarias, el criticismo narrativo no se centra solo en el texto, ignorando al autor y al lector. La función de la crítica narrativa comprende descubrir en el texto la existencia de su autor primitivo, y su lector real, los cuales son llamados de autor y lector implícitos⁷ respectivamente (CHATMAN, 1978; ISER, 1974). Ambos, son personajes ideales y que emergen textualmente. Bajo este prisma, el lector implícito acepta sin cuestionamientos el punto de vista evaluativo del autor (POWELL, 1990). Por ejemplo, en caso el autor implícito establezca que el papel literario de Jesús es positivo, y el de Satanás negativo, el lector implícito confía y acepta el punto de vista evaluativo del autor. A fin de llevar a cabo esta comunicación, el autor implícito utiliza diversos recursos retóricos, literarios, estructurales e incluso sociales en su enunciado, elementos literarios que el lector implícito reconoce, permitiéndole entender el mensaje del autor.

En este proceso, el investigador o lector actual, examina los detalles o pistas dejadas por el autor, asumiendo de esta manera la figura del lector implícito (KINGSBURY, 1988; POWELL, 1993). Los recursos, o pistas, examinados por el investigador, son variados. El examen debe incluir los *personajes*, que consiste en reconocer a (individuos) o a los (grupos): protagonista(as), antagonista(as), y secundario(os). Estos personajes son clasificados como actores planos (que muestran un solo carácter), redondos (que cambian de carácter) o actuando en bloques (grupos que actúan como un solo individuo) (RHOADS; SYREENI, 1999).

El criticismo narrativo también presta atención a los *escenarios* o *marcos narrativos*, sean estos espaciales, temporales o sociales. Importantes son además los *eventos* que conformarán la *trama*. Esto envuelve básicamente identificar, mediante temas de enlace, la introducción, el nudo o nudos (conflictos) y el desenlace de la historia. Por último, es indispensable analizar la *retórica* narrativa o voz del narrador en el enlace comunicacional que asumen tanto el autor como el lector. Esto permite identificar la configuración artística de la historia que es contada, asumiendo la forma de quiasmos, estructuras, preguntas, contrastes, ironías etc.

El examen de estos elementos textuales revela una lectura ecléctica del texto bíblico. El uso de más de una estrategia, alertan al interprete acerca de la diversidad literaria que existe entre la comunicación del lector y autor implícitos. Este proceso ecléctico se centra únicamente en los detalles provistos por el texto, obviando cuestiones diacrónicas, como cuál era la forma de las fuentes antes de su redacción, entre otros temas histórico-críticos (MARGUERAT; BOURQUIN, 2000; RESSEGUIE, 2005).

.....

⁶ La descripción sobre la aplicación del método contempla, principalmente, la propuesta de Powell (1990), Marguerat e Bourquin (2000), y Resseguie (2005). Pero también se consultó a Osborne (2010) y Malbon (2008).

⁷ Otros lo llaman de lector informado (Stanley Fish), super lector (Michael Riffaterre) o lector destinado (Erwin Wolff). Ver Giangliulo Lobo (2013).

Evaluación crítica del criticismo narrativo

Aunque Casas Ramírez (2010) afirme que el criticismo narrativo puede ser el eje articulador para el que hacer exegético, teológico y práctico (CASAS RAMÍREZ, 2010), es importante examinar los presupuestos y consecuencias que una lectura de este tipo implica. En otras palabras, no se puede entronizar una metodología, y desmerecer el valor de otras (CATENASSI; PERONDI, 2019). Una lectura interdisciplinar del texto bíblico permite emplear herramientas que ayuden al intérprete entender su mensaje, sirviendo como complementos estratégicos en la comprensión de un relato.

La mayor limitación del método narrativo estriba en reconocer que es imposible aplicarlo a cada porción bíblica. Si bien es viable asumir que todo escrito exhibe algún rasgo narrativo (explícito o implícito), el empleo de esta metodología está restringido a los textos narrativos, y no epistolares o poéticos, por ejemplo⁸. Por otro lado, para algunos el criticismo narrativo carece de criterios objetivos para el análisis de textos, especialmente en las metodologías orientadas a la respuesta del lector. Así, este tipo de lecturas subjetivas pueden ser objetables, estableciendo interpretaciones sin control (MCKNIGHT, 1988). Sin embargo, el criticismo narrativo es ecléctico, y no debe necesariamente vincularse con las lecturas subjetivas. Ese juicio, de hecho, es una asociación común (OSBORNE, 2010), pero errada (POWELL, 1990).

Es importante establecer que el criticismo narrativo de Powell, entre otros, es un enfoque centrado en el texto que sostiene que el mismo texto establece parámetros en la interpretación (POWELL, 1990; MARGUERAT; BOURQUIN, 2000; RESSEGUIE, 2005). El criticismo narrativo, de hecho, evalúa sus interpretaciones de acuerdo con criterios objetivos. De ahí surge el apelativo de crítico, un adjetivo que no tiene relación alguna con la duda metódica, sino que debe entenderse en el sentido de análisis y evaluación (AUNE, 2010). Estos criterios analíticos, que el método propone, se centran en la intención del texto y no en el horizonte del intérprete moderno. El texto, cabe recordar, exhibe un autor implícito y, por lo tanto, el intérprete debe tener en cuenta el propósito comunicacional de ese autor con el lector que él o ella tenían en mente.

En este entendido, cabe notar que la aplicación de este método sincrónico, a pesar de estar centrado en el texto (pues desde allí emanan todos sus elementos), podría derivar en una simple admiración estética del escrito, sin involucrar ontológicamente al lector actual⁹. Al asumir que el lector implícito es una construcción que parte del mismo texto, el intérprete bíblico podría ignorar el rol del mensaje. De esta manera, la responsabilidad ética del lector implícito puede ser soslayada por el intérprete moderno, entendiendo que la persuasión retórica del texto es ajena, y anacrónica, y no le incumbe a él o ella asumir ningún tipo de responsabilidad o compromiso. Sin embargo, teniendo en cuenta lo antes dicho, se debe reconocer que este no es el único método que corre este riesgo. La mayoría de las metodologías podrían ser consideradas simples directrices lógicas para la satisfacción intelectual de la erudición, y el criticismo narrativo es sólo uno de ellos.

.....
⁸ Pese a esto: "En términos de las divisiones del canon hebreo, la narración es el género predominante en la Torá (especialmente Génesis, Éxodo y Números), en todos los libros de los primeros profetas, en algunos de los últimos profetas (especialmente secciones importantes en Isaías y Jeremías, además de partes de Jonás y otros libros), y también en varios libros de los Escritos (especialmente Crónicas, Esdras, Nehemías, Rut, Ester y Daniel). En el Nuevo Testamento la forma narrativa domina los Evangelios y Hechos. La narrativa es claramente el principal marco de apoyo para la Biblia". Ver Kaiser y Silva (2007, p. 123).

⁹ Irónicamente, el criticismo literario declara que en principio el autor implícito de una obra espera la respuesta del lector actual incluso en acciones y cambios axiomáticos en su propia vida (rol del lector, compromiso con el punto de vista establecido por el autor implícito, pacto de lectura, entre otros).



La popularidad y el éxito de los enfoques literarios de la Biblia han llevado a algunos a pensar que la erudición crítica se encuentra en medio de “un cambio de paradigma” (RHOADS; DEWEY, 2015). Se plantea que este cambio es similar a la revolución del iluminismo, en la que la interpretación dogmática de los reformadores fue reemplazada por la metodología histórico-crítica. Esta opinión, la cual es debatible, puede interpretarse en el sentido de que el rol de la historia carece de importancia en el método examinado, y que la lectura narrativa no comprende interpretar textos históricamente. No obstante, si bien algunos apuntan que el criticismo narrativo falla en determinar el papel de la historia (OSBORNE, 2010), autores como Mark Allan Powell (1990; 1993; 2009) establecen su importancia, y apuntan en la dirección contraria (RESSEGUIE, 2005). El autor implícito asume que el lector implícito tiene nociones de historia, lo cual, en caso no fuera factible, haría imposible la comunicación entre uno y otro. De esta manera, al mencionar un centurión en el relato de los evangelios, el autor conjetura que el lector reconoce la injerencia romana en el mundo del texto descrito, y por lo tanto no explica su significado militar y político.

Por otro lado, en el plano literario, los textos requieren responsabilidad del que lee. Bajo esta lectura, los relatos bíblicos invitan al lector para que se comprometa, y contemple las historias como acontecimientos auténticos. El enfoque no sólo está en el *significado* de las historias, sino también en lo *significante* de su mensaje. Para los autores de los evangelios, por ejemplo, la historia de la pasión de Jesús no es sólo un relato imaginativo sin base histórica. Para ellos, la importancia *significante* de este hecho histórico es real, y no sólo opera como una “ilustración” del sacrificio de Jesús. El criticismo narrativo, desde esta perspectiva, brinda un servicio exegético, pero no puede hacer teología por sí mismo. Es decir, el criticismo narrativo puede determinar el significado de las historias, pero no necesariamente entrelazar monóticamente la *significativa* teológica del texto bíblico total.

A partir de lo anterior, es importante reconocer que ningún estudio se inicia sin presuposiciones (BULTMANN, 1960). El texto bíblico en sí mismo asume que sus lectores reconozcan y acepten las presuposiciones que surgen de sus páginas, y espera que estas sean tomadas en consideración al momento de la interpretación (HASEL, 2005). En este sentido, el texto no sólo exige la importancia del estudio de la totalidad del relato bíblico (AT y NT), sino además, como afirma Ángel Manuel Rodríguez (2016), el texto deja de ser un objeto de análisis y pasa a ser el sujeto, convirtiendo al ser humano en el objeto. A partir de esto, estratégicamente se ha planteado que la primera labor del interprete comprende en deconstruir el marco interpretativo sobre el cual él o ella operan, para así construir los presupuestos, temporales e históricos que surgen del texto bíblico.¹⁰ Una empresa de este tipo, con todo, no sólo incluye el examen narrativo, sino también toda metodología o sistema que los intérpretes bíblicos emplean para configurar un sentido con base textual.

Al tener en mente lo afirmado anteriormente, es importante recordar que el criticismo narrativo opera a partir de lo que el texto indica. La presuposición de que existe un acuerdo de diálogo textual entre el autor y el lector, y la existencia de elementos literarios que permiten revelar esa comunicación, destaca el valor interpretativo del criticismo narrativo¹¹. En términos

.....
¹⁰ Canale (2002) nota este problema, animando a una deconstrucción de las presuposiciones y marcos estructurales de la interpretación. Ver Kerbs (2014).

¹¹ Todo texto posee una cosmovisión, es decir, contiene una dimensión ideológica implícita que encuadra una interpretación de la realidad. Esta, a medida que se desarrolla en elementos de la narrativa, como los escenarios, por ejemplo, supone una realidad en el tiempo y el espacio.



prácticos, al asumir una lectura basada en las presuposiciones del texto, el intérprete considera a Dios como creador, toda vez que el autor y el lector implícito concuerdan con esa aseveración. El intérprete evaluará si esta conclusión está en armonía con el resto del canon bíblico, entendiendo que ella comprende una presuposición bíblica, y clasifica a Dios como el creador.

Consideraciones finales

El criticismo narrativo es un método válido para el estudio bíblico y teológico. Sin embargo, no es suficiente emplearlo monolíticamente, por lo cual se aconseja el uso de otras metodologías que le permitan al intérprete entender un texto bíblico desde diferentes ángulos. Con todo, es un excelente punto de partida, en particular al considerar su operabilidad textual. Por otro lado, se ha destacado que su versatilidad, puede jugar en favor y en contra de su uso, pero esto se adecuara por medio del empleo que se haga del mismo. Este es un riesgo presente en todo el espectro metodológico, y depende del intérprete establecer los límites.

Uno de los mayores beneficios del método consiste en la definición y aceptación de las presuposiciones que el texto bíblico propone en sí mismo. Esta conjetura, no obstante, necesita de una extrapolación adecuada, y debe mantener un diálogo con la totalidad del canon bíblico. Una vez hecho esto, el método se convierte en una herramienta interpretativa útil que revela y descubre la unidad teológica que surge del texto bíblico.

Referencias

- ABRAMS, M. H.; HARPHAM, G. G. **A Glossary of Literary Terms**. 9 ed. Boston: Wadsworth Cengage Learning, 2009.
- ALTER, R. **The Art of Biblical Narrative**. Rev. & updated ed. New York: Basic Books, 2011.
- ALTER, R. **The Hebrew Bible: A Translation with Commentary**. New York; London: W. W. Norton & Company, 2019.
- ANDERSON, J. C. **Matthew's Narrative Web: Over and Over and Over Again**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- AUNE, D. E. Historical Criticism. In: Aune, D. E. (ed.), **The Blackwell Companion to the New Testament**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. p. 101-115.
- BEARDSLEE, W. A. **Literary Criticism of the New Testament**. Philadelphia: Fortress Press, 1970.
- BULTMANN, R. Is Exegesis Without Presuppositions Possible? (ed.), **Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann**. London: Hodder and Stoughton, 1960. p. 289-296.
- CANALE, F. L. Deconstrucción y teología: Una propuesta metodológica. **DavarLogos**, v. 1, n. 1, p. 3-26, 2002.

Este le permite al lector implícito concordar en puntos de entendimiento con el autor implícito. Cf. Herman y Vervaeck (2005). Como afirma Kaiser: "la narrativa en su sentido más amplio es un relato de eventos y participantes específicos del espacio-tiempo cuyas historias forman el único gran plan y propósito de Dios, cada uno con un principio, un medio y un final. A diferencia de la prosa, en la que las cosas se enuncian directamente, la narrativa presenta sus principios y propósitos indirectamente" (KAISER; SILVA, 2007, p. 123).



- CARTER, W. **Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist**. Peabody: Hendrickson, 2004.
- CASAS RAMÍREZ, J. A. La narrativa como eje articulador de las especializaciones funcionales de la teología: Bíblica, sistemática y de la acción. **Cuestiones teológicas**, v. 37, n. 88, p. 281–306, 2010.
- CATENASSI, F. Z.; PERONDI, I. Bíblia e Ciências da Linguagem: Recursos Literários e Cenas-Tipo no Evangelho de Lucas. **TEOLITERARIA-Revista de Literaturas e Teologias**, v. 9, n. 17, p. 337-358, 2019.
- CHATMAN, S. B. **Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film**. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- CULPEPPER, R. A. **Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design**. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- DAVIDSON, R. M. Did King David Rape Bathsheba? A Case Study in Narrative Theology. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 17, n. 2, p. 81-95, 2006.
- EDWARDS, R. A. **Matthew's Narrative Portrait of Disciples: How the Text-Connoted Reader is Informed**. Harrisburg: Trinity Press International, 1997.
- FISHBANE, M. A. **Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts**. New York: Schocken Books, 1988.
- GIANGIULIO LOBO, A. Reader-Response Theory: A Path Towards Wolfgang Iser. **Letras**, v. 54 n. 1. p. 2013.
- HASEL, F. M. Presuppositions in the Interpretation of Scripture. In: Reid, G. W. (ed.), **Understanding Scripture: An Adventist Approach**. Silver Spring: Biblical Research Institute, 2005. p. 27-46.
- HERMAN, L.; VERVAECK, B. **Handbook of Narrative Analysis**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.
- ISER, W. **The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.
- JASPER, D. Lecturas literarias de la Biblia. In: BARTON, J.; TOSAUS ABADÍA, J. P. (Org.). **La Interpretación bíblica, hoy**, Santander: Sal Terrae, 2001, p. 38–52.
- JOSIPOVICI, G. **El libro de Dios: Una respuesta a la Biblia**. Barcelona: Herder, 1995.
- KAISER, W. C.; SILVA, M. **Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning**. Grand Rapids: Zondervan, 2007.
- KEEFER, K. **The New Testament as Literature: A Very Short Introduction**. New York: Oxford University Press, 2008.
- KERBS, R. **El problema de la identidad bíblica del cristianismo: Las presuposiciones filosóficas de la teología cristiana: desde los presocráticos al protestantismo**. Libertador San Martín: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2014.
- KINGSBURY, J. D. Reflections on 'the Reader' of Matthew's Gospel. **New Testament Studies**, v. 34, n. 03, p. 442-460, 1988.



- KUGEL, J. L. **The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and its History.** Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.
- MALBON, E. S.; MCKNIGHT, E. V. (eds.). **The New Literary Criticism and the New Testament.** Valley Forge: Trinity Press International, 1994.
- MALBON, E. S. Narrative Criticism: How Does the Story Mean? In: ANDERSON, J. C.; MOORE, S. D. (Org.). **Mark & Method: New Approaches in Biblical Studies**, 2da ed. Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. **Como leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo.** Bilbao: Sal Terrae, 2000.
- MCKNIGHT, E. V. **Postmodern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism.** Nashville: Abingdon Press, 1988.
- MITCHELL, M. M. Rhetorical and New Literary Criticism. In: ROGERSON, J. W.; LIEU, J. (Org.). **The Oxford handbook of biblical studies**, Oxford, New York: Oxford University Press, 2008, p. 615-633.
- MOLONEY, F. J. **Mark: Storyteller, Interpreter, Evangelist.** Peabody: Hendrickson Publishers, 2004.
- OSBORNE, G. R. **Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation.** Downers Grove: InterVarsity Press, 2010.
- POWELL, M. A. **What is narrative criticism?** Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- POWELL, M. A. Toward a Narrative-Critical Understanding of Matthew. **Interpretation**, v. 46, n. 4, p. 341-346, 1992.
- POWELL, M. A. Expected and Unexpected Readings of Matthew: What the Reader Knows. **Asbury Theological Journal**, v. 48, n. 2, p. 31-51, 1993.
- POWELL, M. A. The Magi as Kings: An Adventure in Reader-Response Criticism. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 62, n. 3, p. 459-480, 2000.
- POWELL, M. A. Literary Approaches and the Gospel of Matthew. In: Powell, M. A. (ed.), **Methods for Matthew.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 44-82.
- PROPP, V.; WAGNER, L. A.; DUNDES, A. **Morphology of the Folktale.** 2. ed. Austin: University of Texas Press, 2009.
- RESSEGUIE, J. L. **Narrative criticism of the New Testament: An introduction.** Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- RHOADS, D. M.; SYREENI, K. **Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism.** Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- RHOADS, D.; DEWEY, J.; MICHIE, D. **Marcos como relato: Introducción a la narrativa de un evangelio.** Salamanca: Sígueme, 2002.



