

ISSN online 1809-2454
ISSN 2237-757



Kerygma
Revista de Teologia do Unasp

Volume 16 | Número 2 | 2º 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

The logo for 'Kerygma' features a large, stylized letter 'K' on the left, followed by the word 'erygma' in a bold, lowercase sans-serif font. Above the 'K' and the beginning of 'erygma', there are several curved, overlapping lines that resemble a stylized 'K' or a series of swooshes, ending in small arrowheads. Below the main text, the words 'Revista de Teologia do Unasp' are written in a smaller, italicized font.

Kerygma

Revista de Teologia do Unasp

EDITOR-CHEFE

Eduardo Cavalcante Oliveira Santos, UNASP, Brasil

EDITOR-GERENTE

Felipe Silva Carmo, UNASP, Brasil

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 Unaspres, 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. 2 (2º semestre de 2021). Engenheiro Coelho, SP: Unaspres — 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

Revisão e Normatização: Matheus Cardoso

Diagramação: Lucas Mattos

Bibliotecário responsável: Hermenérico Moraes



SUMÁRIO

Artigos

7

Editorial

11

Libertados do pecado: Uma análise de Romanos 6:15-23

Set free from sin: An analysis of Romans 6:15-23

EDCARLOS V. MENEZES

23

Por uma teodiceia bíblica: Contextualizando a cosmovisão cristã para a mentalidade pós-moderna

Toward a biblical theodicy: Contextualizing the christian worldview to a post-modern mind

ISMAEL SANTOS DA SILVA
RODRIGO FOLLIS SANTOS

42

O conceito de cultura no Adventismo e suas implicações

The concept of culture in Adventism and its implications

ELIATHAN CARVALHO LEITE
CARLOS FLAVIO TEIXEIRA



SUMÁRIO

Artigos

59

O uso da força na narrativa de João Batista em Mateus 11

The use of force in John the Baptist's narrative of Matthew 11

CARLOS OLIVARES

GUILHERME FELIPE RIBEIRO

75

“While Quirinius was governing Syria”: Towards the historical plausibility of Luke 2:2

“Quando Quirino era governador da Síria”: Pela plausibilidade histórica de Lucas 2:2

MAVIAEL DE OLIVEIRA



Editorial

Kerygma: Sua relevância e propósito na web

 EDUARDO CAVALCANTE OLIVEIRA SANTOS¹

A Revista *Kerygma* iniciou em 2005 com a seguinte questão: “Por que a teologia seria relevante?” Para Amin Rodor, seu primeiro editor, a teologia não deveria se tornar “um mero exercício acadêmico, alienada da realidade concreta, sem qualquer pertinência ou relevância para a vida diária das pessoas”, antes, ela deveria ser uma teologia indispensável para a vida prática e fundamentada na revelação bíblica. Com essa visão em mente, a *Kerygma* surgiu como uma tentativa do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (SALT), em tornar o pensamento teológico bíblico disponível. O veículo escolhido para suprir essa lacuna foi uma plataforma eletrônica, devido à natureza mais ágil e acessível, tendo condições de colocar a produção teológica do SALT ao alcance de uma audiência mais ampla ([RODOR, 2005, p 1-2](#)).

Com a universalização do acesso à informação e a riqueza de meios sem precedentes na história da humanidade para se comunicar, “e-teologar”, ou seja, fazer teologia no meio eletrônico, passou a ser uma responsabilidade acadêmica e até mesmo religiosa. Para Reinaldo Siqueira, “o compromisso como teólogos e religiosos nos impele a impactar a sociedade com o nosso conhecimento e visão. A fim de ser tudo o que Deus espera de nós, não há como hoje não ‘e-teologar’” ([SIQUEIRA, 2005, p 1-2](#)).

.....
¹ Doutor e Mestre em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Graduação em Odontologia pela Universidade de Santo Amaro, Farmácia e Bioquímica pela Universidade Paulista e Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP); Especialização em Teologia Bíblica pela mesma instituição. E-mail: eduardo.cavalcante@unasp.edu.br

Assim, a expectativa era fornecer uma nova forma de entrar em contato com o conhecimento teológico e, através disto, a intenção era que os leitores fossem “estimulados e desafiados a assumirem um compromisso concreto com a missão delegada por Cristo à Igreja”. Desta forma, a *Kerygma* era um espaço desenvolvido para que os professores e alunos do curso de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP) pudessem “e-teologar”. Logo, eles poderiam “transpor o espaço restrito das salas de aula e dos deveres acadêmicos, e dialogar tanto com a comunidade brasileira, como um todo, quanto com a comunidade internacional” (SIQUEIRA, 2005, p. 1-2).

A revista *Kerygma* buscou, ao longo dessas quase duas décadas, renovar o “seu compromisso de acompanhar os grandes eventos do mundo e da história, analisando-os sob a perspectiva bíblica, ao mesmo tempo que continua sua missão de divulgação da pesquisa teológica”, produzindo assim, pesquisa acadêmica e a transmissão da identidade teológica adventista (SIQUEIRA, 2008, p. 1-2).

Com o objetivo de buscar melhorar e firmar ainda mais a sua finalidade de revista acadêmica, a *Kerygma* procurou “focar somente aquilo que é o cerne da razão de sua existência: a publicação de pesquisa científica no contexto teológico, bíblico e religioso”. Deixando de publicar a sessão jornalística (notícias, entrevistas, enquetes etc.), que até o momento tinha sido uma parte integrante da revista. “Mais enxuta e direta ao ponto, e com uma nova plataforma eletrônica mais dinâmica”, esperava-se que o leitor fosse mais bem servido e pudesse usufruir de forma mais eficaz do conteúdo publicado pela *Kerygma*. Porém, seu objetivo ainda era o mesmo, “contribuir para a formação teológico-acadêmica e crescimento espiritual de todos aqueles que desejam se aprofundar ainda mais no conhecimento da Palavra de Deus” (SIQUEIRA, 2010, p. 1-2).

Ao longo desses anos, procurou-se produzir uma teologia preocupada com os problemas enfrentados pela sociedade, uma teologia na qual se buscasse mais do que soluções artificiais. Além disso, entendendo que o papel da academia era ser o maior fornecedor de teologia para as comunidades eclesiais, propiciando a propagação das verdades bíblicas, e pensando sempre na “possibilidade de se fazer alguma diferença na teologia das igrejas brasileiras”, a *Kerygma* mudou o site algumas vezes, ampliou, alterou e profissionalizou o quadro de editores, buscando parcerias com diversas universidades ao redor do mundo, fornecendo novos autores e novos pareceristas. Ouve crescimento quanto à indexação em bases de dados, novas normas para publicação foram criadas e ampliou-se a demanda de mestres e doutores de diversas instituições em sua publicação (EDITORES, 2011, p. 1-2).

A partir de 2015, a pretensão era que a revista lançasse algumas edições em forma de dossiê, com artigos contemplando o mesmo tema em toda a revista, buscando anunciar com antecedência quais seriam os temas para que cada autor pudesse contribuir na revista temática. A revista ainda abriu uma seção de resenhas. Com a realização do XI Simpósio Bíblico-Teológico Sul-Americano: “Ellen White: vida e ministério”, preparado para trazer à memória a relevância do impacto da vida e ministério de Ellen G. White sobre a igreja adventista e o mundo em geral, publicou-se o primeiro e único dossiê até o momento, com as palestras apresentadas no simpósio, com o objetivo de mostrar a relevância da contribuição de Ellen G. White para a igreja adventista e para o mundo cristão na sociedade contemporânea (EDITORES, 2014, p. 1-2).

Esta edição da revista *Kerygma* para o 2º semestre de 2021 (v. 16, n. 2) reúne a publicação de cinco artigos. Embora com foco variado, todos encontram-se limitados às áreas acadêmicas da Teologia e da Ciências da Religião. Eles contemplam temáticas abrangentes que oferecem leituras



críticas do texto bíblico e, ao mesmo tempo, promovem discussões teológicas e filosóficas a respeito de questões relevantes para a atualidade. Além disso, alguns dos artigos preocupam-se com o desenvolvimento da teologia adventista, agregando especificamente a essa área.

O artigo “Libertos do pecado: uma análise de Romanos 6:15-23”, de autoria de Edcarlos V. Menezes, aborda o status e o modo de vida do cristão no novo ambiente salvífico provido pela graça de Deus em Cristo, à luz da epístola de Paulo aos Romanos. Segundo o autor, Paulo discute essa questão nos capítulos 5 à 8, onde formula e responde perguntas relevantes a respeito da justificação pela fé e da nova vida em Cristo. Nesse contexto, Paulo afirma que o crente em Cristo já foi “libertado do pecado” (6:18, 22). O objetivo do artigo, portanto, é responder, através de uma análise do contexto literário, linguístico e sociocultural do texto, bem como dos temas e palavras nele presentes, as seguintes perguntas: Qual o sentido dessa declaração? O que significa estar livre do pecado no contexto dessa passagem?

O artigo “Por uma teodiceia bíblica”, de autoria de Rodrigo Follis Santos e Ismael Santos da Silva, discute as implicações teológicas da influência helenística dentro da teologia católica e protestante. O artigo discorre sobre a importância da contextualização bíblica nos dias atuais para uma sociedade com mentalidade experiencial e multissensorial, propondo uma nova metanarrativa para comunicar a mensagem bíblica, e levando a uma reflexão sobre a abordagem adequada para se comunicar e conectar com a sociedade contemporânea que tem pouca ou nenhuma consideração pela autoridade da Escritura.

O artigo “O conceito de cultura no adventismo e suas implicações”, de autoria de Eliathan Carvalho Leite, discorre sobre a relação entre cultura, ética e missão cristã, e como elas afetam a praxe das igrejas e qual a sua relação com o mundo. Durante o desenvolvimento do texto ele busca responder as seguintes questões: o que de fato é cultura? Como o cristão deve se portar diante desse assunto? Como a Igreja Adventista do Sétimo Dia compreende o tema? Assim, o objetivo do artigo é contribuir com elementos que tragam maior esclarecimento a tais perguntas, observando como a Igreja Adventista do Sétimo Dia compreende o conceito de cultura.

O quarto artigo, “O uso da força na narrativa de João Batista em Mateus 11”, de autoria de Carlos Olivares e Guilherme Felipe Ribeiro, aborda a interpretação de Mateus 11:12. O artigo defende que a interpretação do verso depende do modo como os termos gregos *biazō* e *biastēs* são traduzidos, podemos significar tanto “o reino de Deus sofre violência” quanto “o reino de Deus é tomado à força”. O artigo examina a passagem de Mateus 11:2-19, usando as lentes da crítica narrativa proposta por Powell, classificando elementos narrativos como cenários, personagens e eventos.

O quinto e último artigo, “While Quirinius was Governing Syria”, de Maviel de Oliveira, emprega uma abordagem historiográfica comparativa que visa avaliar a plausibilidade histórica do censo de Lucas 2:2. Em seu trabalho, o autor entende que nenhuma evidência de um censo sob a supervisão de Quirino na Judeia antes da morte de Herodes pôde ser encontrada, contudo, há suficientes evidências da plausibilidade histórica de Lucas 2:2 quando considerado o contexto mais amplo no qual se encontra o registro do censo.

Referências Bibliográficas

EDITORES. Editorial. **Revista Kerygma**, v. 10, n. 2, 2014.

EDITORES. O fim do livro e o futuro da teologia. **Revista Kerygma**, v. 7, n. 2, 2011.

RODOR, A. Por que a teologia seria relevante? **Revista Kerygma**, v. 1, n. 1, 2005.

SIQUEIRA, R. W. “E-teologar”? **Revista Kerygma**, v. 1, n. 2, 2005.

SIQUEIRA, R. W. “Yes, We Can!” (“Sim, nós podemos!”). **Revista Kerygma**, v. 4, nº 2, 2008.

SIQUEIRA, R. W. “Tempo de mudança”. **Revista Kerygma**, v. 6, nº 1, 2010.



Libertados do pecado: Uma análise de Romanos 6:15-23

 EDCARLOS V. MENEZES*¹

Resumo: Uma das grandes contribuições da Epístola de Paulo aos Romanos é a luz que ela lança sobre o status e o modo de vida do cristão no novo ambiente salvífico provido pela graça de Deus em Cristo. Paulo discute essa questão nos capítulos 5-8 de sua epístola, onde formula e responde perguntas de grande relevância a respeito da justificação pela fé e da nova vida em Cristo. Nesse contexto aparece uma das declarações mais intrigantes da carta. O apóstolo afirma que o crente em Cristo já foi “libertado do pecado” (6:18, 22). Qual o sentido dessa declaração? O que significa estar livre do pecado no contexto dessa passagem? O presente estudo aborda essas questões da perspectiva do método close reading, a fim de elucidar o significado da expressão ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας e suas implicações para a vida prática do cristão. A análise do contexto literário, linguístico e sociocultural do texto, bem como dos temas e palavras nele presentes, aponta para a cruz de Cristo como o evento da libertação.

Palavras-chave: Lei; Pecado; Graça; Salvação; Justificação; Santificação.

.....
¹ Doutorando em Teologia, com especialização em Novo Testamento, pela Universidad Adventista del Plata, Argentina. E-mail: edcarlos.menezes@adventistas.com.

***Autor correspondente**

Data de submissão: 20/04/2021

Data de aceitação: 20/11/2021

Como citar:

MENEZES, E. V. Libertados do Pecado: Uma Análise de Romanos 6:15-23. *Kerygma*, v. 16, n. 2, 2021. <https://doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v16.n2.p11-22>



Set free from sin: An analysis of Roman 6:15-23

Abstract: One of the great contributions of Paul's Epistle to the Romans is the light it sheds on the Christian's status and way of life in the new salvific environment provided by the grace of God in Christ. Paul discusses this issue in chapters 5-8 of his epistle, where he asks and answers questions of great relevance regarding justification by faith and new life in Christ. In this context appears one of the most intriguing statements in the letter. The apostle claims that the believer in Christ has already been "set free from sin" (6:18, 22). What is the meaning of this statement? What does it mean to be free from sin in the context of this passage? The present study addresses these issues from the perspective of the close reading method, to elucidate the meaning of the expression *ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας* and its implications for the practical life of the Christian. The analysis of the literary, linguistic, and sociocultural context of the text, as well as the themes and words present in it, point to the cross of Christ as the event of liberation.

Keywords: Law; Sin; Grace; Salvation; Justification; Sanctification.

A Epístola de Paulo aos Romanos é um dos documentos mais importantes da literatura cristã primitiva. Sobretudo porque, nela, esse apóstolo de Jesus Cristo expôs os grandes princípios do evangelho, não somente do ponto de vista teórico, mas também prático. [Ellen G. White \(2006, p. 374\)](#), realmente, estava correta quando afirmou que "cada cristão tem motivos para agradecer a Deus pela Epístola aos Romanos". Uma das razões para essa gratidão é, sem dúvida, a luz que essa carta lança sobre o status e o modo de vida do cristão, no novo ambiente salvífico provido pela graça de Deus em Cristo.

Paulo discute essa questão mais profundamente nos capítulos 5-8 de Romanos, onde formula e responde perguntas de grande relevância a respeito da justificação pela fé e da nova vida em Cristo. É justamente nesse contexto que aparece uma das declarações mais intrigante da carta. O apóstolo afirma que os crentes em Cristo já haviam sido "libertados do pecado" (6:18, 22).² Qual o sentido dessa declaração? O que, de fato, significa estar livre do pecado no contexto dessa epístola?

O objetivo deste artigo é responder essas perguntas. Será feita uma tentativa de captar o significado da expressão "libertados do pecado" e suas implicações para a vida prática do cristão à luz dos contextos literário, sociocultural e linguístico da Epístola aos Romanos. Serão feitas breves observações sobre os principais pontos de vista acerca do significado dessa expressão, as quais serão seguidas por um close reading da perícopa.³ A análise do contexto literário, linguístico e sociocul-

.....
² A menos que haja uma indicação ao contrário, todas as citações do texto bíblico em português são da Nova Almeida Atualiza.

³ O método close reading, como o próprio título sugere, é uma leitura atenta e cuidadosa de uma peça literária. Nessa abordagem, o leitor considera algumas características do texto, tais como: o seu tipo literário, sua estrutura, os limites da passagem, a ocasião em que foi escrito, as perspectivas do autor e do seu público original, bem como o uso que o autor faz de conceitos e palavras importantes em sua argumentação. Para mais sobre essa abordagem, ver: Fisher-Frey (2014); Couey-James (2018).



tural do texto, bem como dos temas e palavras nele presentes, aponta para a cruz de Cristo como o evento da libertação.

As principais interpretações

Nomes de peso na erudição paulina não são unânimes ao comentar o que a declaração “libertados do pecado” significa nesse contexto. Para [Cranfield \(2004\)](#), Paulo está falando do aspecto forense da justificação. Ou seja, o texto aborda o assunto da condição do cristão no novo ambiente da graça. Entretanto, outros, como [Westfall \(2018\)](#), [Witherington e Hyatt \(2004\)](#) rejeitam essa ideia, afirmando que o texto lida com a conduta moral do cristão. Segundo eles, o tom ético da discussão é claramente percebido pelas referências à obediência presentes no texto. Há ainda outros, como [Morris \(1988\)](#) e [Shedd \(2001\)](#), que tentam conciliar essas duas opiniões afirmando que a expressão significa liberdade de todos os aspectos do pecado. Nessa perspectiva, o ato da libertação é visto como um processo que envolve tanto a justificação como a santificação.

Cada uma dessas posições carrega implicações práticas para a vida do cristão. Se, por um lado, a ideia de que Paulo está falando apenas de justificação pode levar ao liberalismo, com sua falta de compromisso com uma vida de obediência e vitória sobre o pecado; por outro lado, o ponto de vista de que o texto fala apenas da conduta moral pode conduzir ao legalismo e/ou a uma perspectiva perfeccionista, o que é igualmente prejudicial.⁴ Diante disso, unir as duas opiniões seria uma forma de evitar essas dificuldades. Entretanto, essa abordagem não seria gramaticalmente possível, pois, como será mostrado a seguir, embora a justificação e a santificação estejam intimamente relacionadas ao ato da libertação, esses eventos são descritos como distintos e ocorrendo em momentos específicos no contexto da passagem. Assim, outra explicação que evite os problemas mencionados acima deve ser buscada.

Delimitações da perícope

Romanos 6 está organizado em dois blocos principais de argumentação. Cada bloco é iniciado por uma diatribe que antecipa um possível questionamento por parte do leitor da epístola.⁵ O texto sob análise faz parte do segundo bloco (6:15-23). [Umbach \(1999\)](#) sugere corretamente que essa passagem apresenta a vida cristã a serviço da justiça. Nela, Paulo desenvolve sua analogia da escravidão de modo a levar seus leitores à compreensão de que sua mensagem sobre a graça superabundante de Deus não isenta o crente da obediência à lei.

.....
⁴ No contexto do debate sobre perfeição bíblica e perfeccionismo, Romanos 6:12-23 é um texto frequentemente usado para defender a ideia de que devemos alcançar uma vitória absoluta sobre o pecado.

⁵ A diatribe é um recurso retórico muito comum na literatura do período greco-romano. De acordo com Schreiner (2011), o principal traço característico desse recurso é sua natureza dialógica ou conversacional, onde o escritor antecipa uma possível objeção ao seu argumento, coloca a objeção nas palavras do leitor e oferece uma resposta. A partir do capítulo 2 de Romanos, Paulo utiliza diatribes em lugares significativos da sua argumentação (2:1-5, 17-29; 3:19, 27-4:25; 6:1-16; 9:19-21; 11:17-24; 14:4-10). Para Bultmann (1910), as diatribes de Romanos devem ser vistas como expressões de polêmica, ou seja, são ataques de Paulo ao legalismo dos judaizantes. Stowers (1988, p. 81-82), porém, argumenta de forma convincente contra essa compreensão, afirmando que o estilo dialógico paulino “é pedagógico e hortatório, em vez de polêmico”. Ele assevera que o interlocutor hipotético de Paulo não deve ser considerado como um oponente, mas como alguém que está sob a pedagogia do professor. Para mais sobre a retórica de Paulo em Romanos, ver: Stowes (1981; 1984; 1988); Porter (1991); Lamp (2005); Sampley-Lampe (2010); Lee (2010).

[Stowers \(1988\)](#) notou que, no estilo diatríbico, as objeções frequentemente reagem a proposições básicas imediatamente precedentes. Isso significa que Paulo constrói suas diatribes com base em sua argumentação anterior. Dessa forma, a diatribe em 6:1 reage a uma proposição básica apresentada em 5:20, enquanto a de 6:15 é uma reação ao argumento de 6:14. O uso das diatribes aqui marca os limites das duas perícopes presentes no capítulo, conforme apresenta o esquema abaixo.

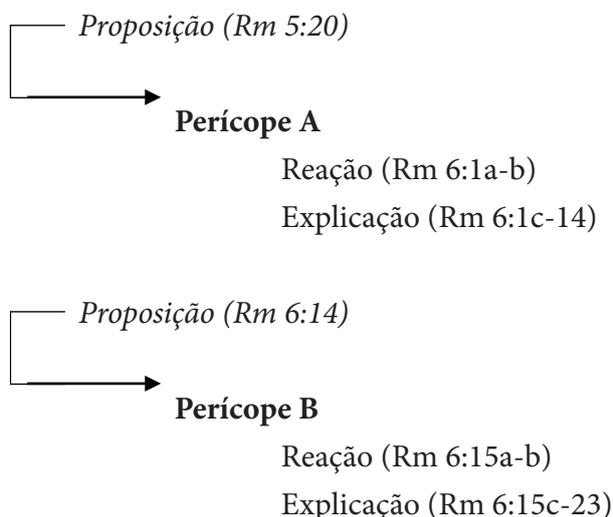


Gráfico 1: As duas perícopes de Romanos 6

Fonte: elaborado pelo autor.

Estrutura literária

Em termos literários, a perícopa de Romanos 6:15-23 forma um *inclusio*.⁶ O texto está emoldurado pelos substantivos *χάρις* no verso 15 e *χάρισμα* no verso 23. [Viard \(2007\)](#) mostrou que essa passagem apresenta um paralelismo antitético recorrente, organizado quiasticamente a partir dos versos 16b-23, conforme pode ser notado no esquema abaixo.⁷

⁶ Um *inclusio* é um dispositivo literário, também conhecido como “estrutura de envelope”, que emoldura uma unidade com o mesmo tema ou palavra usados no início e no fim da seção (KÖSTENBERGER; PATTERSON, 2015, p. 267).

⁷ A edição do NT grego usada neste estudo é a Nestle-Aland 28.

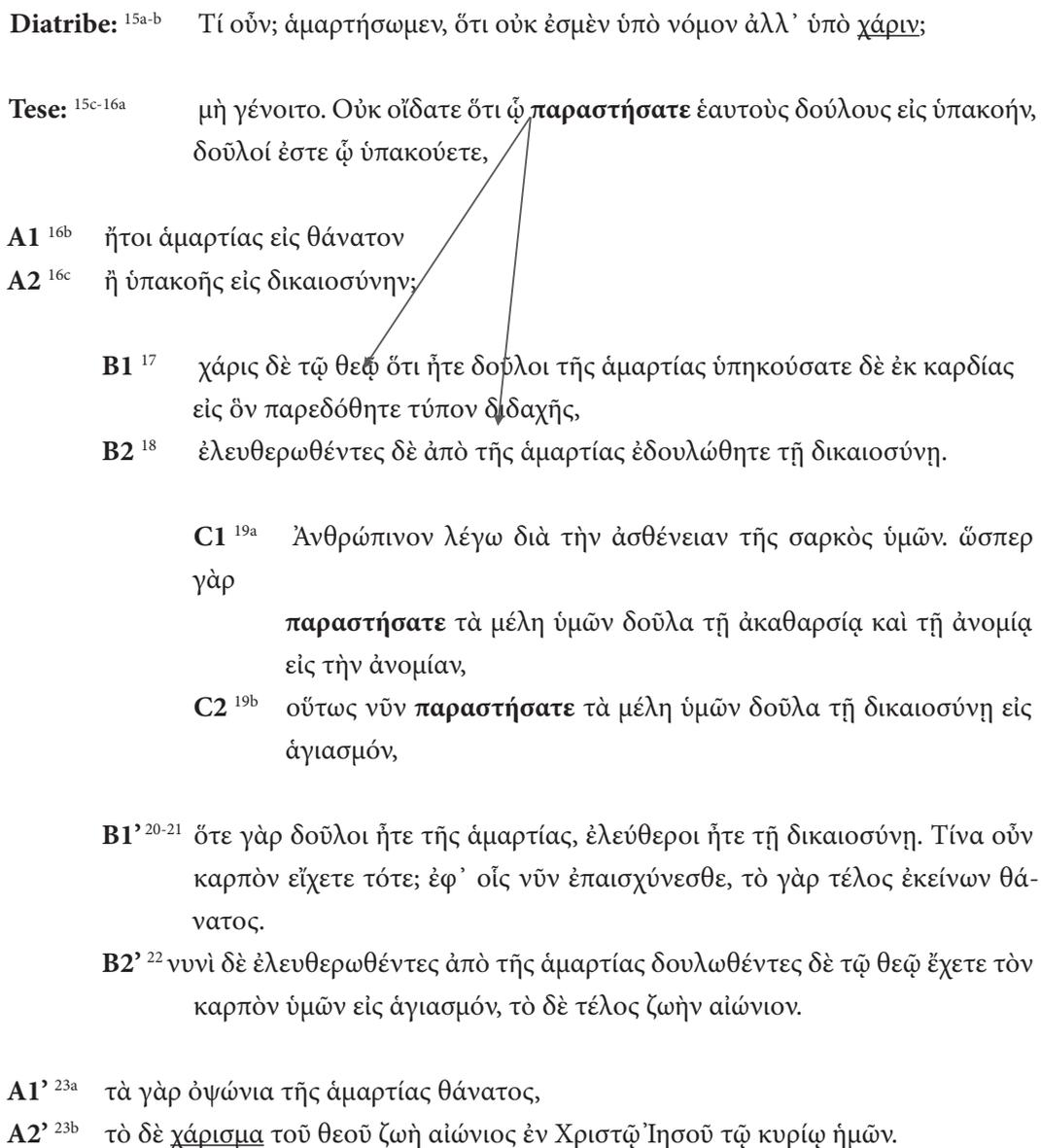


Gráfico 2: Estrutura literária de Romanos 6:15-23

Fonte: adaptado de Viard (2007, p. 109).

Essa estrutura destaca o ponto principal no desenvolvimento retórico de Paulo nessa passagem. O versículo 15a-b apresenta duas questões introdutórias, e os versos 15c-16a constituem a tese da perícopie. Os versos 17-18 e 20-22 contrastam a vida dos crentes antes e depois de terem sido libertos do pecado. O clímax do quiasma está no verso 19, onde Paulo enfatiza a santificação, ou seja, a participação ativa do crente na justiça de Deus, por meio da obediência. [Viard \(2002; 2007\)](#) observou que o que caracteriza esse verso é a retomada do verbo παραστήσατε, diretamente da tese. Assim, os leitores da carta são convidados a agir pela justiça da mesma forma em que costumavam fazer pelo pecado.

Contexto sociocultural

A sociedade greco-romana era uma sociedade patronal. [DeSilva \(2000, p. 666-671\)](#) nota que no período do NT a sociedade estava estruturada em um sistema de favorecimento e lealdade, onde as relações eram estabelecidas entre iguais sociais (tecnicamente chamados amigos) e desiguais sociais (patrono e cliente). Visto que a riqueza estava nas mãos de poucos, a maioria das pessoas buscava o patrocínio daqueles que estavam em melhor condição. Os patronos forneciam os dons, e os clientes se obrigavam a manifestar sua gratidão ao patrono, divulgando o favor recebido e prestando-lhe serviços, o que contribuía para o aumento de seu poder e reputação.⁸ Havia também a figura do corretor ou mediador, um patrono cujo principal favor ao cliente era o acesso a um patrono mais poderoso.⁹ Assim, os laços mútuos de favor e dívida na relação patrono-cliente-corretor eram a cola que mantinha a coesão social no mundo greco-romano.¹⁰

Em Romanos 5-8, Paulo utiliza metáforas e vocabulário extraídos da relação patronal.¹¹ Um exemplo disso é o uso que ele faz da palavra χάρις (graça) na perícopre sob análise. Esse é um termo central na literatura grega para expressar a dinâmica da relação patrono-cliente.¹² Nessa seção, Cristo é descrito como o “Corretor” divino que intermedeia a concessão da graça (χάρις) de Deus aos seus “clientes” humanos. Em Romanos 6:15-23, o uso de χάρις e χάρισμα, emoldurando a perícopre em uma estrutura de envelope, sugere que tudo que está nos limites dessas palavras deve ser interpretado à luz do dom da graça de Deus, oferecida ao mundo através de Cristo.¹³ A resposta humana apropriada a essa concessão da graça é uma atitude de gratidão e lealdade absolutas, expressas através de uma entrega do coração a Deus, o “Patrono” celestial.