RHOADS, D.; DEWEY, J. Performance Criticism: A Paradigm Shift in New Testament Studies. In: Iverso, K. R. (ed.), **From Text to Performance: Narrative and Performance Criticisms in Dialogue and Debate**. Cambridge: The Lutherworth Press, 2015. p. 1-26.

SKA, J. L.; SONNET, J.-P.; WÉNIN, A. **Análisis Narrativo De Relatos Del Antiguo Testamento**. Editorial Verbo Divino, 2001.

SOULEN, R. N.; SOULEN, R. K. **Handbook of Biblical Criticism**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

STIBBE, M. W. G. **John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

TANNEHILL, R. C. **The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation**. Philadelphia: Fortress Press, 1990.

TRIBBLE, P. **God and Rhetoric of Sexuality**. Philadelphia: Fortress Press, 1978.

Helenismo na patrística: epicurismo e estoicismo na visão de Orígenes de Alexandria sobre Deus

JEAN CARLOS ZUKOWSKI¹
LUCAS GRACIOTO ALEXANDRE²

Resumo: As filosofias helênicas tiveram larga influência no mundo greco-romano. Teólogos da era patrística são um exemplo desse alcance helenístico até mesmo na teologia da igreja cristã primitiva. Orígenes, teólogo cristão do terceiro século, em seus escritos, apresenta conceitos ontológicos helenistas, que podem ser vistos na teologia oriental depois dele. O objetivo deste estudo é analisar a influência do epicurismo e o estoicismo, duas escolas filosóficas do helenismo, na visão de Deus de Orígenes e sua implicação na contemporaneidade. Para o desenvolvimento do presente trabalho foi utilizado o método de análise bibliográfica. Dentre os autores pesquisados destaca-se Geovanne Reale e Justo González. A pesquisa conclui que Orígenes foi influenciado pelo neoplatonismo, a filosofia corrente em Alexandria na sua época, sistematizada com bases estoicas. O neoplatonismo posteriormente influenciou Agostinho, e a teologia cristã latina medieval e atual.

Palavras-chave: helenismo; epicurismo; estoicismo; Deus; Orígenes.

Hellenism in patristic: epicureanism and stoicism in Origen of Alexandria's views about God

Abstract: The Hellenic philosophies had a large influence on the Greco-Roman World. Theologians of the Patristic Era are an example of this hellenistic reach, even in the Theology of the Early Christian Church. Origen, a christian theologian from the third century, in his writings presents hellenistic ontological concepts that can be found in the Eastern Theology after him. The aim of this article is to analyse the influence of Epicureanism and Stoicism, two hellenistic philosophical schools, on the Origen views about God and its implications for nowadays. In order to develop this study

.....
¹ Doutor em Religião com ênfase em História do Cristianismo pela Andrews University. Professor na Faculdade Adventista de Teologia (FAT), no Centro Univeristário Adventista de São Paulo (UNASP). E-mail: jean.zukowski@unasp.edu.br

² Bacharelado em Teologia pela Faculdade Adventista de Teologia (FAT) no Centro Univeristário Adventista de São Paulo (UNASP). E-mail: lucasgracioto@outlook.com



a bibliography analysis was applied. Among the selected authors we lay especially on Geovanne Reale and Justo González. This article concludes that Origen was influenced by neoplatonism, the mainstream philosophy of Alexandria in his time, which was systematized on Stoic basis. Neoplatonism later influenced Augustine, the medieval latin Christian theology and the present.

Keywords: hellenism; epicureanism; stoicism; God; Origen.

O período helênico é caracterizado pelas conquistas macedônias realizadas por Felipe II e Alexandre Magno. A época helenística, como ficou conhecida posteriormente, é marcada pela junção de culturas dos povos que foram dominados pelos macedônios e pela expansão e difusão da cultura grega. O ideal de civilização proposto pelos filósofos se enfraqueceu com o sincretismo da cultura grega e bárbara, pois os bárbaros aprenderam algo sobre a cultura grega enquanto os gregos absorveram muito da superstição bárbara. A historiografia trata que o objetivo central da helenização era a constituição de uma monarquia universal que colocaria fim à oposição entre gregos e bárbaros. Segundo Marcondes (2010), o império que estava sendo desenvolvido por Alexandre tinha o objetivo de união e absorção da cultura de todos os povos conquistados Ou seja: uma hegemonia militar, cultural e linguística.

O termo “hellenismo” é derivado da obra historiográfica de J. G. Droysen, e designa a influência cultural grega em toda a região do Mediterrâneo oriental até o Oriente próximo desde as conquistas de Alexandre Magno e o estabelecimento de seu império por seus sucessores, sobretudo Ptolomeu no Egito e Seleuco na Síria e Mesopotâmia (MARCONDES, 2010).

Alexandre fundava as cidades com uma espécie de governo absolutista, pois tentava reproduzir as instituições da Grécia. As breves conquistas de Alexandre transformaram abruptamente o mundo grego (RUSSEL, 2015). Esse processo também afetou a filosofia que antes servia para demonstrar a relação do homem com a cidade, agora, por sua vez, era utilizada para atender às necessidades espirituais do homem desse período.

O individualismo e cosmopolitismo implantado por Alexandre, que se encontram em contraste com o pensamento grego concentrado na promoção da *polis* que da espiritualidade do homem, contribuiu para que as pessoas escutassem mais atenciosamente às doutrinas que proporcionavam um meio de salvação ou o que isso pudesse significar (GONZÁLEZ, 2004).

É o momento em que a liberdade do homem livre, que até então se confundia com o exercício dos direitos cívicos, se transmuta, por falta de melhor, em liberdade interior; em que os ideais gregos de autarquia e de autonomia, que procuravam até então se satisfazer na cidade, se encontram confiados unicamente aos recursos espirituais do homem individual; em que a especulação sobre a natureza tende a não ser mais que a auxiliar de uma moral preocupada antes de tudo em proporcionar a cada um sua salvação interior (AUBENQUE; BERNHARDT; CHÂTELET, 1981, p. 168).

Segundo Reale (2003), a principal marca política de Alexandre foi a queda de Cidade-Estado (Pólis). Como consequência, o homem descobre o “indivíduo” e as principais filosofias da época se concentram então nos problemas morais, e propõem modelos de vida que se tornaram paradigmas morais e espirituais. Nesse contexto social surgem a escola epicurista e estoicista. Apesar dessas correntes filosóficas possuírem menos relevância que as filosofias de Platão e Aris-

tóteles, elas foram importantes na perspectiva filosófica que prepararam o mundo romano para o triunfo do cristianismo (RUSSEL, 2015).

A denominada “cultura helenística” que se desenvolveu no encalço das conquistas de Alexandre Magno abrangeu não apenas pensadores gregos e cristãos, mas também esteve presente em Roma, proporcionando unidade e coesão ao império; mesmo um século e meio antes do nascimento de Cristo, Roma tornou-se tributária intelectual e cultural da tradição grega. As escolas filosófica helenísticas, que influenciaram o mundo romano, têm origem no quarto século antes de Cristo no movimento de inquirição e especulação iniciado por Sócrates em Atenas. Este movimento tem como principal personagem Platão, e subsequentemente surgiram as escolas epicurista e estoica. As filosofias helênicas ofereceram uma moldura que dava sentido aos mitos e rituais religiosos do império (WALKER, 2015).

Já no segundo século depois de Cristo, algumas correntes filosóficas helenísticas se fundiram com o pensamento cristão. Tal fusão é denominada de “helenização cristã”. Dentre os principais objetivos desta fusão estava a fixação do cristianismo para pessoas de conhecimento filosófico, principalmente epicuristas, estoicos e neoplatônicos. A filosofia platônica foi a que mais esteve presente no meio cristão.

Das obras de Platão, os novos intelectuais cristãos recolheram vários conceitos, em especial o de *demurgo*, o de *imortalidade* ou de *preexistência* da alma, e o de *contemplação*. A maior preocupação deles, porém, não era compreender o que de fato Platão ensinava ou entendia com esses conceitos. Eles também não se interessavam em determinar o contexto de sua exposição. Eles simplesmente se serviam de seus conceitos, tornando-os ora como contraposto de discussão, ora como ajuda à própria formulação teológica. Por isso, a Filosofia, propriamente dita, era válida tão-somente como auxílio ou como fonte de elucidação e fixação da doutrina cristã. Mas essa recorrência à Filosofia tinha também uma outra função estratégica: a de convencer (estoicos, epicuristas e neoplatônicos) de que o Cristianismo também era dotado de capacidade filosófica. Quer dizer, visto que a maioria dos homens cultos, com capacidade de leitura, pertencia a algum desses movimentos, era, pois, para eles que as obras dos cristãos convertidos se endereçavam (SPINELLI, 2002, p. 23).

O platonismo teve Platão (347 a.C.) como seu principal líder. Após sua morte, seu pupilo Aristóteles rompeu com a Academia e se tornou o fundador da escola peripatética. Porém, a filosofia de Aristóteles foi sentida fortemente apenas no primeiro século da era cristã. Em 86 a.C., ao conquistar Atenas, Sila devastou a Academia de Platão. Além disso, a mensagem platônica culminou-se com o Ecletismo de Antíoco e acolheu dogmas da Estoá, ensinando que o sábio encontra na probabilidade, e não na certeza, o “guia para a vida”. Esse conceito estoico influenciou muito o filósofo romano Cícero e, posteriormente, por meio dele, Agostinho de Hipona (WALKER, 2015). Para designar esse segundo período do Platonismo, os estudiosos usam o termo “médio-platonismo”. O platonismo se ergueu novamente em Alexandria com Eudoro na segunda metade do primeiro século da era cristã, aumentando progressivamente sua consciência e incidência até culminar no neoplatonismo de Plotino (c. 205-270) (REALE, 2003).

O uso filosófico presente no cristianismo teve os apologistas como seus principais representantes. Segundo Spinelli (2002), a reivindicação jurídica dos apologistas frente ao Estado tinha além de vários outros objetivos definidos como dogmatizar princípios e demonstrar sua

capacidade filosófica, apresentar um discurso racional frente às autoridades do império. Essa atuação apologética cristã deu o primeiro passo da entronização e participação do Cristianismo na ascensão imperial. Dentre os principais apologistas, destacam-se Justino, Clemente de Alexandria e Orígenes.

Justino Mártir (c. 100-165) foi o principal apologista do segundo século da era cristã. Nascido na cidade de Siquém e filho de pais pagãos, logo se tornou um filósofo em busca da verdade. Passou pela filosofia estóica, platonismo, Aristóteles, além de se interessar pela filosofia numérica de Pitágoras. Dentre as obras apologéticas de Justino, destaca-se o *Diálogo com Trifo*, onde ele procura convencer os judeus da messianidade de Jesus, alegoriza a Bíblia e dá ênfase na profecia (CAIRNS, 1998). Walker (2015) afirma que o centro apologético de Justino está na doutrina do Logos divino, onde ele utiliza conceitos encontrados na tradição cristã e judeo-helenística; em seu pano de fundo, encontra-se o primitivo uso do *logos* estoico para indicar a divindade imanente do cosmo. Essas ideias foram assimiladas por Justino através da cosmovisão do Platonismo-Médio, e, conseqüentemente, o Logos é percebido como uma figura mediadora que fora gerada antes de todas as coisas. Essa linha epistemológica foi partilhada por todos os apologistas e causaria controvérsias na doutrina cristã posterior (WALKER, 2015).

Clemente de Alexandria (c. 155-225) nasceu em Atenas e também era filho de pais pagãos; estudou filosofia com muitos mestres antes de começar a estudar com Panteno. “Clemente tinha o ideal de um filósofo cristão como o seu objetivo. A filosofia grega seria aproximada do cristianismo a fim de que se compreendesse que o cristianismo era a filosofia superior e definitiva” (CAIRNS, p. 90). Clemente abrange conceitos do médio platonismo e neoplatonismo em sua sistematização teológica que buscava compreender e expor o relacionamento entre as pessoas da divindade (KELLY, 2015). A linha de pensamento teológico de Clemente não será discutida neste artigo.

Orígenes de Alexandria (c.185–254 a.C.), teólogo da era patrística, foi influenciado pela filosofia corrente em Alexandria em sua época, a qual possui sistematização de doutrinas helenicas. Além disso, suas obras literárias influenciaram a teologia cristã, como a doutrina da trindade e a cristologia.

Considerando a natureza filosófica dos escritos de Orígenes, é possível indagar quais escolas de pensamento mais influenciaram sua teologia. O presente trabalho tem como objetivo analisar se o Epicurismo e o Estoicismo, duas escolas filosóficas do helenismo, influenciaram a teologia de Orígenes e quais suas implicações na contemporaneidade. Quanto ao método, a pesquisa usa uma abordagem qualitativa, é de natureza pura e explicativa; quanto aos procedimentos, bibliográfica. Sendo difícil avaliar todas as áreas do pensamento teológico de Orígenes em um artigo, o objetivo específico será singularizar a visão de Deus de Orígenes em comparação com os pressupostos epicuristas e estoicos.

Epicurismo

A primeira das grandes escolas do período helênico é conhecida como epicurismo e tem como fundador Epicuro (341-270 a.C.). Essa escola, que também era conhecida como o “Jardim”, se desenvolveu em Atenas por volta do fim do século 4 a.C.

O epicurismo é caracterizado pela busca do “prazer”, que é a ausência de dor no corpo e perturbação na alma. Há três classificações dos prazeres segundo Epicuro: “1) Prazeres naturais e necessários; 2) prazeres naturais, mas não necessários; 3) prazeres não naturais e não necessários” (REALE, 2003, p. 270). O primeiro grupo é caracterizado pelos “prazeres” que são essenciais para a manutenção da vida, tais como comer, beber, dormir etc. Esses devem estar presentes constantemente e diariamente na vida do sábio. A segunda classificação, assim como a primeira, é marcada por “prazeres essenciais para a manutenção da vida”, porém não são primordiais no enquadramento de vida epicurista, como são classificados como comer bem, beber bem. Podem fazer parte da vida, porém não constantemente. Já o último grupo deve ser completamente banido da vida do sábio, essa caracterização epicurista dos prazeres é identificada como uma vida de orgias e divertimentos.

Essa aplicação é mantida na própria vida de Epicuro, que tinha por objetivo garantir a tranquilidade ao invés da busca de prazeres mais violentos. “O epicurismo que é considerado como propulsor de devassidão e sensualidade, representa ao contrário um padrão de vida ordinário e espiritual, praticamente um ateísmo” (CASTAGNOLA, 1956).

A física epicurista se dá pela composição de átomos, até mesmo a alma e os deuses são compostos por átomos, porém estes são especiais, diferente daqueles que compõem o mundo visível. Essa física tem o objetivo de afastar os temores dos homens, afastando todos os tipos de medo, principalmente dos deuses, pois o medo destes é o principal quesito de não alcançar a felicidade (SELLARS, 2006).

Além disso, a lógica epicurista se dá pela “sensação” nomeada pelos epicuristas como o “cânnon”, que é infalível. Aubenque (1981) afirma que, para Epicuro, a sensação é o fundamento do conhecimento, mas ele não reduz todo conhecimento à sensação, não se poderia reconhecer um objeto, caso não tivesse uma certa antecipação de sua forma, o que ele chama de *prolepses*, que é a percepção primeira de um objeto. Os deuses também são percebidos pela sensação através do visível.

Sem reconhecer em quem quer que seja a existência de realidades não-sensíveis, Epicuro admite também que certos corpos emitem eflúvios tão tênues que são para nós invisíveis: tais são os deuses. Não se poderá, portanto, inferi-los senão a partir do visível: o raciocínio, que se eleva do visível ao invisível, se vê assim reconhecer um certo papel, com a condição de admitir que sua única origem reside na sensação (AUBENQUE; BERNHARDT; CHÂTELET, 1981, p.183).

Para fundamentar uma ontologia materialista, Epicuro se apodera da metafísica dos atomistas, afirmando que não existe geração do nada nem aniquilamento, mas que a formação dos átomos esgota a totalidade do ser. O mundo deriva do encontro dos átomos e é infinito tanto no espaço, quanto no tempo. “Embora em cada instante existam mundos que nascem e mundos que morrem, Epicuro bem pode afirmar que ‘o todo não muda’” (REALE, 2003, p. 266). Apesar desse movimento constante do Cosmo, Epicuro o entrega ao acaso, ou seja, não há nenhuma inteligência, nem finalidade que dirige esse processo. O epicurismo não possui dúvidas da existência dos deuses. Na realidade, os deuses vivem nos espaços entre mundo e mundo, são numerosos e falam uma língua semelhante ao grego e desfrutam de sua própria companhia e sabedoria (REALE, 2003).

Discursando sobre as divindades epicuristas, Keefe (2010) afirma que, para o epicurismo, o movimento do cosmo é dado pelo enredamento dos átomos e não pela atuação divina. Além dis-

so, a imperfeição e falhas claramente percebidas mostram que o mundo não está sobre o controle de divindades filantrópicas.

O epicurismo, segundo Castagnola (1956), traz uma visão dos deuses considerado por alguns ateístas. Epicuro não nega a existência dos deuses, porém acredita que estão distantes demais e despreocupados com a vida na Terra e com os seres humanos. “São, antes, hedonistas racionais que seguem seus preceitos e se abstêm da vida pública; governar seria trabalho desnecessário, para o qual, em sua vida de bem-aventurança completa, eles não se sentem inclinados” (RUSSEL, 2015, p. 306).

Em resumo, Epicuro transcende os deuses e os apresenta apenas como um modelo “máximo”, um ideal para os seres humanos, além de serem construções de pensamento, percebidos apenas na mente dos homens, porém não participam da constituição metafísica do cosmo.

Estoicismo

Diferentemente do epicurismo, o estoicismo se constituiu progressivamente. Russel (2015) afirma que essa filosofia é menos grega do que qualquer filosofia antecedente, pois os primeiros filósofos estoicos eram, em sua maioria, sírios enquanto os últimos eram romanos. De maneira geral, a filosofia estoica tem por objetivo conduzir o homem à felicidade. “No dizer dos estoicos, a tarefa essencial da filosofia é a solução do problema da vida; em outras palavras, a filosofia é cultivada exclusivamente em vista da moral, para firmar a virtude, e logo, para assegurar ao homem a felicidade” (CASTAGNOLA; PANDOVANI, 1956). Esta escola pode ser identificada em três diferentes períodos: A Antiga Estoá, a Média Estoá e a Nova Estoá.

O primeiro período tem por representantes Zenão de Cítio (332-362 a.C.), o qual fundou a escola em Atenas por volta do ano 300 a.C.; Cleanto de Assos (312-232 a.C.); e Crisipo (277-204 a.C.). O médio estoicismo é representado por Panécio (180-110 a.C.) e Possidônio (135-51 a.C.), “que tiveram o grande mérito histórico de introduzir o estoicismo em Roma” (AUBENQUE; BERNHARDT; CHATÊLET, 1973). O terceiro e último período, já desenvolvido no império romano e presente na era cristã, teve como seus principais representantes Sêneca, Epicteto e o imperador Marco Aurélio. A “antiga Estoá” se deu pela definição da doutrina, enquanto a segunda ou “média Estoá” foi marcada pela presença eclética. Ou seja: houve uma junção de doutrinas paralelas juntamente com a filosofia estoica. Um claro exemplo é o platonismo. Já o último período foi caracterizado pela ênfase na filosofia prática, que valorizava a indiferença e o autocontrole (MARCONDES, 2010).

Tanto para os epicuristas quanto para os estoicos a lógica é entendida por meio das “sensações” a partir de objetos externos. Para os estoicos, essas sensações são chamadas de “representação cataléptica” – as impressões exteriores proveem dos objetos, cabe a nós por meio do *logos* (razão) dar assentimento a essa impressão. Quando essa representação recebe nosso consentimento, então isso é representação cataléptica (REALE, 2003).

A ética estoica é refletida pela busca da razão e a abstinência das paixões, o verdadeiro sábio é aquele que se liberta das paixões, que são sinônimas de vícios e isso é “mal porque danifica”; sendo assim, torna-se impassível. Além disso, há uma classificação das ações: “ações retas” e “ações convenientes”; a diferença entre essas se dá pela intenção das ações e não por sua natureza

em si. As ações classificadas como corretas são aquelas que se encontram em sintonia com a razão (*logos*), o princípio ativo o qual rege o universo.

A felicidade é viver segundo a natureza; esse processo é chamado de *oikéiosis* (homem conciliar consigo mesmo e com as coisas que são de sua própria essência), isso torna o homem uma espécie de animal comunitário e define o princípio da ética. Esse princípio é sustentado pelo homem através da razão. Consequentemente, o viver segundo a natureza é viver conciliando-se com o próprio ser racional (REALE, 2003). O bem é aquilo que incrementa o ser, enquanto o mal o que danifica. Nesse contexto, o indivíduo deveria chegar à uma espécie de (*proto*) perfeccionismo, uma condição na qual fosse capaz de chegar de maneira excelente e por conta própria o seu autocontrole (TEIXEIRA, 2015, p. 69).

A antropologia estoica está construída em sua visão da divindade. Os seres são fragmentos do Logos divino, sua constituição (corpo e alma) provém da “Alma cósmica”, além de possuir uma natureza racional, que é a sua manifestação. Assim, todos os homens são emanção do *logos* e, portanto, não há distinção de classes e de pessoas.

O discurso sobre a física estoica abrange questões sobre o mundo físico, desde a ontologia fundacional até as ciências empíricas; a afirmação de que apenas corpos existem é a afirmação fundamental da física estoica (SELLARS, 2006). Tudo que existe se identifica com o “corpo” e todo corpo é formado pela ação de uma causa ativa do Logos, que dá forma à matéria.

A física estoica é considerada a primeira forma de panteísmo. Ela se baseia numa concepção da divindade altamente complexa. Deus é, ao mesmo tempo, monoteísta, um único ser, mas se manifesta de forma politeísta através de seus poderes. Ele está em tudo ao se expressar na natureza, mas, ao mesmo tempo, é tudo (MATOS, 2010). O *logos*, como semente de toda matéria, dá forma a todas as coisas, logo há uma relação orgânica entre todas as coisas, pois tudo deriva-se da *razão*. Os estoicos classificam então *logos* (*razão*) sendo a divindade, pois este atende as funções de Deus.

Deus age então como uma forma de providência geral que não pode errar. Nesse sentido, tudo segue para o finalismo universal. Consequentemente, o homem não possui um livre-arbítrio. Quando se opõe à vontade do *logos*, então se encontra dificuldades. Porém, quando se adéqua ao destino, não se encontra impedimentos. A verdadeira liberdade está em uniformizar-se com o *logos* (REALE, 2003).

O estoicismo apresenta uma visão de Deus onde existe uma relação orgânica entre os seres e o *logos*. Opostamente ao epicurismo, o curso do cosmo se dá pela atuação direta da “Alma cósmica”. O platonismo assumiria essa visão metafísica no período denominado posteriormente como médio-platonismo, culminado no neoplatonismo e influenciaria a maioria dos apologistas em sua formulação da doutrina do *logos* cristão.

O estoicismo influenciou grandes pensadores da era cristã, alguns dos mais importantes são Justino Mártir, Clemente de Alexandria, Orígenes de Alexandria, Atanásio, Tertuliano, Ambrósio e até mesmo Agostinho (TEIXEIRA, 2015).

Visão de Deus de Orígenes de Alexandria

Orígenes era filho de pais cristãos, seu pai Leônidas foi morto durante a perseguição do Sétimo Severo. Aos 18 anos de idade, o bispo Demétrio de Alexandria colocou sobre Orígenes a responsabilidade de cuidar e preparar pessoas para o batismo. Após servir por alguns anos aos



catecúmenos, viu a necessidade de se dedicar a ensinamentos mais avançados, pois muitas pessoas iam a seu encontro para pedir sua instrução. Orígenes deixou então tal responsabilidade na mão de alguns de seus discípulos e organizou uma escola do mesmo estilo das escolas filosóficas pagãs (GONZÁLEZ, 2011).

Eusébio de Cesaréia, o primeiro historiador da igreja, afirma que, desde muito pequeno, Orígenes já demonstrava intenso interesse pelas Escrituras. Leônidas fez com que a preocupação do filho acerca da Bíblia não fosse posta como secundária, e, antes de se ocupar com as disciplinas helênicas, Orígenes se dedicava primeiramente aos estudos sagrados, sendo-lhe exigidos a cada dia passagens memorizadas e relações escritas (Eusébio, *HE* 6.2). Orígenes se considerava um intérprete das Escrituras e foi um considerável teólogo do terceiro século e o de maior destaque na Escola de Alexandria, além de possuir alta habilidade especulativa e amplo conhecimento dos textos bíblicos e grande volume de produção literária. A Hexapla, sua principal obra escrita, foi uma versão do Antigo Testamento composta por seis colunas: uma em hebraico; outra em grego, que facilitava os leitores que não tinham conhecimento do hebraico a conhecerem seu som a partir do texto em grego; além de outras quatro versões do texto grego, Áquila, de Símaco, a Septuaginta, e a tradução de Teódoto (GONZÁLEZ, 2004). Segundo Trigg (2012), Orígenes é o teólogo que mais influenciou a teologia cristã depois de Agostinho, além de exercer larga contribuição no desenvolvimento da espiritualidade cristã. Sua influência é reconhecida até mesmo na atualidade através do desenvolvimento do método de interpretação alegórica das Escrituras, desenvolvido na Escola de Alexandria. Além disso, Orígenes teve um papel muito importante na ampliação da doutrina da trindade e da pessoa de Cristo.

Orígenes viveu em Alexandria, que nos primórdios do Cristianismo já se tornara o principal centro cultural da época, onde foram fundadas escolas de diferentes tendências que estavam a par da biblioteca ali presente. Para lá recorreram importantes intelectuais da época. O período alexandrino também é marcado pela convivência de vários movimentos filosóficos helênicos, tais como o Epicurismo, Estoicismo, também o movimento Cético, que sobreviveram 600 anos desde sua fundação até o então momento alexandrino; a longevidade e eficácia desses movimentos se deram por sua ênfase na sabedoria prática (SPINELLI, 2002). A Escola de Alexandria tem seu marco histórico neste período. Inicialmente, ela foi inspirada na escola catequética de Alexandria e seus principais representantes foram Panteno (segundo alguns, convertido do Estoicismo), que foi sucedido por Clemente e Orígenes, contemporâneo de Plotino (KELLY, 2015). Os representantes da escola alexandrina buscaram desenvolver um método teológico a partir da filosofia, que, segundo eles, tornaria possível a exposição de um sistema teológico cristão, que desenvolveram o método alegórico das escrituras que precedentemente fora utilizada pelo judeu Filo de Alexandria (30 a.C.–45 d.C.). “Educados na literatura e filosofia clássicas, pensaram que poderiam usá-las na formulação da teologia cristã” (CAIRNS, 1998, p. 90). Assim como seu mestre Clemente, Orígenes tentou sistematizar o conteúdo filosófico corrente em seu tempo com a teologia cristã, principalmente o médio platonismo e neoplatonismo (KELLY, 2015). Alguns eruditos o classificam como “filósofo neoplatônico patrístico” por sua contribuição no desenvolvimento da doutrina neoplatônica.

O neoplatonismo foi uma filosofia monista, fundada por Amônio Sacas (c. 175-242) e mais tarde desenvolvido por seu discípulo Plotino que incorporou elementos aristotélicos, estoicos e até mesmo orientais no desenvolvimento de sua doutrina, a qual trata a realidade como uma

imensa estrutura hierárquica, classificando os níveis como aquilo que está abaixo ou acima do ser, sendo o *Uno* ou Deus o princípio mais elevado, o qual transcende todos os seres (KELLY, 1994).

O *Uno* é um princípio a qual se derivam todos os seres, sem ele não haveria unidade e os demais múltiplos se achariam dispersos (MONDOLFO, 1966). A colocação metafísica neoplatônica exige a atuação de um demiurgo que se comunica com os seres que estão abaixo do Um. Ao beber desta fonte, Orígenes sistematizou sua doutrina de Deus, aproximando-se muito deste conceito filosófico.

Não se deve, portanto, pensar que Deus é um corpo ou que está num corpo, mas que é uma natureza simples, intelectual, que não admite nela nenhum tipo de adição; e do mesmo modo se deve acreditar que não contém em si mesmo nem mais nem menos, mas que é sob todos os aspectos uma mônada ou, por assim dizer, uma hénade, inteligência e fonte de onde têm origem todas as naturezas intelectuais, ou inteligências (ORÍGENES, 2012, 1.6).

A metafísica neoplatônica refletida na teologia de Orígenes também pode ser classificada como uma espécie de panteísmo. “Na sua forma neoplatônica de panteísmo, Plotino reconhecia que há uma multiplicidade no universo, mas insistiu que toda a multiplicidade se desdobra da simplicidade absoluta do Único (Deus)” (GEISLER; FEINBERG, 1996, p. 220).

O objetivo primário de Orígenes não era sistematizar uma doutrina de Deus. Ao invés disso, a teologia do terceiro século estava empenhada em especular o relacionamento entre as pessoas divinas. “Em sua visão, há subordinação entre os três seres da Divindade, sendo o maior deles o Pai (o único e verdadeiro Deus) e o menor deles o Espírito Santo” (ZUKOWSKI, 2017, p. 387).

Orígenes tentou exprimir a revelação bíblica do Deus trinitário dentro das mesmas categorias filosóficas neoplatônicas. Ao fazer isso, deslocou-se do nível econômico-histórico no qual a Escritura revela a Divindade para um nível imanente, atemporal, ilimitado, que correspondia à natureza de Deus em Si mesmo. Entendido assim, somente o Pai é a causa simples e não originada de tudo. Para explicar a “multiplicidade” divina das hipóstases, Orígenes inventou a ideia de geração eterna, segundo a qual o Filho é eternamente gerado pelo Pai. O Espírito Santo, embora participante de Trindade, pertence a uma posição ontológica inferior a do Filho (CANALE, 2011, p. 160, 161).

A marca de Orígenes nunca foi apagada da teologia oriental e teve vasta expansão não apenas em Alexandria, mas também em outras regiões, como Cesaréia. Após sua morte, surgiu um movimento chamado origenismo, organizado por seus discípulos. Eusébio de Cesaréia (c. 265-339) pertenceu a essa escola, apesar de não ter registrado muito a respeito (GONZÁLEZ, 2004).

A teologia de Orígenes enfrentou fortes oposições depois da segunda metade do século terceiro e início do quarto; “muito embora considerado como herege pela igreja, assume claramente os atributos de Deus como atemporal, imaterial e imutável, conceitos que nortearam a visão de Deus e do Espírito Santo na teologia católica e protestante” (ZUKOWSKI, 2017, p. 399). A implicação e desenvolvimento do neoplatonismo de Orígenes com a doutrina cristã teve reflexo posteriormente em Agostinho, que também sistematizou sua teologia com a filosofia neoplatônica. “De acordo com Agostinho, Deus é atemporal, simples, imutável, autossuficiente, impassível, onisciente e onipotente” (CANALE, 2011, p. 162). Ele coloca Deus com uma essência simples e

atemporal como fundamento decisivo para Sua unicidade ontológica e nascedouro da Trindade; além disso, utiliza-se dos conceitos de geração eterna e processão eterna para especular o relacionamento entre as pessoas divinas. O pensamento teológico agostiniano de Deus está presente no Credo Atanasiano (430-500) que é considerado a expressão definitiva de crença católica na Trindade (CANALE, 2011).

O *uno* neoplatônico culminado na teologia de Orígenes possui derivação e semelhança com o *logos* estoico. O processo de emanção estoico, a derivação da vida, a “Alma cósmica” que rege o universo, além da contemplação do ser absoluto são quesitos estoicos claramente refletidos na filosofia neoplatônica e na visão de Deus de Orígenes de Alexandria. A filosofia epicurista aparentemente não influenciou a visão de Deus de Orígenes, as poucas semelhanças como a transcendência divina, tanto no Epicurismo quanto no Neoplatonismo, não são suficientes para indicar a existência de ligações que mesclam o platonismo com o estoicismo.

Em síntese, a visão de Deus epicurista pode ser considerada um ateísmo prático defendendo um materialismo teórico, onde o movimento do cosmo se dá ao acaso e os deuses não possuem nenhuma relação com os seres humanos, são apenas um “modelo máximo” podendo ser percebidos por meio das sensações. O estoicismo, por sua vez, entrega o enredamento do cosmo pelo princípio ativo denominado “*logos*” ou “razão”, a este é atribuída a função divina que possui relação orgânica com os seres. O fator culminante do platonismo aparece no neoplatonismo (o qual elementos estoicos, tais como o conceito do *logos* foram agregados no médio platonismo), onde é refletida uma imensa estrutura hierárquica, sendo que tudo está abaixo do *uno*; apesar de não se comunicar diretamente com os homens, há a figura de um demiurgo que possibilita o contato dos seres com o “Um”. Orígenes adota a perspectiva metafísica neoplatônica em sua teologia cristã e cria a ideia da eterna geração do filho que possui reflexo na teologia agostiniana, que também especula o relacionamento entre as pessoas divinas utilizando tal conceito.

Considerações finais

O período helênico tem como marco as conquistas macedônicas de Felipe II e Alexandre Magno. Alexandre não impunha uma filosofia autoritária em relação às culturas dominadas e, conseqüentemente, a tradição grega fundiu elementos bárbaros em sua constituição cultural. As filosofias anteriores ao helenismo eram marcadas pelo relacionamento entre homem-polis; após a expansão imperial grega, o homem passa então a ter uma participação quase irrelevante na política. Conseqüentemente, as filosofias possuem uma perspectiva centralizada no indivíduo. A escola epicurista e estoica são as duas principais linhas epistemológicas desse período.