O significado de Romanos 6:15-23

Lei, pecado e graça

Essa perícopre explica a correlação entre lei, pecado e graça, mencionados anteriormente. Isso pode ser notado na pergunta introdutória e em sua resposta: “E então? Havemos de pecar porque não estamos debaixo da lei, e sim da graça? De modo nenhum!” (6:15). O uso do subjuntivo aoristo, ἀμαρτήσωμεν; (“havemos de pecar?”), indica que a questão é sobre a possibilidade

.....
⁸ Os dons oferecidos pelo patrono podiam ser, entre outras coisas, dinheiro, terra, grãos, emprego e mesmo a possibilidade de ascensão profissional ou social. Para mais detalhes, ver: [DeSilva \(2000, p. 666-671\)](#); [Venturini \(1998-1999\)](#).

⁹ A carta 4 de Plínio, o Jovem, a Trajano ilustra a forma como o corretor atuava. Nela, Plínio pede a concessão de um cargo senatorial a Vocônio Romano, um amigo de infância. Ele se dirige a Trajano como um cliente que se dirige a seu patrono e pede um favor para Vocônio. Plínio oferece sua própria reputação como uma garantia do caráter de seu cliente. Ao mesmo tempo que contraía uma dívida com seu patrono ou amigo, o corretor aumentava sua própria honra com o endividamento de seu cliente ([STADLER, 2018, p. 15-16](#)). Um exemplo de corretagem no NT aparece na Carta de Paulo a Filemom, onde ele aborda seu *amigo* Filemom em nome do seu novo *cliente*, Onésimo (Fm 17-18).

¹⁰ Nesse contexto, a gratidão era uma virtude essencial, e a ingratidão era o principal pecado social e político. [Westfall \(2018, p. 93\)](#) afirma que o princípio de reciprocidade da relação patronal “permeava todos os níveis da sociedade e das relações, de César ao escravo”.

¹¹ Muitos eruditos falharam em perceber esse ponto. Entretanto, [Tannehill \(2006\)](#), [Jewett, Kotansky e Epp \(2006\)](#) e [Westfall \(2018\)](#) têm chamado a atenção para esse importante *background* sociocultural.

¹² O termo χάρις poderia se referir (1) à disposição do patrono de conceder um dom ou favor ao cliente, (2) ao próprio dom ou benefício conferido ou (3) à gratidão ou retribuição adequada do cliente ao seu patrono. O termo engloba todos os três sentidos e é definido pelo contexto onde aparece.

¹³ Nesse contexto, χάρις e χάρισμα chamam a atenção para a generosidade da doação que Deus fez em Cristo e enfatizam sua boa vontade para com os seres humanos ([TURNER, 1995, p.160](#)).

de experimentar o pecado como um ato ocasional.¹⁴ Essa expressão faz um contraponto com 6:1, ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ; (“Continuaremos no pecado?”), onde o subjuntivo presente ἐπιμένωμεν indica a continuidade na prática do pecado. O ponto em questão não é se alguém continuará pecando, mas se é moralmente aceitável continuar praticando o pecado após ter sido transferido para o domínio da graça. A resposta de Paulo é um categórico μὴ γένοιτο (“de modo nenhum!”).

Com essa resposta, ele pretende deixar claro que a graça de Deus não deve, de forma alguma, ser uma desculpa legítima para o pecado, mesmo que seja um ato ocasional. A razão para isso é que o batismo marca um ponto de transição no modo de vida do crente. Agora ele deve se considerar morto para o pecado (6:11). Assim, a graça não deve ser vista como permissão para transgredir a lei. Em vez disso, ela é o ponto de partida para uma nova vida de obediência e santificação. A resposta de Paulo, portanto, evidencia o ponto principal da questão, a saber, que no novo reino da graça, a obediência não só é possível, mas também esperada. Não é possível conciliar graça e pecado, pois continuar pecando após ter sido transferido para o domínio da graça negaria o propósito da graça, que é libertar do pecado.

O ato da libertação

O apóstolo busca esclarecer esse ponto formulando outra pergunta retórica, a qual funciona como a tese de toda a perícopre: “Será que vocês não sabem que, ao se oferecerem como servos para obediência, vocês são servos daquele a quem obedecem, seja do pecado, que leva à morte, ou da obediência, que conduz à justiça?” (6:16). Com essas palavras, Paulo introduz a ilustração com a qual pretende esclarecer o que significa estar debaixo da graça. Ele usa o tema da escravidão, bastante familiar aos seus leitores, para alcançar esse objetivo. Como Moffatt (1929) observou, nesse verso o pecado e a justiça são quase que personificados como os dois senhores rivais da vida: aquele a quem o indivíduo se oferece (παρίστημι) para obediência será o senhor que lhe governará.¹⁵

Para fundamentar sua tese, Paulo descreve a situação dos crentes romanos nos seguintes termos: “Mas graças a Deus que, tendo sido escravos do pecado, vocês vieram a obedecer de coração à forma de doutrina a que foram entregues. E, uma vez libertados do pecado, foram feitos servos da justiça” (6:17-18). O texto primeiramente descreve a antiga condição dos crentes romanos, antes da conversão. Eles viviam escravizados ao pecado. O uso do imperfeito estativo ἦτε na frase ἦτε δούλοι τῆς ἁμαρτίας (“tendo sido escravos do pecado”) revela que eles haviam se entregado à prática do pecado e viviam numa contínua condição de escravidão a ele.¹⁶

O senhorio do pecado, porém, foi quebrado, o que possibilitou a submissão voluntária deles a Deus, por uma vida de obediência à lei, que se reflete na entrega (παρίστημι) de coração ao novo modelo (τύπον) de vida proposto pelos ensinamentos do evangelho. No verso 18, o particípio aoristo ἐλευθερωθέντες (“libertados”) sugere que a libertação do pecado ocorreu antes de eles fazerem essa entrega.¹⁷ É crucial notar que tanto o particípio ἐλευθερωθέντες como o aoristo

.....

¹⁴ Da perspectiva do autor, o modo subjuntivo é o modo da projeção de ações ou estados (MATHEWSON; EMIG, 2016).

¹⁵ Para o debate acerca da natureza do pecado em Romanos, ver: Röhser (1987); Umbach (1999); Carter (2005).

¹⁶ O imperfeito descreve uma ação que ocorria continuamente. Ver: Wallace (2000), p. 235-236; Black (1998, 105-106).

¹⁷ O particípio aoristo sugere um tempo antecedente ao do verbo principal, nesse caso, o aoristo ativo ὑπακούσατε (“vocês vieram a obedecer”) e o aoristo passivo παρεδόθητε (“foram entregues”) do verso 17. Para mais detalhes sobre o uso do particípio aoristo, ver: Wallace (2000), p. 239.

indicativo ἐδουλώθητε são passivos, indicando que tanto sua libertação do pecado como sua submissão à justiça foram operadas por Deus.¹⁸ Levando-se em conta que o contexto da passagem sugere que a transferência de lealdade e senhorio ocorreu no momento do batismo (cf. 6:2-11), deve-se buscar, como evento da libertação, algo que tenha ocorrido antes do batismo dos crentes romanos e tenha sido operado por Deus. Apenas um evento se encaixa no contexto, a morte de Jesus. Como ilustrado no gráfico abaixo, o texto sugere que foi por meio desse evento que Deus operou a libertação.

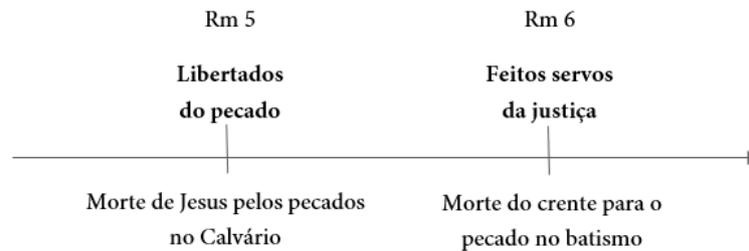


Gráfico 3: O ato da libertação e a resposta humana apropriada

Fonte: elaborado pelo autor.

Note-se que 6:1-14 está fundamentado na morte de Jesus, que trouxe graça superabundante sobre a humanidade (5:12-20). Em 6:2-11, Paulo apresenta a analogia do batismo para fundamentar teologicamente sua negativa enfática à pergunta se seria ou não possível permanecer no pecado para que a graça fosse mais abundante (6:1). Seu argumento é que, por meio do batismo, o cristão participa da morte, sepultamento e ressurreição de Cristo (6:2-6) e essa experiência deveria produzir uma nova vida, caracterizada não mais pela prática voluntária do pecado, mas pela comunhão com Cristo e pela prática contínua da justiça (6:7-8). Da mesma forma que Cristo morreu para o pecado e ressuscitou para Deus, quebrando o domínio do pecado e da morte, aqueles que, por meio desse evento, foram transferidos para o domínio da graça também devem se considerar mortos para o pecado e vivos para Deus (6:9-11). Assim, em Romanos 6:1-14, Paulo apresenta uma vida de obediência à lei de Deus como a resposta apropriada à morte de Cristo.

Ser livre sendo escravo

[Westfall \(2018, p. 97\)](#) observou que a liberdade do pecado não resulta em autonomia, nem na liberdade de pecar, mas numa mudança de lealdade. Assim, essa períclope adverte contra o retorno ao antigo estado de escravidão ao pecado, mostrando que existem apenas duas alternativas disponíveis: escravidão ao pecado ou a Cristo ([JEWETT; KOTANSKY; EPP, 2006, p. 419](#)). No verso 19, Paulo enfatiza esse ponto: “Assim como ofereceram os seus membros para que fossem escravos da impureza e da maldade que leva à maldade, assim ofereçam agora os seus membros para que sejam servos da justiça para a santificação.” Ele contrasta o modo de vida passado dos

¹⁸ Os judeus, de forma reverente, evitavam usar o nome de Deus. Por essa razão, geralmente colocavam os verbos na voz passiva quando Deus era o agente da ação verbal. Esse fenômeno linguístico ficou conhecido como “passivo divino”. Assim, o uso da voz passiva nesse texto aponta para Deus como o agente tanto da libertação do pecado como da submissão dos crentes ao novo modelo de vida proposto pelo evangelho de Cristo.

crentes romanos com sua nova realidade.¹⁹ Eles anteriormente haviam oferecido (παρεστήσατε) seus membros como escravos da impureza e da maldade (τῆ ἀκαθαρσία καὶ τῆ ἀνομία), mas agora deveriam oferecê-los à escravidão da justiça para a santificação.²⁰

O texto enfatiza que o ato da libertação, provido pela morte de Cristo, que transfere os seres humanos do domínio do pecado para o domínio da graça, possibilitou a transferência de senhorio do pecado para o senhorio da justiça. O imperativo παραστήσατε (“ofereçam”) sugere que essa libertação deve ser seguida por uma entrega ao senhorio da justiça. E a presença de γὰρ no início da sentença indica que esse imperativo se baseia nos indicativos dos versos 17-18, fortalecendo o argumento de que a justificação deve ser seguida pela santificação.²¹ Isso fica ainda mais notório quando se percebe que παραστήσατε é um aoristo ingressivo puro. O aspecto verbal enfatiza o início de uma ação que deve ser continuada, ou seja, a santificação é um processo iniciado na justificação, mas deve continuar durante toda a vida do crente, até o dia da glorificação (Rm 8:18-25).²²

Os versos 20-23 enfatizam o que foi dito nos versos anteriores e contrastam os resultados inevitáveis de se entregar ao pecado ou se entregar à prática da justiça: “Porque, quando vocês eram escravos do pecado, estavam livres em relação à justiça. Naquele tempo, que frutos vocês colheram? Somente as coisas de que agora vocês se envergonham.²³ Porque o fim delas é morte. Agora, porém, libertados do pecado, transformados em servos de Deus²⁴, o fruto que vocês colhem é para a santificação. E o fim, neste caso, é a vida eterna. Porque o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor.” Injustiça, vergonha e morte são os resultados inevitáveis de se entregar ao pecado, mas santificação e vida eterna são os frutos de uma vida de obediência a Deus em resposta ao sacrifício da cruz.

Considerações finais

A pergunta inicial de Paulo fica plenamente respondida quando ele demonstra que a condescendência com o pecado gera escravidão e morte, mas a obediência produz santificação para a vida eterna, concedida por meio do sacrifício de Cristo. É esse sacrifício que liberta do pecado, pois transfere o ser humano para o ambiente da graça, onde ele pode escolher entregar-se a Deus para uma vida de obediência e vitória. Somente por meio da obediência é possível exercer a liberdade provida por Cristo. Conclui-se, portanto, que Paulo, em Romanos 6:15-23, comunica

.....

¹⁹ O contraste pode ser percebido no verso 17 observando-se o uso do imperfeito habitual na frase ἦτε δούλοι τῆς ἀμαρτίας (“tendo sido escravos do pecado”) e do aoristo ingressivo ὑπακούσατε (“vocês vieram a obedecer”). No primeiro caso o aspecto verbal descreve uma ação habitual, enquanto no segundo aponta para o início de um novo estágio na vida dos crentes romanos, ou seja, o estágio da obediência. O mesmo contraste é feito nos versos 20-22 por meio dos marcadores temporais ὅτε/νυνί (quando/agora).

²⁰ Schreiner (1998, p. 337) sugere que, nos escritos paulinos, o termo ἀκαθαρσία geralmente se refere a pecados sexuais, enquanto o vocábulo ἀνομία denomina o comportamento pecaminoso em geral (cf. Rm 1:24; 2Co 12:21; Gl 5:19; Ef 4:19; 5:3; Cl 3: 5; 1Ts 2:3; 4:7). A combinação desses termos aqui provavelmente indica, de maneira geral, uma vida de dissolução. Assim, o resultado de entregar-se como um escravo à impureza e iniquidade é ἀνομίαν, uma vida caracterizada pela transgressão da lei de Deus.

²¹ A conjunção γὰρ fortalece o argumento que a precede. Ver Levinsohn (2000, p. 91) e Runge (2015, p. 37-39) para mais detalhes.

²² Para mais detalhes, ver: Wallace (2000, p. 318).

²³ Hill (2010, p. 73) acertadamente afirma que a linguagem usada aqui para descrever o pecado é uma reminiscência da descrição da maldade humana em 1:18-32, onde Paulo menciona “atos vergonhosos” (v. 27).

²⁴ Note-se a correlação entre “servos da justiça”, no verso 18, e “servos de Deus”, aqui.



a verdade profunda e paradoxal de que só é possível ser livre sendo escravo.²⁵ Essa abordagem contrapõe-se às interpretações mencionadas no início deste artigo por ver tanto a justificação como a santificação como respostas ao ato da libertação e não o próprio ato.

O texto ensina que através da morte de Cristo na cruz do Calvário, Deus quebrou o poder do pecado sobre a humanidade. Tal libertação deve ser seguida por uma entrega voluntária a Deus e pela obediência à sua lei, que, por sua vez, produzirão os frutos da santificação. Não se deve, porém, perder de vista que a vitória final sobre o pecado é descrita por Paulo como estando ainda no futuro, na glorificação (Rm 8:18-30), ocasião em que o crente em Cristo será liberto da natureza pecaminosa. Até lá, não pode haver ocasião de descanso, mas uma luta constante contra o pecado (Rm 7:15-25). Nessa luta, cada cristão deve depender inteiramente da graça de Deus e da certeza do seu amor (Rm 8:35-39). Por sua morte na cruz, Cristo pode perdoar todos os que vão a Ele em busca de perdão (Rm 8:31-34). Também pode e quer compartilhar o seu poder infinito com todos os que são perdoados, de modo que vivam uma vida de santificação e vitória.

Referências

BLACK, D. A. **It's still Greek to me: an easy-to-understand guide to intermediate Greek**. Grand Rapids: Baker, 1998.

BULTMANN, R. **Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe**. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910.

CARTER, T. L. **Paul and the power of sin: redefining "beyond the pale"**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

COUEY, J. B.; JAMES, E. T. **Biblical poetry and the art of close reading**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

CRANFIELD, C. E. B. **A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans**. Londres: T&T Clark, 2004.

DESILVA, D. A. Patronage. In: EVANS, C. A.; PORTER, S. (Orgs.). **Dictionary of the New Testament background: a compendium of contemporary biblical scholarship**. Downers Grove: IVP Academic, 2000. p. 766-771.

DUNN, J. D. G. **Romans 1-8**. Dallas: Word, 2002. (Word Biblical Commentary, v. 38A).

FISHER, D.; FREY, N. **Close reading and writing from sources**. Newark: International Reading Association, 2014.

HILL, C. C. Romans. In: MUDDIMAN, J; BARTON, J. (Orgs.). **The Oxford Bible commentary: the Pauline epistles**. Nova York: Oxford University Press, 2010. p. 57-91.

JEWETT, R. **Romans: a commentary**. Mineápolis: Fortress, 2006. (Hermeneia).

KELLER, E. B. **Some paradoxes of Paul**. Nova York: Philosophical Library, 1974.

.....

²⁵ Para uma análise da forma como Paulo aborda o tema da escravidão e liberdade nos seus escritos, ver: F. Lyall (1970, p. 73-79). Para mais sobre os paradoxos paulinos, ver: Larry J. Waters (2010, p. 423-441); Edmund B. Keller (1974).



- KÖSTENBERGER, A. J.; PATTERSON, R. D. **Convite à interpretação bíblica: a tríade hermenêutica**. São Paulo: Vida Nova, 2015.
- LAMP, J. S. The rhetoric of righteousness: an overview of Paul's argument in Romans 5-8. **The Asbury Theological Journal**, v. 60 n. 2, p. 55-66, 2005.
- LEE, J. H. **Paul's gospel in Romans: a discourse analysis of Rom. 1:16-8:39**. Leiden: Brill, 2010.
- LEVINSOHN, S. H. **Discourse features of New Testament Greek: a coursebook on the information structure of New Testament Greek**. Dallas: SIL, 2000.
- LYALL, F. Roman law in the writings of Paul: the slave and the freedman. **New Testament Studies**, v. 17, p. 73-79, 1970. <https://doi.org/10.1017/S0028688500014922>
- MATHEWSON, D. L.; EMIG, E. B. **Intermediate Greek grammar: syntax for students of the New Testament**. Grand Rapids: Baker Academic, 2016.
- METZGER, B. M. **A textual commentary on the Greek New Testament**. 2. ed. Londres; Nova York: United Bible Societies, 1994.
- MOFFATT, J. The interpretation of Romans 6:17-18. **Journal of Biblical Literature**, v. 48, n. 3, p. 233-238, 1929. <https://doi.org/10.2307/3259726>
- MORRIS, L. **The Epistle to the Romans**. Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: InterVarsity, 1988.
- PORTER, S. E. The argument of Romans 5: can a rhetorical question make a difference? **Journal of Biblical Literature**, v. 110, n. 4, p. 655-677, 1991. <https://doi.org/10.2307/3267664>
- RÖHSER, G. **Metaphorik und Personifikation der Sünde**. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1987.
- RUNGE, S. E. **Discourse grammar of the Greek New Testament: a practical introduction for teaching and exegesis**. Peabody: Hendrickson, 2015.
- SALLER, R. Patronage and friendship in early imperial Rome: drawing the distinction. In: WALLACE-HADRILL, A. (Org.). **Patronage in ancient society**. Londres; Nova York: Routledge, 1989. p. 49-62.
- SAMPLEY, J. P.; LAMPE, P. (Eds.). **Paul and rhetoric**. Nova York: T&T Clark, 2010.
- SCHREINER, T. R. **Romans**. Grand Rapids: Baker, 1998. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament, v. 6).
- SCHREINER, T. R. **Interpreting the Pauline epistles**. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- SHEDD, W. G. T. **Commentary on Romans**. Eugene: Wipf and Stock, 2001.
- STADLER, T. D. Carta 4 – Plínio ao imperador Trajano. **Prometeus**, v. 11, n. 28, p. 15-16, 2018.
- STOWES, S. K. The diatribe. In.: AUNE, David E. (Ed.). **Greco-Roman literature and the New Testament: selected forms and genres**. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- STOWES, S. K. Paul's dialogue with a fellow Jew in Romans 3:1-9. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 46, n. 4, p. 707-722, 1984.
- STOWES, S. K. **The diatribe and Paul's Letter to the Romans**. Chico: Scholars Press, 1981.



- TANNEHILL, R. C. **Dying and rising with Christ: a study in Pauline theology.** Eugene: Wipf & Stock, 2006.
- TURNER, M. Modern linguistics and New Testament. In: GREEN, J. B. (Org). **Hearing the New Testament: strategies for interpretation.** Grand Rapids: Eerdmans, 1995. p. 145-174.
- UMBACH, H. **Em Christus getauft, von der Sünde befreit: die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- VENTURINI, R. L. B. Relações de poder em Roma: o patronato e a clientela. **Classica**, São Paulo, v. 11-12, p. 297-305, 1998-1999. <https://doi.org/10.24277/classica.v11i11/12.466>
- VIARD, J.-S. Obéissance ou liberté: Redécouverte structurelle de Rm 6.15-23. **Science et Esprit**, v. 54, n. 3, p. 351-366, 2002.
- VIARD, J.-S. **L'identité chrétienne en Romains 6-8: analyse structurelle et narrative.** 359 ff. Tese (Doutorado em Teologia), Universidade de Montreal, Canadá, 2007.
- WALLACE, D. B. **The basics of New Testament syntax: an intermediate Greek grammar.** Grand Rapids: Zondervan, 2009.
- WATERS, L. J. Paradoxes in the Pauline epistles. **Bibliotheca Sacra**, v. 167, p. 423-441, 2010.
- WESTFALL, C. L. Changing allegiance: set free and Spirit-led (Romans 5-8). In: PORTER, S. E.; PANG, F. G. H. (Orgs.). **The Letter to the Romans: exegesis and application.** Eugene: Wipf and Stock, 2018.
- WHITE, E. G. **Atos dos apóstolos.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.
- WITHERINGTON, B.; HYATT, D. **Paul's Letter to the Romans: a socio-rhetorical commentary.** Grand Rapids: Eerdmans, 2004.



Por uma teodiceia bíblica: Contextualizando a cosmovisão cristã para a mentalidade pós-moderna

 ISMAEL SANTOS DA SILVA*¹
 RODRIGO FOLLIS SANTOS²

Resumo: Esta pesquisa trabalha uma proposta de metanarrativa cósmica em um cenário teodiceico a partir dos centros unificadores de Pohler e a fé adventista, com o objetivo de contextualizar a mensagem bíblica dentro do pensamento pós-moderno. A pesquisa se divide em cinco estratos. Dessa forma sugerimos como contextualizar a cosmovisão bíblica a um contexto pós-moderno, utilizando a tese de Pohler, que identifica oito características da crença adventista que estão mais diretamente ligadas à metanarrativa do grande conflito cósmico. Por fim, verificaremos como a nossa proposta interagirá com a matriz religiosa brasileira.

.....
¹ Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), Engenheiro Coelho, Brasil; especialista em Missiologia e Aconselhamento Familiar pela mesma instituição. E-mail: ismaelsilva@icloud.com.

² Doutor em Ciências da Religião; mestre em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Professor no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), Engenheiro Coelho, Brasil. E-mail: rodrigo.follis@unasp.edu.br.

***Autor correspondente**

Data de submissão: 05/05/2021

Data de aceitação: 20/11/2021

Como citar:

SILVA, I. S. da; FOLLIS, R. S. Por uma teodiceia bíblica: contextualizando a cosmovisão cristã na mentalidade pós-moderna. *Kerygma*, v. 16, n. 2, 2021. <https://doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v16.n2.p23-41>



Palavras-chave: Metanarrativa; Teodiceia; Contextualização; Pós-Modernidade; Matriz Religiosa Brasileira.

Toward a biblical theodicy: Contextualizing the christian worldview to a post-modern mind

Abstract: This research works with a proposal for a cosmic metanarrative in a theodicy scenario from the unifying centers of Pohler and the Adventist faith, to contextualize the Biblical message to postmodern thought. The research is divided into five strata. We will explain how to contextualize the Biblical worldview to a Post-Modern context, using Pohler's thesis that identifies eight characteristics in Adventist belief, which are important to create the Metanarrative of the Great Controversy. Finally, we will verify how our proposal will interact with the Brazilian Religious Matrix.

Keywords: Metanarrative; Theodicy; Contextualization; Post-Modernity; Brazilian Religious Matrix.

[Davidson \(2009, p. 102-103\)](#) compartilha a história de um missionário em Papua-Nova Guiné que relatou seu insucesso em comunicar o evangelho a uma tribo animista.

Depois de clamar com todas as suas forças pela sabedoria divina para saber como apresentar eficazmente a mensagem do evangelho a esse grupo de pessoas, ele seguiu a profunda impressão de Deus sobre sua alma. Começou a compartilhar detalhadamente a grande metanarrativa das Escrituras, concentrando-se nos capítulos iniciais de Gênesis, onde encontrou resumida a metanarrativa bíblica. Que diferença experimentou com aquele novo método! Agora, houve uma transformação total na cosmovisão por parte das pessoas da selva; as doutrinas e a mensagem do evangelho foram vistas à luz dessa metanarrativa. E, em crise, eles responderam a partir daquela cosmovisão bíblica. A conversão deles foi completa e por inteiro.

Na mesma linha de pensamento, [Canale \(2004\)](#) defende que devemos comunicar as ações de Deus dentro da história, considerando o conflito entre o bem e o mal. O problema de falar de um Deus que age historicamente surgiu porque antigamente as doutrinas cristãs sofreram um processo hermenêutico de helenização, com base em pressuposições ontológicas. Por isso, se faz necessário um processo de desconstrução dessas doutrinas, trocando essa onto-teologia por uma teo-ontologia ([MILLI, 2016](#)). De acordo com este último modelo, Deus opera a salvação dentro da história, por meio de Cristo, através da estrutura espaço-temporal do santuário ([CANALE, 2006](#)). Essa estrutura é o grande caleidoscópio da Bíblia ([OURO, 2012](#)), que aparece como tema central das Sagradas Escrituras ([DAVIDSON, 2009](#)).

Essa cosmovisão bíblica nos leva a refletir sobre uma abordagem adequada para se comunicar e conectar com a sociedade contemporânea, “que tem pouca ou nenhuma consideração pela autoridade da Escritura e dificilmente conhece a Bíblia” (DAVIDSON, 2009, p. 102). Por isso, se faz necessário encontrar diferentes meios que sejam relevantes nos tempos atuais (BURNS, 2011).

Este artigo discute as implicações teológicas da influência helenística dentro da teologia católica e, conseqüentemente, dentro da teologia protestante, bem como a importância da contextualização bíblica atualmente para uma sociedade com mentalidade experiencial e multissensorial. Depois iremos propor uma nova metanarrativa para comunicar a mensagem bíblica, não sem antes apresentar oito centros unificadores e por que não utilizá-los em relação à metanarrativa do grande conflito cósmico. Por fim, concluiremos o capítulo com uma análise da matriz religiosa da teodiceia bíblica.

Contextualização

A fim de comunicar a cosmovisão bíblica, devemos considerar que “entender a cidade é entender o futuro”, segundo acredita Claerbaut (NG, 2017, p. 90). Dentro da cidade devemos considerar as características principais dos pós-modernos: “relativismo, pluralismo, tolerância às diferenças e uma forte ênfase na comunidade” (GONÇALVES, 2017, p. 112). Com isso em mente, a igreja precisa aceitar que sua missão é estar “presente com as pessoas” (MOWRY, 1994, p. 122), ou seja, ser uma igreja encarnacional, estar “com a cidade” (LINTHICUM, 1991, p. 8-9), pois ela “existe por missão” (BRUNNER, 1931, p. 108).