O epicurismo foi fundado por Epicuro em Atenas aproximadamente no século 5 a.C. e tem por principal objetivo a busca pelo prazer. A lógica é entendida por meio das sensações e, por meio destas, vem a percepção dos deuses. Apesar de Epicuro não negar a existência divina, sua metafísica é mantida pelo conceito atomista da realidade constituída pela formação dos átomos. Sendo assim, o curso do universo não depende da atuação da deidade e Epicuro o entrega ao acaso.

O estoicismo, também conhecido como Estoá, foi fundado por Zenão e passou por três períodos, o último deles se encontra presente na era cristã. Assim como no epicurismo, no estoicismo a lógica é sensacionalista e a ética se reflete na abstinência das paixões. A metafísica estoica pode ser

compreendida pelo princípio ativo denominado *logos*, que segundo os estoicos atende às funções divinas, possuindo uma relação orgânica com os seres e dele depende o curso do universo.

A tradição e filosofia helênicas alcançaram também o império romano e posteriormente a era cristã, principalmente os apologistas ao tentarem formular sistematicamente as doutrinas cristãs fazendo uso de tais pensamentos. O platonismo foi a principal filosofia a influenciar o pensamento cristão nos primeiros séculos, porém elementos estoicos foram abarcados pelo platonismo no período conhecido com médio-platonismo. Essa convergência ontológica se culminou no neoplatonismo desenvolvido por Plotino na doutrina do *uno*, que abrange conceitos do *logos* estoico.

Orígenes possui elementos neoplatônicos em sua sistematização teológica. A visão de Deus apresentada nos escritos de Orígenes reflete principalmente o relacionamento entre as pessoas divinas (Pai, Filho e Espírito Santo), sendo assim apenas o Pai é a causa de tudo, o Filho é gerado eternamente pelo Pai e o Espírito Santo possui natureza ontológica inferior ao Pai e ao Filho. A doutrina do *logos* cristão apresentada por Orígenes possui derivação helenística estoica por meio de sua assimilação direta do neoplatonismo.

O presente trabalho buscou abordar as influências das duas principais escolas filosóficas do período helênico na patrística, especificamente na visão de Deus de Orígenes de Alexandria e a ascendência na teologia moderna. A elaboração cristã teológica, tais como de Agostinho, que, mesmo indiretamente influenciada por Orígenes por meio do conceito da eterna geração do Filho, constitui um pano de fundo muito presente na teologia católica e protestante atual. Para estudos posteriores, propõe-se levantar, comparar e analisar a visão de Deus de Orígenes de Alexandria e de Dionísio o areopagita, e, numa pesquisa posterior, analisar a visão de Deus de ambos os autores em análise com a autora Ellen G. White.

Referências

- AUBENQUE, P.; BERNHARDT, J.; CHÂTELET, F. **A filosofia pagã**. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.
- CAIRNS, E. **O Cristianismo através dos séculos**. P. 107-145: 3.ed. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- CANALE, F. Doutrina de Deus. In: DEREDEN, R. (Ed.). **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.
- CASTAGNOLA, L.; PANDOVANI, H. **História da filosofia**. 2 ed. São Paulo: Edições melhoramentos, 1956.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História eclesiástica**. São Paulo: Novo século, 2002.
- GEISLER, N.; FEINBERG, P. D. **Introdução à filosofia: uma perspectiva cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1996.
- GONZÁLEZ, J. L. **História ilustrada do cristianismo**. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- GONZÁLEZ, J. L. **Uma história do pensamento cristão**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004;
- O'KEEFE, T. **Epicureanism**. London; New York: Routledge, 2010.



KELLY, J. N. D. **Patrística**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia**. 13 ed. Rio de Janeiro: Joege Zahar Ed.,2010.

MATOS, A. S. de M. C. A Phýsis como fundamento do sistema filosófico estóico. **Kriterion**, Belo Horizonte , v. 51, n. 121, p. 173-193, Jun. 2010.

MONDOLFO, R. **O pensamento antigo**. 2 ed. São Paulo: Editora Mestre Jou S.A, 1966.

ORÍGENES. **Tratado sobre os princípios**. São Paulo: Paulus, 2012.

REALE, G. **História da filosofia**. vol.1. São Paulo: Paulus, 2003.

RUSSEL, B. **História da Filosofia Ocidental: Livro 1 A Filosofia Antiga**. Rio de Janeiro: Editora Nova fronteira participações S.A, 2015

SELLARS, J. **Stoicism**. London; New York: Routledge, 2006.

SPINELLI, M. **Helenização e Recriação de sentidos: A filosofia na Época da Expansão do Cristianismo- Séculos II, III e IV**. Porto Alegre, Edipucrs, 2002.

TEIXEIRA, C. F. **Teologia e filosofia**. Engenheiro Coelho: Academia Teológica, 2015.

TRIGG, J. **Origen**. London and New York: Routledge, 2012.

WALKER, W. **História da igreja cristã**. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2015.

ZUKOWSKI, J. O Espírito Santo na Patrística e no período medieval. In: TIMM, A. R.; SIQUEIRA, R. W. **Pneumatologia: Pessoa e Obra do Espírito Santo**. Engenheiro Coelho: Unasp, 2017.

A questão soteriológica na Torá

ELIATHAN CARVALHO LEITE¹
JOSUÉ PEREIRA CORRÊA²

Resumo: Na teologia, o termo soteriologia é utilizado para designar o estudo da salvação. Além disso, há diversos outros contextos que se relacionam com a área, como o secular e o político; o que atribui uma natureza ampla ao estudo do tema. Tendo em mente essa abrangência, potencialmente vasta, o presente estudo circunscreve-se a analisar, sem pretensões de apresentar uma pesquisa exaustiva, como o tema da soteriologia é definido e apresentado nos cinco primeiros livros da Bíblia, tendo em conta a sua importância para o desenvolvimento da concepção soteriológica do restante das Escrituras e para a teologia como um todo. Para tal, foi realizada uma análise das ocorrências de palavras e expressões do campo semântico da soteriologia em cada um dos livros que compõem a Torá, tomando como base os descritores expostos por Blazen. Trata-se, portanto, de uma pesquisa de análise documental, baseando-se nos conceitos extraídos de uma prévia revisão bibliográfica. Por meio deste estudo, concluiu-se que os primeiros cinco livros da Bíblia propõem um desenvolvimento teológico linear e progressivo sobre o tema soteriológico, e que cada um deles lida com um ou mais conceitos internos da área, variando a ênfase conforme a intenção do livro.

Palavras-chave: soteriologia; salvação; Torá.

The Torah's soteriological issue

Abstract: In theology, the term soteriology is used to designate the study of salvation. In addition, there are several other contexts that relate to the area, such as the secular and political contexts, which attributes a broad nature to the study of the theme. Bearing in mind this potentially vast scope, the present study is limited to analyzing, without pretending to present an exhaustive research, how the theme of soteriology is defined and presented in the first five books of the Bible, considering its importance for the development of the soteriological conception of the rest of the Scriptures and for theology as a whole. To this end, an analysis of the occurrences of words and expressions in the semantic field of soteriology was carried out in each of the books that make up

.....
¹ Mestrando em Teoria Literária pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Bacharel em Teologia pela Faculdade Adventista de Teologia (FAT), no Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). E-mail: eliathan.carvalho.l@gmail.com

² Pós-graduando em Ensino de Filosofia e Sociologia pela Faculdade Venda Nova do Imigrante; Bacharel em Teologia Bacharel pela Faculdade Adventista de Teologia (FAT), no Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). E-mail: josuepcorrea@gmail.com

Torah, based on the descriptors exposed by Blazen. It is, therefore, a document analysis research, based on the concepts extracted from a previous bibliographic review. It was concluded, through this study, that the first five books of the Bible propose a linear and progressive theological development on the soteriological theme and that each one deals with one or more internal concepts of the area, varying the emphasis according to the intention of the book.

Keywords: soteriology; salvation; Torah.

Soteriologia é um termo técnico para o estudo da salvação. Tal estudo, de forma geral, é tido como algo amplamente extenso, devido à pluralidade de contextos aos quais o vocábulo pode ser aplicado, como em sentido secular e político, por exemplo. No âmbito cristão, o termo é inevitavelmente relacionado a Cristo e sua missão. Ainda assim, diversas discussões são apresentadas nesse sentido, tais como a forma como de fato tal salvação ocorre, a relação divina com o processo, o desenvolvimento da salvação etc. (MACGRATH, 2005).

Diante desse cenário, diversos autores têm buscado explicar tais assuntos em suas pesquisas sistêmicas. Erickson (2015), por exemplo, tratando acerca do tema, afirma que a salvação não pode ser compreendida como um conceito simples e único, mas como algo que possui seis aspectos objetivos, definidos pelos seguintes descritores: a união com Cristo, a justificação, a adoção, a santificação, a perseverança e a glorificação.

Mediante essa percepção ampla, o presente trabalho busca analisar, de forma sucinta e breve, como o tema da soteriologia é definido e desenvolvido nos cinco primeiros livros da Bíblia, tendo em mente a sua importância para o desenvolvimento da concepção soteriológica do restante das Escrituras e para a teologia como um todo.

Para isso, uma análise das ocorrências de termos do campo semântico da soteriologia será realizada em cada um dos livros que compõem a Torá, tomando como base os descritores expostos por Blazen (2011). Em sequência, será feita uma breve análise de outras narrativas ou conceitos relevantes ao objetivo central deste trabalho. Trata-se, portanto, de uma pesquisa de análise documental, tomando como base os conceitos extraídos de uma prévia revisão bibliográfica.

Soteriologia: definição e desenvolvimento do tema na Torá

Diante da proposta de abordar, de forma breve e sucinta, o modo como o tema da soteriologia é trabalhado nos cinco primeiros livros da Bíblia, preconizando sua importância para o desenvolvimento da Bíblia e da teologia cristã, uma análise específica de cada livro será realizada, conforme pode ser observada a seguir.

A soteriologia no Gênesis

Sendo o primeiro livro do cânon sagrado, Gênesis apresenta uma série de introduções para os conceitos, ideias e realidades que estarão presentes ao longo das Escrituras. Em outros termos,

todas as problemáticas e temas presentes ao longo da Bíblia estabelecem raiz nesse livro; inclusive no que diz respeito à soteriologia (FINGUERMAN, 2005).

Mediante análise do livro de Gênesis, nota-se que várias propostas de estruturação interna da obra já foram apresentadas por estudiosos ao longo dos anos. Nichol (2011), por exemplo, propõe um esboço que contempla quatro blocos (Gn 1:1-11:26; 11:27-26:35; 27:1-36:43; 37:1-50:26) subdivididos em microssecções diversas, que tomam como base primordial para divisão os sujeitos que as compõem. House (2005), no que lhe concerne, propõe uma divisão composta por sete seções (Gn 1-2; 3:1-6:4; 6:5-11:9; 11:20-25:18; 25:19-28:9; 28:10-36:43; 37-50), demarcadas mediante evidenciação das ações de *YHWH* nas narrativas.

Dentre as propostas de divisão existentes, adotar-se-á no presente trabalho (com algumas adaptações) aquela desenvolvida e defendida por Thomas (2011), que delimita o livro a partir do uso do termo תּוֹלְדוֹת (*tôlêdôt*, “gerações”). Tal divisão, estabelecida conforme pode ser visto na tabela 1, apresenta de forma mais clara o contexto da progressão do conceito de salvação.

Tabela 1 - Esboço do Livro de Gênesis

Seções		Descrição Temática
I	Gn 1-4	
I.1	Gn 1:1-2:3	Narrativa da Criação
I.2	Gn 2:3-4:26	2ª Narrativa da Criação, Queda, Caim e Abel
II	Gn 5-9	
II.1	Gn 5:1-6:8	Genealogias até Noé
II.2	Gn 6:9-9:29	Noé e o Dilúvio
III	Gn 11-50	
III.1	Gn 10:1-10:31	Genealogias até Abraão
III.2	Gn 10:32 – 11:09	Torre de Babel
III.3	Gn 11:10-11:26	Genealogias até Abraão
III.4	Gn 11:27-25:11	Abraão
III.5	Gn 25:11-25:18	Genealogia de Ismael
III.6	Gn 25:19-35:29	Isaque
III.7	Gn 36:1-37:1	Genealogia de Esaú
III.8	Gn 37:2-50:26	Jacó/José

Fonte: Adaptado de Thomas (2011).

Uma análise seccional do livro permite observar elementos relevantes para a extração de sua percepção soteriológica. Isso porque a progressão do livro apresenta de forma clara o desenvolvimento de uma compreensão acerca do que é salvação, visto que o conceito em análise é trabalhado por diversas vezes nas narrativas, mesmo que na aplicação de termos mais incomuns ao trato do tema ou mesmo de outros que apresentam carga temática implícita – conforme explorado adiante.

Tomando como base a divisão proposta por Thomas (2011), já exposta acima, o primeiro marco de divisão de seção do livro é apresentado em Gênesis 2:4, encerrando tal seção ao fim do capítulo 4. Esse bloco apresenta, de forma genérica, uma das narrativas da criação, a queda do homem e a história de Caim e Abel. Alguns conceitos caros ao imaginário bíblico são desenvolvidos em meio a essas narrativas, como a apresentação do surgimento da problemática do pecado (o rebelar-se contra *YHWH* – Gn 3), o que gera a necessidade da salvação (Gn 3:15). O meio de

resolução do problema também é apresentado de forma embrionária já no início do capítulo 4 (v. 3-5), mesmo que tal elemento já tenha surgido em meio a alusões registradas ainda no capítulo 3 (v. 21), como a confecção da primeira roupa humana a partir de peles de animais, o que sugere que “apenas Deus poderia prover uma cobertura adequada para o pecado” (MACARTHUR, 2005, p. 18). Tudo isso é desenvolvido mediante a promessa implícita de uma situação em que a problemática inicial seria resolvida (Gn 3:15, ver Ap 21-22).

Além da primeira seção apresentar um caráter mais genérico de *ādām* como “humanidade”, é possível observar, também, um relevante interesse do texto na relação individual que ocorre no processo de salvação. Isso fica mais claro quando Caim e Abel devem oferecer seus sacrifícios no capítulo 4, recaindo diretamente sobre eles o juízo de *YHWH*, pautado em suas escolhas (Gn 4:4-6) (BARTON; MUDDIMAN, 2001).

A próxima seção do livro, introduzida no capítulo 5 e iniciada, de fato, no capítulo 6, aborda uma evolução dessa questão. O aspecto individual perde considerável força no processo externo de salvação, que é exercido, agora, em modelo patriarcal. Isso é evidenciado em Gênesis 6:8-9, onde, embora Noé tenha achado graça aos olhos de *YHWH* (momento em que o conceito é introduzido de forma explícita no livro), sendo justo e íntegro, não apenas ele é salvo, mas toda a sua casa/família.

Ainda na história de Noé, outros aspectos soteriológicos são introduzidos de forma embrionária, tais como uma legislação mais explícita sendo proferida por *YHWH* (Gn. 9) e um anúncio dos processos cúlticos e sacrificiais (Gn 8:20), que seriam melhor desenvolvidos posteriormente.

Uma terceira etapa do desenvolvimento progressivo da salvação pode ser observada no grande bloco que é anunciado no capítulo 10 e iniciado no capítulo 11. O sistema patriarcal, já introduzido por meio da história de Noé, é agora desenvolvido mais amplamente, quando *YHWH* institui um povo para si. A salvação agora é praticada em caráter representativo por toda uma nação; o que fica claro mediante o chamado de *YHWH* ao patriarca Abraão, registrado em Gênesis 12:1-13 (FINGUERMAN, 2005).

É nesse contexto que diversos termos pertencentes ao campo semântico de “salvação” surgem, conforme pode ser visto na tabela 2, abaixo. Tais termos chamam a atenção de forma especial para a história de dois personagens bíblicos, que serão logo exploradas: Jacó e Ló.³

Tabela 2 – Ocorrências terminológicas do campo semântico de salvação Libertação, ideia de resgatar, extrair, retirar נָצַל {nasal}

Ocorrência	Sentido	Contexto
Gn 31:9	tomar	Tomar o gado
Gn 31:16	tirar	<i>YHWH</i> retirar as riquezas
Gn 32:11	livrar	Pedido de livramento
Gn 32:30	ser salvo	Reconhecimento da salvação
Gn 37:21	livrar	Ruben poupa a vida de José
Gn 37:22	livrar	Ruben poupa a vida de José
נָצַל Resgatador, o que paga o resgate		

³ Tal noção fica clara mediante nota de que, das 12 ocorrências dos termos analisados, 8 ocorrem – diretamente ou mediante forte conexão – na história de Jacó (Gn 31-37), ao passo que as demais podem ser vistas na história do sobrinho de Abraão (Gn 19).

Ocorrência	Sentido	Contexto
Gn 48:16	livrar	Oração de José, o anjo que livra do mal
מלט Libertação com ênfase em segurança		
Ocorrência	Sentido	Contexto
Gn 19:17	livrar	Anjos pedem a Ló que se livre e se salve
Gn 19:19	escapar	Ló diz que não pode escapar para o monte
Gn 19:20	fugir	Ló pede ao anjo para fugir de Zoar
Gn 19:22	refugiar	O anjo diz que Ló pode ir se refugiar em Zoar
ישועה Salvação		
Ocorrência	Sentido	Contexto
Gn 49:18	salvação	Jacó espera a salvação em YHWH

Fonte: elaborado pelo autor, 2020.