Sendo assim, “comunicar o evangelho imutável a um mundo de rápidas mudanças sempre foi a difícil tarefa da igreja” (GONÇALVES, 2017, p. 118). O grande desafio do cristianismo é acordar de sua “dormência em um mundo governado pelos deuses da razão e da observação” (SWEET, 2000, p. 29), mas que tem respondido a “um mundo aberto à revelação e faminto por experiência” (SWEET, 2000, p. 29). É interessante notar que, segundo Berger, “a igreja cristã contribuiu para o surgimento do mundo moderno; o mundo moderno, em contrapartida, minou a igreja cristã” (GONÇALVES, 2017, p. 119).

“Um dos problemas mais críticos na missão para uma sociedade relativista e pós-modernizada é a contextualização” (GONÇALVES, 2017, p. 122), que é a “implementação do cristianismo bíblico de formas culturalmente apropriadas” (KRAFT, 2009, p. 134). É importante observar, no entanto, que a “transformação da mensagem precisa ser evitada a todo custo” (WHITE, 1995, p. 367). Dessa forma, a “contextualização genuína só é possível se a base de sua relevância está estabelecida sobre uma verdade eterna e imutável”; de outra maneira, “a verdade objetiva irá, mais cedo ou mais tarde, levar ao relativismo e ao sincretismo” (GONÇALVES, 2017, p. 122), pois em vez de transformar a mensagem, deve-se traduzi-la “para uma apresentação cativante e atraente do evangelho de Cristo” (WHITE, 1995, p. 367).

Ao contextualizar o evangelho, a igreja urbana deve ter o cuidado de selecionar quais elementos da condição pós-moderna utilizará em sua abordagem, pois a cosmovisão pós-moderna rejeita a verdade absoluta, nega a existência da metanarrativa cristã, tolera a diversidade e sustenta que todos os pontos de vista têm o mesmo valor (GONÇALVES, 2017).



Assim, podemos considerar como Jesus contextualizava o Reino de Deus, utilizando elementos comuns do cotidiano do povo, como afirma [White \(1964\)](#):

No ensino de Cristo por parábolas, é manifesto o mesmo princípio de sua própria missão ao mundo. Para que pudéssemos familiarizar-nos com sua vida e caráter divinos, Cristo tomou nossa natureza e habitou entre nós. A divindade foi revelada na humanidade; a glória invisível, na visível forma humana. Os seres humanos podiam aprender do desconhecido pelo conhecido; coisas celestiais foram reveladas pelas terrenas; Deus se revelou na semelhança humana. Assim era nos ensinamentos de Cristo: o desconhecido era ilustrado pelo conhecido; verdades divinas por coisas terrenas, com as quais o povo estava mais familiarizado.

Esse fato pode ser verificado em algumas das parábolas de Jesus: o bom samaritano (Lc 10:30-37); a ovelha perdida (Lc 15:4-7); a moeda perdida (Lc 15:8-10); o filho pródigo (perdido) (Lc 15:11-32); o administrador desonesto (Lc 16:1-8); o rico e Lázaro (Lc 16:19-31); o retorno do proprietário (Mc 12:1-9); a semente que cresce (Mc 4:26-29); o joio (Mt 13:24-30); a festa de casamento (Mt 22:2-14); as dez virgens (Mt 25:1-13); as ovelhas e as cabras (Mt 25:31-36).

Contextualização é um termo que passou a ser usado recentemente no campo teológico, e [Burns \(2011, loc. 1.331-1.335\)](#) explica que contextualização é

tanto verbal quanto não verbal e está ligada à teologização; à tradução, à interpretação e à aplicação da Bíblia; ao estilo de vida encarnacional; à evangelização; à instrução cristã; à criação e ao crescimento de igrejas; à organização da igreja; ao estilo de culto – na verdade a todas aquelas atividades relacionadas com a execução da Grande Comissão.

Mentalidade experiencial e multisensorial

A mentalidade pós-moderna “é experiencial ao invés de cognitiva” ([DONAVAN; MYORS, 2017, p. 51](#)), pois as “pessoas pós-modernas querem muito mais experimentar a vida do que entendê-la” ([VAN GELDER, 2002, p. 499](#)). Por isso, “o envolvimento pessoal é tão importante quanto a riqueza foi para as gerações anteriores” ([TABB, 2004, p. 19](#)).

Sendo a “comunidade a principal portadora da missão” ([BOSCH, 2011, p. 484](#)), deve utilizar a abertura em busca de relacionamento da mentalidade pós-moderna como oportunidade de conexão. Essa é uma oportunidade de “satisfazer seus anseios mais profundos: um lugar onde eles podem pertencer e serem aceitos” ([GONÇALVES, 2017, p. 152](#)). Por isso a experiência vem através da explicação ([RICHARDSON, 2009](#)), e, dessa forma, “cada vez mais se afasta da palavra escrita e dos livros e se volta para o poder da imagem fotografada, televisionada e digitalizada” ([CLAPP, 2000, p. 102](#)) – uma quebra de paradigma histórico entre a escrita e a imagem.

Devemos considerar que “o uso de metáforas e a busca por conceitos visuais são elementos primordiais no processo de comunicação”, “proposições são perdidas em ouvidos pós-modernos; mas metáforas são ouvidas e imagens são vistas e entendidas” ([GONÇALVES, 2017, p. 156](#)). Com isso, podemos entender que a condição pós-moderna é tridimensional em seus métodos de comunicação, incorporando elementos visuais como apoio às palavras ([KIMBALL, 2004](#)). Nessa condição, a verdade também é apresentada por meio de imagens ([GUDER, 1998](#)).



Com isso, apenas uma “abordagem holística para o ministério pode satisfazer as diretrizes bíblicas e as necessidades da cidade” ([GREENWAY, 1973, p. 27](#)). Na prática, essa abordagem deve envolver o uso de histórias como meio de contextualizar a mensagem bíblica, pois elas nos “colocam em contato com as pessoas em um nível de humanidade compartilhada” ([JOHNSTON, 2001, p. 155](#)). Quando “a história de Deus começar a desafiar as histórias pessoais e locais de pós-modernos, suas mentes serão tocadas” ([GONÇALVEZ, 2017, p. 169](#)).

Os centros unificadores de Pohler

A proposta defendida por [Canale \(2014\)](#), sobre a metanarrativa do grande conflito, vai ao encontro do que discutimos anteriormente a respeito de uma nova teodiceia ocidental que visa atender a realidade da mentalidade pós-moderna dentro de um processo de contextualização, mantendo inalteráveis os princípios bíblicos.

Dentre outras opções possíveis, por que sugerimos essa em detrimento de outras possíveis metanarrativas?

O objetivo de um centro unificador é construir a teologia cristã ao redor de uma ideia, princípio ou verdade central, para apresentar a teologia bíblica de forma intencional, racional, coerente e focada em torno dos elementos unificadores ([PÖHLER, 2009](#)). Com base em [Gerhard Hasel, Gulley \(2003\)](#) desenvolve a ideia de centros múltiplos dentro da teologia:

Muitos centros ou temas foram escolhidos para sistemas. Notamos alguns exemplos. Vários enfatizam um aspecto de Deus. Por exemplo, a Teologia Sistemática de Augustus H. Strong focaliza sua santidade, a Teologia Cristã de Millard Erickson, sua magnificência, e *The Reign of God*, de Richard Rice, seu reinado. O centro da teologia para as Institutos de João Calvino é a união com Cristo; para o *Kirchliche Dogmatik*, de Karl Barth, é Jesus Cristo; para a Teologia Sistemática de Paul Tillich é o método de correlação entre questões filosóficas e respostas bíblicas; para *Glaubenslehre*, de Friedrich Schleiermacher, o centro da teologia é o sentimento de absoluta dependência de Deus; e para *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung*, de Albrecht Ritschl, é o Deus interior e as preocupações éticas. Para Karl Rahner, é a antropologia teológica, porque a pessoa humana é onde o encontro de Deus acontece ([GULLEY, 2003, p. 147](#)).

[Gulley \(2003, p. 145\)](#) afirma que os “dois polos principais – o sujeito divino (Deus, Cristo, as Escrituras) e o sujeito humano (razão, sentimento, estética – são escolhidos pelos teólogos sistemáticos como seu ponto de partida”. Ele complementa dizendo que o foco teológico medieval era o polo divino, enquanto o foco teológico pós-moderno passou a ser o polo humano.

É interessante destacarmos a mudança teológica na polarização da teologia ao longo dos séculos:

Por trás dessa mudança para o subjetivo, “há uma clara evidência desse foco na autoconsciência no cogito de Descartes, no ego transcendental de Kant, no conceito de ego de Husserl, no conceito de *dasein* de Heidegger e na teoria da existência de Jasper”. Todos esses focos antropocêntricos, em graus variados, influenciaram a teologia moderna. Essa influência mudou essencialmente a teologia em antropologia, como a mais influentemente desenvolvida por Schleiermacher. No entanto, em uma busca

pela verdade, não se aborda a Escritura com um pré-entendimento para sobrepor as Escrituras (como em Bultmann), mas permitir que as Escrituras corrijam quaisquer pressuposições alheias ([GULLEY, 2003, p. 145](#)).

[Pöhler \(2009\)](#) apresenta oito centros unificadores da mensagem bíblica. Resumiremos cada um deles, para verificar quais as vantagens de cada um e por que a metanarrativa aqui proposta seria a melhor opção.

As 28 Crenças Fundamentais

Na assembleia da Associação Geral de 1980, a Igreja Adventista do Sétimo Dia adotou suas atuais crenças fundamentais, que podem ser verificadas no livro [Nisto cremos \(2017\)](#), como sendo uma referência para a fé adventista. O problema desse centro unificador é que ele trabalha com 28 Crenças da Igreja Adventista do Sétimo Dia, que apresenta suas doutrinas de forma sistemática, porém não se trata de uma metanarrativa. Reflexões doutrinárias e estilo de vida são colocados lado a lado, de forma indiscriminada, sem relação entre si. É simplesmente uma descrição que apresenta ao público de forma individual cada crença da instituição, o que não consiste numa opção adequada para esta pesquisa, visto que sugerimos a criação de uma metanarrativa.

Doutrinas centradas em Cristo

Esse segundo centro unificador sugere a centralização de qualquer doutrina em Cristo, pois sem doutrina, não existe uma conexão clara entre a confissão de Cristo e a vida pessoal. Como bem afirma [Gulley \(2003, p. 148\)](#), “em nosso sistema teológico, Cristo é tanto o centro quanto o contexto”. Esse centro unificador defende que o propósito de cada doutrina deve ser apresentar a Cristo.

Os marcos históricos adventistas

Como identificado por [Ellen G. White \(1956\)](#), historicamente os marcos especiais da fé adventista são as três mensagens angélicas, a mensagem do santuário, a lei de Deus, o sábado e a mortalidade da alma. Esse centro enfatiza a missão da igreja relacionada à pregação do evangelho eterno, o que é representado pelas três mensagens angélicas de Apocalipse 14:6-12, a apresentação do tema da justiça e da graça, assim como desvendar o tema controverso sobre a questão da vida após a morte. Embora sejam temas importantes, a criação de uma proposta de teodiceia bíblica com base nesses marcos estaria limitada àquilo que é distintivo dentro da fé adventista.

O sacrifício de Cristo na cruz

Nesse centro unificador o foco sairia do fim dos tempos e passaria para o momento histórico em que Cristo iniciou o processo de salvação e regaste da humanidade através da cruz do Calvário. Como [White \(1955\)](#) afirma: “O padrão da verdade deve ser edificado e a expiação de Cristo apresentada como o grande tema central a ser considerado.” Ela acrescenta que “o assunto

do santuário e do juízo de investigação deve ser claramente compreendido pelo povo de Deus. [...] O santuário no Céu é o próprio centro da obra de Cristo em favor dos homens. Diz respeito a toda alma que vive sobre a Terra” (WHITE, 2002, p. 117).

Apesar de o centro unificador da cruz ser um tema a ser enfatizado, ela está dentro do tema do plano da salvação, que é apresentado pelo santuário. Em outras palavras, a cruz é um dos elementos do santuário, que é a obra que Cristo faz em favor da humanidade.

Se considerarmos como centro unificador apenas a cruz de Cristo, isso acarretará em uma mudança na ênfase teológica, na qual a volta de Cristo e os eventos relacionados, como o santuário e o julgamento, serão colocados em um segundo plano. A expiação de Cristo na cruz mudaria a ênfase teológica macro-hermenêutica escatológica para uma meso-hermenêutica soteriológica. Na prática, a teologia perde a sua abordagem nos eventos futuros e passa a enfatizar o ministério de Jesus na Terra em detrimento ao ministério de Jesus no Céu.

A justificação pela fé

A doutrina de justificação, como centro unificador, se torna o critério ou norma indispensável da fé cristã, que dirige todo o ensino e prática da igreja constantemente para Cristo. Como afirma White (1958, p. 372): “Vários me escreveram, indagando se a mensagem da justificação pela fé é a mensagem do terceiro anjo, e tenho respondido: ‘É a mensagem do terceiro anjo, em verdade.’” Esse é um ensino no qual a igreja de Cristo está ancorada. É uma mensagem que deve nortear a teologia, enfatizando que a graça de Jesus é o que transforma e salva as pessoas. Ela faz parte de nossa proposta de uma metanarrativa bíblica, porém não é a teodiceia em si mesma.

Confissões trinitárias da fé

Com base na fé da igreja primitiva e no Credo de Niceia, esta crença tem como foco de ensino e centro teológico a estrutura trinitária de credos da igreja primitiva. Esse centro apresenta uma limitação em relação às questões doutrinárias, como já mencionado na centralidade em Cristo. Após o indivíduo aceitar o batismo, sua fé pode ser restrita a doutrinas em vez da mudança em seu estilo de vida. Embora as doutrinas sejam importantes, o relacionamento com Cristo tem que mudar nossa forma de ser e pensar, e não apenas entender cognitivamente informações sobre o que fazer e o que não fazer.

Textos-chave e temas das Escrituras

Nesse centro unificador poderíamos selecionar textos importantes dentro de uma crença e produzir a base de uma teodiceia bíblica. Um exemplo seria o texto de Daniel 8:14, sobre a purificação do santuário e o ministério de Cristo como fundamento da fé, ou também a tríplice mensagem angélica de Apocalipse 14:6-12, como assumindo o centro da construção de toda a teologia e missão da igreja. Mas nesta pesquisa, buscamos uma temática que consiga abranger todos os pontos importantes mencionados, como também representa a mensagem bíblica como um todo.



O Reino de Deus

Por fim, o centro como sendo o Reino de Deus. Esse é um tema amplo, que necessita de várias outras doutrinas para se fundamentar como um centro unificador, porém toda a narrativa bíblica aponta para esse centro. Embora abarcante, ele também poderia ser trabalhado dentro da nossa proposta de uma metanarrativa do grande conflito cósmico entre o bem e o mal, em cujo final o Reino de Deus será estabelecido para sempre.

A tabela abaixo resumirá os prós e contras de cada centro unificador, antes de apresentar a proposta de uma metanarrativa do grande conflito cósmico na unidade seguinte.

Tabela 4: Prós e contras dos centros unificadores

Centro unificador	Prós	Contras
As 28 Crenças Fundamentais	Apresentação sistemática das doutrinas	Maneira mais técnica de apresentar algo prático
Doutrinas centradas em Cristo	Centralização de qualquer doutrina em Cristo	Não existe uma conexão clara entre a confissão de Cristo e a vida pessoal
Os marcos históricos adventistas	As três mensagens angélicas, o santuário, a lei de Deus, o sábado e a mortalidade da alma	Limitada àquilo que é distintivo e essencial dentro da fé adventista
O sacrifício de Cristo na cruz	O processo de salvação e regaste da humanidade através da cruz do Calvário	É um subtópico dentro do tema maior, que é o plano da salvação, apresentado pelo santuário
A justificação pela fé	É uma mensagem que deve fazer parte da teologia	Pode incorrer no mesmo problema meso-hermenêutico soteriológico protestante
Confissões trinitárias da fé	Base na fé da igreja primitiva e no Credo de Niceia	Fé pode ser restrita a doutrinas em vez da mudança em seu estilo de vida
Textos-chave e temas das Escrituras	Textos importantes dentro de uma crença para produção de uma teodiceia bíblica	A teologia pode ficar limitada a um grupo de textos em vez da mensagem bíblica como um todo
O Reino de Deus	Tema amplo, que necessita de várias outras doutrinas para se fundamentar como um centro unificador	Embora abarcante, esse centro também poderia ser trabalhado dentro da nossa proposta de uma metanarrativa do grande conflito cósmico entre o bem e o mal

Fonte: Pöhler (2009).

A metanarrativa do grande conflito cósmico

Esse é o centro unificador apresentado por Canale. O adventismo optou por uma perspectiva macro-hermenêutica que define os seus pilares ou marcos da fé, que são: o santuário, as três mensagens angélicas, o sábado e a não imortalidade da alma. Especialmente o santuário e as profecias apocalípticas, que se tornaram pressuposições macro-hermenêuticas, influenciaram a configuração teológica desse movimento. Ao assumir uma meso-hermenêutica soteriológica, por

exemplo, a perspectiva macro-hermenêutica deixaria de ser escatológica e passaria a conduzir a teologia de forma originalmente protestante, em que a meso-hermenêutica enfatizará somente os aspectos soteriológicos da teologia (CANALE, 2014).

A perspectiva soteriológica conduz muitos teólogos evangélicos, que alegam seguir o princípio *prima Scriptura* no quadrilátero wesleyano de fontes teológicas, a construir sua teologia em cima de conceitos derivados da filosofia grega, adotados por meio da tradição (CANALE, 2014, p. 83).

A história compartilhada por Davidson (2009), sobre um missionário em Papua-Nova Guiné que relatou seu insucesso em comunicar o evangelho a uma tribo animista, até ter a ideia de comunicar a mensagem bíblica dentro de uma metanarrativa e mudar completamente os resultados de sua missão, é uma ilustração prática do que Canale (2004) defende a respeito da necessidade de comunicar as ações de Deus dentro da história, considerando o conflito entre o bem e o mal. Dessa forma, a doutrina do santuário fornece uma compreensão histórica e temporal do ser de Deus, que se contrapõe à compreensão sociocultural implícita atemporal de Deus originada na filosofia (CANALE, 2014).

Esse problema atual surgiu porque antigamente as doutrinas cristãs sofreram um processo de helenização hermenêutico e foram construídas com base em pressuposições ontológicas que seguiram uma visão grega da realidade, especialmente a natureza atemporal de Deus. Com essa helenização em mente, um processo de desconstrução dessas doutrinas bíblicas se faz necessário, antes de iniciar qualquer construção sistemática da teologia com base na realidade. Em suma, essa estrutura helenística precisa ser desconstruída, para trocarmos a onto-teologia por uma teo-ontologia. A teo-ontologia usa a realidade de Deus como informada na Bíblia e não na filosofia grega, o que formula uma visão completa da natureza de Deus, provendo um quadro epistemológico bíblico e não filosófico para a construção das doutrinas cristãs. Em outras palavras, essa transição da onto-teologia pela teo-ontologia pretende preparar uma nova construção teológica (MILLI, 2016, p. 59-60).

Por outro lado, se usarmos o santuário como também sendo uma estrutura física, poderemos entender que Deus opera a salvação dentro da história, através dessa estrutura, e assim as profecias passam a serem interpretadas historicamente. Essa visão nos conduz a uma metanarrativa bíblica do grande conflito cósmico entre Cristo e Satanás. Com isso, o santuário se transforma na chave que abre um sistema completo, conectado e harmonioso da verdade sobre o plano da salvação (CANALE, 2006, p. 56-57). “Esse sistema se refere a todas as doutrinas cristãs, que encontram sua lógica interna quando interpretadas a partir do entendimento bíblico do princípio de realidade (ontologia) e de articulação (metafísica)” (CANALE, 2006, p. 57, tradução nossa). Portanto, ao considerarmos a temporalidade e espacialidade da criação de Deus, a metafísica se transforma em metanarrativa (CANALE, 2006). Em outras palavras, o santuário e o ser de Deus agem no espaço e no tempo, diferindo-se, dessa forma, da visão filosófica grega. Devemos entender que “a metafísica é a abordagem clássica e moderna que explica por meio de uma estrutura hierárquica estática de entidades atemporais-temporais. Metanarrativa é a abordagem pós-moderna que explica por meio de um processo histórico dinâmico e contínuo” (CANALE, 2006, p. 57, tradução nossa).

Essa metanarrativa, que tem como articulador a estrutura do santuário dentro dessa “cosmovisão de guerra” (CANALE, 2006, p. 59, tradução nossa), nos conduz a uma nova proposta de

cosmovisão, que só é possível se aceitarmos o grande conflito como sendo uma “metanarrativa que segue a lógica interna e a progressão histórica das atividades divinas envolvidas no plano e realização da redenção cósmica” (CANALE, 2006, p. 59, tradução nossa).

É possível recorreremos à Bíblia para fundamentarmos essa nova cosmovisão? Se a resposta for positiva, como poderíamos fazer isso?

Primeiro, precisamos estar convencidos de que precisamos usá-lo em nosso método teológico. Em segundo lugar, precisamos trabalhar sistematicamente a partir do princípio da sola-tota-prima Scriptura sob a orientação hermenêutica do entendimento bíblico do princípio hermenêutico da realidade de Deus. Em terceiro lugar, precisamos usar o conteúdo da doutrina do santuário que já temos como comunidade como a chave para acessar o fluxo de atos históricos envolvidos no plano da redenção (CANALE, 2006, p. 59, tradução nossa).

O santuário é uma estrutura espaço-temporal descrito tanto no Antigo como no NT (Hb 1:13; 2:8; 1Co 15:23-28), que é apresentada por Deus através de uma aliança (Gn 12:1-3) com o ser humano, que visa a redenção e restauração da humanidade e do mundo, desse cenário de pecado (Jr 31:33), por meio de Cristo. Por sua vez, Cristo se relaciona com o seu povo através de mandamentos e promessas, visando alcançar toda a humanidade para adorar e glorificar a Deus em toda a Terra (Gn 12:1) (CANALE, 2006). Sendo assim:

O santuário é o lugar de onde ocorre essa vida comum. A aliança e o santuário andam juntos. Eles correspondem e se complementam como aspectos do mesmo processo histórico de redenção que Deus realiza na história. O santuário, sem a aliança, é vazio. A aliança, sem o santuário, é cega. Se usarmos a estrutura relacional da aliança do santuário como chave para entender as atividades divinas de redenção através das histórias passadas e futuras, a interpretação historicista de Daniel e Apocalipse, chegaremos ao grande conflito, que os autores bíblicos metanarrativos assumem ao pensar e escrever teologicamente. Como metanarrativa bíblica, o grande conflito é o princípio hermenêutico de articulação da teologia adventista (CANALE, 2006, p. 61-62, tradução nossa).

Deus e a humanidade estão representados no santuário, que pode ser identificado como centro unificador do AT e do NT, pois nele encontramos o centro religioso judaico e a vida teológica, sendo o centro de adoração e tornando-se assim o grande caleidoscópio da Bíblia (OURO, 2012). Esse fato pode se comprovar devido a tantas referências sobre o santuário, pois ele é o “cenário da ascensão do grande conflito na Terra, assim como foi o cenário para o início anterior no Céu, conforme descrito em Isaías 14 e Ezequiel 28” (DAVIDSON, 2009, p. 18). Sendo assim, o santuário é “o campo de batalha moral do conflito” (DAVIDSON, 2009, p. 18). A quantidade de referências ao santuário na Bíblia é bem grande e podemos considerar algumas delas:

Cerca de 45 capítulos no Pentateuco são dedicados exclusivamente ao edifício do santuário e seus rituais; cerca de 45 capítulos nos Profetas lidam diretamente com o santuário; e todo o livro de Salmos – o hinário do templo –, com referências explícitas ao santuário, com a média de uma referência por salmo. O NT tem saturação semelhante do santuário, com alusões profundas à terminologia e ao ritual do santuário, como cumprido em Jesus. Todos os livros do NT estão estruturados em torno do santuário.



rio, como o Evangelho de João, o livro de Hebreus e o Livro de Apocalipse. [...] Há mais material sobre o santuário nas Escrituras do que sobre qualquer outro assunto. [...] O santuário fornece uma chave heurística para todo o sistema da verdade bíblica (DAVIDSON, 2009, p. 104).

Deve-se notar que “o problema principal no conflito cósmico é o caráter de Deus” (DAVIDSON, 2009, p. 25, tradução nossa), mas o segundo advento de Cristo e o plano de redenção são o ponto central dentro desse grande conflito, no qual cada tema bíblico converge, devendo passar pelo juízo final antes de alcançar seu clímax (DAVIDSON, 2009).

Adventistas de tendência evangélica ignoram esse fundamento, sugerindo um adventismo evangélico, que trabalha com o princípio articulador protestante meso-hermenêutico. Por sua vez, adventistas de tendência progressista sugerem um adventismo progressista, que trabalha com os princípios de articulação modernos que enfatizam a soteriologia em vez da escatologia (CANALE, 2006, p. 65). Canale (2006, p. 66, tradução nossa) argumenta que os princípios hermenêuticos dos chamados adventistas evangélicos e progressistas “são construídos a partir de teorias católicas romanas e protestantes”.

Porém, esse cenário não é de todo negativo. Na realidade, “o pós-modernismo é uma extraordinária oportunidade, devido ao potencial que oferece para a investigação das realidades espirituais” (GONÇALVES, 2017, p. 125). Por isso, mesmo negando a metanarrativa bíblica, livros e filmes como O Senhor dos Anéis, que apresentam uma metanarrativa, alcançam tanto sucesso por toda a sua estrutura mística e espiritual.

Podemos verificar três ênfases principais na condição pós-moderna: “(1) o agora como única realidade importante; (2) o valor do conteúdo e da imagem sobre a essência; (3) a fragmentação e a pluralidade da sociedade ocidental” (GONÇALVES, 2017, p. 126).

Compreendendo essa realidade, a “espiritualidade prática pode ser a ponte sobre a qual a verdade doutrinária pode ser transportada para a mente pós-moderna” (GONÇALVES, 2017, 135). E um elemento importante é criar um senso de comunidade ao ethos pós-moderno, para dar identidade às culturas locais (GONÇALVES, 2017, p. 135).

“Temos que ir aos pós-modernos a fim de alcançá-los” (GONÇALVES, 2017, p. 162), e, para esse desafio, “o principal método pelo qual podemos cumprir nossa missão e tornar o Cristo conhecido no mundo pós-moderno, é por se tornar dolorosamente autêntico” (GONÇALVES, 2017, p. 162).

Matriz religiosa da teodiceia bíblica

Após a discussão da teodiceia bíblica, faremos a análise da matriz religiosa

Compreensão de Deus

Em Jeremias 31:3, é dito: “De longe se me deixou ver o Senhor, dizendo: Com amor eterno Eu te amei; por isso, com benignidade te atraí.” Deus é retratado nas Escrituras como um Pai amoroso, como descrito no Salmo 23, um Deus muito diferente da matriz religiosa (DARIUS, 2017). No entendimento de Canale no tocante à compreensão de Deus, se considerarmos o santuário como também sendo uma estrutura física, poderemos entender que Deus opera a salvação

dentro da história, através desta estrutura, e assim as profecias passam a ser interpretadas historicamente. Essa visão nos conduz a uma metanarrativa bíblica do grande conflito cósmico entre Cristo e Satanás. Com isso, o santuário se transforma na chave que abre um sistema completo, conectado e harmonioso da verdade sobre o plano da salvação (CANALE, 2006, p. 56-57). “Esse sistema se refere a todas as doutrinas cristãs que encontram sua lógica interna quando interpretadas a partir do entendimento bíblico do princípio de realidade (ontologia) e de articulação (metafísica)” (CANALE, 2006, p. 57, tradução nossa). Portanto, ao considerarmos a temporalidade e espacialidade da criação de Deus, a metafísica se transforma em metanarrativa (CANALE, 2006). Em outras palavras, o santuário e o ser de Deus agem em espaço e tempo, diferindo-se dessa forma da visão filosófica grega.

Compreensão da relação com Deus

No Salmo 100:3, lemos: “Sabei que o Senhor é Deus; foi Ele quem nos fez, e dele somos; somos o seu povo e rebanho do seu pastoreio.” Sabemos quem é Deus, quem somos nós e qual é nossa relação com Ele (DARIUS, 2017). Essa metanarrativa têm como articulador a estrutura do santuário dentro da visão do grande conflito entre Deus e os poderes do mal, que é descrita por Gregory Boyd como “a cosmovisão de guerra” (CANALE, 2006, p. 59, tradução nossa). Tal metanarrativa nos conduz a uma nova proposta de cosmovisão, que só é possível se aceitarmos o grande conflito cósmico como sendo uma “metanarrativa que segue a lógica interna e a progressão histórica das atividades divinas envolvidas no plano e realização da redenção cósmica” (CANALE, 2006, p. 59, tradução nossa). Ao recorrermos à Bíblia para fundamentarmos essa cosmovisão, necessitamos estar convencidos da necessidade de usar a metanarrativa do grande conflito como um método teológico. Depois precisamos trabalhar sistematicamente a partir do princípio da sola-tota-prima Scriptura, considerando o princípio hermenêutico da realidade de Deus, e utilizar o conteúdo da doutrina do santuário como a chave para acessar o fluxo de atos históricos envolvidos no plano da redenção (CANALE, 2006). Dessa forma, devemos considerar que o santuário é uma estrutura espaço-temporal descrito tanto no Antigo como no Novo Testamento (Hb 1:13; 2:8; 1Co 15:23-28), que é apresentada por Deus através de uma aliança (Gn 12:1-3) com o ser humano, e visa a redenção e restauração da humanidade e do mundo, desse cenário de pecado (Jr 31:33), por meio de Cristo. Por sua vez, Cristo se relaciona com o seu povo através de mandamentos e promessas, visando alcançar toda a humanidade para adorar e glorificar a Deus em toda a Terra (Gn 12:1) (CANALE, 2006).

Deus e a humanidade estão representados no santuário, que é o centro unificador do AT e do NT, pois é ali que a relação entre Deus e a humanidade é estabelecida e restaurada. Nele encontramos o centro religioso judaico e a vida teológica, sendo o o centro de adoração e tornando-se assim o grande caleidoscópio da Bíblia (OURO, 2012). Esse fato pode se comprovar devido a tantas referências sobre o santuário, pois esse é o “cenário da ascensão do grande conflito na Terra, assim como foi o cenário para o início anterior no Céu, conforme descrito em Isaías 14 e Ezequiel 28” (DAVIDSON, 2009, p. 18). Sendo assim, o santuário é “o campo de batalha moral do conflito” (DAVIDSON, 2009, p. 18). Essa relação trata-se de Deus buscando a humanidade, como podemos ver em Gênesis 3. O homem e a mulher estavam nus e Deus ofereceu a vestimenta, o que é contrário à relação de barganha da Matriz Religiosa Brasileira (FOLLIS, 2017).

Compreensão da oposição de divindades positivas versus negativas

No Salmo 91:10, é dito: “Nenhum mal te sucederá, praga nenhuma chegará à tua tenda.” A graça de Deus é maior que todas as coisas, Deus é quem corre atrás de nós, e na cruz do Calvário já nos deu a vitória sobre o mal. Vivemos sem medo do mal (FOLLIS, 2017). Esse grande conflito tem sete temas que devem ser considerados: a criação do planeta, o caráter do Criador e o conflito moral em relação a esse caráter, a aliança centrada na semente messiânica, o sacrifício substitutivo, a escatologia do conflito e o fim do mal e da serpente, e, por fim, o contexto desse grande conflito no santuário. Podemos verificar que esses sete temas emergem de Gênesis 1-3, Jó e Apocalipse 20-22, como elementos do centro das Escrituras, sendo uma base para o grande conflito, formando a cosmovisão de uma guerra na metanarrativa bíblica (DAVIDSON, 2009).

Deve-se notar que “o problema principal no conflito cósmico é o caráter de Deus” (DAVIDSON, 2009, p. 25, tradução nossa), mas o segundo advento de Cristo e o plano de redenção são o ponto central dentro desse grande conflito, em que cada tema bíblico converge, devendo passar pelo juízo final antes de alcançar seu clímax (DAVIDSON, 2009).

Em Apocalipse 12:7-8 encontramos o início desse grande conflito cósmico que se iniciou no Céu. A questão era em torno da adoração, e o cenário da adoração era o santuário no qual se encontra o trono de Deus que está no Lugar Santíssimo do santuário. A estratégia dupla de ataque era em relação a Deus e sua lealdade aos seus adoradores em seu santuário e a contrafação dessa adoração no mesmo cenário, como podemos verificar em Apocalipse 12, Isaías 14 e Ezequiel 28 (DAVIDSON, 2009).

Essa guerra se iniciou no santuário do Céu, vindo para a Terra, mais especificamente o jardim do Éden:

[O Éden] era o santuário original da Terra, e as árvores no meio do jardim constituíam o seu Lugar Santíssimo; então Satanás, após a expulsão do Santo dos Santos do santuário celestial, ganha acesso a Adão e Eva em um lugar que não é senão o Santo dos Santos do santuário terrestre (DAVIDSON, 2009, p. 109, nossa tradução).

Devemos notar que a localização do santuário “estava situado com uma orientação para o Leste, assim como os santuários posteriores (Gn 2:8; Êx 36:20-30, 1Rs 7:21, Ez 41:1)” (DAVIDSON, 2009, p. 109, nossa tradução). Da mesma forma vemos uma relação entre o que Deus faz no jardim e o que Ele fará com o seu povo, quando “Deus ‘planta’ (nata’) o jardim no Éden (Gn 2:8) e Ele ‘plantará’ (nata’) Israel em sua montanha sagrada, o lugar de seu santuário (Êx 15:17; cf. 1Cr 17:9)” (DAVIDSON, 2009, p. 109, nossa tradução). Trata-se de uma relação espaço-temporal de uma realidade no Céu e na Terra, onde podemos verificar um propósito de restaurar o seu povo para adoração em seu santo templo celestial.

No meio do jardim (Gn 2:9) encontramos a árvore da vida, que tem relação com a presença de Deus no meio do seu povo (Êx 25:8). Ainda no jardim encontramos a descrição de Deus andando nele, que é um paralelo entre Gênesis 3:8 e Deuteronômio 23:14, onde Deus anda no meio do acampamento do seu povo. Dentre várias referências nas quais podemos encontrar essa intertextualidade na Bíblia, mais um exemplo seria o paralelo do rio da vida que provém do santuário em Gênesis 2:10, com o cenário mostrado em Ezequiel 47:1-12 e Apocalipse 22:1. Podemos ver que a Nova Jerusalém é o santuário apocalíptico de Deus com o Cordeiro, e esses são centrais

dentro da metanarrativa do grande conflito, pois é onde ocorre o Shekinah, a glória manifestada de Deus, e sua transcendência e santidade podem ser visualizados ([DAVIDSON, 2009](#)).

Compreensão de fé

Hebreus 11:1 declara: “Ora, a fé é a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não veem.” Quando Lutero redescobriu a salvação pela graça e o que Deus faz pelo ser humano, escreveu o hino “Castelo Forte”, com base no Salmo 46. Nesse hino ele diz: “Se inúmeros demônios veem querendo devorar-nos, sem medo estamos, pois não tem poder de superar-nos, [...] pois o rei do mal não dominará, já condenado está por uma só palavra.” Muitas pessoas buscam a igreja não por temor a Deus, mas por medo do diabo ([DARIUS, 2017](#)). A fé é racional, aceitando que Cristo, ao vencer o mal na cruz, nos possibilita acreditar em um futuro glorioso. Fé é olhar para trás e ter a certeza de Deus estará à nossa frente ([FOLLIS, 2017](#)). [Ellen G. White \(1949, p. 401\)](#) define muito bem: “Nada temos a temer quanto ao futuro, a menos que esqueçamos a maneira em que o Senhor nos tem guiado, e seu ensino em nossa história passada.” Em relação à influência da adoração, bem afirma Claude Duchesneau: “A vida é um culto, com efeito, na medida em que o dinamismo da fé leva o cristão a fazer a Deus a oferta total de sua pessoa” ([apud DORNELES, 2014, p. 159](#)). Culto e adoração é um tema central na vida de uma pessoa, tanto que em Apocalipse 14, nas últimas três mensagens que Deus ordena a serem proclamadas a todo o mundo, o tema central em questão é justamente a adoração.

Sendo assim, [Dorneles \(2014\)](#) afirma que o culto bíblico é uma iniciativa divina, que celebra o que Deus fez (Gn 3:8-15). Dessa forma a santidade separa o culto bíblico do culto natural (Êx 19:5-6), que nos leva a adorar um Ser pessoal que se relaciona de forma real com suas criaturas (Êx 19:19; 33:23). Esse culto mantém um equilíbrio entre a transcendência e imanência de Deus.

Segundo [Canale \(2014\)](#), o adventismo optou por uma perspectiva macro-hermenêutica que define os seus pilares ou marcos da fé, que são: o santuário, as três mensagens angélicas, o sábado e a não imortalidade da alma. Especialmente o santuário e as profecias se tornaram pressuposições macro-hermenêuticas que influenciaram a configuração teológica desse movimento. Caso assumisse uma meso-hermenêutica soteriológica, por exemplo, a perspectiva macro-hermenêutica deixa de ser escatológica e passa a se conduzir a teologia de forma originalmente protestante, em que a meso-hermenêutica conduzirá soteriologicamente a teologia, o que pressupõe interpretações diferentes de Deus, dos seres humanos e do mundo.

Relação com as instituições religiosas

Lemos em Hebreus 10:25: “Não deixemos de congregar-nos, como é costume de alguns; antes, façamos admoestações e tanto mais quanto vedes que o Dia se aproxima.” Isso muda nossa percepção de igreja ([FOLLIS, 2017](#)). [Reblin \(2016\)](#) argumenta que a relação com as instituições religiosas nunca é 100% “pura”, devido à visão de fé de cada indivíduo. Ela é, na verdade, uma amálgama de experiências e de discursos que fazem parte e que permeiam a cosmovisão do crente. Por exemplo, se uma pessoa é luterana e não acredita em feitiçaria, mas, por outro lado, é influenciada por familiares que acreditam, acaba decidindo testar esse recurso. Nesse processo de decisão, a pessoa não deixará (essencialmente) de ser luterana; ou seja, permanece uma ma-

triz religiosa, mas o conhecimento simbólico oportunizado pelos meios de comunicação e pelas relações interpessoais extrapola os limites das religiões institucionalizadas. Segundo [Follis \(2017\)](#), precisamos simplesmente ajudar as pessoas a voltarem ao texto bíblico.

Abaixo construímos uma tabela de matriz religiosa para visualizar a teodiceia ocidental de acordo com o material utilizado neste trabalho:

Tabela 5: Matriz religiosa da teodiceia bíblica

Compreensão de Deus	Deus é um Pai amoroso (Sl 23; Jr 31:3). Ele opera a salvação através da estrutura física do santuário.
Compreensão da relação com Deus	Sabemos quem é Deus, quem somos nós e qual é nossa relação com Ele (Sl 100:3). Progressão histórica das atividades divinas envolvidas no plano e realização da redenção cósmica.
Compreensão da oposição de divindades positivas versus negativas	A graça de Deus é maior do que todas as coisas. Deus é quem corre atrás de nós, e na cruz do Calvário já nos deu a vitória sobre o mal. Conflito entre Deus e Satanás.
Compreensão de fé	Fé é racional, aceitando que Cristo, ao vencer o mal na cruz, nos possibilita acreditar em um futuro glorioso. Fé é olhar para trás e ter a certeza de que Deus estará à nossa frente. Ellen G. White (1949, p. 401) define muito bem: “Nada temos a temer quanto ao futuro, a menos que esqueçamos a maneira em que o Senhor nos tem guiado, e seu ensino em nossa história passada.”
Relação com as instituições religiosas	“Não deixemos de congregar-nos, como é costume de alguns; antes, façamos admoestações e tanto mais quanto vedes que o Dia se aproxima” (Hb 10:25). Isso muda nossa percepção de igreja.

A metanarrativa do grande conflito cósmico quebra com o paradigma helenístico, meso-hermenêutico e soteriológico e apresenta uma nova forma de pensar a teologia, que será comparado com a trilogia O Senhor dos Anéis e a teodiceia oriental na conclusão deste trabalho, para verificar quais são suas aproximações e distanciamentos.

Considerações finais

A sociedade contemporânea ocidental, de acordo com o pensamento de [Campbell \(1997\)](#), e articulando com [Berger \(2012\)](#), sofreu um processo de orientalização, o que conduziu o pensamento pluralista ocidental a uma cosmovisão/metanarrativa cada vez mais mística, ou seja, com traços orientalizados e divergentes da cosmovisão/metanarrativa bíblica.

Na prática, o indivíduo se torna contestador e incrédulo aos padrões e crenças estabelecidos pelos sistemas religiosos, o que não o torna uma pessoa secularizada, mas conduz a uma nova



era de religiosidade, em que as experiências e interpretações pessoais passam a ser uma verdade em si mesmas, produzindo naturalmente uma pluralidade de fé, crenças e interpretações de Deus e da religião como um todo (DORNELES, 2014).

Esse processo de orientalização do Ocidente atua de forma a ressignificar o modo como o ser humano se percebe, estabelece raciocínio e vê o mundo e seus habitantes. Se, por um lado, a “ocidentalização” mundial é a expansão do modelo de civilização ocidental moderna, a “orientalização” refere-se à expansão mundial de outras fontes de significação do cosmos, do humano e de suas relações, tornando-a sincrética.

Dessa forma propomos uma metanarrativa cósmica dentro de um cenário teodiceico, trabalhando a contextualização missionária e usando os centros unificadores de Pohler, do qual propomos uma metanarrativa do grande conflito cósmico, que contribuiu com a ideia proposta que defende que devemos comunicar as ações de Deus dentro da história, considerando o conflito entre o bem e o mal (CANALE, 2004), para defender que a cosmovisão cristã auxilia no entendimento de um Deus com características que se aproximam do modelo bíblico.

Essa construção é importante porque, historicamente, as doutrinas cristãs sofreram um processo de helenização hermenêutico, com base em pressuposições ontológicas, que removeu da sociedade o conceito bíblico de que Deus opera a salvação dentro da história, através de Cristo em seu ministério em uma estrutura espaço-temporal chamado santuário (CANALE, 2006).

O santuário é uma estrutura espaço-temporal descrito tanto no AT como no NT (Hb 1:13; 2:8; 1Co 15:23-28), que é apresentada por Deus através de uma aliança (Gn 12:1-3) com o ser humano, que visa a redenção e restauração da humanidade e do mundo, deste cenário de pecado (Jr 31:33), por meio de Cristo. Por sua vez, Cristo se relaciona com o seu povo através de mandamentos e promessas, visando alcançar toda a humanidade para adorar e glorificar a Deus em toda a Terra (Gn 12:1) (CANALE, 2006).

Nesta pesquisa utilizamos a categorização da Matriz Religiosa (CUNHA, 2004) e a Teologia do Cotidiano (REBLIN, 2016) para compor as conclusões no cenário religioso brasileiro. Ao comparar a metanarrativa proposta com a Matriz Religiosa, verificamos que a mentalidade pós-moderna, mesmo que em muitos de seus aspectos denote misticismo, tem aproximações evidentes com o modelo cristão. A pesquisa apresenta um caminho pelo qual a teologia do cotidiano contemporânea, através dos seus símbolos e de sua mística, encontra na metanarrativa do grande conflito cósmico um cenário propício para que a cosmovisão cristã seja contextualizada e desenvolvida na mentalidade pós-moderna.

Referências

BERGER, P. L.; ZIJDERVELD, A. C. **Em favor da dúvida**: como ter convicções sem ser um fanático. São Paulo: Campus, 2012.

BOSCH, D. J. **Transforming mission**: paradigm shifts in theology of mission. Nova York: Orbis Books, 2011.

BRUNNER, E. **The word on the world**. Londres: Student Christian Movement Press, 1931.

BURNS, B. H. **Contextualização missionária**. São Paulo: Vida Nova, 2011.



- CAMPBELL, C. A orientalização do Ocidente: reflexões para uma nova teodicéia para um novo milênio. **Jornal Religião e Sociedade**, v. 18, n. 1, 5-22, jul. 1997.
- CANALE, F. Interdisciplinary method in Christian theology? Search of a working proposal. **Neue Zeitschrift für Systematische Theologie Und Religionsphilosophie**, v. 43, n. 3, p. 366-389, 2001. <https://doi.org/10.1515/nzst.2001.006>
- CANALE, F. From vision to system: finishing the task of adventist theology part iii sanctuary and hermeneutics. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 17. n. 2, 36-80, 2006. Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/jats/vol17/iss2/3/> Acesso em: 19 nov. 2017.
- CANALE, F. **Criação, evolução e teologia: uma introdução aos métodos científico e teológico**. Engenheiro Coelho: Unasp, 2014.
- CLAERBAUT, D. **Urban ministry**. Grand Rapids: Zondervan, 1983.
- CLAPP, R. **Border crossings: Christian trespasses on popular culture and public affairs**. Grand Rapids: Brazors, 2000.
- CUNHA, M. N. **Vinho novo em odres velhos: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário evangélico no Brasil**. Tese (Doutorado em Comunicação Social), ECA-USP, São Paulo, 2004.
- DARIUS, F. A matriz religiosa brasileira. **Teólogos**. 2017. Disponível em: <https://youtu.be/-NhGDgxX-XU> Acesso em: 17 dez. 2018.
- DAVIDSON, R. M. Cosmic metanarrative for the coming millennium. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 11, n. 1, p. 102-119, 2000. Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/jats/vol11/iss1/13/> Acesso em 19 nov. 2017.
- 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. **Christ, salvation, and the eschaton: essays in honor of Hans K. LaRondelle**. Berrien Springs, MI: Seventh-day Adventist Theological Seminary, 2009.
- DONAVAN, K.; MYORS, R. Reflections on attrition in career missionaries: a generations perspective into the future. In: TAYLOR, W. D. (Ed.). **Too valuable to lose: exploring the causes and cures of missionary attrition**. Pasadena: Willian Carey Library, 1997.
- DORNELES, V. **Cristãos em busca do êxtase: adoração e espiritualidade no cenário atual**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014.
- FOLLIS, R. **Memória, mídia e transmissão religiosa: estudo de caso da Revista Adventista (1906-2010)**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2017.
- GONÇALVES, K. D. **Igreja relevante**. Engenheiro Coelho: Unasp, 2017.
- GREENWAY, R. **Calling our cities to Christ**. Nutley: Presbyterian and Reformed, 1973.
- GUDER, D. L. **Missional church: a vision for the sending of the church in North America**. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.



GULLEY, N. R. **Systematic theology**: prolegomena. Berrien Springs: Andrews University Press, 2003.

JOHNSTON, G. M. **Preaching to a postmodern world**: a guide to reaching twenty-first-century listeners. Grand Rapids: Baker, 2001.

KIMBALL, D. **The emerging worship**: creating worship gatherings for new generations. Grand Rapids: Zondervan, 2004.

KRAFT C. H. Cultura, cosmovisão e contextualização. In: WINTER R. D.; HAWTHORNE S. C., BRADFORD K. D. **Perspectivas no movimento cristão mundial**. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 392-400.

MILLI, A. R. Hermeneutics of doctrine and theological deconstruction: the contribution of Fernando Canale for doctrinal studies. In: ARRAIS, T.; BERGLAND, K.; YOUNKER, F. **Scripture and Philosophy**: essays honoring the work and vision of Fernando Luis Canale. Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 2016. p. 54-71.

MOWRY, K. Do God fences make good neighbors? In: ENGEN, C. E.; TIERSMA, J. (Eds.). **God so loves the city**: seeking a theology for urban mission. Monrovia: MARC, 1994.

NG, G. T. Urban mission: the forgotten frontier. **Asia Adventist Seminar Studies**, n. 153. 2000. Disponível em: <http://documents.adventistarchives.org/ScholarlyJournals/JAAS/AASS2000-V03.pdf> Acesso em 19 dez. 2018.

Nisto Cremos: as 28 Crenças Fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2017.

OURO, R. The sanctuary: the canonical key of Old Testament theology. **Andrews University Seminary Studies**, v. 50, n. 2, p. 159-177, p. 2012. Disponível em: <http://bit.ly/2B226qX>. Acesso em 19/11/2017.

PÖHLER, R. J. Does Adventist theology have, or need, a unifying center? In: HEINZ, D.; MOSKALA, J.; BEMMELEN, P. M. V. **Christ, salvation, and the eschaton**: essays in honor of Hans K. LaRondelle. Berrien Springs: Seventh-day Adventist Theological Seminary, 2009.

REBLIN, I. A. **Subterrâneo religioso**: reflexões a partir do pensamento de Oneide Bobsin. São Leopoldo: Editora Karywa, 2016.

RICHARDSON, R. **Evangelism outside the box**: new ways to help people experience the Good News. Grand Rapids: InterVarsity, 2009.

SWEET, L. **Postmodern pilgrims**: first century passion for the 21st century world. Nashville: Broadman & Holman, 2000.

TABB, M. **Mission to Oz**: reaching postmodern without losing your way. Chigago: Moody Press, 2004.

VAN GELDER, C. Postmodernism and evangelicals: a unique missiological challenge at the beginning of the twenty-first century. **Missiology**, v. 30, p. 491-504, oct., 2002. <https://doi.org/10.1177/009182960203000404>

WHITE, E. G. **Counsels to writers and editors**. NashvilleN: Southern Publishing Association, 1946.



WHITE, E. G. **Education**. Mountain View: Pacific Press, 1952.

WHITE, E. G. **Mensagens escolhidas**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1958.

WHITE, E. G. **Parábolas de Jesus**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1964.

WHITE, E. G. **Testemunhos Seletos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1949. v. 3.

WHITE, E. G. **Testimonies for the church**. Nampa: Pacific Press, 1955. v. 8.

WHITE, E. G. **Cristo em seu santuário**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

WHITE, J. E. Evangelism in a postmodern world. In: DOCKERY, D. S. (Ed.). **The challenge of postmodernism: an Evangelical engagement**. Wheaton: Victor Books, 1995.



O conceito de cultura no Adventismo e suas implicações

 ELIATHAN CARVALHO LEITE*¹
CARLOS FLAVIO TEIXEIRA²

Resumo: A relação entre cultura, ética e missão cristã afeta a praxe das igrejas e sua relação com o mundo. Na busca por respostas de questões relacionadas ao evangelismo transcultural adventista, alguns questionamentos preliminares devem ser respondidos: O que, de fato, é cultura? Como o cristão deve se portar diante desse assunto? Como a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) compreende o tema? O objetivo deste estudo é contribuir com elementos que tragam maior esclarecimento a tais perguntas. Para tanto, uma pesquisa de revisão bibliográfica e análise documental foi aqui efetuada, buscando analisar os modos de compreensão do conceito. Com isso em mente, é feita análise dos usos do conceito de “cultura” pela IASD nas publicações de seus pioneiros, em suas

.....
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-Doutorado em Teologia Bíblico-Sistemática pela Andrews University (EUA), Pós-Doutorado em Teologia Bíblico-Sistemática pela Escola Superior de Teologia (EST). Doutorado em Ciências da Religião, na especialidade de Teologia Sistemática pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Mestrado em Teologia Pastoral (UNASP) e Direito Constitucional (UNIMEP). Especialista em Docência Para o Ensino Superior (UNISUL). Graduação em Teologia (UNASP) e Direito (UNITRI). Diretor, docente e pesquisador no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (SALT) sediado na Faculdade Adventista da Amazônia (FAAMA), Benevides, Brasil. E-mail: carlosflavioteixeira@gmail.com

*Autor correspondente

Data de submissão: 26/05/2021

Data de aceitação: 10/06/2021

Como citar:

LEITE, E. C. O conceito de cultura no adventismo e suas implicações. *Kerygma*, v. 16, n. 2, 2021. <https://doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v16.n2.p42-58>



publicações oficiais e nos escritos de teólogos contemporâneos que se enquadram naquilo que se pode denominar “ortodoxia adventista”. Mediante tal prática, foi possível observar que a IASD compreende o conceito de cultura como conhecimento/identidade de um povo; identidade que é desenvolvida por intermédio de pressupostos adquiridos das mais diversas fontes, ou seja, por elementos fundamentais que compõem a base do paradigma cultural de cada povo, não adotando, desse modo, uma percepção de cultura neutra.

Palavras-Chave: Cultura; Adventismo; Transculturalismo.

The concept of culture in Adventism and its implications

Abstract: The relationship between culture, ethics and Christian mission affects the practice of churches and their relationship with the world. In the search for answers to questions related to cross-cultural Adventist evangelism, some preliminary questions must be answered: What is culture really? How should the Christian behave in this regard? How does the Seventh-day Adventist (SDA) Church understand the theme? The objective of this study is to contribute with elements that bring more clarification to such questions. For this, a bibliographic review and document analysis research was carried out here, seeking to analyze the ways of understanding the concept. With this in mind, the analysis of the uses of the concept of “culture” by the SDA is made in the publications of its pioneers, in its official publications and in the writings of contemporary theologians who fit in what may be called “Adventist orthodoxy.” Through this practice, it was possible to observe that SDA understands the concept of culture as the knowledge/identity of a people; an identity that is developed through assumptions acquired from the most diverse sources, that is, by fundamental elements that make up the basis of the cultural paradigm of each people, thus not adopting a perception of neutral culture.

Keywords: Culture; Adventism; Transculturalism.

A relação entre cultura, ética e missão cristã afeta a praxe das igrejas e sua relação com o mundo. Contudo, conflitos decorrentes do tema são comuns; afinal, a percepção acerca do assunto em questão afeta a praxe da cristandade e sua relação com o mundo como um todo. Com a explosão da missão mundial cristã de evangelização, tais dúvidas são ainda mais recorrentes. Nesse contexto, questões como se a mensagem bíblica deve ser adaptada à cultura de quem a recebe, ou até que ponto isso deve ocorrer, são levantadas constantemente.

Na busca por respostas, no contexto da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD), alguns questionamentos preliminares devem ser respondidos, tais como: O que, de fato, é cultura? Como o cristão deve se portar diante desse assunto? Como a IASD compreende e compreendeu o tema ao longo da história? O objetivo deste estudo é contribuir com elementos que tragam maior esclarecimento a tais perguntas.

Para tanto, uma pesquisa de revisão bibliográfica e análise documental foi aqui efetuada, buscando analisar os modos de compreensão do conceito e suas implicações. Com isso em mente, é feita uma análise dos usos do conceito de “cultura” pela IASD nas publicações de seus pioneiros, em suas publicações oficiais e nos escritos de teólogos contemporâneos que se enquadram naquilo que se pode denominar “ortodoxia adventista”. Antes de dar início ao desenvolvimento dessa pesquisa, contudo, serão apresentadas conceituações léxico-gramaticais de alguns termos importantes que serão empregados ao longo do trabalho.

Segundo Teixeira, “um sistema filosófico se constitui do trinômio – filosofia, cosmovisão e ética” (TEIXEIRA, 2015, p. 34-35). Nesse sentido, filosofia é a forma de pensar, derivada de pressupostos aceitos; cosmovisão é a forma de enxergar as realidades; e ética são as ações praticadas – sendo que todas as três dimensões “se interagem numa relação de causa e efeito” (TEIXEIRA, 2015, p. 34-35).

Tal sistema filosófico relaciona diversos outros conceitos, como aquele expresso pelo termo “pressuposto”. Segundo Ferreira (1986, p. 1.389), pressuposto é “uma circunstância ou fato considerado como antecedente necessário de outro”. Em outros termos, “pressuposto” é tudo aquilo que se admite previamente, usando tal admissão como base para partir a um determinado ponto.

Um segundo termo relevante, próximo ao anterior, é “paradigma”, que, basicamente é compreendido como modelo ou padrão (FERREIRA, 1986, p. 1.389). Kuhn (2009, p. 13), tratando acerca das bases para a história e a filosofia da ciência, declara: “Considero ‘paradigmas’ as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência.” Uma descrição mais clara do significado desse conceito é apresentada por Mautner (2011, p. 225-229), que propõe que o termo representa “um padrão exemplificando, num arranjo convencionalmente fixado, um padrão de pensamento, um conjunto de suposições de fundo dadas como garantidas. São suposições e leis teóricas gerais”.

Ambos os termos já mencionados se correlacionam em forma de fundamento e manifestação. Em outras palavras, são os pressupostos assumidos que, ao serem agrupados, formam um paradigma. A partir desses pressupostos o ser humano chega a estabelecer seu “modelo ou padrão convencionalmente fixado” (KUHN, 2009, p. 13).