As histórias destacadas levantam elementos fundamentais para a percepção soteriológica no livro de Gênesis. O termo נצל (*nasal*, “resgatar, extrair”) surge seis vezes na história de Jacó, sendo que, em duas dessas ocorrências (Gn 31:9-16), o conceito não aparenta possuir um caráter salvífico. Nas demais ocorrências, no entanto, aspectos soteriológicos são claramente observáveis.

Duas ocorrências do termo podem ser notadas no capítulo 32; capítulo que narra, primordialmente, o reencontro entre Jacó e Esaú. Toda a narrativa é construída mediante tensão constante resultante da expectativa da reação de Esaú frente a Jacó; enquanto as ações do último são sempre marcadas por medo e apreensão (Gn 32:7). Tal situação leva Jacó a orar e pedir o livramento (salvação) de YHWH diante de seu irmão, pois pensava que este intencionava matá-lo.

A segunda ocorrência de נצל (*nasal*, “resgatar, extrair”) do referido capítulo pode ser observada no verso 30. Ainda em meio a um compasso de tensão e expectativa, Jacó entra em luta com um ser celestial em Peniel, e, após o fim da luta, reconhece que havia visto a YHWH face a face, mas que, ainda assim, sua vida havia sido salva (נצל, *nāsal*).

Novo uso de termos desta cadeia semântica é atribuído a Jacó apenas nos momentos finais de sua vida. Primeiramente, aoabençoar os filhos de José, ele pede a bênção de YHWH e do Anjo que o havia livrado/salvo (em provável referência ao incidente de Peniel). Em momentos posteriores, ao proferir as bênçãos aos doze patriarcas, ele afirma que possui esperança na salvação de YHWH (sendo essa a única ocorrência direta do substantivo *yēšúaʿ*, *salvação*, no livro).

As demais ocorrências dos termos em análise se concentram no capítulo 19 de Gênesis. Tal capítulo narra a salvação de Ló e de sua família, frente ao juízo iminente que seria derramado sobre as cidades de Sodoma e Gomorra. Nesse contexto, o termo מלט (*mālaṭ*, livrar/libertar) surge quatro vezes no diálogo de fuga, empreendido entre Ló e os anjos.

Além dos conceitos expressados mediante os termos já mencionados, outros também são brevemente inseridos no livro de Gênesis; muito embora sejam apenas melhor desenvolvidos nos livros subsequentes. Dentre esses conceitos, é possível ressaltar aqueles que envolvem a continuidade do sistema sacrificial e a relação salvífica na *berit* (aliança).

Em todo caso, o livro de Gênesis apresenta, em caráter introdutório, todo o desenvolvimento do conceito soteriológico da Torá, e, conseqüentemente, da Bíblia. De antemão, o livro apresenta a situação problemática e sua causa, que ocasionam a necessidade de salvação. Além disso, os meios e a situação de resolução do problema também são apresentados, a partir do sistema sacrificial.

Além disso, as narrativas do livro apresentam, de forma enfática, diversos outros aspectos fundamentais ao estudo soteriológico, como o fato de que a salvação pode ser cosmológica (Ló) ou temporal (Jacó); embora, em todo caso, *YHWH* seja apresentado como responsável por essa salvação, sendo libertador/resgatador. O aspecto da graça como premissa de salvação é também introduzido, além dos conceitos de eleição de um representante para abençoar e da salvação por meio de um sistema cúltico/sacrificial.

A Soteriologia no êxodo

Em breve análise do livro de Êxodo, a partir de uma perspectiva soteriológica, nota-se uma forte mensagem salvífica logo no primeiro capítulo. O surgimento das ações de *YHWH* no livro ocorre em associação ao livramento dos bebês judeus sentenciados à morte pelo Faraó, graças ao temor das parteiras (Êx 1:17). Logo após, *YHWH* se lembra de Israel e da promessa que fez a Abraão, Isaque e Jacó, efetuando o chamado de Moisés para libertação do povo (Êx 2:23 e 25).

No livro em questão, a figura de *YHWH* está intimamente atrelada ao livramento e salvação de seu povo eleito. Para uma análise um pouco mais apurada, compartimentar o livro e frisar seus aspectos soteriológicos são duas ações importantes.

Quando se fala da divisão do livro de Êxodo, as possibilidades são muitas, seja mediante atenção ao foco da análise do autor ou de outros aspectos relacionados. House (2005, p. 110), por exemplo, divide o livro de Êxodo em cinco partes que “revelam o propósito básico do livro de explicar a singularidade de Deus e sua presença no meio do povo”. Já no comentário de Brown, Fitzmyer e Murphy (2007), a divisão é feita a partir de duas seções interligadas, a saber: Êxodo 1:1–15:21 – libertação dos judeus do jugo faraônico no Egito – e Êxodo 12:37–40:38 – caminhada desde o Egito até o monte Sinai.

Tendo em mente o objetivo do presente artigo, a divisão de Brown, Fitzmyer e Murphy (2007) em duas partes será adotada, mediante pequena adaptação de nomenclatura, a saber: a libertação do povo hebreu (Êx 1:1–15:21) e o início da caminhada rumo a Canaã (Êx 12:37 – 40:38). Essa divisão será adotada em razão de sua fundamentação metodológica, que leva em consideração primária as ocorrências terminológicas do livro, conforme pode ser observado na tabela 3, abaixo.

Tabela 3 - Divisão do livro

A libertação do povo hebreu (Êx 1:1–15:21)	Início da caminhada rumo a Canaã (Êx 12:37–40:38)
<i>Pādah e Ga'al</i>	<i>Kapar</i>

Fonte: Adaptado de Brown, Fitzmyer e Murphy (2007).

Levando em consideração os aspectos objetivos da salvação, conforme apresentados por Erickson (2015), o livro de Êxodo é fortemente demarcado pelas ideias de libertação (associada ao conceito de justificação que, para Erickson [2015], aparece em um contexto forense conferindo justiça ao réu, para assim libertá-lo) e resgate (que se associa ao conceito de adoção, o qual confere novamente ao homem uma posição favorável junto a *YHWH*, assim como o resgate que é feito por parte daquele que redime), conforme pode ser notado mediante análise da tabela 4.

Tabela 4 – Ocorrências de libertação e resgate

Termos	Ocorrências	Referência bíblica	Contexto
<i>Pādah</i>	4	Êx 13:13, 15; 21:8; 34:20;	Resgate de primogênitos. Resgate de uma filha vendida como serva.
<i>Ga'al</i>	2	Êx 6:6; 15:13;	Libertação do povo.
<i>Kapar</i>	6	Êx 21:30; 29:33, 36f; 30:10, 12, 15f;	Resgate de primogênitos. Cerimônias do santuário.

Fonte: elaborado pelo autor, 2020.

Tais aspectos são conectados ao longo do livro através do uso dos termos *pādah* (resgatar, libertar) e *ga'al* (redimir). Vaz (1984, p. 61) argumenta a respeito desse uso terminológico, defendendo que “na literatura do Antigo Testamento o conteúdo teológico da libertação de Israel por parte de *YHWH* tem a sua correa de transmissão privilegiada nesses verbos”.

Tal percepção se mostra importante, devido ao fato de que o conceito teológico de libertação ao longo da Bíblia tem seu embrião neste desenvolvimento do Êxodo. Nesse livro, portanto, o uso dos termos *pādah* e *ga'al*, segundo Von Rad (1973, p. 85), evidenciam que “a ideia do ‘resgate’ considera o evento salvífico não mais a partir do seu aspecto bélico, mas um ato jurídico de libertação por parte de Javé.” Essa conclusão de Von Rad (1973) estabelece a ideia de que *YHWH* não está, nesta cena, apenas livrando o povo de Israel da escravidão do Egito, mas também os libertando da prisão do pecado para serem seu povo.

Além desses aspectos fundamentais, nota-se que, especialmente na segunda parte do livro, surge a articulação de outros elementos soteriológicos como o conceito de “expição”; conceito que, em conexão com o santuário, começará a ser desenvolvido no texto bíblico. O vocábulo empregado nesse contexto é *kapar*, o qual é repetido por seis vezes na narrativa (Êx 21:30; 29:33, 36f; 30:10, 12, 15f) – uma boa evidência da forte ênfase desse aspecto. Como esse conceito está ligado ao santuário, cinco das seis vezes em que o termo *kapar* surge é no contexto cerimonial (Êx 29:33, 36f; 30:10, 12, 15f). Dessa forma, ainda no Êxodo, não é possível desvincular a ideia de expição da noção de sacrifício substitutivo, conforme será melhor trabalhado no livro de Levítico.

Nesse sentido, o livro de Êxodo apresenta *YHWH* como um Deus que está disposto a libertar seu povo (Êx 3:7-8). Isso fica claro quando se considera que “em várias ocasiões Deus livrou seu povo de opressões exercidas por outros povos. [Afinal,] o ponto central da salvação no Antigo Testamento foi o livramento de Israel da escravidão egípcia” (MODES, 2014, p. 40). Tal libertação envolve um aspecto jurídico (observável a partir do uso dos termos *pādah* e *ga'al*), pois seu povo está preso, historicamente, no Egito, mas também está preso, soteriológicamente, devido aos seus pecados, e precisa pagar a pena por suas transgressões. Logo, para que *YHWH* liberte seu povo, a pena precisa ser paga; dessa forma, ao pagar a dívida, *YHWH* se torna seu resgatador e os pecados do ser humano são expiados (Êx 12:3, 5, 6, 12, 13).

A Soriteriologia em Levítico

Para a elaboração da estrutura do livro de Levítico foram analisadas as propostas de estruturação apresentadas por Henry (2003) e Nichol (2011), resultando na divisão disposta na tabela 5. Tal tabela registra o volume de ocorrências de termos do campo semântico da salvação, expondo, em sequência, o contexto das ocorrências.

Tabela 5 – Ocorrências de resgate e purificação mediante seções

Seção	Ocorrências - <i>ga'al</i> e <i>kípûr</i>	Contexto
Lv. 1-7	13	Leis a respeito de ofertas e sacrifícios
Lv. 8-10	4	A ordenação de Arão e de seus filhos para serem sacerdotes
Lv. 11-15	7	Leis a respeito de pureza e impureza rituais (acerca da santidade)
Lv. 16	11	O dia do perdão
Lv. 17-27	3 + 15 <i>gael</i>	Leis a respeito da vida santa e adoração santa

Fonte: elaborado pelo autor, 2020.

Em uma pesquisa preliminar de tais seções, é possível encontrar no livro de Levítico termos de cunho soteriológico, tais como: גאל (*ga'al*) e כפר (*kípûr*). Esses aparecem em torno de 53 vezes no livro. O capítulo que apresenta maior concentração de termos soteriológicos é o 16, que trata acerca do dia da expiação. Onze referências soteriológicas são registradas neste capítulo, conforme já exposto na tabela 5.

Dentre as principais ocorrências do livro, consta Levítico 17:11, em que é apresentado o princípio base e fundamental da expiação de pecados: a vida da carne está no sangue, e ela é colocada no altar para fazer expiação pela vida do pecador (FERREIRA, 2006). Groningen (1997), comentando o texto, afirma que o sangue tinha um papel importante no sacrifício, pois seria pelo sangue que a expiação e o perdão seriam efetivados. Assim, a vida presente no sangue removia a morte e suas causas; de forma até mesmo poética, a vida seria, assim, um meio para a própria vida.

Tal concepção mostra, de forma clara, o aspecto fundamentador da salvação no livro de Levítico: o sangue como expiação, vertido pela vida do pecador. Este aspecto é comum no livro, surgindo e norteando toda sua teologia e processos cúlticos.

Outro aspecto fundamental é aquele apresentado em Levítico 13:15-17. O texto aborda orientações acerca da lepra, o que, embora não seja elemento possuidor de caráter soteriológico, mas sim sanitário, é desenvolvido a partir de um princípio e procedimento análogo. A pessoa que continha a doença era declarada imunda perante a sociedade, e, quando ela estava aparentemente curada, o sacerdote teria que “declarar” a pessoa, antes leprosa, limpa. Sem a declaração sacerdotal de que tal sujeito estava purificado, ele nunca seria reintegrado ou reconsiderado como uma pessoa saudável; tudo dependia, portanto, da declaração sacerdotal.

Além do aspecto já mencionado, o livro de Levítico carrega outros elementos essenciais para a compreensão soteriológica. Os textos de Levítico 16:21-22 e Levítico 23:26-32, por exemplo, apresentam a finalidade última do santuário terrestre. Nestes capítulos há uma descrição do *yôm kípûr* (dia da expiação), dia em que os pecados do povo eram impostos sobre a vida do bode para Azazel e carregados para o deserto, onde o animal morreria junto com os pecados. Em contrapartida, o bode para *YHWH* era morto, como sacrifício pelos pecados, possibilitando e executando tal purificação (NICHOL, 2011).

Mediante tal prática, todo o processo de salvação é representado, mesmo que em formato embrionário. Elementos como substituição, juízo, mediação e purificação são trabalhados em paralelo, construindo, de forma eficaz, conceitos de restauração geral da humanidade.

Em suma, os capítulos 13, 16 e 17 de Levítico contêm as principais referências à salvação que são passíveis de localização no livro. Dentre estas, destaca-se a noção de que, em contexto cúltico/cerimonial, a mediação é apresentada como estritamente necessária, mediante a declara-

ção de “justificação/pureza” do sacerdote. Além disso, o *yôm kîpûr* é posto como um tipo terreno da grande purificação escatológica, onde a situação de resolução seria finalmente alcançada. Sobretudo, o conceito primordial deste livro é a noção de que não há salvação sem derramamento de sangue, pois a vida apenas pode ser salva mediante entrega de vida.

A Soteriologia em Números

O livro de Números narra os preparativos dos israelitas para a retomada de sua jornada inicial, conquistando a terra de Canaã, prometida por *YHWH*. Murmúrios, reclamações e rebeliões ocorrem, frequentemente, na narração do livro. Ao tratar essas ocorrências com sinceridade, *YHWH* se mostra como alguém que julga, embora também perdoe e encontre uma forma de continuar a ter Israel como povo.

Assim como ocorre nos demais livros da Torá, diversas propostas divergentes são feitas a fim de determinar uma estrutura para o livro de Números. Dentre essas, nota-se aquela proposta por Pfeiffer (1981) em seu comentário, onde é defendida a existência de três seções no texto, compostas por diversas subseções: Israel no deserto (1:1–21:35), intriga estrangeira contra Israel (22:2–25:18) e preparativos para a entrada na terra (26:1–36:13).

House (2005), por sua vez, partindo de sua ênfase que evidencia o agir de *YHWH* no livro, defende uma composição de cinco partes, divididas em: 1ª Seção (1:1–10:11); 2ª Seção (10:1–12:16); 3ª Seção (13:1–20:13); 4ª Seção (20:14–22:1) e, finalmente, 5ª Seção (22:2–36:13). Tendo em vista o objetivo do presente artigo, a proposta de Pfeiffer (1981) será levada em consideração, conforme exposto na tabela 6, abaixo.

Tabela 6 - Divisão do Livro

Seção	Exposição Temática
Nm 1:1 – 21:35	Israel no Deserto.
Nm 22:2 – 25:18	Intriga estrangeira contra Israel.
Nm 26:1 – 36:13	Preparativos para a entrada na terra.

Fonte: Adaptado de Pfeiffer (1981).

Seguindo procedimento comum aos livros anteriores, a fim de alcançar o objetivo proposto, foi feita análise das ocorrências de termos pertencentes ao campo semântico da salvação no livro. As ocorrências podem ser sistematizadas, conforme tabela 7, abaixo:

Tabela 7 – Ocorrências de termos

Raiz	Significado	Passagem(ns)
נָצַל - <i>nāsal</i>	Retirar, extrair, ideia de resgate ou libertação.	Nm 35:25
גָּאֵל - <i>ga'al</i>	Ideia de resgatador, aquele que paga o resgate.	Nm 5:8; 35:12; 35:19; 35:21; 35:24; 35:25; 35:27

Fonte: Autor, 2020.

Analisando a única ocorrência da palavra נָצַל (*nāsal*) no livro, nota-se que o conceito sugerido em Números 35:25 registra uma ideia de resgate daquele que havia cometido, acidentalmente, um homicídio (BÍBLIA DE ESTUDO ANDREWS, 2015). Esse, embora fosse poupado da

morte e ficasse livre dentro de uma cidade de refúgio, só estaria livre para voltar para casa quando o sumo sacerdote morresse (de forma natural). Tal sistema reconhecia a seriedade de tirar a vida humana, mesmo que por acidente, pois o assassino ainda assim seria imputado como assassino e estaria privado de viver em sociedade por um longo período.

Além disso, esse período de resgate ofertado ao assassino dava aos parentes da vítima tempo para se recuperar da ira e pensar melhor na situação, visto que eles não poderiam sequer aproximar-se da cidade de refúgio. Tais aspectos abordam, de forma intuitiva, os elementos básicos da soteriologia; a situação problemática e sua causa são evidenciadas (assassinato não intencional, necessidade de julgamento do assassino), além de apresentado um meio para resolução (retenção nas cidades de refúgio) e uma promessa de situação resolvida (liberação após morte do sumo sacerdote). Além de tais aspectos, essa lei destacava o papel do sumo sacerdote na condução da culpa do povo.