Tendo sido tais conceitos alinhados de forma comum, a atenção pode ser agora conduzida à problemática central do presente estudo: a extração e sistematização da concepção adventista do conceito “cultura” e suas implicações.

Perspectiva Adventista do Sétimo Dia acerca da cultura

Desde seus primórdios, a IASD foi estabelecida através do empenho de incansáveis estudiosos da Bíblia (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 80-81). Essa característica é claramente perceptível no estudo dos chamados pioneiros adventistas (os primeiros líderes do movimento) e dos demais líderes e teólogos, tanto locais quanto globais, que serviram à igreja no decorrer dos anos seguintes.

Partindo do pressuposto de que nada de suas crenças deveria ser compreendido à parte da Bíblia (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 80-81), os escritores e teólogos da IASD empreenderam uma produção vasta de escritos nas mais diversas áreas relacionadas à igreja, em todos os

seus aspectos de atuação. Nesse contexto, o termo e conceito “cultura”, por diversas vezes, aparece nas publicações desses escritores e teólogos como um aspecto abordado com importância, mesmo não sendo a sistematização desse conceito um dos objetivos observáveis nos escritos dos primórdios do movimento.

A preocupação direta com a sistematização e análise mais profunda do tema têm recebido, porém, notável crescimento, resultando em diversas publicações já disponíveis. Essas referências, mais tímidas a princípio e mais expressivas atualmente, permitem ter uma noção da compreensão de cultura prevalente na IASD, desde seus primórdios.

Cultura na perspectiva dos pioneiros do Adventismo

A partir da análise dos materiais evangelísticos e doutrinários publicados, muitas das compreensões bíblico-teológicas dos pioneiros podem ser observadas. Em referência à compreensão inicial da IASD acerca do fenômeno “cultura”, destacam-se dois influentes estudiosos: Uriah Smith (1832-1903) e Stephen Haskell (1833-1922).

Uriah Smith (1832-1903)

A conversão de Uriah Smith ao adventismo data do ano de 1852 ([SCHWARZ; GREEN-LEAF, 2009, p. 95](#)). Já em 1853, Smith começou a trabalhar no escritório da *Review and Herald*, periódico oficial dos adventistas sabatistas, onde, posteriormente, se tornou editor e escritor, trabalhando por mais de 50 anos ([SEVENTH-DAY, 1996, p. 1.200-1.201](#)). Além disso, serviu à organização como professor, administrador, teólogo, orador, ilustrador, artista e poeta ([COLLINS, 2011, p. 143](#)). Tornou-se também o primeiro secretário da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, o que lhe conferiu o status de um dos mais influentes escritores da igreja ([SEVENTH-DAY, 1996, p. 1.200-1.201](#)).

Uma análise dos escritos de Smith proporciona uma noção da compreensão da “cultura” entre os pioneiros adventistas. O termo inglês *culture* (cultura) é empregado em seus escritos, assim como no restante da produção literária de sua época, com três principais significados: (1) cultura relacionada a cultivo de plantas/vegetais ([SMITH, 1886, p. 33-35](#)); (2) cultura como conhecimento ([SMITH, 1884, p. 233-234](#)); (3) cultura como identidade de um povo ([SMITH, 2014](#)).

Em um mesmo livro, o termo chega a ser aplicado a partir de distintos significados, como corre em *The marvel of nations*, onde se observa o uso de “cultura” na significação agrária e o uso posterior do termo em referência a identidade, envolvendo conhecimento popular ou erudito ([SMITH, 1886, p. 33-35, 48, 50, 53, 211](#)).

Outras declarações, porém, apresentam a terceira aplicação do termo de forma mais clara, como no livro *Considerações sobre Daniel e Apocalipse*. Nessa obra, em meio a uma interpretação profética, Smith faz uso do termo cultura apresentando relações existentes entre tal conceito e fatores raciais e sociais, evocando uma conotação de identidade ou aspectos compartilhados por determinado grupo ([SMITH, 2014](#)).

Essa breve análise permite observar a existência de três possíveis significações do termo *culture* nos escritos desse período, o que servirá de base para uma melhor exposição do tema através dos escritos de Stephen Haskell.

Stephen Haskell (1833-1922)

Desde sua conversão, Haskell se tornou um pregador entusiasta, responsável pela abertura de congregações adventistas ([SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 95-96](#)). Sua pregação teve início com dedicação parcial do seu tempo ao trabalho, a fim de se manter financeiramente. Após obter conhecimento a respeito do sábado, Haskell pôs seus dons integralmente a serviço da futura IASD e veio a se tornar um evangelista, administrador e líder da igreja. Presidiu associações locais ao redor dos Estados Unidos da América e em outros países distantes ([SEVENTH-DAY, 1996, p. 500](#)). Como escritor, publicou livros como: *The story of Daniel the prophet* ([HASKELL, 1977](#)) e *The cross and its shadow* ([HASKELL, 1914](#)).

Ao que parece, Haskell trabalha de forma mais ampla o conceito de cultura como identidade. Especialmente em suas análises proféticas, ao tratar da cultura grega e sua relação com o cristianismo, surgem elementos que proporcionam maiores esclarecimentos de sua compreensão acerca do tema.

Em *The story of Daniel the prophet*, Haskell apresenta a relação entre a cultura judaica e a cultura grega nos dias de Cristo e em períodos anteriores. Nesse contexto, o termo “cultura” é empregado mediante determinação da forma de pensar, das práticas, instituições e símbolos do cotidiano de um povo, promovendo uma “linguagem comum, religião e lei” ([HASKELL, 1977, p. 183](#)). Haskell explica que a cultura grega é fundamentada nos ensinamentos de Platão e que uma corrente da cultura judaica, do período greco-macedônico, acabou adotando um esforço sincrético entre os ensinamentos bíblicos e os ensinamentos de Platão, resultando nas chamadas “tradições do homem” ([HASKELL, 1977, p. 183](#)).

Assim, nota-se uma compreensão do conceito “cultura” como se referindo a um aglomerado de crenças e práticas de um povo – como a sua identidade. Essa identidade é formada por pressupostos prévios e implicitamente aceitos. No caso da cultura grega, o platonismo. No caso de uma corrente da cultura judaica do período intertestamentário, um sincretismo entre os pressupostos escriturísticos e gregos ([HASKELL, 1977, p. 183](#)).

A essas formações paradigmáticas sincréticas, Haskell dá o nome de “falsa filosofia” ou “falso sistema da religião” ([HASKELL, 1977, p. 183](#)). Em se tratando da cultura grega, ele afirma ser “uma mistura de bem e mal” ([HASKELL, 1977, p. 202](#)), contraposta a uma cultura cristã, por sua vez, fortalecida a partir de uma educação baseada na fé ([HASKELL, 1977, p. 261](#)).

Em comparativo com o cristianismo, a cultura grega é apresentada como “falsa religião e a falsa educação do mundo” ([HASKELL, 1905, p. 42](#)). Haskell (1905, p. 40), portanto, defende que a validade de uma cultura resulta dos pressupostos fundamentados unicamente no conhecimento de Deus, apontando para Paulo, que buscou ensinar na sinagoga e nas escolas o evangelho de Jesus Cristo em lugar da filosofia de Platão. Por essa razão, o autor contrasta a igreja cristã primitiva com o que chama de paganismo ao declarar que, “na escuridão das piores formas de paganismo, a religião e a cultura dos gregos, apoiados pelo governo de Roma, o cristianismo andou como uma virgem imaculada vestida de branco” ([HASKELL, 1905, p. 43](#)).

Em suma, é possível observar nos escritos de Haskell um resumo da compreensão pioneira adventista de cultura: a cultura é delimitada pela forma de pensar, as práticas, instituições e os símbolos do cotidiano de um povo, promovendo uma “linguagem comum, religião e lei” ([HASKELL, 1977, p. 183](#)), sendo que a cultura desvinculada dos padrões bíblicos vem a se tornar uma “falsa filosofia”, um “falso sistema da religião” ([HASKELL, 1977, p. 183](#)), “uma mistura de bem e

mal” (HASKELL, 1977, p. 202), que “leva os homens para mais longe da simples verdade da Palavra de Deus do que qualquer forma de religião ou qualquer opressão do governo” (HASKELL, 1977, p. 227).

Essa mesma concepção foi compartilhada por outros escritores adventistas contemporâneos a Haskell e, com poucas exceções, se manteve de forma consistente nos escritos de grande parte dos teólogos da IASD desde então, como será apresentado mais adiante. Antes disso, porém, para maior esclarecimento desse período inicial, será abordada a seguir a perspectiva de uma das mais influentes escritoras do adventismo, Ellen G. White.

Ellen G. White

Em 1840, White se converteu ao adventismo como resultado de um sermão de Miller (DOUGLASS, 2009, p. 48-49). Após o desapontamento de 1844, ela participou dos grupos de estudo da Bíblia, conhecidos como “conferências sabáticas”, a partir dos quais se originou a base fundamental da IASD (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 65-66). Sendo cofundadora da denominação, suas mais de 100 mil páginas sugerem uma percepção geral do posicionamento teológico dos primeiros líderes do adventismo (DOUGLASS, 2009, p. 108-109).

Ao observar os escritos de White, nota-se facilmente sua atenção dedicada às questões práticas do fenômeno cultura. O termo culture aparece em seus escritos cerca de 900 vezes,³ variando entre os três principais significados atribuídos ao termo em sua época, conforme já antes apresentado: (1) cultura relacionada a cultivo de plantas (WHITE, 1990, p. 142, 146; 1991a, p. 191); (2) cultura como conhecimento (WHITE, 2002, p. 321; 1997a, p. 134); e (3) cultura como identidade de um povo (WHITE, 2000a, p. 483).

É importante notar que White atribui a necessidade de pressupostos bíblicos para todas as significações e empregos do termo cultura. Em outras palavras, mesmo ao tratar o aspecto simbólico do termo, seu posicionamento é que se deve ter a Bíblia como base norteadora (WHITE, 1988, p. 509; 1990, p. 180; 1991b, p. 247-248; 1997a, p. 170; 2002, p. 192, 249).

Com isso fica evidente que, em sua compreensão, cultura é a forma como se entende as realidades e se reage a elas. Esse posicionamento a favor de uma cultura com fundamentação bíblica relaciona de forma irrevogável os significados já mencionados do termo. Assim, ao atribuir de maneira assertiva a necessidade de uma formação intelectual pressuposta pela Bíblia (identidade bíblica), White propõe uma fundamentação cultural desde seu âmbito inicial e básico que parta das Escrituras (conhecimento revelacional). Sua ênfase não se dá apenas em que as práticas ou costumes devem estar de acordo com os dizeres divinos, mas que a própria mentalidade (forma de pensar) deve estar condicionada ao “assim diz o Senhor”. De certa forma, ela parece buscar uma formação cultural bíblica – não apenas no âmbito espiritual – que abarque desde a filosofia do indivíduo até a sua praxe.

Dessa forma, White apresenta o fenômeno cultura como a identidade de um povo, observável em suas expressões externas e motivada pela compreensão que possui acerca da revelação divina (WHITE, 2000a, p. 483). Para essa significação é também comum o uso do termo “costumes” em seus escritos (WHITE, 2006b, p. 99, 191).

.....
³ Informação constatada através de pesquisa bibliográfica no banco de dados Ellen G. White Writings, disponível em <https://egwwritings.org/>

Essa percepção fica clara ao ser analisado o foco fundamental de seu trato para com a cultura – o conhecimento/identidade cristã. Ao tratar acerca de tal tema, ela parte do pressuposto de que a igreja de Deus deve ser diferente do mundo, se assemelhando no máximo possível ao caráter de Cristo. Sendo assim, o próprio Cristo é apresentado como não participante das filosofias tradicionais ou emergentes existentes em seu tempo, pois fazia unicamente do conhecimento do próprio Deus a sua fundamentação filosófica, refletindo em seu caráter e ética ([WHITE, 1996, p. 40](#)).

White defende ser essa cultura, que havia sido estabelecida por Cristo, a cultura que deveria nortear o cristianismo posterior, sendo que “a verdadeira cultura, o refinamento real de ideias e maneiras, é melhor atingido aprendendo lições na escola de Cristo” ([WHITE, 1993, p. 283](#)). Por essa razão, ela propõe que o cristão “deve revelar uma vida não em harmonia com o mundo, seus costumes e práticas; sendo-lhe necessário experiência pessoal em obter o conhecimento da vontade de Deus” ([WHITE, 2006a, p. 58](#)). Dessa forma, conhecer a vontade de Deus revelada em sua Palavra é apreender o verdadeiro conhecimento e se desenvolver em genuína identidade cristã.

Essa percepção de uma cultura fundamentada unicamente na Palavra de Deus e à luz de Cristo, mediante a associação com o seu caráter, em detrimento da associação com o “mundo”, é levada para todos os níveis da vida, tais como a educação ([WHITE, 1996, p. 484](#)) ou recreações ([WHITE, 2006a, p. 352](#)). Ela propõe que o cristão deve, de fato, viver esse tipo de cultura e que, quando isso é deixado de lado, havendo uma assimilação de uma cultura extrabíblica – ou “extra cristã” –, o cristão deixa de ser cristão de fato, se tornando um “mero moralista humano” ([WHITE, 2000b, p. 315-316](#)). Tais perspectivas são, também, aplicadas ao campo missional, no que diz respeito à assimilação cultural no evangelismo ([WHITE, 1997b, p. 319; 2005, p. 267; 2006a, p. 213-214; 2006b, p. 195](#)).

Adventist Review e Revista Adventista: Panorama geral

Para mais ampla percepção do tema, a presente seção se propõe a realizar uma análise panorâmica do uso do conceito “cultura” como conhecimento/identidade no decorrer do tempo de existência da IASD, tomando como base as publicações da *Review and Herald/Adventist Review* e da *Revista Adventista* – periódicos oficiais da organização ([SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 74](#)), respectivamente, nos Estados Unidos e no Brasil.

A primeira publicação da *Review and Herald* (depois chamada *Adventist Review*) data de 1850. Tendo sido designada, primeiramente, pela alcunha *Second Advent Review and Sabbath Herald*, essa publicação tornou-se, desde seus primórdios, o periódico oficial da IASD. Foi publicado, desde então, de forma ininterrupta e, após sua consolidação, veio a se tornar o principal veículo de comunicação da IASD, o qual teve a responsabilidade de contribuir para a unificação teológica e doutrinária dos adventistas espalhados pelos Estados Unidos da América, e, posteriormente, por todo o globo. Sua versão brasileira nasceu sob a alcunha *Revista Adventista* (RA) e, muito embora seja uma revista distinta, segue a mesma filosofia da norte-americana – assim como o mesmo status de periódico oficial ([SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 74](#)).

A fim de realizar a análise proposta, foi feito uso do acerto on-line da RA, em língua portuguesa, que permite acesso livre às publicações.⁴ Além disso, foi realizada consulta de artigos publicados na revista em língua inglesa, a partir do acervo de tal versão – especialmente na análise das publicações de período anterior à criação da RA.⁵ Ao realizar busca exaustiva e completa nesses bancos de dados, nota-se que o termo “cultura” surge em cerca de 3.400 páginas das publicações da RA em português, e em cerca de 3 mil edições da versão inglesa. Todas as ocorrências foram analisadas, e o uso do conceito nos materiais em questão foi categorizado, conforme exposto a seguir.

Ainda nas primeiras décadas da publicação em língua inglesa, o conceito é empregado amplamente. Em um artigo não assinado de 1856, denominado “The glory all of God”, o termo é trabalhado em sentido de conhecimento ou erudição ([WHENCE, 1856, p. 107](#)). Na próxima ocorrência, publicada no mesmo ano, por outro lado, o termo é usado em sentido de cultivo moral, de disposição ([KEEP, 1856, p. 171](#)).

O artigo denominado “Christ’s criterion” apresenta outro aspecto relevante à presente discussão. Ao apresentar uma paráfrase da história do jovem rico, o autor apresenta “cultura” como conhecimento ou erudição, mas aplica o termo em paralelo com o conceito de civilização. Em certo sentido, é como se a cultura fosse um dos elementos formadores desse último conceito ([M’CONAUGH, 1880, p. 388](#)).

Essa aplicação conceitual embrionária é percebida de forma constante e progressiva no decorrer dos volumes publicados, embora seja evidente que os demais usos ainda persistam nas publicações. O artigo de Lee S. Wheeler, publicado em 1893 com o título “A higher culture for a higher life” (Uma cultura superior para uma vida superior), por exemplo, trabalha de forma explícita o sentido de “cultura” como identidade de um povo, apresentando um desenvolvimento final desse sentido do termo ([WHEELER, 1893, p. 321](#)).

Nesse artigo, o autor argumenta que, como povo de Deus, criado à sua imagem e semelhança, que almeja morar no lar celestial, os cristãos devem reproduzir a imagem de Cristo. Nesse sentido, os cristãos devem ser possuidores de uma cultura distinta da cultura vigente. Devem apresentar um modo de vida, em suas vestimentas, diversões etc., que os caracterize como diferentes. Em certo sentido, o autor advoga a construção de uma “cultura cristã”, distinta das demais ([WHEELER, 1893, p. 321](#)).

Seguindo sentido aparentemente similar, em um pequeno artigo de 1936, denominado “A cultura de nossos filhos”, [Mckibbin \(1936, p. 7-8\)](#) apresenta o problema da definição do termo cultura e, após apresentá-lo, adiciona ao grupo de significados propostos a definição de cultura como sendo a “fineza de pensar e sentir, refinamento de gosto, graciosidade de maneiras e correção de linguagem, que implica em cultivo e amor das coisas mais elevadas da vida, no desenvolvimento da habilidade e do gosto nas coisas estéticas e espirituais”. Em outras palavras, cultura é a essência da reflexão positiva do caráter e do gosto, tais como práticas refinadas e percepções de caráter espiritual.

.....

⁴ O acervo consultado abriga publicações do período correspondente aos anos de 1906 a 2016. Disponível em <https://acervo.cpb.com.br/ra>. Acesso em 03 nov. 2016.

⁵ O acervo consultado abriga publicações do período correspondente aos anos de 1850 a 1998. Disponível em <http://docs.adventistarchives.org/>. Acesso em 03 nov. 2016.

Mediante sua proposta, que consiste em expor o que deve ser realizado no “cultivo positivo dos filhos”, [Mckibbin \(1936, p. 7-8\)](#) defende que o desenvolvimento dos jovens deve ser realizado com atenção proposital, visando proporcionar-lhes uma cultura que lhes permita “atrair almas para Cristo”. Esse “cultivo” proporcionaria as bases valorativas que formariam o caráter da pessoa, balizando o que os jovens viriam a se tornar. Mediante seu argumento, esse modelo de “cultivo” é acessível a todos, pois tem como base “a Bíblia e o Espírito de profecia, [os quais] acham-se cheios de preceitos e sugestões que, se praticados, fariam dos crentes do advento um povo bem-educado, inteligente e culto” ([MCKIBBIN, 1936, p. 7-8](#)).

Anos mais tarde, em uma publicação de 1963, escrita por [Ilho Burigatto \(1963, p. 8-9\)](#), e intitulada “Mais onze”, o termo “cultura” é conceituado da seguinte forma: “Cultura não é o mesmo que preparo; preparo é a aquisição de cultura; cultura é o preparo sistematizado”. Embora seu objetivo seja orientar os líderes da igreja no que diz respeito ao preparo e aos métodos missionários, e não sistematizar o paradigma cultural, Burigatto apresenta a percepção de cultura como um resultado proveniente da assimilação de elementos adquiridos. Em outras palavras, ele apresenta a cultura como o reflexo de um conjunto de pressupostos assimilados.

Um terceiro artigo, escrito em 1970 por Nevil Gorsky, apresenta o conceito em dois significados que, embora distintos, aparecem mutuamente conectados. Ao tratar a respeito das diferenças existentes entre um possível casal, [Gorsky \(1970, p. 7-9\)](#) afirma que “embora o jugo desigual quanto à cultura e estudo dos cônjuges seja até certo ponto superável, é desaconselhável”, atribuindo ao termo um significado estrito de estudo ou conhecimento intelectual. Na sequência, porém, [Gorsky \(1970, p. 7-9\)](#) faz um segundo uso do termo, no qual atribui um significado mais restrito à cultura como identidade ou modo de viver, mencionando esse aspecto através da construção “viver cultural”. Ele propõe que um casal não deve ter um viver cultural muito distinto um do outro, pois isso poderia causar sérios riscos.

Em 1983, o conceito paradigmático exposto ainda se mantém, apresentando, porém, uma ênfase consideravelmente nova no adventismo, no que se refere à construção de tal paradigma. Isso pode ser notado pelo uso que Morris Taylor faz do termo em uma entrevista da RA, a respeito de música sacra. Nessa entrevista, o autor associa a cultura de um povo com a sua identidade e práticas, destacando haver culturas distintas na realidade humana; juntamente com isso, porém, ele evoca um elemento novo que permeia até os dias atuais em algumas alas do adventismo, elemento comum à filosofia – como já abordado –, o conceito de cultura “neutra” ou “neutralidade cultural” ([TAYLOR, 1983, p. 19](#)).

Ao se referir à música, ele declara que “é uma questão filosófica perguntar que cultura é superior ou não” ([TAYLOR, 1983, p. 19](#)). Aparentemente, [Taylor \(1983, p. 19\)](#) associa o aspecto iluminista de neutralidade à sua percepção de cultura, concluindo que “perante Deus todos os povos são iguais”. O que se nota a partir da declaração de Taylor é que, por parte de algumas alas do adventismo, a percepção acerca do conceito de cultura começou a divergir – especialmente no contexto da validade de sua fonte –, ao menos, desde a década de 1980.

A partir de então, essa concepção de “neutralidade cultural” se tornou uma bandeira que tem produzido discussões e divisões na igreja. De um lado há os que são declarados simpatizantes de tal percepção, enquanto do outro estão seus opositores. Tal discussão viria a se tornar cada vez mais acentuada, mesmo em suas implicações mais básicas, como, por exemplo, nos aspectos da liturgia, música e adoração, e evangelismo.

O posicionamento de Taylor, porém, não reflete uma linha única no adventismo, como já mencionado. Tonetti, por exemplo, em 2015, apresenta que “entender a correta relação do evangelho com a cultura [receptora] é um dos grandes desafios na atualidade”, pois uma das funções da missão adventista é “permitir que a igreja avance no respeito às culturas nativas, evitando, porém, cair no sincretismo” (TONETTI, 2015, p. 19).

Douglas Reis (2014), por sua vez, propõe uma base ainda mais objetiva para a discussão mencionada, expondo de forma mais específica o conceito “ortodoxo” adventista, por assim dizer, conceito retomado posteriormente por Tonetti (2015). Isso é facilitado pelo fato de que seu artigo, publicado em 2014, trata de forma mais objetiva a respeito do paradigma cultural.

Após concordar com a dificuldade de uma conceituação para o termo “cultura”, Reis (2014, p. 9-10) propõe que, “de modo geral, [cultura] inclui costumes, língua, tradições, história e modo de viver de um povo. A cultura se assemelha a um tapete, composto de fios diversos, formando uma peça única com determinada estampa”. Dessa forma, fica evidente sua concepção de cultura como a identidade de um povo, não sendo essa autônoma, mas delineada pelo que se faz dela.

Após tal descrição, Reis (2014, p. 9-10) fundamenta seu artigo em uma estrutura de combate às ideias iluministas e pós-modernas de uma cultura neutra. Sua argumentação é que, “de acordo com Jesus, seus discípulos não são do mundo, mas estão no mundo. Estão cercados pela cultura, com elementos contrários ao evangelho, mas sem imergir nela”. Sendo assim, “a verdade tornaria os discípulos impermeáveis aos erros da cultura ao redor” (REIS, 2014, p. 9-10).

Rumo ao fim de seu artigo, Reis (2014, p. 9-10) declara que, “pelo que tudo indica, muitos adventistas [hoje] renunciam claros ensinamentos bíblicos da igreja”. Combatendo tais preceitos, conclui sua argumentação declarando que,

quando vivermos a verdade em uma cultura que a rejeitou e valorizarmos a obediência a toda a Palavra de Deus, como Paulo e Jesus (Mt 4:4; At 20:27, 30), isso causará profundo impacto nas pessoas à nossa volta. Santificados na verdade, venceremos! (REIS, 2014, p. 9-10).

Mediante leitura geral das informações levantadas nas publicações da *Revista Adventista*, nota-se uma definição geral comum acerca do termo “cultura”, a partir dos sentidos já mencionados. No que se refere aos meios de sua composição, contudo, é possível afirmar que a visão “ortodoxa” da igreja, como foi concebida pelos pioneiros, manteve aceitação constante nos escritos adventistas reproduzidos na RA até as décadas de 1970-1980. Após essas décadas, afigurou-se uma divisão da percepção, agrupando os teóricos em dois principais grupos: um primeiro, que assimila a noção de “cultura neutra”, e um segundo, que mantém a percepção inicial da igreja de que a cultura deve ser aceita apenas quando coerente com a Palavra de Deus. Tal discussão pode ser notada ainda hoje nos variados níveis e áreas do adventismo, embora a própria igreja, como organização, tenha mantido sua posição de forma unificada durante todo o período de sua história, como será apresentado mais adiante.



A cultura na perspectiva de teólogos adventistas ortodoxos contemporâneos

Atualmente, há teólogos adventistas que se propõem a examinar mais detidamente o fenômeno “cultura”. Na presente seção, serão brevemente explorados os estudos desenvolvidos por dois teólogos que muito contribuíram para a discussão do tema, possibilitando observar a mais proeminente compreensão atual do conceito, naquilo que se pode denominar “ortodoxia adventista”.⁶

Alberto Timm

Doutor em Teologia, Alberto Timm é diretor associado do Ellen G. White Estate, além de membro da Adventist Theological Society, exercendo, como teólogo, grande influência no adventismo contemporâneo. Seus muitos escritos abordam temáticas relacionadas à história do adventismo e a elementos concernentes à praxe adventista.

No que se refere ao fenômeno “cultura”, Timm registra claras menções de sua compreensão do paradigma e de sua formação. No artigo intitulado “Estudos bíblicos contextualizados”, com o objetivo de apresentar orientações sobre como estabelecer a relação entre o evangelho e as culturas receptoras no evangelismo transcultural, o uso do termo “cultura” como a identidade de um povo fica claro já na introdução ([TIMM, 2013, p. 1](#)).

Nesse trabalho, [Timm \(2013, p. 1\)](#) afirma que “no mundo existem inúmeras culturas e pessoas as mais diversas”, atribuindo ao termo “cultura” um sentido de identidades múltiplas, divergentes umas das outras, estabelecendo assim, grupos distintos em conhecimentos e práticas. Após tal declaração, ele afirma que, ao se propor um estudo bíblico transcultural, “a ênfase deve estar na proteção divina para aqueles que obedecem à Palavra de Deus, mesmo que ela esteja em desacordo com a cultura predominante” ([TIMM, 2013, p. 1](#)).

Essa relação bem definida entre cultura e princípios bíblicos é trabalhada várias outras vezes por Timm. Ao tratar acerca da harmonia interna das Escrituras, ele afirma que não é possível ver os elementos de relações culturais expostos na Bíblia “como condicionamentos culturais que distorcem a unidade básica da Palavra de Deus, mas, precisamente o oposto: princípios universais que transcendem qualquer cultura específica” ([TIMM, 2008, p. 1](#)).

Sendo assim, essas relações culturais “admitidas” pelos escritores bíblicos não representam ataques para a unidade bíblica. Em suas palavras, esclarecendo tal posicionamento, ele afirma que conforme apresentado nas Escrituras:

A cultura popular deve ser aceita apenas até o ponto em que não conflite com os valores bíblicos. Quando tal conflito surge, o verdadeiro cristão não hesita em romper com os componentes antibíblicos de sua própria cultura, pois, de acordo com o conceito apostólico, “antes, importa obedecer a Deus do que aos homens” (At 5:29) ([TIMM, 2008, p. 1](#)).

.....

⁶ Os aspectos aqui destacados refletem a percepção mais “autorizada” da IASD. Em outras palavras, certamente há outros, dentre os teólogos adventistas, que se posicionam de forma distinta, ou até mesmo contrária aos teólogos aqui mencionados; a opção por seus nomes se deu por sua maior proximidade da “ortodoxia” da igreja, conforme refletida nas declarações oficiais da IASD e nos escritos dos pioneiros.

Em outros textos, [Timm \(1999, p. 27\)](#) esclarece tal percepção, afirmando que isso não significa que os cristãos devem renunciar a sua identidade natal, mas que devem “romper apenas com os elementos de nossa cultura que estejam em direta oposição aos princípios universais da palavra de Deus”. Isso remete ao princípio básico da relação “cultura x princípios bíblicos”, apontando que, “embora o cristão seja ao mesmo tempo um cidadão deste mundo e do reino de Deus, ele não pode se esquecer de que sua cidadania celestial tem precedência sobre sua cidadania terrestre” ([TIMM, 1997, p. 29](#)).

Observando os textos de Timm, nota-se que ele segue o padrão conceitual do termo “cultura” com o significado de identidade formada a partir de certos pressupostos. Rejeitando, portanto, o conceito de “cultura neutra”, Timm assume a ideia básica de que os pressupostos formadores do paradigma cultural dos cristãos devem estar fundamentados unicamente nas Escrituras. A partir disso, a identidade cristã fica responsável por nortear a vida num contexto dito secular ([TIMM, 1997, p. 29](#)).

Fernando Canale

Sendo professor emérito da Universidade Andrews (EUA), a mais prestigiada universidade da rede mundial de educação adventista, Canale é outra das vozes mais proeminentes da teologia adventista contemporânea e um dos mais atentos teólogos adventistas no que diz respeito ao estudo do fenômeno “cultura”.

Em suas muitas páginas a respeito do tema, Canale busca apresentar a relação existente entre o adventismo e a cultura; relação que tem sido percebida cada vez mais problemática na contemporaneidade, pois, segundo ele, observa-se um distanciamento da percepção estabelecida ainda nos primórdios da organização ([CANALE, 2007a, p. 62](#)).

Na grande maioria das ocorrências do termo, Canale faz uso do conceito “cultura” como identidade, sendo essa, de fato, uma construção formada a partir de filosofias, ciências e cultura popular de um povo específico ([CANALE, 2007b, p. 133](#)); aquilo que gera os modos de pensar e agir de tal povo ([CANALE, 2007a, p. 60](#)). Nesse sentido, as culturas são distintas a partir da distinção de seus pressupostos.

Canale segue uma linha de raciocínio muito próxima àquela dos cristãos do primeiro século, abordando o cristianismo como uma espécie de cultura única apropriada ([cf. LEITE, 2020](#)). Ele propõe que esse aspecto de uma “cultura cristã adventista” deve ser a base unificadora dos crentes da IASD, hoje tão amplamente distribuídos pelo globo ([CANALE, 2007b, p. 133](#)). Para isso, os adventistas precisam se embasar nos chamados “pilares do adventismo”, estabelecidos ainda pelos pioneiros. Esses pilares funcionam como chave metodológica e teológica estritamente bíblica para interpretação das verdades reveladas ([CANALE, 2007b, p. 134](#)).

Devido ao fato de que a cultura secular é formulada a partir de pressupostos extrabíblicos, estranhos aos princípios bíblicos, Canale apresenta como necessária uma reformulação cultural na mente de cada novo crente. A verdade de Cristo precisa tomar lugar dos padrões culturais nos quais eles foram criados ([CANALE, 2012, p. 230](#)). Sendo assim, a conversão faz com que seja abandonado o velho eu – sendo parte dessa delineação a própria cultura mundana –, passando, assim, a possuir a mente de Cristo, seus padrões de valores, sua “cultura” ([CANALE, 2012, p. 220](#)).

Em suma, Canale compreende o fenômeno “cultura” como a identidade de um povo, formada por suas filosofias, ciências e cultura popular (CANALE, 2007b, p. 133). No que se refere à cultura cristã ou adventista, ele advoga que essa última deve ter seu fundamento somente na Bíblia, se desvinculando completamente de pressuposições ou concepções mundanas; o resultado disso seria a união entre os crentes e a correta vivência do estilo de vida cristão (CANALE, 2007b, p. 133, 136; 2012, p. 236).

Tendo sido encerrada a presente seção, onde se objetivou sistematizar como o conceito de cultura foi compreendido no meio adventista do sétimo dia através de teólogos preeminentes, dá-se rumo a uma breve exposição dos votos oficiais da IASD que se relacionam com o tema.

Posicionamentos oficiais

A Igreja Adventista mundial é dirigida por uma comissão de delegados de todos os campos, chamada “Comissão da Associação Geral”. Essa comissão recebe sua delegação de poderes diretamente da Assembleia Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, que é a autoridade máxima da igreja. O que é votado por esse grupo faz parte do que pode ser agrupado como “posicionamento oficial” da IASD. Em outras palavras, unicamente aquilo que recebe aval da Assembleia Geral e/ou de sua comissão delegada pode ser tido como crença oficial.

Dentre vários votos, as maiores reflexões desse “posicionamento oficial” são dois documentos: o Manual da Igreja e as “Crenças Fundamentais dos Adventistas do Sétimo Dia” (ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD, 2016, p. 165-177). As declarações de crenças fundamentais constam no Manual da Igreja, e são trabalhadas de forma mais exaustiva por uma comissão selecionada pela Assembleia Geral no livro Nisto Cremos (ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD, 2012).

O termo “cultura” – conjugado ou de forma simples – aparece nove vezes no decorrer do Manual da Igreja. Sendo apenas uma das ocorrências restrita ao significado de cultura intelectual, as próximas oito se referem a cultura como identidade de um povo (ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD, 2016, p. 152). Dentre essas oito ocorrências, cinco abordam elementos práticos que se relacionam com as realidades culturais diversas dos adventistas do sétimo dia ao redor do globo, como a declaração de consentimento no momento pré-batistal da profissão de fé, planos para a Escola Sabatina,⁷ ministração das necessidades femininas, o uso da aliança de casamento e a liturgia da igreja (ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD, 2012, p. 47, 99, 105, 151, 184).

As outras três ocorrências refletem atenção à relação “princípios bíblicos” versus “cultura receptora”. No que diz respeito ao Manual da Igreja, há uma clarificação da percepção adventista acerca da formação paradigmática cultural, pois, ao tratar a respeito do casamento polígamo, declara que “tais casamentos, embora tenham sido praticados nos tempos do Antigo Testamento, não estão em harmonia com o desígnio divino”. Isso porque “o plano de Deus para o casamento requer que seu povo se eleve acima dos costumes da cultura popular que estão em conflito com a perspectiva bíblica” (ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD, 2012, p. 160).

.....

⁷ Trata-se do principal programa doutrinário da IASD, pautado em quatro objetivos básicos: “estudo da Bíblia, confraternização, testemunho e ênfase na missão mundial”. Para tanto, são promovidas reuniões semanais de estudo, em todas as unidades da IASD, onde é feito uso de um guia denominado *Lição da Escola Sabatina* (ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD, 2016, p. 99).



Nota-se, portanto, que a IASD possui uma perspectiva de que a cultura popular é distinta da cultura da Palavra de Deus, aqui chamada de “perspectiva bíblica”. Nesse sentido, aspectos culturais devem ser respeitados, desde que não firam os princípios bíblicos. Porém, quando essa relação “princípios bíblicos” versus “cultura” fica instável, o crente deve optar por se elevar acima da cultura popular, se posicionando ao lado da Bíblia.

Essa percepção é mais bem esclarecida nas declarações de crenças fundamentais dos adventistas do sétimo dia, conforme trabalhadas no Nisto Cremos, principalmente no que se refere a duas crenças fundamentais, de números 13, “Unidade no corpo de Cristo”, e 22, “Conduta cristã” ([ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD, 2016, p. 165-177](#)). A base fundamental da crença número 13 é que, a partir do momento em que o crente adentra a igreja, não há uma cultura popular para ele. Todos são unidos através do espírito de Cristo, adentrando a “cultura cristã”, como apresentada pelas Escrituras ([ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD, 2012, p. 235](#)).

Em outras palavras, o cristão não somente pode, mas deve aceitar as peculiaridades daqueles que ouvem a mensagem, desde que essas não firam os princípios bíblicos. Contudo, isso não significa que haverá sincretismo entre a cultura secular/popular e a cultura cristã ([ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD, 2012, p. 366](#)). Assim, a cultura comum a ser vivenciada na igreja deve ser formada unicamente pelos princípios extraídos das Escrituras, sendo que, de fato, os cristãos foram “chamados para ser um povo piedoso que pensa, sente e age de acordo com os princípios do Céu” ([ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD, 2012, p. 366](#)).

Tendo isso em mente, o cristão deve se posicionar aos pés de Deus, “para que o Espírito recrie [nele] o caráter de nosso Senhor”, se envolvendo, assim, unicamente “naquelas coisas que produzirão em [sua] vida pureza, saúde e alegria semelhantes às de Cristo” ([ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD, 2012, p. 366](#)). O próprio livro esclarece tal declaração, ao explicar que “embora reconheçamos diferenças culturais, nosso vestuário deve ser simples; [...] devemos empenhar-nos em tudo que submeta nossos pensamentos e nosso corpo à disciplina de Cristo” ([ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD, 2012, p. 366](#)).

Esse posicionamento mantém de forma direta a percepção paradigmática desenvolvida ainda pelos pioneiros adventistas, carregando a visão de que cultura de fato é o conhecimento/identidade de um povo, formada por seus pressupostos e elementos reconhecíveis. Além disso, é assumido que o cristão deve se desvencilhar de valores culturais que possam refletir um contraste com os princípios bíblicos, refletindo não sua cultura popular, mas sim a cultura cristã, semelhante ao caráter de seu Senhor.

Outros votos oficiais como um guia de orientação quanto a fenômenos culturalmente condicionados na observância do sábado ([ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD, 1990](#)), e orientações quanto à adoração e música sacra ([ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD, 2004](#)), refletem tal percepção.

Considerações finais

Como afirmado nas páginas iniciais deste artigo, o conceito de cultura é primordial na discussão cristã, devido a, dentre outros fatores, sua forte influência na práxis do cristianismo. Tendo isso em mente, o presente estudo objetivou examinar como tal conceito foi e é trabalhado na IASD, visando compreender sua definição e implicações.



De forma geral, foi possível observar que a IASD, tanto como organização quanto através de seus teólogos, compreende o conceito de cultura como conhecimento/identidade de um povo, embora o termo também tenha sido utilizado em seus primórdios com conotações agrárias e metafóricas para o desenvolvimento intelectual. Essa identidade é desenvolvida por intermédio de pressupostos adquiridos, ou seja, por elementos fundamentais que compõem a base do paradigma cultural de cada povo.

Desde seus primórdios, a IASD foi fundamentada no princípio de que não existe uma cultura neutra, ou seja, desprovida do embasamento de alguns conceitos e com a pretensão de afirmar esses conceitos em seus adeptos. Dessa forma, o cristão, ao ser convertido pela ação do Espírito Santo, deve abandonar os elementos culturais seculares que afrontam os princípios bíblicos. Apenas nessa hipótese, ele irá internalizar a “cultura cristã”, cultura essa que deve ser formada em seu paradigma por pressupostos unicamente revelacionais.⁸

Essa percepção é defendida pela IASD em seus votos oficiais e atestada pelos pioneiros e pela maior parte de seus teólogos ao longo da história, embora, em algum momento, alguns tenham se distanciado dessa concepção, adotando a noção de cultura neutra.

Referências

ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD. **Filosofia adventista do sétimo dia com relação à música**. 2004. Disponível em <https://www.adventistas.org/pt/institucional/organizacao/declaracoes-e-documentos-oficiais/filosofia-adventista-setimo-dia-relacao-musica/> Acesso em 27 set. 2016.

ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD. **Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia – revisado na Assembleia da Associação Geral de 2015**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2016.

ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD. **Nisto cremos: as 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. 2. ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD. **Diretrizes sobre a observância do sábado**. 1990. Disponível em <http://www.centrowhite.org.br/diretrizes-sobre-a-observancia-do-sabado/> Acesso em 27 set. 2016.

BURIGATTO, I. Mais onze. **Revista Adventista**, v. 58, n. 7, jul. 1963.

CANALE, F. **¿Adventismo secular? cómo entender la relación entre estilo de vida y salvación**. Lima, Peru: Universidad Peruana Unión, 2012.

CANALE, F. Completando la teología adventista: el proyecto teológico adventista y su impacto en la iglesia – parte I. **DavarLogos**, v. 6, n. 1, 2007a. Disponível em <https://publicaciones.uap.edu.ar/index.php/davarlogos/article/view/286> Acesso em 05 dez. 2021.

CANALE, F. Completando la teología adventista: el proyecto teológico adventista y su impacto en la iglesia – parte II. **DavarLogos**, v. 6, n. 2, 2007b. Disponível em <https://publicaciones.uap.edu.ar/index.php/davarlogos/article/view/279> Acesso em 05 dez. 2021.

.....
⁸ Isso não elimina costumes compatíveis com os pressupostos bíblicos. Em outras palavras, a cultura que deve ser apresentada para aqueles que ouvem o evangelho é uma cultura bíblica, não a cultura secular daqueles que estão transmitindo o evangelho, possibilitando aos receptores a manutenção de hábitos que não conflitem com os princípios expostos nas Escrituras.



- COLLINS, N. J. **Retratos dos pioneiros**: detalhes inspiradores da vida dos primeiros adventistas. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.
- DOUGLASS, H. E. **Mensageira do Senhor**. 3. ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2009.
- FERREIRA, A. B. H. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- GLORY all of God. **Advent Review and Sabbath Herald**, Berrien Springs, v. 7, n. 14, jan. 1856.
- GORSKY, N. Ideais do jovem adventista no mundo em mudança. **Revista Adventista**, v. 65, n. 7, jul. 1970.
- HASKELL, S. N. **The cross and its shadow**. South Lancaster: Bible Training School, 1914.
- HASKELL, S. N. **The story of Daniel the prophet**. Battle Creek: Bible Training School, 1977.
- HASKELL, S. N. **The story of the seer of Patmos**. Nashville: Southern Publishing Ass., 1905.
- KEEP your spirit cheerful. **Advent Review and Sabbath Herald**, v. 8, n. 22, out. 1856.
- KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- LEITE, E. C. O conceito de cultura no cristianismo e suas implicações. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 23, n. 2, jul.-dez. 2020. <https://doi.org/10.34019/2236-6296.2020.v23.30962>
- MAUTNER, T. **Dicionário de filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2011.
- MCKIBBIN, A. E. A cultura de nossos filhos. **Revista Adventista**, v. 31, n. 4, abr. 1936.
- M'CONAUGH, J. E. Christ's criterion. **Advent Review and Sabbath Herald**, v. 55, n. 25, jun. 1880.
- MINTZ, S. W. Cultura: uma visão antropológica. **The Yale Review**, New Haven, v. 17, n. 4, 1982.
- NASCENTES, A. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1955.
- REIS, D. O remanescente e a cultura pós-moderna. **Revista Adventista**, v. 109, n. 5, mai. 2014
- SCHWARZ, R. W.; GREENLEAF, F. **Portadores de luz**: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Engenheiro Coelho, SP: Unasp, 2009.
- SEVENTH-DAY Adventist Encyclopedia**. Hagerstown, MD: Review and Herald, 1996.
- SILVA K. V.; SILVA M. H. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Editora Contexto. 2006.
- SMITH, U. **Considerações sobre Daniel e Apocalipse**. 2. ed. Engenheiro Coelho, SP: Centro White, 2014.
- SMITH, U. **Daniel and the Revelation**. 3. ed. Battle Creek: Seventh-Day Adventist Publishing Association, 1885.
- SMITH, U. **Synopsis of the present truth**: a brief exposition of the views of Adventists. Oakland: Pacific Press, 1884.



- SMITH, U. **The marvel of nations**. Battle Creek: Review and Herald, 1886.
- TAYLOR, M. Entrevista: música e adoração. **Revista Adventista**, v. 78, n. 3, mar. 1983.
- TEIXEIRA, C. F. **Teologia e filosofia**. Engenheiro Coelho: Academia Teológica, 2015.
- TIMM, A. R. **Boa música**. 1997. Disponível em <https://cdn1.unasp.br/ec/sites/centrowhite/wp-content/uploads/2013/01/10064435/Que-principios-os-cristaos-devem-levar-em-consideracao-na-escolha-da-musica.pdf>. Acesso em 27 set. 2016.
- TIMM, A. R. **Ferramentas para a mobilização**: estudos bíblicos contextualizados. 2013. Disponível em: <https://cutt.ly/eySvE0k/> Acesso em 28 nov. 2016.
- TIMM, A. R. **O uso de véu**. 1999. Disponível em <http://www.centrowhite.org.br/perguntas/perguntas-e-respostas-biblicas/o-uso-de-veu/> Acesso em 28 nov. 2016.
- TIMM, A. R. **Quão confiável é a Bíblia?** 2008. Disponível em <http://www.criacionismo.com.br/2008/05/quo-confiavel-bblia.html> Acesso em 28 nov. 2016.
- TONETTI, M. Novos tempos. **Revista Adventista**, São Paulo, v. 110, n. 4, mar. 2015.
- WHEELER, L. S. A higher culture for a higher life. **Advent Review and Sabbath Herald**, Berrien Springs, v. 70, n. 02, jan. 1893.
- WHITE, E. G. **O grande conflito**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1988.
- WHITE, E. G. **O lar adventista**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1990.
- WHITE, E. G. **Conselhos sobre saúde**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1991a.
- WHITE, E. G. **Patriarcas e profetas**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1991b.
- WHITE, E. G. **Obreiros evangélicos**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1993.
- WHITE, E. G. **Fundamentos da educação cristã**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1996.
- WHITE, E. G. **Educação**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1997a.
- WHITE, E. G. **Evangelismo**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1997b.
- WHITE, E. G. **Mensagens escolhidas**. v. 2. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000a.
- WHITE, E. G. **Parábolas de Jesus**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000b.
- WHITE, E. G. **Conselhos sobre educação**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2002.
- WHITE, E. G. **A verdade sobre os anjos**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2005.
- WHITE, E. G. **A ciência do bom viver**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2006a.
- WHITE, E. G. **Atos dos apóstolos**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2006b.



O uso da força na narrativa de João Batista em Mateus 11

 CARLOS OLIVARES*¹
 GUILHERME FELIPE RIBEIRO²

Resumo: Este ensaio enfoca a interpretação de Mateus 11:12, um conhecido dilema nos estudos mateanos. O verso, dependendo do jeito como os termos gregos *biazō* e *biastēs* são traduzidos, pode significar tanto “o Reino de Deus sofre violência” quanto “o Reino de Deus é tomado à força”. O artigo examina a passagem usando as lentes da crítica narrativa. Nos estudos bíblicos, a crítica narrativa surge como uma proposta literária de interpretação bíblica. Com uma visão centrada no texto, essa abordagem tem se provado ser significativa no estudo das narrativas bíblicas. O presente trabalho aplica o método de crítica narrativa proposto por Powell (1990) ao texto de Mateus 11:2-19, classificando elementos narrativos como cenários, personagens e eventos. O estudo também se utiliza de ferramentas exegéticas e linguísticas como proposto por Powell (1990), a fim de fornecer uma compreensão complementar de Mateus 11:12.

.....

¹ Doutor em Teologia pela Universidade de Auckland, Nova Zelândia. Professor da Faculdade Adventista de Teologia (FAT), no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), Engenheiro Coelho, Brasil. E-mail: carlos.olivares@unasp.edu.br.

² Bacharelado em Teologia na Faculdade Adventista de Teologia (FAT), no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: guiribei@hotmail.com.

*Autor correspondente

Data de submissão: 12/01/2021

Data de aceitação: 15/03/2021

Como citar:

OLIVARES, C.; RIBEIRO, G. F. O uso da força na narrativa de João Batista em Mateus 11. *Kerygma*, v. 16, n. 2, 2021. <https://doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v16.n2.p59-74>



Palavras-Chave: João Batista; Evangelho de Mateus; Violência; Crítica narrativa; Mark Allan Powell.

The use of force in John the Baptist's narrative of Matthew 11

Abstract: This essay focuses on interpreting Matthew 11:12, a well-known crux in Matthean studies. The verse, depending on the way we translate the Greek terms *biazō* and *biastēs*, can mean either “the Kingdom of God suffers violence” or “the Kingdom of God forces its way.” The article examines the passage using the lens of narrative criticism. In biblical studies, narrative criticism emerges as a literary proposal for biblical interpretation. With a text-centered view, this approach has proven to be significant when studying biblical narratives. The present work applies Powell's (1990) proposed method of narrative criticism to the text of Matthew 11:2-19, sorting narrative elements such as settings, characters and events. The study also uses exegetical and linguistic tools, as proposed by Powell (1990), in order to provide a complementary understanding of Matthew 11:12.

Keywords: John the Baptist; Gospel of Matthew; Violence; Narrative Criticism; Mark Allan Powell.

A multiplicidade de interpretações textuais é inerente ao exercício exegético de elucidação de uma passagem bíblica. Contudo, algumas histórias e alguns personagens bíblicos trazem complexidades que extrapolam um simples atrito hermenêutico. Textos assim por vezes requerem completa atenção e estudo, a fim de serem compreendidos. O texto de Mateus 11:2-19 foi entendido de diferentes formas com o passar do tempo (WILKINS, 2004). Em especial o verso 12 levanta muitas discussões (SCHRENK, 1964; BAUER, 2000). Esse verso entra no contexto em que há uma das menções a respeito de João Batista, um dos grandes personagens apresentados nos evangelhos. Embora o livro de Lucas seja o evangelho que mais explica a origem de João Batista (nascimento e infância), o personagem tem facetas específicas na narrativa de cada autor. Assim, a perspectiva trazida pelo Evangelho Segundo Mateus é significativa na compreensão da nuance profética de João Batista (MEIER, 1980).

Ao abordar o referido texto, os autores costumam apresentar as diferentes visões adotadas em termos de ênfase, podendo ser ela positiva ou negativa (WILKINS, 2004). Tanto a parte contextual quanto a tradução do texto podem assumir formas distintas ao serem interpretados. A discussão que permeia a tradução considera principalmente o verbo *biazō* e o substantivo *biastēs* (e ocasionalmente o verbo *harpazō*) como chaves para o entendimento do texto. Os autores trabalham suas compreensões a respeito das possíveis traduções. Para dar alguns exemplos, Bates (2013) defende um uso duplamente negativo, tanto do verbo quanto do substantivo. Hendriksen (2004) e Albright e Mann (1971) consideram o verbo como bom (tomar por esforço) e o subs-

tantivo como indicando o sofrimento que receberiam. Já [Keener \(2017\)](#) põe ambas as traduções como tendo ênfase positiva.

De fato, a discussão em torno do significado dessa passagem não é nova. Inclusive diversas sumarizações do histórico de discussões do tema já foram propostas ([HAGNER, 1995](#); [WILKINS, 2004](#); [TAYLOR, 2007](#); [TURNER, 2008](#); [BATES, 2013](#); [BOLER, 2020](#)). Tendo isso em vista, os pontos a seguir apresentados servem como uma amostra do que vem sendo discutido e introduzem o problema de pesquisa deste trabalho.

Breve histórico de discussão

Largamente comentado ao longo dos anos, já nos pais da igreja³ é possível notar as explicações que são dadas a respeito do significado de Mateus 11:12. A esmagadora maioria dos comentários dos pais pré e pós-nicenos enxerga o texto em uma perspectiva positiva ([BATES, 2013](#); [BOLER, 2020](#)). Na maioria dos casos há um abrandamento da má impressão causada por uma primeira leitura do verso, com o entendimento de que a referência à força pode ser mais bem visualizada como se tratando de uma postura ativa de esforço.

Em [Irineu de Lião \(Haer. 4.37.7\)](#), por exemplo, é dito que o “Reino ser tomado à força” significa justamente que o Reino dos Céus é a “parte dos violentos”, no sentido de que pertence àqueles que por força e esforço estão aptos a se agarrarem nele no momento. Para [Clemente de Alexandria \(Quis. div. 1.21.\)](#), a passagem aponta a uma postura desejada de busca ativa por parte dos seguidores de Cristo. Ele comenta que Deus conspira a favor dos que estão dispostos. Em contrapartida, se não há essa ânsia, também o espírito concedido por Deus é restringido. Assim, ele coloca que o Reino dos Céus não pertence aos adormecidos e preguiçosos, mas aos violentos, ou seja, que o tomam pela força. Afirmando ainda que Deus se agrada de ser vencido em tais coisas.

Na mesma linha, [João Crisóstomo \(Hom. Jo. 54.4\)](#) reforça que a tomada do Reino dos Céus à força se dá por uma postura de zelo, não por lentidão. A explicação dele para “violento” é que essa postura salienta uma alma jovem e nobre, porque o caminho é estreito. Ele chega até a comparar com os saqueadores ou ladrões, que usam toda a sua energia em seus planos malignos, sem se importarem com acusações ou castigos, mas concentrando seus esforços em atingir os objetivos deles. O Reino dos Céus deve ser igualmente buscado com esse ímpeto, havendo a diferença de ele trazer louvor e não falha ao ser alcançado.

[Gregório de Níssa \(De virgin. 18.1\)](#) também parece aludir a esse texto quando recomenda o uso da violência quando ela se faz necessária. Depois [Jerônimo \(Epist. 22.40\)](#) segue igualmente na mesma linha de que a força ali descrita é a insistência em poder chegar ao Reino dos Céus. A menos que se force, não é possível tomar o Reino dos Céus.

E a discussão continua expressiva ainda em épocas mais recentes. [Barnes \(1949\)](#) comenta que o modo “violento” com que as pessoas se aproximavam do Reino dos Céus ou do evangelho representaria esse impulso que existiu em procurar Jesus e João assim que eles começaram suas pregações. Aqui Jesus estaria fazendo uma simples constatação de fatos. Contudo, a alusão não

³ Os referidos textos dos pais da igreja foram retirados da coleção ANF e NPNF em inglês, quando não disponíveis em português. A formatação das citações de fontes patrísticas segue o padrão estabelecido em Collins (2014).

seria feita à maneira pela qual cada indivíduo procura pela salvação. Antes, traria à tona esse movimento de aproximação e interesse pelas mensagens pregadas por Jesus e João.

Entretanto, como já mencionado, essa não é a única linha existente ao abordar o texto selecionado (BAUER, 2000). Historicamente ele já foi interpretado como apontando em outra direção. A ênfase recai agora sobre a dificuldade que o Reino sofreria. A “força” (ou esforço) ali envolvida é, então, assimilada em um sentido negativo, como sendo sinônima de violência. É o que enxerga Blomberg (1992). Para ele, a construção grega apo de (a partir de ou desde) do começo do verso 12 estabeleceria um contraste com o verso 11, fazendo com que o sentido do verso 12 fosse trazido para um lado negativo. France (2007) também segue essa linha mais negativa. Turner (2008), comentando a respeito da ambiguidade existente no verbo *biazō*, aponta as três possíveis linhas que existiriam: considerar tudo como positivo, considerar tudo como negativo ou trazer ambos os elementos. E ele opta por apoiar a linha que enxerga tudo no contexto negativo.

É possível verificar essas construções distintas nas diferentes versões da Bíblia em português. Assim, é dito que o Reino dos Céus é tomado por esforço (ARA), também que o Reino é tomado à força (A21, NVI, TB) ou que o Reino dos Céus sofre violência (ARC, BJ, NAA, NTLH, NVT, VFL). Também é dito que os que se utilizam da força se apoderam dele (A21, ARC, NAA, NVI), ou que os que se esforçam se apoderam dele (ARA, TB) e ainda que pessoas violentas tentam conquistá-lo (BJ, NTLH, NVT, VFL, TEB). Podendo ainda ser encaixada a visão de multidões ansiosas que vão abrindo o caminho em direção ao Reino dos Céus (NBV-P). Isso mostra a ampla gama de variedades de traduções e significados para esse importante verso da perícopes que será analisada mais a fundo.

Como fica claro, nos pais da igreja a postura mais comum adotada para a devida compreensão do texto foi a de “amenizar” o discurso de Jesus levando para o lado do empenho, trazendo “violência” com o sentido de esforço. Contudo, também é visualizada historicamente a linha que interpreta a passagem como trazendo um tom mais pesado, de violência e opressão. Em autores contemporâneos é visto o diálogo que apresenta as diferentes possibilidades. Por um lado, a “adequação” do texto a um sentido mais ativo (esforço) é feita visando abrandar a fala de Jesus (tendo em vista o peso do teor da sentença de Cristo). Mas, por outro lado, as visões que apresentam como alternativa uma compreensão mais passiva também faltam em contribuir para a construção da figura completa da narrativa em que o verso está inserido.