Dentre as ocorrências do termo *gā'al*, o texto de Números 5:8 registra conceitos importantes. Este texto sugere que, quando uma pessoa cometia um pecado contra o próximo, o ato era considerado como um pecado contra *YHWH*; em razão disso, essa ação exigia a oferta de sacrifício, bem como a eventual restituição à pessoa prejudicada.

As demais ocorrências do termo *gā'al* (Nm 35: 12, 19, 21, 24, 25 e 27) surgem no contexto da atuação do vingador, cuja raiz evoca o sentido de resgatar algo mediante atuação de algum parente. O vingador seria responsável por vingar o assassinato de um parente, em caso de morte não acidental; atuaria, deste modo, como resgatador da honra ou do custo causado pela vida perdida.

O elemento soteriológico mais relevante do livro é visto na narrativa do capítulo 21, onde a história da serpente de bronze é descrita; mesmo que os termos em análise não surjam aqui. Em um contexto de uma crise resultante do pecado do povo (situação problemática e causa), todo aquele que fosse picado por uma das muitas serpentes que foram lançadas pela divindade no território israelita, deveria olhar para uma escultura de serpente erguida (meio de resolução), o que traria cura e salvação (situação de resolução).

Em todo caso, ao analisar o livro, observa-se que, muito embora Números não apresente de forma inovadora conceitos soteriológicos, ele aborda uma continuidade daqueles estabelecidos nos livros anteriores e já apresentados acima. De igual forma, o livro de Deuteronômio reafirma tais aspectos sem ampliá-los consideravelmente, conforme pode ser notado a seguir.

A Soteriologia em Deuteronômio

O livro de Deuteronômio é histórico, legislativo e exortativo, e exhibe várias propostas estruturais distintas. Alguns autores, a exemplo de Nichol (2011), apresentam uma estrutura baseada nos discursos de Moisés dirigidos a Israel. Nesse sentido, é proposta uma divisão para o livro composta por seis partes, que se configura como: introdução (1:1-5), primeiro discurso (1:6 – 4:43); segundo discurso “revisão da lei” (4:44–26:19); terceiro discurso “bênçãos e maldições da aliança” (27:1–28:68); quarto discurso “confirmação da aliança” (29:1–30:20), e exposição das responsabilidades da liderança do povo (31:1– 34:12)⁴.

Thompson (1982), por sua vez, embora também estruture o livro de Deuteronômio a partir dos discursos de Moisés, sugere que o livro foi composto a partir de três discursos e não quatro,

.....
⁴ No comentário de seções da Bíblia de Estudos Almeida (2013) há uma proposta similar à apresentada por Nichol (2011).

conforme os demais autores. Ainda assim, considerando a melhor fundamentação da estrutura proposta por Nichol (2011), seu modelo será aqui adotado, conforme exposto na tabela 8.

Tabela 8 – Divisão do livro de Deuteronômio

Seção	Tema
Dt 1:1-5	Título e introdução
Dt 1:6-4:43	Primeiro discurso: Moisés anuncia a sua saída
Dt 4:44 – 26:19	Segundo discurso: revisão da lei
Dt 27:1 – 28:68	Terceiro discurso: bênçãos e maldições
Dt 29:1- 30:20	Quarto discurso: aliança em Moabe
Dt 31:1-34:12	As responsabilidades da Liderança

Fonte: Adaptado de Nichol (2011).

Assim como nos livros anteriores, para realizar uma análise da soteriologia em Deuteronômio, uma busca pelos termos que evocam a ideia de resgate, libertação e salvação foi feita no texto. A tabela abaixo mostra as ocorrências encontradas.⁵

Tabela 9 – Ocorrências no contexto soteriológico

Raiz	Significado	Ocorrências
נָצַל - <i>nāsal</i>	Retirar, extrair, ideia de resgate ou libertação.	Dt 23:15; 23:16; 25:11; 32:39
גָּאֵל - <i>ga'al</i>	Ideia de resgatador, aquele que paga o resgate.	Dt 19:6; 19:12
מָלַט - <i>mālaṭ</i>	Libertação, com ênfase em dar segurança.	Dt 32:15

Fonte: elaborado pelo autor, 2020.

Tendo em mente que as raízes hebraicas que imprimem a ideia de resgate, libertação e salvação não possuem extenso valor soteriológico no livro – sendo empregadas em outros contextos –, a ocorrência que melhor evoca a ideia de salvação aparece de forma mais explícita em Deuteronômio 32:1, na última seção do livro. Neste verso, a expressão “rocha da minha salvação” é introduzida. Segundo Nichol (2011), a palavra “rocha” surge cerca de 30 vezes no Antigo Testamento como um título atribuído ao messias, o que sugere a possibilidade de que Moisés, ao escrever, tivesse em mente o messias vindouro como seu Salvador.

Um segundo aspecto que contribui para a percepção do conceito no livro surge, também, no capítulo 32, onde é encontrado o cântico de Moisés. House (2005) argumenta que este cântico oferece, em forma de poesia, uma *summa teológica*, mostrando o resultado de se quebrar ou manter a aliança: os fiéis recebem as bênçãos e os rebeldes as maldições. Desse modo, “o sofrimento é entendido como uma realidade provocada por culpa própria [...] [já que,] na literatura sapiencial, o justo é recompensado e o ímpio é castigado” (WARDISON; TEIXEIRA, 2011, p. 29). A ideia presente neste cântico – assim como no livro como um todo –, portanto, é que seguir a lei ou os

⁵ Nos textos em que a raiz hebraica גָּאֵל (*ga'al*) aparece, o sentido é o de “vingador de sangue” (conforme já analisado anteriormente). Já nos textos em que aparece a raiz hebraica נָצַל (*nāsal*), o termo não é apresentado com peso soteriológico.

requisitos da aliança traria uma salvação contínua de *YHWH* destinada ao povo, enquanto os que quebrassem os termos da aliança perderiam a salvação.

Portanto, em Deuteronômio, a soteriologia está expressa de forma mais clara no cântico de Moisés; não apenas no uso da expressão “rocha da minha salvação”, mas, também, mediante a descrição das bênçãos e maldições. Como Von Rad (1966) afirma, o cântico de Moisés é um dos eventos bíblicos que mais suscitam a imagem de um Deus que salva, contribuindo, portanto, para a compreensão deste conceito.

Síntese Soteriológica na Torá

Ao concluir a análise do tema, é possível propor em síntese que os quatro pilares que compõem o pensamento soteriológico (Situação Problemática, Causa do Problema, Meio de Resolução e Situação de Resolução), são apresentados e desenvolvidos em meio aos livros estudados, de forma completa ou não (com maior ênfase nos três primeiros, sendo Números e Deuteronômio reafirmações das ideias expostas de antemão, com explanações aplicadas), conforme sintetizado na tabela abaixo.

Tabela 10 – Síntese de ocorrências dos quatro pilares do pensamento soteriológico

Pilares	Gênesis	Êxodo	Levítico	Números	Deuteronômio
Situação Problemática	o rebelar-se contra <i>YHWH</i> [Gn 3]	Cativeiro Egípcio [Êx 2:23-25]	O pecado do povo/mundo [“implícito”]	crise – serpentes [Nm 21]	Perversão moral do povo
Causa do Problema	necessidade da salvação cosmológica/individual [Gn 3:15]	-----	A queda do homem/O Pecado [“implícito”]	Pecado do povo [Nm 21: 5]	“união” com outros povos
Meio de Resolução	Sacrifício [Gn 4:3-5]	Moisés [Êx 3]	Santuário/Sacrifício [Lv 16:21-22/ Lv 23:26-32]	Serpente de Bronze [Nm 21:8]	Obediência aos termos da Aliança [Dt 32]
Situação de Resolução	Situação implícita – Novo Éden [Gn 3:15, ver Ap 21-22].	Povo Eleito/ Libertado – Canaã [Êx 2:24; 12]	Restauração/ Expição terrena e escatológica [Lv 16:21-22/Lv 23:26-32]	Todo que a olhar, viverá [Nm 21:8,9]	Aliança mantida [Dt 32]

Fonte: elaborado pelo autor, 2020.

Dessa forma, o desenvolvimento soteriológico da Torá pode ser sintetizado e organizado, a partir do estudo de cada livro, da seguinte forma:

Tabela 11 – Síntese do desenvolvimento soteriológico da Torá

Livro	Conceitos Gerais	Conceitos Específicos
Gênesis	Apresentação da problemática e proposta de resolução; Introdução de Conceitos; Desenvolvimento do papel do mediador (Indivíduo, Patriarca, Povo).	<i>YHWH</i> é libertador/resgatador Caráter terreno e cosmológico da salvação Graça.
Êxodo	Eleição Libertação	Eleição de Israel Libertação Jurídica

Levítico	Purificação/Expição Santuário Resgatador	Mediação necessária Salvação por substituição
Números	-----	Serpente de Bronze – Fé e se voltar a YHWH
Deuteronômio	O YHWH que livra na Aliança	YHWH cuida de seu povo quanto este é fiel YHWH como rocha da salvação

Fonte: elaborado pelo autor, 2020.

Considerações finais

Após análise deste material, conforme apresentado ao longo da pesquisa, nota-se que os livros que compõem a Torá apresentam um desenvolvimento teológico linear e progressivo, no que se refere à temática soteriológica. O livro de Gênesis atua como recurso introdutório e alusivo de todos os demais livros, estabelecendo os princípios fundamentais que são melhor trabalhados/desenvolvidos posteriormente.

Nesse sentido, o livro de Gênesis apresenta uma exposição da problemática soteriológica e sua resolução, mesmo que de forma embrionária. Além disso, desenvolve o aspecto da “execução” da salvação (mediação) de um ponto mais individual, passando por um aspecto familiar e culminando na eleição de um povo. O livro de Êxodo trabalha de forma mais detalhada os conceitos de libertação e eleição, enquanto o aspecto de mediação sacerdotal/cúltica é mais bem desenvolvido no livro de Levítico. Os livros de Números e Deuteronômio, embora não desenvolvam de forma tão distintiva novos elementos, aprofundam os conceitos estabelecidos nos livros anteriores, acrescentando em seu desenvolvimento teológico aspectos relevantes para sua compreensão total.

Findando tal análise, portanto, fica evidenciada a relevância da pesquisa dos elementos presentes na Torá para compreensão geral da temática, especialmente considerando sua função introdutória e basilar dos elementos que compõem esse campo de estudos.

Referências

BARTON, J.; MUDDIMAN, J. **The Oxford Bible Commentary**, New York: Oxford University Press, 2007.

BÍBLIA DE ESTUDO ANDREWS. Tradução de Cecília Eller Nascimento. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2015.

BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

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

BROWN, R. E.; FITZMYER, J.; E. MURPHY, R. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Antigo Testamento. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007.

ERICKSON, M. J. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2015.



- FERREIRA, J. S. **Cristo nossa salvação**: o que feito por nós e o que está disposto a fazer em nós. Niterói: Ados, 2006.
- FINGUERMAN, A. **A eleição de Israel**: A polêmica entre judeus e cristãos sobre a doutrina do “povo eleito”. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- GRONINGEN, G. V **A Família da Aliança**. São Paulo: Cultura Cristã, 1997.
- HOUSE, P. R. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2005.
- MACARTHUR, J. **The MacArthur Bible Commentary**. Tennessee: Thomas Nelson, 2005.
- MCGRATH, A. E. **Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica**: uma introdução à teologia cristã. São Paulo: Shedd, 2005.
- MODES, J. V. A Salvação no Antigo Testamento: fé, e nada além dela, é que torna a mesma uma realidade! **Revista Batista Pioneira**, Belo Horizonte, v. 3, n. 1, p. 35-50, jun. 2014.
- NICHOL, F. D. (org.). **Comentário bíblico adventista do sétimo dia**. Vol. 1. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.
- PFEIFFER, C. F. Números. In.: **Comentário Bíblico Moody Antigo Testamento**. Grand Rapids: Editora Portavoz, 1981.
- THOMAS, M. A. **These are the Generations**: Identity, Covenant, and the ‘toledot’ Formula. Reino Unido: T&T Clark. 2011.
- THOMPSON, J.A. **Deuteronômio**: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1982.
- VAZ, A. S. O vocabulário bíblico da redenção. **Didaskalia**, Lisboa, v. 14, n. 1, p. 55-76, 1984.
- VON RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**. Vol. 1. São Paulo: Aste, 1973.
- VON RAD, G. **Deuteronomy**: A Commentary. Vol. 5. Philadelphia: Westminster Press, 1966.
- WARDISON, A.; TEIXEIRA, C. O desejo de Deus pelo homem: perspectivas histórico-teológicas no antigo testamento. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**: Reveleto, São Paulo, v. 5, n. 8, p. 26-40, jul. 2011.

Análise missiológica de Atos 1:4-8: capacitação do Espírito Santo para a obediência cristã e cumprimento da missão

ERICO TADEU XAVIER¹

Resumo: O livro de Atos dos Apóstolos relata o cumprimento da promessa de Jesus de dar poder aos apóstolos para serem Suas testemunhas na Terra. O texto de Atos 1:4-8 é analisado neste trabalho numa perspectiva missiológica com o objetivo de reconhecer algumas aplicações significativas do cumprimento da promessa de crescimento e expansão da sua igreja como missão confiada aos seus seguidores. Verifica-se que a expansão da igreja cristã foi possível em virtude da ação do Espírito Santo sobre os discípulos e fiéis que se colocaram como testemunhas de Cristo, mesmo diante da perseguição e martírio. Os discípulos de hoje são chamados a experimentarem o poder do Espírito para dar continuidade ao crescimento da fé cristã pela proclamação do Reino de Deus e o breve retorno de Cristo a todos os povos, de modo que a mensagem de salvação chegue até aos confins da Terra.

Palavras-chave: Atos; estudo; igreja; discípulos; missão.

A missiological analysis of Acts 1:4-8: the empowerment of the Holy Spirit for christian obedience and mission fulfillment

Abstract: The book of Acts of the Apostles reports the fulfillment of Jesus' promise to empower the apostles to be His witnesses on earth. The text of Acts 1:4-8 is analyzed in this paper from a missiological perspective in order to recognize some significant applications of fulfilling His

.....
¹ Pós-doutor em Teologia Sistemática pela Faculdade de Filosofia e Teologia Jesuíta de Belo Horizonte (FAJE); Doutor em Teologia pela South African Theological Seminary; Doutor em Ministério pela Faculdade Teológica Sul-Americana (FTSA); Doutor em Ciências da Religião pela Atlantic International University; e professor no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (SALT) do Instituto Adventista Paranaense (IAP). E-mail: etxacademico@gmail.com

church's promise of growth and expansion as a mission entrusted to His followers. It appears that the expansion of the Christian church was possible due to the action of the Holy Spirit on the faithful who stood as witnesses of Christ even in the face of persecution and martyrdom. Today's disciples are called to experience the power of the Spirit to continue the growth of the Christian faith through the proclamation of the Kingdom of God and the brief return of Christ to all peoples, so that the message of salvation reaches the ends of the Earth.

Keywords: Acts; study; church; disciples; mission.

O livro histórico que relata os atos dos apóstolos e também do Espírito Santo é de singular importância para a compreensão do presente artigo. O primeiro século da igreja cristã foi fundamental para o movimento de missões e o livro de Atos dos Apóstolos apresenta as bases e a amplitude do plano de Deus para o crescimento da Sua igreja. O trabalho do Espírito Santo no desenvolvimento da igreja, atuando nos discípulos para o cumprimento da missão evangelística é apresentado em Atos como um exemplo missionário para todos os cristãos.

De forma específica, o texto de Atos 1:4-8 apresenta material missiológico relevante para se descobrir e analisar o conteúdo do mandato cultural do Evangelho de Cristo e da promessa de expansão da igreja cristã, expressados por Jesus Cristo aos apóstolos.

A pressuposição levantada neste artigo é a de que a promessa feita por Jesus, de expandir o Reino de Deus mediante a missão requerida aos discípulos, a partir do relato do livro de Atos, tem continuidade na vida dos cristãos atuais e, sem uma compreensão adequada do propósito missionário e da ação do Espírito Santo na vida dos primeiros cristãos não é possível discernir a relevância das dimensões dessa promessa entre os crentes.

Nessa perspectiva, o objetivo deste estudo é analisar o texto de Atos 1:4-8 na perspectiva missiológica no intuito de reconhecer algumas aplicações significativas ao cumprimento da promessa de crescimento e expansão da igreja de Cristo como missão confiada aos seus seguidores.

Antecedentes gerais de Atos

O relato de Atos é uma continuação do terceiro evangelho, com o qual se une de forma orgânica, e considera-se obedecer a um só plano. Ao iniciar o livro, o autor diz: “Escrevi o primeiro livro, ó Teófilo, relatando todas as coisas que Jesus começou a fazer e a ensinar” (At 1:1). Analisando essa frase, o *Comentário Bíblico Adventista* explica que “isso é um indicativo de que esta obra é a segunda de uma série. O evangelho de Lucas certamente é o primeiro livro” (NICHOLS, 2014, p. 105).

Para Wikenhauser (1973, p. 11), o prólogo faz referência a Lucas e resume seu conteúdo. Earle (1985, p. 267) destaca que, o relato de Atos é a primeira história da igreja que serve como marco referencial para as epístolas de Paulo, exceto as pastorais. Tenney (1973, p. 274) ainda afirma que Atos pode ser considerado como o “manual dos cristãos”, já que contém o modelo de vida da igreja na época em que o cristianismo se iniciou.