Mais do que isso, a própria declaração feita por Jesus, se interpretada como bem literalista (conquistar o Reino através dos punhos), soaria, no mínimo, estranha, tendo em vista o desenrolar dos acontecimentos de sua história de entrega, abnegação e sacrifício (como em Mt 26:47-68). E mais: reiteradas vezes Jesus transparece uma postura pacífica e desapegada das mazelas presentes (Mt 5:9-12; 6:10; 10:24-25; 16:24-28). Contudo, a harmonização visando o “esforço” parece evocar um sentimento estranho ao texto como um todo, e não fazer jus à carga preparada pelo autor na construção da história. A ginástica feita para conseguir aparar as arestas do texto é levada tão longe que, como comenta Doyle (1985), há quem chegue a dizer que a expressão “Reino dos Céus” foi equivocada e teria sido colocada em lugar de “reino de Satanás”.

Qual seria, então, a melhor maneira de interpretar Mateus 11:12? Sendo assim, o problema de pesquisa deste artigo é: de que maneira o contexto narrativo de Mateus 11 ajuda a entender a expressão “o Reino dos Céus é tomado por força” (ἐ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάσεται) em Mateus



11:12? A fim de ser resolvido o problema apresentado, será utilizado o método de crítica narrativa proposto por [Powell \(1990\)](#), juntamente com um estudo exegético do capítulo.

Metodologia

As vantagens de um estudo narrativo dos evangelhos são significativas. O método narrativo enfoca o texto das Escrituras em si ([RESSEGUIE, 2005](#)). A crítica narrativa provê luz à compreensão de textos com um contexto histórico incerto, usando lentes sincrônicas. A crítica narrativa também é crucial por conseguir aproximar os estudiosos da Bíblia (os teólogos) dos cristãos leigos. Além disso, ela faz jus à canonicidade do texto e seu reconhecimento pela comunidade cristã ([POWELL, 1990](#)).

Uma abordagem narrativa, ou literária, não necessariamente desconsidera a crença na Bíblia como Escritura e Palavra de Deus. Também não há uma aversão a tudo o que se relaciona com o contexto histórico. Antes, o foco do método é poder compreender a Bíblia na estrutura em que ela é entregue: em formato de uma história. Afinal, o meio é a mensagem. A estrutura em que chegou a mensagem tem tanto a mostrar quanto o próprio conteúdo. Desse modo, a proposta é entender a Bíblia como revelação em forma de história ([POWELL, 1990](#)).

O estudo narrativo da Bíblia pode ser estruturado em diferentes etapas. Os autores dividem de formas distintas os elementos constituintes da narrativa. Para Marguerat e Bourquin (2009), o texto é composto por narrador, leitor, enredo, personagens, focalizações, tempo e enquadramento. A partir da elaboração dessas etapas, narrador e leitor poderiam construir a história que teria os desdobramentos específicos nas relações de causalidade dentro do tempo ([MARGUERAT; BOURQUIN, 2009](#)).

Neste estudo, porém, serão utilizados os termos de divisão trabalhados por [Powell \(1990\)](#) em sua obra *What is Narrative Criticism?* [Powell \(1990, 2009\)](#) resume os elementos da narrativa em três principais: cenários, personagens e eventos. Ele afirma que sempre alguém faz algo a alguém em algum lugar em um determinado tempo. Assim, os que fazem são os personagens, o lugar e o tempo onde acontece a história é o cenário, e os acontecimentos são os eventos.

Cenários

Os cenários são os elementos da narrativa responsáveis por prover contextos para as ações dos personagens ([POWELL, 1990, 2009](#)). Ou seja, o cenário arma o ambiente em que ocorrem os eventos com os personagens ([RESSEGUIE, 2015](#)). Apontando, assim, quando, onde e como tais eventos se desenrolam. Contudo, cenários não apresentam um ponto de vista. Mas vale o destaque para a não limitação funcional deles. Isso porque os cenários vão quase que tomando vida por si só. [Powell \(1990\)](#) traz três divisões de cenários: o cenário espacial, o cenário temporal e o cenário social.

As descrições espaciais são esparsas no relato do Evangelho de Mateus como um todo. Quase nunca aparecem detalhes assim. Quando aparecem, porém, são significativos. Os cenários temporais podem ter referências cronológicas ou tipológicas. As cronológicas são subdivididas em locativa ou durativa. Referências locativas pontuam o exato momento no tempo em que o evento se dá. Já as referências durativas usam um intervalo de tempo para localizar um evento. E as re-

ferências tipológicas indicam o tipo de tempo no qual cada ação transcorre (de noite, no inverno, no sábado etc.). Por fim, o cenário social inclui instituições políticas, classes, estruturas, sistemas econômicos, costumes sociais e contexto cultural geral assumido. [Powell \(1990\)](#) defende que esse entendimento é inerente ao estudo literário, visto que, sem ele, não é possível chegar ao entendimento proposto pelo autor. O enredo vai depender das nuances sociais e culturais apresentadas.

Personagens

Os personagens são os responsáveis por estrear os eventos apresentados pelo autor implícito. Eles são construídos por ele e postos de forma a cumprir uma função específica na história ([BAUER, 1992](#)). O autor implícito caracteriza os personagens tanto descrevendo-os quanto apontando as suas ações ([RHOADS; SYREENI, 1999](#)). Ou seja, o autor conta e mostra as características deles como atores dentro de uma cena ([POWELL, 1990, 2009](#)).

Os personagens são, por vezes descritos de maneira dinâmica e, assim, seu perfil muda ao longo da narrativa. Essa variação agrega complexidade aos personagens e pode traçar pontos de tensão ao longo da narrativa. A respeito dos personagens também é válido destacar que, com o desenrolar dos eventos, as características e os ditos que vão sendo apresentados constroem vínculos com o leitor da história, que passa a se identificar com aqueles personagens ([POWELL, 1990](#)).

Eventos

Os eventos são os incidentes e acontecimentos que ocorrem na história. É natural, então, entender que, sem eles, não há história. Os acontecimentos são os responsáveis por caracterizar uma narrativa ([CHATMAN, 1980](#)). Mas vale notar que os eventos não se resumem a atos narrativos. Seguindo a proposta literária de [Chatman \(1980\)](#), não existe nos evangelhos uma distinção entre um material narrativo e um material discursivo. Nesse sentido, os eventos podem incluir discursos, pensamentos ou até sentimentos e percepções.

Para [Powell \(1990\)](#), também é importante reconhecer elementos de causalidade que conectam as narrativas, isto é, achar os elos causais que mostram progressões de causa e efeito na história. Isso porque as histórias não são um amontoado de relatos.

Análise do texto

É interessante começar estabelecendo os eventos que ocorrerão na narrativa escolhida. Na perícopese selecionada para estudo (Mt 11:2-19), é possível enxergar ao menos dois blocos de discurso: dos versos 4 a 6, que compõem um trecho de resposta aos discípulos de João; e dos versos 7 a 19, que retratam uma fala de Jesus ao povo que ali estava. Esses dois blocos de discurso são antecedidos por uma narração (v. 1-2) e por um diálogo (v. 3) e separados por outra breve narração (v. 7).

Os personagens descritos nessa perícopese são Jesus (v. 1, 2, 4, 7, 19, 20, 25), os discípulos de Jesus (v. 1), João (v. 2, 7, 11-13, 18-19), os discípulos de João (v. 2, 7), o povo ou a multidão (v. 7) e também “o Elias” no verso 14 ([VOGELS, 1990](#)). João tem uma fala no verso 3. Majoritariamente, no entanto, a fala é de Jesus (v. 4-19). João é descrito enviando seus discípulos para perguntar a

Jesus se Ele era o que haveria de vir. Jesus aparece respondendo aos discípulos de João e depois falando à multidão a respeito de João.

Os cenários, como serão apresentados posteriormente, trazem leves nuances ao entendimento da ação dos personagens com o desenrolar do tempo. Em geral, as descrições de cenário são pontuais, e por prevalecerem os discursos nessa perícopes, o leitor se demora mais atentamente nas conexões feitas com cenários temporais (referências tipológicas).

O questionamento de João

A porção é iniciada com uma significativa declaração: “Quando João ouviu, no cárcere, falar das obras de Cristo, mandou por seus discípulos perguntar-lhe: És Tu aquele que estava para vir ou havemos de esperar outro?” (Mt 11:2-3).⁴ Aqui são introduzidos ao menos três personagens da história: João, os discípulos de João e Cristo. Esses atores (POWELL, 1990) da história são enxergados ao longo do capítulo articulando alguns temas centrais ao livro como um todo, tais como a messianidade de Cristo, o Reino dos Céus e a função do Messias (WILKINS, 2004).

O primeiro personagem que surge na narrativa é João. Na primeira aparição de João no livro de Mateus (Mt 3:1-12), ele aparece subitamente no texto, mas trazendo diversas similaridades com o que seria o próprio ministério de Cristo (cf. Mt 3:2; 4:17). Embora esteja claro que João não pertence ao grupo dos doze, ele é apresentado por Mateus em termos bem parecidos com o que os discípulos são. Ele, assim, ilustra diversos traços que são compartilhados com os discípulos de Jesus (BOWENS, 2010). João vai abrir um diálogo com Jesus, intermediado por seus discípulos. Os discípulos de João aparecem já no capítulo 9. João sabe quem é Cristo e o reconhece como superior. Contudo, no episódio do capítulo 11 isso é posto em xeque.

A narrativa de Mateus 11 trabalha com certo grau de ironia, por ser justamente João quem questiona a veracidade do ministério de Cristo. A tensão criada pelos eventos descritos vai tomando forma com o passar da narrativa. João reconhece, no capítulo 3, que Aquele que viria após ele batizaria com o Espírito Santo e com fogo, e que também teria na mão “a sua pá” e limparia “completamente a sua eira”, recolhendo “o trigo no celeiro”, mas queimando “a palha em fogo inextinguível” (Mt 3:12). Inclusive João reluta em batizar Jesus naquela ocasião, mas o faz a fim de “cumprir toda a justiça” (Mt 3:14-15). Contudo, no capítulo 11, após os eventos descritos nos capítulos 4 a 10 de Mateus, há uma quebra. João, justamente por ter “ouvido falar das obras de Cristo” (Mt 11:2), tem dúvidas a respeito do ministério de Jesus. O leitor se depara com essa ironia trazida pelo texto e pode já estar sensível à temática que acompanharia o restante da história desse profeta encarcerado.

A crítica narrativa propõe a análise dos episódios dos evangelhos como peças dentro do enredo maior do livro de Mateus. Assim, é possível posicionar os eventos ligados a essa história dentro da perspectiva mais ampla. João aqui tem um questionamento. Tal pergunta é chave para a compreensão da trajetória de Cristo. Existe, assim, um diálogo das temáticas fomentadas no capítulo 11 com o que está sendo trazido em todo o restante do livro.

A declaração a respeito da messianidade de Jesus veio sendo apontada desde o capítulo 1, quando o anjo declara: “Porque Ele salvará o seu povo dos pecados deles.” A visita dos magos

.....
⁴ As citações bíblicas, exceto quando indicado em contrário, foram extraídas da versão Almeida Revista e Atualizada, 2ª edição.

(Mt 2:1-12) confirma a figura especial que era Jesus. Mais adiante (Mt 3:11), João Batista prevê Aquele que batizaria com o Espírito Santo e com fogo. No mesmo capítulo, Jesus é reconhecido pelo Pai como Filho amado (Mt 3:17). No capítulo 8, os demônios dirigem a Cristo a declaração “Filho de Deus” (Mt 8:29). E, mais para a frente (Mt 9:27-31), dois cegos dão a Jesus o título de Filho de Davi. O mesmo tema vai continuar aparecendo no livro (cap. 12: a multidão; 15: a mulher cananea; 16: os discípulos; 17: Deus; 21: a multidão; 27: o centurião). Então, de fato, o questionamento de João traz à tona este que é um dos grandes arcos do evangelho: “Se Tu és o Cristo, o Filho de Deus” (Mt 26:63).

Ademais, outra pergunta aparece implícita. Não apenas se Jesus era ou não o Messias, mas em que moldes a missão de Cristo se daria? O que era a chegada do Reino dos Céus? Essa temática pode ser visualizada em outros momentos no desenrolar do livro. Havia uma expectativa quanto ao Messias, e o livro deixa diversos indícios dela (Mt 2:2-16; 12:23; 20:21-28; 21:5-11; 27:37). O que a pergunta de João no capítulo 11 parece refletir é a exata referida imprecisão a respeito do papel do Messias. Havia uma incompatibilidade de pressuposições. Por causa do que ouve (“quando João ouviu, no cárcere, falar das obras de Cristo”), João tem dúvidas. Os acontecimentos a ele relatados até ali parecem não combinar com a expectativa que ele tinha. E isso vai ser evidenciado não só no questionamento por ele feito, mas na resposta de Jesus à pergunta dele (especialmente o v. 6). Mais uma vez, esse contraste chama o leitor a se preparar para o tom que será proposto no discurso de Jesus.

A respeito dos cenários, é notado que o capítulo 11 inicia com um verso funcionando como um epílogo para a seção anterior de 9:37 a 10:42 ([HENDRIKSEN, 2004](#); [KEENER, 2017](#)). Esse verso também é o responsável por dar uma indicação geográfica à história que se segue. Ali é dito que Jesus “saiu para ensinar e pregar nas cidades da Galileia” (Mt 11:1, NVI). Em grego, literalmente, “nas cidades deles” (en tais polesin autōn). A Galileia ficava a norte de Samaria ([NICHOL, 2013](#)). Várias cidades de diferentes tamanhos compunham aquela região tais como as cidades de Tiberíades, Nazaré, Caná, Séforis e Cafarnaum. Ali havia muitos habitantes vindos da Judeia, e aquela localidade foi palco de grande parte do ministério de Cristo ([KEENER, 2017](#)).

Jesus aparece, então, indo ensinar e pregar na Galileia. O que parece ser significativo nisso é o diálogo com o movimento de Mateus 4:12. Provavelmente a prisão onde João estava ficava na Galileia. Herodes Antipas manda matar João Batista no capítulo 14. Herodes governava sobre a Galileia. Jesus estava, então, passando por lá em Mateus 11:1. De alguma forma, a indicação de que João foi preso na Galileia também já é dada em 4:12. Contudo, a ambientação geográfica não é muito extensa no capítulo 11. Um possível cenário anterior (cap. 10) é indicado na ordem de Jesus aos discípulos que tinham sido enviados para as terras dos judeus, não indo aos gentios ou samaritanos. E, no capítulo 9, parece haver alguma menção à localidade (v. 35). Mas a informação é bem genérica.

A resposta de Jesus

A dúvida de João é confrontada com o relato do que Jesus estava operando e ensinando. A resposta de Jesus à indagação de João relembra uma ênfase que banhou a narrativa do livro de Mateus até o capítulo presente. Diversos milagres e feitos foram sendo apontados, bem como o ensino do Reino de Deus é visto avançando. Além dos eventos descritos, é possível perceber fa-

las do narrador que apontam a uma sumarização dos episódios (Mt 4:23-25; 5:3, 11-12; 7:28-29; 8:16-17; 9:36-38; 10:1; 11:1).

Jesus passa, então, a dizer que “os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres está sendo pregado o evangelho” (Mt 11:5). Esse testemunho proposto por Cristo ecoa algumas profecias isaianas. O profeta veterotestamentário já tinha previsto cada uma das seis “provas” apontadas por Jesus. As citações vêm de Isaías – 26:19; 29:18; 35:5-6; 61:1 ([VOGELS, 1990](#); [HENDRIKSEN, 2004](#)), passagens que tratam a respeito do grande Dia que viria, em que salvação e juízo seriam trazidos à casa de Israel. Como antes mencionado, cada um desses milagres foi representado por uma ou mais histórias que antecederam o capítulo 11, e neste capítulo parece haver uma confrontação: o autor implícito chama o leitor implícito a alinhar as evidências até aqui apresentadas e então contrastar com o que se esperava do Messias.

Jesus ordena que os discípulos de João voltem a ele e falem sobre o que eles viram e ouviram. O mesmo fator que levantou a dúvida de João (“ouviu [...] falar das obras de Cristo”, Mt 11:2) agora carrega a resposta aos anseios de João. E, de alguma forma, agora a compreensão deve ser expandida, aumentada. Se o simples ouvir dos fatos não tinha até agora causado o impacto necessário no leitor implícito, a construção do discurso que se segue o fará.

E, além da mensagem que tinha sido apresentada, Jesus ao final (Mt 11:6) levanta um aviso: “E bem-aventurado é aquele que não achar em mim motivo de tropeço.” A expressão central dessa frase, “ean mē skandalisthē en emoi” (“que não se escandalizar de mim”) evoca o exato contexto anteriormente referido. É abençoado quem subsiste à armadilha da quebra do consenso. É feliz aquele que percebe em que termos o Messias estabelecerá seu Reino.

Possivelmente João não tinha até aquele momento entendido a real função do Messias ([HAGNER, 1995](#); [BOWENS, 2010](#)). O texto é construído de maneira a indicar que, assim como diversos outros de seu tempo, João também tinha criado expectativas equivocadas a respeito do Messias. No capítulo 3 ele demonstrou firmeza em relação à figura do Messias esperado: ele vem com a pá na mão, para “limpar a sua eira”. Mas o relato dos feitos de Cristo (Mt 11:2) faz com que a imagem do resgatador poderoso e empenhado, de alguma forma, dê lugar à dúvida. A faceta de libertação do real jugo que havia sobre o povo não tinha sido ainda reconhecida ([KEENER, 2017](#)). Os termos do Reino ainda não pareciam ter sido assimilados ([SCHOLTZ, 2016](#)).

O autor continua a narrativa para agora suprir o leitor com as peças que ficam faltando a serem encaixadas. Se o Messias não vem como um guerreiro, de que modo Ele se apresenta? Se o Reino que Ele traz é de defesa e amparo, como serão atacadas as forças que oprimem o povo de Deus? É Jesus aquele que estava para vir? As expectativas agora serão alinhadas e ampliadas. Qual era a percepção do povo em relação àquilo tudo? O que os ministérios tanto de Jesus quanto de João apontam do Reino de Deus? A seção subsequente se debruça sobre essas possíveis indagações e trata os pontos dentro do discurso de Jesus ao povo.

O testemunho de Jesus a respeito de João

Para o leitor implícito, novamente os personagens vão articular uma cena. Os discípulos de Jesus e a multidão podem ser vistos como espectadores nessa história. Eles são personagens que quase se fundem com o cenário, dada a passividade assumida na cena. E é a eles que Jesus

começa a dirigir a palavra após a breve advertência do verso 6. Dirigindo-se a esse público, Jesus, a partir do verso 7, é descrito pelo narrador como trazendo um alinhamento da cena anterior. De alguma forma, o autor decidiu corrigir a possível impressão distorcida que teria sido formada a respeito do caráter de João Batista, tendo em vista o episódio dos versos 2 a 6 ([HENDRIKSEN, 2004](#)). João podia ter sido levado pela dúvida, mas ainda representava um baluarte da anunciação do Reino de Deus.

A figura de João Batista e sua relação com Jesus é trabalhada pelo narrador de maneira mais intencional nos versos 7 a 19. O povo agora é convidado a ponderar a respeito da figura de João Batista, que será comparada com a de Jesus e, assim, os questionamentos a respeito de ambas as figuras serão sanados.

A noção de rompimento com o que seria o esperado também é ampliada. Jesus questiona a respeito do que iriam as pessoas procurar no deserto. Caso tivessem ido procurar alguém modelável ou líquido (“um caniço agitado pelo vento”), não encontrariam. Como previsto, não seria alguém diluído ou permissivo. O personagem do deserto realmente se apresentaria não com “roupas finas”, mas como alguém que teria um posicionamento forte e seguro ([ALBRIGHT; MANN, 1971](#); [HAGNER, 1995](#); [NICHOL, 2013](#)). Traria essa obstinação alguma resposta? Em quais termos?

A seguir, mais uma vez, um trecho do AT é citado. Agora o narrador faz uma menção direta ao texto de Malaquias 3:1. A função do mensageiro de Deus era de preparar o caminho para a vinda do Messias (como em Mt 3:3). A descrição do mensageiro de Deus é trabalhada ali. Afinal, na sequência Jesus afirma que dentre os nascidos de mulher ninguém apareceu maior do que João Batista. Entretanto, “o menor no Reino dos Céus é maior do que ele”. A figura do mensageiro prometido (“meu mensageiro”) é lembrada, figura essa que evoca ânimos e traça uma carga de importância à figura que será descrita.

João é o responsável por inaugurar uma nova era. Como o verso 13 coloca: “Pois todos os Profetas e a Lei profetizaram até João.” João foi o último profeta da “era” dele. E foi o maior dentre os profetas, porque teve o privilégio de ser aquele a quem a profecia se referia: “o qual preparará o teu caminho diante de ti”. Contudo, dali para a frente estaria instaurada uma nova fase de acesso ao Reino messiânico, de maneira que todo aquele que nascesse no Reino teria maior privilégio do que João, que apenas viu de longe o chegar desse cumprimento, mas não teve a oportunidade de vivenciá-lo ([WILKINS, 2004](#)). Essa ideia de privilégio parece dialogar com Mateus 13:16-17: “Bem-aventurados, porém, os vossos olhos, porque veem; e os vossos ouvidos, porque ouvem. Pois em verdade vos digo que muitos profetas e justos desejaram ver o que vedes e não viram; e ouvir o que ouvís e não ouviram.” Nessa seção em que Jesus apresenta diversas parábolas que mostram nuances do Reino, Ele coloca essa perspectiva de relevância ([HENDRIKSEN, 2004](#)).

O anúncio a respeito do mensageiro de Deus é dado. Para o leitor, o tema vai ser continuado nos versos 14 em diante. O comentário a respeito do traje de João nos versos 7 e 8 não é um acidente. Essa característica lembra a construção do personagem no capítulo 3 e resgata o mesmo tom que vai ser passado depois do verso 13. Então não apenas a missão de Jesus vai ser trabalhada (questionamento do v. 2), mas também a de João Batista. E é aqui que entram os versos 12 e 13.

Talvez o maior desafio dessa períclope (Mt 11:2-19) seja justamente o verso 12 ([NEWMAN; STINE, 1992](#); [NOLLAND, 2005](#)). A estranha declaração parece destoar do resto da narrativa e já foi palco de diversos debates ([BATES, 2013](#)). O texto grego traz o seguinte: apo de tōn hēmerōn

Iōannou tou Baptistou eōs arti hē basileia tōn ouranōn biazetai kai biastai harpazousin autēn (Mt 11:12, NA28).

Para o leitor, o principal desafio advindo da tradução deste texto se refere ao verbo *biazō* e ao substantivo *biastēs* (e talvez também ao verbo *harpazō*). Existem quatro principais caminhos que podem ser tomados. É possível entender *biazō* na voz média, dando um tom mais positivo (como “é tomado por esforço”), ou traduzi-lo na voz passiva, dando um tom mais negativo (“sofre violência”). O substantivo *biastēs* pode também ou ser visto de maneira positiva (“os fortes” ou “os esforçados”) ou de maneira negativa (“os violentos”). E o verbo *harpazō* pode ser visto em uma perspectiva mais branda (“agarrar” ou “clamar para si”) ou em uma perspectiva mais pesada (“pilhar” ou “saquear”) (BAUER, 2000; HAGNER, 1995; WILKINS, 2004; FRIBERG, 2005; SCHRENK, 1964).

O estudo de Doyle (1985) tem fortes argumentos para o apoio de uma interpretação de *biazō* como estando na voz média. Ele argumenta que a voz média do vocábulo aparece 13 vezes na Septuaginta (LXX) (sendo três ocorrências destas em livros deutero-canônicos).⁵ O verbo traduz sete diferentes verbos hebraicos. Das 13 ocorrências, oito não têm necessariamente a ver com força física, mas podem ser entendidos como algum tipo de persuasão. De todas as ocorrências, somente duas são na voz passiva. Além disso, existem materiais contemporâneos aos evangelhos que também fazem esse uso na voz média, trazendo um significado mais “positivo”.

Contudo, apesar de Doyle (1985) construir sua argumentação apontando ao uso médio do verbo *biazō* como sendo mais comum nas ocorrências da LXX, é possível verificar que uma tradução na voz passiva não é excluída (QUARLES, 2017). A resolução de Doyle (1985) para o primeiro verbo é coerente. Porém, a explicação para os outros dois elementos frasais (*biastēs* e *harpazō*) é insuficiente. Isso porque o verbo *harpazō* denota violência pesada nos outros usos no livro de Mateus (12:29; 13:29). E *biastai* não tem precedentes no texto bíblico, mas parece estar diretamente ligado a *harpazousin*, e nesse caso também teria um sentido negativo. É válido acrescentar que o uso do substantivo de mesma raiz *bias* em Atos 5:26 e 27:41 carrega também o sentido de violência (e não de esforço) (BAUER, 2000).

Mas em vez de colocar *biazō* em um sentido positivo e os outros dois em um sentido negativo (proposta que não faria muito sentido, visto ser uma tradução como: “o Reino dos Céus é tomado por esforço, e os violentos se apoderam dele”), existe como entender os outros dois elementos da frase encadeando o significado do primeiro. Moore (1975) apresentou ocorrências de *biazō* e *harpazō* nos escritos de Josefo e concluiu que tais ocorrências traziam, em geral, um tom bem negativo.

Doyle (1985) admite que o trabalho de Moore (1975) abre precedentes para uma compreensão mais negativa do texto. Mas Doyle (1985) argumenta que o significado do verbo *biazō* nas obras de Josefo não é necessariamente análogo ao do texto de Mateus. Ele diz ainda que os diversos sentidos trazidos pela LXX expandem o leque de interpretações da palavra.

O ponto de Doyle (1985) é válido, porém no desempate dessa tensão construída pela tradução, é possível utilizar alguns elementos contextuais. Assim, existe como verificar que o texto de Lucas 16:16 está inserido em outro contexto, o que pode favorecer o entendimento de que Ma-

⁵ Porém, tecnicamente, na versão crítica de Alfred Rahlfs (2006), o verbo na sua forma média, *biazomai*, é repetido 16 vezes na LXX e não 13 (ver Gn 33:11; Êx 19:24; Dt 22:25, 28; Jz 13:15-16; 19:7; 2Sm 13:25, 27; Et 7:8; 2Mac 14:41; 4Mac 2:8; 8:24; 11:25; Sir 4:26; 31:21).

teus está utilizando o verbo trazendo uma carga justamente da história (narrativa) apresentada. Essa visão na voz passiva parece lembrar o texto de Mateus 23:13, em que os líderes religiosos são os responsáveis por “tirar” o Reino dos Céus do povo. Esse embate existente entre os líderes religiosos e a proposta trazida pelos mensageiros de Deus vai continuar a ser trabalhada mais além. E uma última menção narrativa ainda é válida: o verso 6 estabelece uma relação de desconforto para a mensagem a ser entregue. Com o discurso de Jesus, o autor anteriormente havia preparado o leitor para receber uma mensagem não tão palatável. Dentro disso, existe como ser notada a ênfase de Jesus no não escândalo, visto o peso da mensagem a ser passada.

Assim sendo, existe significativa base contextual para entender o verso de Mateus 11:12 como fazendo referência à violência que seria usada contra o Reino dos Céus. Como foi notado, narrativamente na perspectiva de Mateus isso tinha sido verdade. João era o último de uma linhagem sangrenta (23:37). Jesus sofreria perseguições (Mt 16:21), e os seus discípulos também (Mt 16:24-25). É natural pensar que a proposta do avanço do Reino dos Céus se daria nos mesmos termos. O desafio proposto relembra esse legado de abnegação e chama a uma reflexão.

[France \(2007\)](#) lembra do contexto e aponta aos sofrimentos e dificuldades já sendo suportados por Jesus e pelos discípulos, tendo em vista a repressão por parte dos que não aceitavam a mensagem. O autor pontua que o próprio João, no contexto da passagem, vinha sofrendo violência.

Em Mateus 11:13, é vista a inauguração de uma nova era. Contudo, a última testemunha da era anterior estava no cárcere. João se encontrava preso, seus discípulos tinham vindo confirmar o ministério de Cristo, e agora Jesus fala sobre força e violência. O encadeado discurso de Jesus – depois de destacar a figura de João, lembrando os moldes do profeta do AT – alude à missão de desbravador de caminhos que João seria, menciona a lógica invertida da grandeza do Reino e agora importa essa noção de desassossego. O Reino sofre violência. Para [Bowens \(2010\)](#), a crucificação de Jesus e a morte de João apontam para o fato de que o evangelho não previne o sofrimento. Ser um discípulo, na visão dela, significa perder a vida por amor a Cristo.