O autor do livro

O livro não menciona o nome do autor. Contudo, Earle (1985, p. 257) afirma que “a voz universal da igreja primitiva declara que Atos foi escrito por Lucas”, e, também, algumas evidências externas e internas colocam Lucas como o autor do livro de Atos.

A respeito das evidências internas, Comblin (2001, p. 70) confirma que, na perspectiva do evangelho, Atos dá continuidade ao terceiro evangelho, notadamente nos prólogos (Lc 1:1-4 e At 1:1). Se em Lucas o nome do autor também não é mencionado, a dedicação a Teófilo e a relação dos dois escritos demonstra que Atos é a continuação do Evangelho. E, embora o prólogo do livro não relacione as fontes utilizadas pelo autor, Comblin afirma que Lucas supostamente se utilizou dos escritos de Marcos e Mateus em virtude de algumas semelhanças existentes entre os evangelhos.

Lucas também é mencionado em cartas do apóstolo Paulo, a exemplo de Filemon 1:24, Colossenses 4:14 e 2 Timóteo 4:11. Essas evidências, assim como os fatos do apóstolo Paulo chamar Lucas de “o médico amado” (Cl 4:14) e usar o pronome pessoal “nós” em textos como Atos 16:10-17; 20:5-21:18 e 28:16, servem de respaldo para entender que o autor se encontrava com Paulo em sua segunda e terceira viagens missionárias e na ida a Roma, como esclarece Horton (1983, p. 9). Brown (2009, p. 60) acentua a pressuposição de que o autor do terceiro evangelho e do livro de Atos seja realmente Lucas.

Casalegno (2005, p. 69) fala sobre algumas evidências externas, afirmando que o livro é confiável, no sentido histórico e arqueológico, permitindo a verificação de questões geográficas e tipográficas, em razão de sua exatidão histórica. E o estilo da narrativa de Lucas se assemelha a de outros historiadores, como Heródoto, Josefo, entre outros. Eusébio de Cesareia (2002, p. 52) também afirma que Lucas, o médico oriundo de Antioquia, companheiro de Paulo, deixou “dois livros divinamente inspirados: o Evangelho [...] e os Atos dos Apóstolos”.

Destinatários

Tal como no Evangelho de Lucas, o livro de Atos também se dirige a um personagem chamado Teófilo, cujo nome significa “amado de Deus”, e que, tanto em Atos 1:1 como em Lucas 1:3, é qualificado como “excelentíssimo” (MAYFIELD; EARLE, 2014, p. 205).

Harrington (1972, p. 20) comenta que o título de “excelentíssimo” (*Kratiste*) dado a Teófilo assinala a um homem de elevada posição social a quem o autor dedica o livro. Segundo o costume antigo, normalmente a pessoa a quem se dedicava um livro também o divulgava.

O autor revela que fez “acurada investigação” buscando as “origens”, de forma coordenada, com o objetivo de apresentar uma “exposição em ordem” a Teófilo “dos fatos que entre nós se realizaram” (ver Lc 1:1), tendo em vista reforçar a certeza do que Teófilo tinha ouvido acerca de Cristo e do Evangelho. A linguagem e o estilo de Lucas, segundo Marshall (1982, p. 16) demonstra que ele escrevia para uma audiência culta, preocupando-se com as fontes e a veracidade de seu relato.

Propósitos

Em Atos, dois assuntos são tratados: a fundação e desenvolvimento da igreja cristã pelo ministério do apóstolo Pedro (1-12), e a propagação do evangelho por meio do apóstolo Paulo às

nações pagãs (13–28). No entanto, o contexto do livro não se concentra em sua totalidade sobre a ação destes dois apóstolos (BONNET; SCHROEDER, v. 2, 1970, p. 377-378).

Na compreensão de Tenney (1973, p. 266), este livro, como o de Lucas, teve por desígnio “cumprir o mesmo propósito geral de confirmar a fé pessoal fornecendo um relato histórico, inteligível, acerca da revelação de Deus aos homens na obra de Cristo, tanto por meio de sua carreira pessoal como pela atuação de sua igreja”.

Guthrie e Motyer (1977, p. 726) também consideram que Atos tem o propósito de mostrar o que Jesus continuou a fazer e ensinar depois de Sua ascensão. Nesse caminho, Wikenhauser acrescenta:

o livro se propõe, sem dar lugar à dúvida, fazer ressaltar a ideia de que a obra de Jesus não terminou com sua partida deste mundo ao céu. O Senhor glorificado continua através dos apóstolos, armados da nova força do alto, mediante a fundação da igreja e o anúncio do evangelho ao mundo inteiro (WIKENHAUSER, 1973, p. 11).

Assim, pode-se afirmar que Lucas se propõe dar a conhecer o cumprimento da missão de Jesus para estabelecer sua igreja através dos homens que Ele havia capacitado, enviando-os a propagar o evangelho debaixo da direção e poder do Espírito Santo.

Características

O livro de Atos tem as seguintes características:

- a) É um livro missionário: Em Atos 1:8 se apresenta a forma em que foi disseminado o evangelho, primeiro em Jerusalém, depois na Judeia, Samaria e por último no mundo gentio. Em sua exposição predominam Jerusalém e Antioquia. Do mesmo modo se destacam Pedro e Paulo (HARRISON, 1985, p. 236-237). Destacam-se também os sermões evangelísticos (os que se distinguem por sua ênfase na ressurreição de Cristo), deliberativos, apologéticos e exortatórios (BRUCE *apud* HARRISON, 1985, p. 237).
- b) É a obra do Espírito Santo: O livro de Atos mostra a obra do Espírito Santo como fonte e autor do êxito da missão cristã, dando poder aos apóstolos para falar de maneira efetiva (4:8), realizando milagres (13:9-11), com sabedoria (15:28), com autoridade administrativa (5:3; 13:2) e direção (10:19; 16:6-10) (HARRISON, 1985, p. 237-238). Os antecedentes apresentados permitem a localização do texto em estudo, o que respalda sua continuidade no intuito de analisar o mesmo e proceder à sua aplicação.

Análise missiológica e aplicação do texto

Para prosseguir com a análise e aplicação do texto de Atos 1:4-8, faz-se uso do contexto apresentado conforme a tradução bíblica da edição Revista e Atualizada.



E, comendo com eles, determinou-lhes que não se ausentassem de Jerusalém, mas que esperassem a promessa do Pai, a qual, disse ele, de mim ouvistes. Porque João, na verdade, batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo, não muito depois destes dias. Então, os que estavam reunidos lhe perguntaram: Senhor, será este o tempo em que restaures o reino a Israel?

Respondeu-lhes: Não vos compete conhecer tempos ou épocas que o Pai reservou pela sua exclusiva autoridade;

Mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria e até aos confins da terra (At 1:4-8).

Portanto, são abordados na sequência alguns aspectos contextuais significativos ao que essa análise se propõe tendo em vista elucidar a promessa dada por Jesus e o direcionamento ao alcance dessa promessa, cujo cumprimento resultou no crescimento da igreja cristã.

Versículo 4

“E, comendo com eles, determinou-lhes que não se ausentassem de Jerusalém, mas que esperassem a promessa do Pai, a qual, disse ele, de mim ouvistes.”

Em grego, a expressão “comendo com eles” deriva da palavra συναλιζω (*sunalizō*), aqui traduzida como “comendo com eles”; mas também significa: congregar-se, reunir-se, ajuntar e estar congregado.

Assim sendo, melhor seria entender que o autor diz: “estando junto com eles, determinou-lhes que não se ausentassem de Jerusalém”, no sentido de ficar ali mesmo (Lit., “permanecer ali, não se separar de, não se despedir, não ir embora”). No grego é a palavra χωριζω (*chōrizō*).

O Senhor Jesus deu aos discípulos a ordem para permanecerem em Jerusalém em atitude de espera do cumprimento da promessa a qual ocorreria na festa de Pentecostes, ou seja, a vinda do Espírito Santo (2:4). E lhes ordenou que esperassem em Jerusalém a promessa do Pai (ver Is 44:2-5; Ez 39:28-29; Jl 2:28-29). Esta é a promessa também anunciada por Jesus (ver Lc 24:49; Jo 14:16,26; 15:26).

O reforço de Jesus para que os discípulos permanecessem juntos até o cumprimento da promessa não foi sem razão, já que, somente através do poder do Espírito Santo, eles estariam capacitados para vencer os obstáculos e cumprir a missão que lhes fora designada.

Versículo 5

“Porque João, na verdade, batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo, não muito depois destes dias.”

“Batizou” no grego βαπτίζω (*baptizō*) que significa mergulhar, imergir, submergir etc., se refere ao batismo efetuado por João, que consiste no processo de imersão. Na expressão “sereis

batizados” Jesus está fazendo uma promessa para os discípulos de que seriam cheios do Espírito. Brown explica esta situação dizendo:

Batizados (quer dizer submergidos) no Espírito Santo; expressão que indica a plenitude da ação do Espírito, destinada a encher o homem inteiro. Encontramos neste versículo o contraste notável, como expressado na Escritura, entre o batismo com água e o batismo do Espírito Santo, que um é o símbolo, o outro a realidade, e que juntos, constituem o verdadeiro batismo Mt 3:11; Lc 3:16; Jo 1:33; 3:5 (BROWN, 1977, v. 2, p. 404).

Ao apontar a um outro tipo de batismo, Jesus não menosprezou o batismo nas águas, mas mostrou aos discípulos a necessidade de viver plenamente uma vida sem pecado e em santidade. Ao serem batizados nas águas, os discípulos sepultaram sua natureza pecaminosa; o batismo com o Espírito Santo lhes daria o poder para produzir frutos que lhes moldariam o caráter para não mais serem controlados pela natureza carnal e capacitação para cumprirem a missão que Cristo lhes encarregara (ver Rm 8; Gl 5:22-23).

Versículo 6

“Então, os que estavam reunidos lhe perguntaram: Senhor, será este o tempo em que restaures o reino a Israel?”

Com respeito a palavra “restaurar” (*apokathiatemi*) se pode entender como a restauração a uma anterior condição de saúde (o caso de Mt 12:13). Aqui, a restauração se refere ao “Reino de Israel” (*Basileia*, denota poder, domínio, soberania, relacionado diretamente com o povo hebreu) (VINE, 1984, v. 1, p. 341).

A restauração, por parte de Deus a Israel, das condições relacionadas com o estado anterior à presença romana, inclui a renovação do pacto estabelecido por Ele e quebrado pelo povo israelita; isso é visto em Mateus 17:11; Marcos 9:7; e Atos 13:6 (VINE, 1984, v. 1, p. 340).

A esperança messiânica dos discípulos era, todavia, como a de muitos judeus de sua época: um reino ou poder político estabelecido por um descendente de Davi (Mt 20:21-23). Muitos pensavam que Jesus estabeleceria o reino de Israel, cheio de esplendor e glória terrenal, no qual eles participariam.

Versículo 7

“Respondeu-lhes: Não vos compete conhecer tempos ou épocas que o Pai reservou pela sua exclusiva autoridade”.

“Tempos”, no grego *χρονος* (*chronos*), simplesmente significa tempo determinado, um ponto definido, uma época, uma era no sentido de duração (PABÓN, 1967, p. 647).

“Épocas” *καιρος* (*kairos*), significa tempo no “sentido de momento oportuno, medida conveniente, conjuntura favorável, atualidade, circunstância” (MAYFIELD; EARLE, 1985, p. 268-269; PABÓN, 1967, p. 320; MOULTON, 1977, p. 540). Em termos gerais se pode afirmar que *chronos* expressa a duração de um período e *kairos* destaca a característica do tempo por certas peculiaridades (VINE, 1984, v. 5, p. 153).

O que se observa é que Jesus não lhes deu a conhecer o momento oportuno, ou seja, a época (*kairos*) e datas precisas do estabelecimento do Reino. Os discípulos ainda não haviam compreendido que o Reino no qual entraram teria dimensões que sobrepassavam a temporalidade de seu desejo.

Atos 1:7 revela ou indica o direito de Deus atuar em sua soberana vontade. Tanto o *chronos* como o *kairos* se encontram nas mãos de Deus. Ele determinará o estabelecimento final do Reino.

Versículo 8

“Mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria e até aos confins da terra”.

“Poder”, no grego *δυναμις* (*dunamis*), é um termo empregado 120 vezes no Novo Testamento e, conforme Monteiro (2004, p. 60) “quase sempre expressa a grandeza do poder e glória divinos nas obras e milagres operados por aqueles que Deus comissionou a pregar o Evangelho”.

No que se refere a poder, Champlin (1995, p. 28) relata que:

O vocábulo grego aqui traduzido por “poder” (o poder que o Espírito Santo haveria de trazer-nos), é “*dunamis*”, do qual se deriva o termo moderno “dinamite”. Não tem o sentido de “autoridade” (a palavra empregada no sétimo versículo, concernente à autoridade do Pai, que algumas traduções também traduzem por “poder”). Pelo contrário, significa “força”, “energia”.

A palavra “poder” origina-se de *Dynamis*, que sugere a capacidade inerente de alguma pessoa ou coisa com o objetivo de realizar algo, que pode ser físico, espiritual, militar ou político. Porém, “*dunamis, exousia* [...] se emprega somente com referência a pessoas. Indica o poder para agir que alguém recebe em virtude da posição que detém” (BROWN, 1983, p. 573).

‘Sereis’ é uma forma verbal de ligação. O resultado do poder do batismo do Espírito, segundo Atos 1:8, se evidencia em primeira análise não naquilo que os homens fazem, mas sim no que se tornam [...] ‘E sereis minhas testemunhas’ (*kai esesthe mou martyres*), At. 1:8. Ser um *martyr*, mártir significa ‘dar evidências de’ ou ‘declarar solenemente a favor de alguém [...] A palavra mártir se tornou, desse modo, comum para identificar cristãos que sacrificaram assim suas vidas, como Estevão (At. 22:20) e outros na Igreja primitiva (Ap 2:13), bem como na Igreja do fim (Ap. 17:6) (MONTEIRO, 2004, p. 63-65).

“Testemunhas”. O substantivo *μαρτυρία* (ou *μαρτύριον*) significa “testemunho, testificação, fazer declarações como testemunha” (BROWN, 1983, p. 610). O verbo *μαρτυρέω* aparece em 76

ocorrências no Novo Testamento, e serve para conduzir as pessoas a crer em Jesus (Jo 1:7; 3-22-33; 19:35), dar testemunho de Cristo e da verdade (Jo 5:36-37; 18:37), e comissionar os discípulos (Jo 15:27).

O conceito de ser testemunha é revelado por Lucas em Atos no sentido também de atestação humana de boa conduta, daqueles que cuidavam dos necessitados (At 10:22), ou do bom nome de alguém (At 6:3).

A ideia do testemunho ligado ao martírio aparece em Apocalipse 6:9 e 17:6 e indica que os cristãos devem testemunhar de Jesus diante de tribunais e da morte. A expressão testemunhar denota a confirmação de um fato ou evento. No contexto do judaísmo, o testemunho da fé implicava em sofrimento, até ao ponto da morte, e esse sofrimento era tido em alta estima.

Ainda em Apocalipse 17:6 são chamados de testemunhas (μάρτυρες) todos os santos (ἅγιοι) que se tornam literalmente mártires. A μαρτυρία permite que aquele que é tocado pelo testemunho de Jesus compartilhe não apenas da fé, mas também do sofrimento e perseguição de Cristo.

“Confins da Terra”. Como resultado do Espírito Santo sobre os discípulos, estes receberiam poder, seriam testemunhas de Cristo e expandiriam o evangelho pelo mundo cumprindo, assim, a missão.

“Confins da terra” no grego é εσχρατος (*eschatos*). A missão tem um fim. Finalmente, a expressão ‘e até aos confins da terra, até às partes mais remotas da terra’ é sinônimo do ‘fim da terra’ e ‘a todo o mundo’ e ‘todas as nações’. *Eschatou* tem o sentido de ‘último, extremo, mínimo’ e é usado nas quatro categorias de ‘tempo, espaço, material e condição’ (MONTEIRO, 2004, p. 71).

É importante destacar que o crescimento da igreja decorre da ação do Espírito Santo. Em Jerusalém, de acordo com Barro (2002), três personagens foram importantes para a disseminação da palavra de Deus: Pedro, Estevão e Filipe. E, como resultado da descida do Espírito Santo na festa de Pentecostes, a igreja se fortaleceu, cresceu e se expandiu grandemente, conforme o relato lucano.

O quadro a seguir demonstra o nascimento e o fortalecimento da igreja:

Quadro 1 – Bases bíblicas para o crescimento da Igreja.

Texto	Número
1:15	120
2:41	3.000
2:47	Acrescentava-lhes o Senhor
4:4	Muitos aceitaram – 5.000
5:14	Crescia mais e mais, multidões agregadas
6:1	Multiplicando-se o número dos discípulos
6:7	Multiplicava-se o número dos discípulos
8:6	Multidões atendiam, “houve grande alegria
9:31	Igreja crescia em número
9:35	Todos os habitantes converteram-se ao Senhor
9:42	Muitos
11:21	Muitos
11:24	Muita gente
12:24	A palavra do Senhor crescia e se multiplicava
13:43	Muitos
13:48	Creram todos os que haviam sido destinados

13:49	Crescia a palavra de Deus por toda aquela região
14:1	Grande multidão
16:5	Aumentaram em número
17:4	Alguns... bem como numerosa multidão... e muitas mulheres
17:12	Muitos creram, não poucos
17:34	Alguns
19:10	Todos os habitantes da Ásia ouviram a palavra do Senhor
28:24	Alguns foram persuadidos

Fonte: Autor (2021).

Fitzmyer (*apud* BARRO, 2002, p. 111) ressalta que “Lucas apresenta a primeira grande missão das testemunhas apostólicas como sendo no Pentecostes”. Em Atos 2:5 lê-se que a experiência de Pentecostes em Jerusalém foi o resultado da obediência à ordem de Jesus para que os discípulos permanecessem naquela cidade até que estivessem revestidos de poder. Enquanto os discípulos aguardavam pela manifestação divina, pessoas das mais diversas origens se reuniram para o Pentecostes: partos, medos, elamitas, capadócijs, do Ponto, da Ásia, da Frigia, da Panfília, do Egito, de partes da Líbia, Cirene, Roma, e ainda cretenses e árabes.

As nações demonstradas no Pentecostes são apresentadas no quadro abaixo, destacando-se suas características e localização geográfica no período em que ocorreu a descida do Espírito Santo:

Quadro 2 - Nações demonstradas no Pentecostes

Povos	Características
Partos	Região sudeste do Mar Cáspio, que alcançava até o Rio Eufrates. Os partos eram os sucessores dos antigos persas e tornaram-se adversários dos romanos.
Medos	Povo indo-europeu que habitava a área ao Sudoeste do Mar Cáspio.
Elamitas	Povo que habitava Elam, o distrito ao Norte do Golfo Pérsico, próximo à parte inferior do Rio Tigre e ao sul da região dos medos.
Judeia	A área na qual se encontrava Jerusalém.
Capadócia	Um território na parte Leste da Ásia Menor, ao Sul de Ponto e Oeste da Armênia.
Ponto	Era, originalmente, o nome do Mar Negro, mas veio a designar a área da fronteira deste mar na parte nordeste da Ásia Menor.
Ásia	Era a província romana da Ásia Menor, formada em 133 a.C.
Frigia	Era a maior área no centro da Ásia Menor.
Panfília	Era um distrito costeiro na região Sul da Ásia Menor, a leste da Lícia e oeste da Cilícia, ao sul da Psídia.
Egito	Um antigo país no continente africano, lar dos antigos faraós.
Partes da Líbia e Cirene	Era um território na costa Norte da África, cuja capital era Cirene.
Roma	Este é o nome de uma cidade e não de um território, o único local que não estava na área leste do Mediterrâneo.
Cretenses e árabes	Do Oeste (habitantes da ilha de Creta) e do Leste (povos do deserto da Síria, a oeste da Mesopotâmia e Leste de Orontes, e da península limitada pelo Golfo Pérsico, Oceano Índico e Mar Vermelho).

Fonte: elaborado pelo autor (*apud* BARRO, 2002, p. 111).

Nesse contexto de diversidade racial e multiplicidade de origens, o campo para a expansão da igreja se ampliou para diversos pontos da Terra. Bosch (*apud* BARRO, 2002, p. 111) destaca que: “No dia de Pentecostes, Cristo, através do poder do Espírito Santo, abre as portas e envia os

discípulos para o mundo”, cumprindo-se o que se lê em Atos 1:8, que eles receberiam o poder e iriam atuar como testemunhas para a disseminação da palavra.

Conforme Harrison (1985, p. 210), em Atos, a ênfase sobre o “Espírito” (*pneumati*) recai sobre a experiência cristã. A primeira experiência dos discípulos reunidos no Cenáculo foi o cumprimento da promessa (1:4, 5, 8), como resultado da morte, ressurreição e ascensão de Jesus Cristo (2:32-36). Isso possibilitou ao Espírito fazer do ato em Pentecostes não só no dia da formação da igreja, mas também contribuiu para a abertura de sua missão, ao operar nos apóstolos grande mudança, capacitando-os para levar a cabo a obra missionária. A pregação dos apóstolos, como relatado em Atos, foi muito importante para essa fase inicial de crescimento da igreja em Jerusalém.

Implicações missiológicas de Atos 1:4-8

Dentre as várias implicações missiológicas que podemos encontrar no texto em análise (At 1:4-8), queremos destacar as seguintes:

1. A obediência ao mandato de Jesus, de esperar em Jerusalém a promessa do Pai (At 1:4) é muito importante, já que Cristo sabia que era necessário que os apóstolos deviam ser capacitados com o poder divino para cumprir eficazmente com a missão que se lhes encomendaria. Ellen G. White, no livro *Atos dos Apóstolos*, comentou que:

Em obediência à ordem de Cristo, esperaram em Jerusalém o cumprimento da promessa do Pai - o derramamento do Espírito. Não esperaram ociosos. Diz o registro que “estavam sempre no templo, louvando e bendizendo a Deus” Lucas 24:53. Reuniram-se também para, em nome de Jesus, apresentar seus pedidos ao Pai [...]. Os discípulos oraram com intenso fervor para serem habilitados a se aproximar das pessoas e, em seu trato diário, falar palavras que levassem os pecadores a Cristo. Pondo de parte todas as divergências, todo o desejo de supremacia, uniram-se em íntima comunhão cristã [...]. Esses dias de preparo foram de profundo exame de coração. Os discípulos sentiram sua necessidade espiritual, e suplicaram do Senhor a santa unção que os deviam capacitar para a obra da salvação. Não suplicaram essas bênçãos apenas para si. Sentiam a responsabilidade que pesava sobre eles. Compreendiam que o evangelho devia ser proclamado ao mundo e clamavam pelo poder que Cristo prometera [...]. Agora, em obediência à palavra de Salvador, os discípulos faziam suas súplicas por esse dom e, no Céu, Cristo adicionou Sua intercessão. Ele reclamou o dom do Espírito para que pudesse derramá-lo sobre Seu povo (WHITE, 2014, p. 35-37).

Dessa maneira, tendo eles recebido o Espírito Santo, foram neles observados os frutos do Espírito destacados em Gálatas 5:22-23: ousadia (3:11-15), paciência (2:37-40) e unidade (4:32-35); acompanhados de autoridade para pregar a Palavra de Deus mediante também um grande testemunho (2:22-47) (HARRISON, 1985, p. 210).

2. A vida da igreja depende do poder do Espírito Santo. Todo o crente deve buscar diariamente o batismo no Espírito e ser continuamente cheio do poder do alto (At 1:5, 8). A missão não pode ser efetuada sem o poder e presença do Espírito

Santo, que é quem opera na vida do crente um forte desejo de cumprir com o mandato de Cristo (MAYFIELD; EARLE, 2014, p. 269). A respeito da relevância do batismo no Espírito e de estar cheio do poder do alto, White comenta:

Se todos estivessem dispostos, todos seriam cheios do Espírito. Onde quer que a necessidade do Espírito Santo seja um assunto de que pouco se pense, ali se verá sequidão espiritual, escuridão espiritual e espirituais declínio e morte. Quando assuntos de menor importância ocupam a atenção, é sinal de que está faltando o divino poder, necessário para o crescimento e prosperidade da igreja, ainda que oferecido em infinita plenitude, o qual traz após si todas as demais bênçãos [...]. Cada obreiro deve fazer sua petição a Deus pelo batismo diário do Espírito. Grupos de obreiros cristãos devem reunir para suplicar auxílio especial, sabedoria celestial, para que saibam como planejar e executar sabiamente. Principalmente, devem eles orar para que Deus batize Seus embaixadores escolhidos nos campos missionários, com uma rica medida do Seu Espírito. A presença do Espírito com os obreiros de Deus dará à proclamação da verdade um poder que nem toda a honra ou glória do mundo dariam (WHITE, 2014, p. 50-51).

3. É necessário ser testemunhas fiéis de Cristo, dispostos a pagar o preço como seus seguidores (At 1:8; 1Pe 4:12-14). De acordo com Paroschi (2018, p. 16), “os 12 discípulos haviam sido chamados dentre muitos seguidores para estar com Jesus de forma especial (Mc 3:14) e aprender Dele (Mt 11:1; Mc 4:33-34) estando, portanto, totalmente qualificados para testemunhar (At 1:21, 22; 4:20; cf. 1Jo 1:1-3)”. Os discípulos (com exceção de João) foram martirizados por causa da fé e do testemunho. Além deles, Tiago, “o irmão de Senhor”, que exerceu forte liderança na igreja de Jerusalém, também sofreu a mesma sorte. A história diz que sacerdotes e fariseus colocaram Tiago na parte alta do templo e de lá o lançaram abaixo, “passando em seguida a apedrejá-lo, visto não ter morrido logo que caiu no chão, enquanto, ajoelhando-se pedia o perdão de Deus aos seus agressores” (ANGLIN; KNIGHT, 1947, p.11-12).

Também Paulo, considerado “nascido fora de tempo” (1Co 15:8), tornou-se o grande líder da igreja entre os gentios e propagador da “mensagem da cruz” (1Co 1:18-23). Foi ele julgado perante Nero e condenado a ser decapitado (WHITE, 2014, p. 509-513).

E Timóteo, discípulo de Paulo, no segundo século, conforme testemunho de Nicéfero (*apud* ANGLIN; KNIGHT, 1947, p. 15), “foi martirizado durante o reinado de Domiciano, no ano 96 a.D., em Éfeso, cidade onde morava quando o apóstolo lhe escreveu as duas cartas.”

Até ao terceiro século da era cristã a cruz realmente pautou a atuação da igreja. E é prova evidente disso o fato de tal período ter ficado conhecido como a “era dos mártires”. O historiador Justo Gonzalez descreve com precisão alguns fatos deste período, como, por exemplo, a fé de Policarpo de Esmirna, que se manteve fiel diante das autoridades e, em razão de sua fé, foi atado à fogueira e queimado vivo (GONZALEZ, 1980, p. 72).

E também o testemunho de fé demonstrado por Inácio de Antioquia. Discípulo do apóstolo João, que viveu no período de 60 a 117 d.C. Tornou-se célebre pela fidelidade a Cristo em meio às perseguições que sofrera e às cadeias que enfrentou devido à fé que professava. Sendo levado à

Roma, em algumas paradas obrigatórias, não se esquecia de escrever às igrejas que o recebiam ou lhe enviavam saudações. Pelo testemunho vivo de Jesus Cristo, Inácio está disposto a enfrentar a morte. E, a caminho do martírio, proferiu as seguintes palavras:

Não quero apenas ser chamado de cristão, quero também me comportar como tal. Meu amor está crucificado. Não me agrada mais a comida corruptível [...], mas quero o plano de Deus que é a carne de Jesus Cristo [...] e seu sangue quero beber, que é bebida imperecível. Porque quando eu sofrer, serei livre em Jesus Cristo, e com ele ressuscitarei em liberdade. Sou trigo de Deus, e os dentes das feras não de moer, para que possa ser oferecido como pó limpo de Cristo (GONZALEZ, 1980, p. 66).

Esses exemplos fortaleceram a igreja e, ao invés de diminuir, o número de cristãos aumentou. O poder do Espírito Santo conduziu a fé e o testemunho desses mártires, que preferiram manter-se fiéis a Cristo à custa de suas vidas, o que ajudou a manter a fé dos cristãos e expandir a igreja nos primeiros séculos.

4. A pregação dos apóstolos não devia limitar-se ao povo judeu, mas até os confins da terra (At 1:8). Mediante o testemunho e a pregação, a mensagem alcançou o mundo então conhecido. Segundo Bayer (*apud* BARRO, 2002, p. 113), “a várias realidades sociais e geográficas aludidas em Atos 1:8, demonstrando através de passagens selecionadas como a mensagem se espalhou de Jerusalém até aos confins da terra, adaptando-se às respectivas circunstâncias ao longo do caminho”. White (2014, p. 39-40), falando do ocorrido com os discípulos no Pentecostes assim se pronunciou:

Durante a dispersão, os judeus tinham sido espalhados por quase todas as partes do mundo habitado, e em seu exílio tinham aprendido a falar várias línguas. Muitos desses judeus estavam, nessa ocasião, em Jerusalém assistindo às festas religiosas que então se realizavam. Cada língua conhecida estava por eles representada. Essa diversidade de línguas teria sido um grande obstáculo à proclamação do evangelho; Deus, portanto, de maneira miraculosa, supriu a deficiência dos apóstolos. O Espírito Santo fez por eles o que não teriam podido fazer por si em toda a existência. Agora, podiam proclamar as verdades do evangelho em toda parte, falando com perfeição a língua daqueles por quem trabalhavam. Esse miraculoso dom era para o mundo uma forte evidência de que o trabalho tinha a aprovação do Céu. Daí por diante, a linguagem dos discípulos era pura, simples e correta, falassem eles no idioma materno ou numa língua estrangeira.

Wiersbe (2019, p. 522) comenta que “Atos 1:8 também apresenta um esboço geral do livro de Atos, descrevendo geograficamente a propagação do evangelho: de Jerusalém (At 1–7) para a Judeia e Samaria (8–9), depois para os gentios e até os confins da Terra (10–28)”. Essa é a missão de Deus confiada a sua igreja.

Considerações finais

O contexto do livro de Atos, analisado sob a perspectiva missiológica, proporciona uma compreensão mais clara dos significados que permeiam a promessa de Cristo, tanto com relação ao poder que os Seus discípulos teriam para o testemunho pessoal, quanto para a percepção do crescimento da igreja cristã à luz do cumprimento dessa promessa.

Na análise de Atos 1:4-8 verifica-se que a promessa deveria ser cumprida em um tempo curto, o que ocorreu com a descida do Espírito Santo no Pentecostes, ocasião em que os apóstolos e discípulos puderam testemunhar a uma grande variedade de pessoas provenientes de diferentes nações.

O testemunho, derivado do poder do Espírito Santo, deveria continuar ao longo da história. Assim, a expansão da igreja cristã foi possível em virtude da ação do Espírito Santo sobre os fiéis que se colocaram como testemunhas de Cristo, mesmo diante da perseguição e martírio, a exemplo do que ocorreu com os discípulos e os cristãos nos primeiros séculos.

De igual maneira, os discípulos de hoje são chamados a buscar o poder do Espírito para dar continuidade ao crescimento da fé cristã proclamando o Reino de Deus e o breve retorno de Cristo a todos os povos, de modo que a mensagem de salvação chegue aos confins da Terra, até que se cumpra o tempo determinado por Deus.

Referências

ANGLIN, W.; KNIGHT, A. **História do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Casa Editora Evangélica, 1947.

BARRO, J. H. **De cidade em cidade: elementos para uma teologia bíblica de missão urbana em Lucas-Atos**. Londrina: Descoberta Editora, 2002.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida. 2. ed. rev. e at. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BONNET, L.; SCHROEDER, A. **Comentario de Nuevo Testamento**. Tomo III y IV Epístolas de Pablo. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1970.

BROWN, R. E. **Comentario Bíblico San Jerónimo**. Nuevo Testamento. Tomo II, Madrid: Cristiandad, 1977.

BROWN, C. **Dicionário internacional de teologia do novo testamento**. v. IV. São Paulo: Vida Nova, 1983.

BROWN, R. E. **Introdução ao novo testamento**. São Paulo: Paulinas, 2009.

CASALEGNO, A. **Ler os atos dos apóstolos: estudo da teologia lucana da missão**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

CHAMPLIN, R. N. **O novo testamento interpretado**. v. 3. São Paulo: Candeia, 1995.

COMBLIN, J. **Atos dos apóstolos**. v. I: 1-12. Petrópolis: Vozes, 2001.

EARLE, R. **Explorando el Nuevo Testamento**. Kansas City: Casa Nazarena de Publicaciones, 1985.

EUSÉBIO DE CESAREIA. **História eclesiástica**. São Paulo: Novo Século, 2002.



- GONZALEZ, J. **A era dos mártires**. v. 1. São Paulo: Editora Vida Nova, 1980.
- GUTHRIE, D.; MOTYER, J. A. **Nuevo comentario bíblico**. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1977.
- HARRISON, E. F. **Diccionario de teología**. Michigan: Editorial T. E. L. L., 1985.
- HORTON, S. M. **Libro de los Hechos**. Miami: Editorial Vida, 1983.
- MARSHALL, I. H. **Atos: introdução e comentário**. São Paulo: Mundo Cristão; Vida Nova, 1982.
- MOULTON, H. K. **Analytical Creek Lexicon Revised**. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing, 1977.
- MONTEIRO, R. L. **Discipulado: caminho de renovação e crescimento para a igreja**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2004.
- MAYFIELD, J.; EARLE, R. **Comentário bíblico Beacon**. v. 7. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.
- NICHOLS, F. D. (Ed). **Comentário bíblico adventista**. v. 6. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014.
- PABÓN, U. J. M. **Diccionario manual griego: español**. Barcelona: Bibliograf, 1967.
- PAROSCHI, W. **Atos o triunfo do evangelho**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018.
- TENNEY, M. C. **Nuestro nuevo testamento**. Chicago: Moody Bible Institute of Chicago, 1973.
- VINE, W. **Diccionario expositivo de palabras del Nuevo Testamento**. Tomo I – IV, Barcelona: CLIE, 1984.
- WHITE, E. G. **Atos dos apóstolos**. Tatuí, SP, Brasil: Casa Publicadora Brasileira, 2014.
- WIERSBE, W. W. **Comentário bíblico expositivo**. Santo André: Geográfica, 2019.
- WIKENHAUSER, A. **Introducción al Nuevo Testamento**. Barcelona: Editorial Herder, 1973.