O texto continua falando a respeito de João. Dessa vez, é explícita a declaração de que ele cumpre a profecia do Elias que viria. O capítulo 4 de Malaquias faz menção a uma figura que apareceria para reconciliar os pais aos filhos (Ml 4:5-6). Mateus 17 (no episódio da transfiguração) vai trazer à tona a necessidade da vinda desse reconciliador (Mt 17:1-13). Na ocasião, os discípulos de Jesus ecoam o texto de Malaquias 4:5, no qual a figura de um Elias profético é apresentada como antecedendo o “grande e temível Dia do Senhor”.

Elias é um profeta do AT que vai ser constantemente citado em Mateus. São estabelecidos paralelos entre a figura de Cristo e a de Elias em alguns momentos do livro (Mt 16:14; 17:3; 27:49). Contudo, o principal entrelaçamento se dá não entre Jesus e Elias, mas entre João Batista e o profeta do AT (Mt 3:4; 11:14; 17:12). João, na verdade, é reconhecido por Cristo como sendo o Elias (Mt 11:14), aquele que cumpriria a profecia trazida por Malaquias (3:1): “Eis aí Eu envio diante da tua face o meu mensageiro, o qual preparará o teu caminho diante de ti” (Mt 11:10). Elias também tinha sido um profeta que sofreu nas mãos de autoridades corrompidas.

Contudo, a despeito de todo o esclarecimento construído, o povo está alheio a essa compreensão. Jesus indaga: “Mas a quem hei de comparar esta geração”? (Mt 11:16). Isso porque o povo não tinha compreendido o ministério do Elias que viria, ou seja, de João, e muito menos tinha compreendido o ministério do Messias. Assim, Jesus os compara a crianças que inquerem

umas das outras um engajamento naquilo que estão propondo, mas que não são atendidas ([HAGNER, 1995](#)).

Afinal, o povo e principalmente os líderes religiosos aparecem se opondo a ambos os ministérios. Jesus é tido como um displicente, enquanto João é tido como um fanático. E, assim como aquelas crianças, o povo não ficava satisfeito com ninguém. Mesmo João e Jesus sendo figuras centrais na salvação que estava sendo efetuada por Deus, eles são rejeitados. E aqui entra o detalhe da mentalidade intentada por Jesus. Independentemente da forma assumida pelos ministérios, eles seriam rejeitados. Elias antes tinha sido perseguido. Igualmente os profetas depois dele. Agora João estava na prisão, e de lá não sairia até seu martírio (Mt 14:1-12). O Reino dos Céus sofreria violência. E os eventos subsequentes do livro apontam a uma amarração ainda maior a essa noção. Existe mais uma aparição de João na narrativa.

Além do capítulo 14, que relata a morte de João, é possível ainda entender uma última nuance que o livro de Mateus apresenta em sua final menção a João Batista. No capítulo 21, Jesus vai indagar os principais sacerdotes e anciãos do templo a respeito do posicionamento deles em relação ao batismo de João. Os líderes se omitem de responder à pergunta (Mt 21:23-27). Logo em seguida, Jesus conta uma parábola acerca de dois filhos, e extrai dali a lição de que nem sempre os que aparentam são os que estão a fazer a vontade de Deus. E, naquela parte, aparece mais uma vez a figura de João Batista (Mt 21:28-32).

A passagem de Mateus 21:32 parece ecoar 11:18-19, onde a mesma fraseologia é usada. No texto do capítulo 11, é dito que João não comia nem bebia e que Jesus era amigo de publicanos e pecadores. Já no capítulo 21, João é descrito como vindo “no caminho da justiça” e abrindo as portas aos publicanos e meretrizes. Essa construção literária aponta a uma reprovação dos líderes da época. Isso fica ainda mais evidente na porção que se segue a essa parábola do capítulo 21 (Mt 21:33-46).

Jesus em seguida conta uma parábola acerca de um homem (analogia a Deus) que possui uma vinha e que manda servo após servo para receber os frutos (Mt 21:33-46). Contudo, os empregados da vinha (que, na analogia, são os principais dos sacerdotes e dos fariseus) matam todos os enviados (uma analogia aos profetas do AT mortos pelos líderes, incluindo até João!). E, por último, na parábola, o dono decide mandar o próprio filho para poder receber os frutos. Os lavradores, porém, matam o herdeiro tentando ficar com a herança. Jesus era aquele filho! E estava prevendo a violência com que usariam para com Ele! Naquele episódio fica explícito o modo com que o Reino de Deus chegaria a Israel e talvez como também seria expandido ali afora (Mt 10:34-39).

Considerações finais

Diferentes propostas têm sido apresentadas para a resolução do texto de Mateus 11:2-19. Através da análise do texto por meio da crítica narrativa de [Powell \(1990\)](#), foi possível entender melhor uma das significativas menções de Jesus nos evangelhos tanto a respeito de seu ministério quanto ao papel de João Batista nele. Também foi possível explorar um pouco da discussão que existe ao redor de Mateus 11:12 e entender o funcionamento de *biazō* e *biastēs*. Assim, os diversos elementos que compõem essa narrativa dão dicas a respeito de como o leitor implícito pode compreender o significado inicialmente proposto pelo autor implícito.



João estava preso. Prenderiam Jesus mais tarde. Tinham feito isso com muitos dos profetas. Os discípulos de João e os discípulos de Jesus provavelmente teriam o mesmo destino (Mt 10:25). É bem verdade que o Reino é daqueles que se esforçam, que o caminho é estreito (Mt 7:13-14). Mas a análise literária da passagem permite ao leitor entender que Jesus estava ali dando o ritmo e o tom em que a mensagem do evangelho seria pregada. Ele já tinha advertido antes sobre isso (Mt 5:10-12; 10:34-39), e também o faria depois (Mt 20:22-23). O Reino sofre violência. A mensagem é carregada enfrentando resistência.

Foi possível entender que a terminologia faz menção à violência que foi usada contra a mensagem e os agentes do evangelho no decorrer de todo o livro de Mateus. As relações criadas através dos ecos temáticos em outras partes do livro auxiliaram na construção do enredo do capítulo 11 e permitiram uma leitura mais centrada no texto.

Referências

- ALBRIGHT, W. F.; MANN, C. S. **Matthew**. 2. ed. Garden City: Doubleday, 1981. (The Anchor Bible, v. 26).
- BARNES, A. **Notes on the New Testament**, Explanatory and Practical. Grand Rapids: Baker, 1949.
- BATES, M. W. Cryptic codes and a violent king: a new proposal for Matthew 11:12 and Luke 16:16-18. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 75, n. 1, p. 74-93, 2013.
- BAUER, D. R. The major characters of Matthew's story: their function and significance. **Interpretation**, v. 46, n. 4, p. 357-367, 1992. <https://doi.org/10.1177/002096439204600404>
- BAUER, W. et al. **A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- BOWENS, L. M. The role of John the Baptist in Matthew's Gospel. **Word & World**, v. 30, n. 3, p. 311-318, 2010.
- BOLER, M. The violence of autonomy: the significance of Matthew 11: 12 in Flannery O'Connor's *The Violent Bear It Away*. **The Heythrop Journal**, v. 61, n. 3, p. 483-493, 2020.
- CHATMAN, S. B. **Story and discourse: narrative structure in fiction and film**. Nova York: Cornell University Press, 1980.
- CHRYSOSTOM, J. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (Eds.). **A selected library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian church: first series**, v. 14. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- CLEMENT. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J. (Eds.). **The Ante-Nicene Fathers: translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325**, v. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- COLLINS, B. J. **The SBL handbook of style: for Biblical studies and related disciplines**. Peabody: Hendrickson, 2014.
- DOYLE, R. Matthew 11:12: a challenge to the evangelist's community. **Colloquium**, v. 18, n. 1, p. 20-30, 1985.
- FOWLER, R. M. Who is "the reader" in reader response criticism. **Semeia**, v. 31, n. 1, p. 5-23, 1985.



- FRANCE, R. T. **The Gospel of Matthew**. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- FRIBERG, T. **Analytical lexicon of the Greek New Testament**. Bloomington: Trafford Publishing, 2005.
- GREGORY, N. In: SCHAFF, P.; WACE, H.; (Ed.). **A selected library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian church**: Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- HAGNER, D. A. **Matthew 1-13**. Nashville: Thomas Nelson, 1995. (Word Biblical Commentary, v. 33a).
- HENDRIKSEN, W.; KISTEMAKER, S. J. **New Testament commentary**. 14. ed. Grand Rapids: Baker, 2004.
- IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias**. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2016. (Patrística, v. 4).
- JEROME, E. S. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (Eds.). **A selected library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian church**: second series, v. 6. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- KEENER, C. S. **Comentário histórico cultural da Bíblia: Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. **Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Loyola, 2009.
- MEIER, J. P. John the Baptist in Matthew's Gospel. **Journal of Biblical Literature**, v. 99, n. 3, p. 383-405, 1980. <https://doi.org/10.2307/3265373>
- MOORE, E. ΒΙΑΖω, ΑΠΙΙΑΖω and cognates in Josephus. **New Testament Studies**, v. 21, n. 4, p. 519-543, 1975. <https://doi.org/10.1017/S0028688500010018>
- NEWMAN, B. M.; STINE, P. C. **A handbook on the Gospel of Matthew**. Nova York: United Bible Societies, 1992.
- NICHOL, F. D. (Ed.). **Comentário bíblico adventista do sétimo dia: Mateus a João**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013. (Série Logos, v. 5).
- NOLLAND, J. **The Gospel of Matthew: a commentary on the Greek text**. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- POWELL, M. A. **What is narrative criticism?** mineápolis: Fortress, 1990.
- POWELL, M. A. Literary approaches and the Gospel of Matthew. In: Powell, M. A. (Org.). **Methods for Matthew**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 44-82.
- QUARLES, C. L. **Exegetical guide to the Greek New Testament: Matthew**. Nashville, Tennessee: B. & H. Academic, 2017.
- RAHLFS, A. **Septuaginta: duo volumina in uno**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- RESSEGUIE, J. L. **Narrative criticism of the New Testament: an introduction**. Grand Rapids: Baker, 2005.
- RHOADS, D. M.; SYREENI, K. **Characterization in the gospels: reconceiving narrative criticism**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.



SCHRENK, G. Biazomai, Biastes. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (Eds.). **Theological dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1964. v. 1, p. 609-614.

SCHOLTZ, J. J. One Messiah, two advents, three forerunners: the chiasmic structure of Matthew 11:2-17:13. **In die Skriflig**, v. 50, n. 1, p. 1-10, 2016. <https://doi.org/10.4102/ids.v50i1.2125>

TAYLOR, C. F. **Violence and Matthew**: a reconsideration of Matthew 11:12. Dissertação (Mestrado em Teologia), Southern Baptist Theological Seminary, 2007.

TURNER, D. L. **Matthew**. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

VOGELS, W. Performers and receivers of the kingdom. a semiotic analysis of Matthew 11, 2-15. **Science et esprit**, v. 42, n. 3, p. 325-336, 1990.

WILKINS, M. J. **Matthew**. Grand Rapids: Zondervan, 2004. (The NIV Application Commentary).



“While Quirinius was governing Syria”: Towards the historical plausibility of Luke 2:2

 MAVIAEL DE OLIVEIRA*¹

Abstract: The present paper employs a historiographical comparative approach to evaluate the historical plausibility of the census found in Luke 2:2. Though there is no direct evidence of a census under Quirinius, in Judea, before the death of Herod other than Luke 2:2, nevertheless there is enough evidence to state Luke’s historical plausibility when the larger context is considered, i.e. the nature of roman censuses, the Egyptian census system, the accounts of Josephus, Herod’s relationship with Rome, the identity and career of Quirinius and a recent archaeological discovery of a roman weight standard in Herods’ Judea.

Key words: Census; Quirinius; Historicity; Luke.

.....

¹ Mestrando pelo Adventist International Institute of Advanced Studies (AIAS); Bacharel em História pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) e em Teologia pela Faculdade Adventista da Bahia (FADBA). Pastor na Igreja Adventista de Bible Auditorium, Hong Kong. E-mail: maviaeoliveira@icloud.com.

***Autor correspondente**

Data de submissão: 12/01/2021

Data de aceitação: 01/03/2021

Como citar:

OLIVEIRA, M de. “While Quirinius was Governing Syria”: Towards the Historical Plausibility of Luke 2:2. *Kerygma*, v. 16, n. 2, 2021. <https://doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v16.n2.p75-97>



“Quando Quirino era governador da Síria”: Pela plausibilidade histórica de Lucas 2:2

Resumo: O presente artigo emprega uma abordagem historiográfica comparativa que visa avaliar a plausibilidade histórica do censo de Lucas 2:2. Nenhuma evidência de um censo sob a supervisão de Quirino na Judeia antes da morte de Herodes pôde ser encontrada, contudo, há suficientes evidências da plausibilidade histórica de Lucas 2:2 quando considerado o contexto mais amplo no qual se encontra o registro do censo, i.e., a natureza dos censos romanos, o sistema censitário egípcio, os escritos de Josefo, o relacionamento de Herodes com Roma, a identidade e carreira de Quirino e a recente descoberta de um parâmetro romano de peso no território da Judeia.

Palavras-chave: Censo; Quirino; Historicidade; Lucas.

“And it came to pass in those days that a decree went out from Caesar Augustus that all the world should be registered. This census first took place while Quirinius was governing Syria” (Luke 2:1-2).

“Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. αὕτη ἀπογραφή πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου” ([ALAND, 2012](#)).

Scholars have tried, for the last two hundred years, to adjudicate between the accounts of Josephus and Luke on the census of Quirinius² which has produced a vast bibliography on the topic without satisfactory results.³ What is clear from the extensive bibliography on the census of Luke 2:2 is that the question is still open for debate.

In a word, the problem is that Luke is the only first century source to make a direct mention of a Roman census in Judea, before the death of Herod the Great when Quirinius ([STEIN, 1993, p. 105](#))⁴ was governor of Syria, at the same time that Josephus records a census under Quirinius but on AD 6-7 when Archelaus was exiled on AD 6-7 (Josephus, Ant. 18.1-6), therefore a decade after the birth of Jesus⁵ and Herod’s death.⁶ Could the census of Luke 2:2 be historically plausible? It certainly is, as affirmed [Robert Stein \(1993, p. 105\)](#), a “crux interpretum”. The absence of direct multiple attestation of the census of Luke 2:2 will inform the focus of this study to the historical

.....
² “Some translations of the NT use the name Cyrenius, an Anglicized form of his Greek name, while others use the Latin form Quirinius. His full name is Publius Sulpicius Quirinius” (DOLLAR, 1992). Also Potter (1992, v. 5, p. 377).

³ Perhaps the excursus in Schürer (1973, p. 400-427) has had significant impact onto the studies of the census of Quirinius reaching the conclusion that Luke was simply mistaken. Conversely, Ramsay (1905) has found enough evidence to vindicate Luke as historian. Others like Bart Ehrman (2012) prefer to concentrate on the argumentative function of the census and discredit its historicity altogether. For a list of the most important works on the census of Quirinius, see Dabrowa (2011, p. 137-142).

⁴ The details of the historical difficulties this text poses will be dealt with further ahead.

⁵ Most scholars maintain must have occurred between 4 and 6 BCE; see Smith (2000, p. 278-293).

⁶ Herod the Great almost certainly died in Jericho on the spring of 4 AD. See Gabba (2008, v. 3, p. 127). Additionally, the lunar eclipse mentioned by Josephus and the remaining textual evidences point to his death on March 13 of 4 BCE. See Zeitlin (1964, p. 1-22).



plausibility of Luke’s census rather than attempt to demonstrate its historicity. Thus the question we wish to deal with: Is it historically plausible for a Roman census to have taken place in Judea prior to Herod’s death?

Though much has been written on the subject, the historicity of the gospels is still a crucial debate for there cannot be a complete separation between the gospels upon which the faith in Jesus is based and their historical nature.⁷ The historical figure⁸ Jesus of Nazareth and the Christ of Kerugma are inseparable, contrary to what [Rudolf Bultmann’s \(1970\)](#) demitologization affirmed. The historical reliability of the gospels is of immeasurable importance to Christianity; therefore, scrutinizing the historical plausibility of passages like Luke 2:2 gains amplified importance due to its potential to shed new light onto the text of the New Testament.

We shall hold that the degree to which a historical object of study can be known with any level of accuracy is better framed in terms of plausibility⁹ rather than absolute certainty, due to the limited and sometimes fragmented sources as well as the natural impossibility of epistemological neutrality in matters of History. Nonetheless, an “incomplete description does not necessitate the conclusion that it is an inaccurate description” ([LICONA, 2018, p. 34](#)), and personal bias does not necessarily means a dishonest historical approach.

There are at least three distinguishable trends among the scholarly works on the historicity of the census of Quirinius. (1) Luke is historically wrong; (2) there is not enough evidence to prove or disprove the historicity Luke’s census; and (3) Luke’s census can be or is historical. Among those that have posed a solid challenge to the historical accuracy of Luke’s census, Emil Schürer has certainly been the most influential ([CROSS; LIVINGSTONE, 2005, p. 1479](#)). His excursus of Quirinius in *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ* ([SCHÜRER, 1973, v. 1, p. 400](#)) has become the blue print for investigating the historical issues surrounding the census of Quirinius. Schürer’s work has paved the way for [Bart Ehrman \(2012, p. 359\)](#) to argue that Luke deliberately fabricated the Bethlehem trip to make the Messiah be born in the city of David and for [Lataster \(2015\)](#) to deny that Jesus even existed. On the same basis [Daniel R. Schwartz \(1988, p. 640\)](#) has denied the historicity of the census of Quirinius as he sought to demonstrate that Luke, though pretending to be historical, was, nevertheless, primarily a theological work. Similarly, [Raymond E. Brown \(1986, p. 660-680; 1997, p. 32\)](#) has argued that pursuing Luke’s theology is more profitable than chasing his historicity. It is precisely the emphasis on Luke’s theology that has dominated the Lucan studies in the last century, as well expounded by I. [Howard Marshall \(1989, p. 54\)](#). A more moderate approach is sponsored by [Solomon Zeitlin \(1964, p. 1-22\)](#), [Edward Dabrowa \(2011, p. 137-142\)](#), [F. Haverfiedl \(1900, p. 309\)](#), [Lincoln H. Blumell, and Thomas A. Wayment \(2012, p. 53-81\)](#). They belong to the group of scholars that has not found enough evidence to condemn or acquit Luke as a historian. The last group is composed by those that try to somehow claim that Luke is entirely or partially right with regards to the census of Quirinius,

.....

⁷ D. A Carson (1997, p. 807, emphasis his) argues that, unlike other religious faiths, Christianity has an irreducible historical character, while Caird categorically affirms that “Christianity in the first instance is neither a set of doctrines nor a way of life, but a gospel; and a gospel means news about historical events, attested by reliable witnesses, and having at its centre a historical person.” See Edwards (2002, p. 494).

⁸ Some of the most influential recent works on the “Historical Jesus” are Crossan (1995); Bart (2012); Wright (2003); Dunn (1985); Keener (2012). For a panoramic discussion of the “historical Jesus” debate, see Bond (2012, p. 14).

⁹ We will agree with Rhoads (2011, p. 65) that “reconstructing history consists in establishing the most plausible rather than the absolute certain.”



starting with Tertulian (Marc. 4.19)¹⁰ who suggested that the governor in question was Sentius Saturninus.¹¹ Perhaps the milestone for those who argue in favour of Luke was [Sir William Ramsay's \(1905\) Was Christ Born at Bethlehem? Ramsay \(1925\)](#) set himself on a journey to investigate Luke's historicity with an unfavourable mind of the evangelist's historicity, but ended his investigations advocating for Luke's historical accuracy.

From Ramsay's eloquent and detailed research, a great many attempts to resolve the historical riddle of Luke 2:2 have followed. [Wayne Brindle \(1984, p. 73\)](#) has found no historical argument to deny the historical impossibility of Luke 2:2, while [John Thorlev \(1979, p. 81-84\)](#) sees no reason to categorically denounce the census of Quirinius as a historical blunder. Likewise, [Sherwin-White \(1963, p. 162-171\)](#) tries to demonstrate that Luke was aware of the political landscape of the time he writes about, thus Luke meant what he wrote and it is arguably historical. [John H. Rhoads \(2011, p. 87\)](#), with a source criticism approach to Josephus, has favourably judged Luke, as well as [J. Duncan M. Derret \(1975, p. 81-108\)](#), who finds, especially on the Egyptian papyri, good evidences for the census of Quirinius in Herod's territory. [Lily Ross Taylor \(1933, p. 120-133\)](#) finds Luke right about the census, but wrong in connecting Quirinius with it, and, finally, [John M. Rist \(2005, p. 489-491\)](#) has even suggested that the reading of Quirinius is altogether mistaken as the author of Luke, or subsequent copies, confused Quirinius with Quintilius Varus, governor of Syria in the last days of Herod.

One last position to be considered is the ingenious solution sponsored by Mark Smith,¹² that places the birth of Jesus at AD 6, on the occasion of Archelaus' exile and the better documented census of Quirinius on AD 6-7 (Josephus, Ant. 18.1-6). Smith questions of the term "Herod King of Judea"¹³ of Luke 1:5, and suggests that Archelaus could be the aforementioned king.¹⁴ Additionally, the term "Herod Ethnarch" was also found on coins issued under Archelaus ([BRAUND, 1992, v. 1, p. 368](#)).¹⁵ The sponsoring of this position would mean the abandonment of the traditional chronology of the nativity and would require a number of odd adaptations to state its credence.¹⁶ Tough seemingly interesting we should agree with [Ramos \(2016\)](#) that this "Herod the king" (Luke 1:5) was likely Herod the Great.

.....
¹⁰ Tertulian affirms that the census that led Mary and Joseph to Bethlehem was ordered by Sentius Saturninus and that the reading of Quirinius is mistaken; see Tertulian in Roberts; Donaldson; Coxe (1885, p. 378); McGovern (1906, p. 222).

¹¹ Sentius Saturninus was governor of Syria from 9 to 6 BCE; see Schürer (1973, v. 1, p. 350).

¹² Smith (2000, p. 285-286) draws from external evidence to base his claims at the same time that he admits that the New Testament nowhere refers to Archelaus as Herod.

¹³ Could the less precise term βασιλεύς be a reflection of the diminished political approval Archelaus had? (BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G., 1990-1993, v. 1, p. 161). Josephus also makes use of the loose term βασιλεύς to refer to Herod. See Braund (1992, v. 1, p. 368); Derrett (1975, p. 83).

¹⁴ Archelaus was the ruler of Judea from 3 BCE to AD 6. Dio Cassius calls Archelaus, Herod Palestinus (Dio Cassius 55:6). Like his brother, Antipas is also called Herod. For a fuller discussion on Herod as a royal title see Derrett (1975, p. 84). Also Smith (2000, p. 285) claims that "eleven times Herod Antipas is referred to as Herod (Luke 3: 19; 8:3; 9:9; 1 3:3 1 ; 23:7 [twice]; 23:8, 11, 12, 15; Acts 4:27), four times as Herod the Tetrarch (Luke 3:1; 3:19; 9:7; acts 13:1)."

¹⁵ See also Porter (1915, v. 3, p. 2079). Also Bledsoe (2016).

¹⁶ The nativity accounts of Luke and Matthew places, beyond suspicion, Jesus' birth before the death of Herod the Great on 4 BCE. Additionally, Luke dates the beginning of Jesus' public ministry on the fifteenth year of Tiberius (Luke 3:1), therefore 28-29 AD when He was "about thirty years of age" (Luke 3:23). If Jesus was born in 6 AD then He would have been only 21-22 years of age when He was baptized by John. Does 21-22 count as close enough to "about thirty years of age" (Luke 3:23)? It seems hardly the case. See Marshall (1978, p. 133).



A review of main arguments

In order to proceed with this investigation of the historical plausibility of Luke 2:2, I will structure our arguments after [Schürer’s \(1973, v. 1, p. 407-427\)](#) contentions as they seem to be the most lucid and poignant set of arguments against the historicity of the census of Luke 2:2. Shürer’s five contentions are: “I. History does not otherwise record a general imperial census in the time of Augustus;” “II. Under a Roman census, Joseph would not have been obliged to travel to Bethlehem, and Mary would not have been required to accompany him there;” “III. A Roman census could not have been carried out in Palestine during the time of King Herod;” “IV. Josephus knows nothing of a Roman census in Palestine during the reign of Herod; he refers rather to the census of AD 6-7 as something new and unprecedented;” and “V. A census held under Quirinius could not have taken place in the time of Herod, for Quirinius was never governor of Syria during Herod’s lifetime.”

For the sake of our argument we will deal with Shürer’s contentions in the following order: I, II, IV, III and V. Special attention will be paid to contentions III and V as we suspect that on those there could be found evidence to alter condition of stalemate that the census of Quirinius has reached ([SHERWIN-WHITE, 1963, p. 163](#)).

There was no empire-wide census under Augustus

Luke starts his account of the census saying that Augustus Caesar was behind the census that would register (*ἀπογράφεσθαι*)¹⁷ for taxation purposes ([SCHÜRER, 1973, v. 1, p. 400](#); [DANKER; BAUER; ARNDT, 2000, p. 108](#)), “all the world” (*πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*) (Luke 2:1). [Schürer \(1973, v. 1, p. 406\)](#) sees in *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* the equivalent Latin expression *orbis Romanos*, that, according to him, can only mean “the whole Roman empire . . . both Italy and the Provinces.” Such a hyperbolic expression refers only to the Roman world, as barbarian tribes were not counted.¹⁸ In the other hand, [Marshal \(1978, p. 98\)](#) points out that the Latin equivalent of *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* is far from being the only option available as he quotes C. C. Torrey’s suggestion that the equivalent Semitic expression, “the whole land”, which refers to Palestine, is to be understood. This argument gains substance given the Semitic origin and scope of Luke’s sources.¹⁹ It remains true that there is no evidence of a direct order from Augustus that the entire Roman empire should be taxed ([MORRIS, 2008, p. 98](#)), in fact there was never a universal, “single census of the Roman Empire” ([SHERWIN-WHITE, 1963, p. 168](#)), but that does not necessarily mean that Luke envisioned a simultaneous universal census by *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*.

To Brown, it is more plausible that by “all the world should be registered” (Luke 2:1) Luke meant the general Augustan effort to organize the empire which was illustrated by the many censuses²⁰ in all the provinces that did not happen in a single event but a systematic reckoning

.....
¹⁷ The verb *ἀπογράφεσθαι* could be translated as enroll or register for taxation purposes; see Lukaszewski; Dubis; Blakley (2011, Lk 2:1).

¹⁸ Louw and Nida (1989, v. 1, p. 15) suggest that Luke 2:1 could be read as: “Emperor Augustus sent out an order that all the people over whom he ruled should register themselves for the census.”

¹⁹ Though Luke’s audience seems not to have been primarily Jewish, there are reasons to believe that Luke shared a common source with Mark and Matthew, which can be said to have been, markedly, Jewish in origin and language. See DeMoss (2001, p. 91-92). Also Stein (1993, p. 27-28); Puskas; Crump (2008, p. 64); Carey (2010, p. 107).

²⁰ On the *Res Gestae Divi Augusti*, Augustus boasts of being directly responsible for three censuses on imperial provinces (*Res gest. divi Aug.* 8.2-4) on 28 BCE, 8 BCE and AD 14 see Teuff (2014, p. 75-90); Brown (1986, p. 670).

of data.²¹ Furthermore, it could also be argued that what Luke envisioned was the fact that it was during the days of Augustus that all the provinces, underwent a census or taxation assessment (SHERWIN-WHITE, 1963, p. 168). If this argument is valid as a general trend of Augustus administration, it should also be noticed that Judea was not a province in the days of Herod the Great (SHERWIN-WHITE, 1963, p. 168), but a client kingdom (SCHMITZ, 1992, v. 1, p. 884) and Herod called *rex socius* (KUGLER; HARTIN, 2009, p. 338).

Unquestionably, a single line: “in the days of Caesar Augustus” (Luke 2:1), does not suffice if the aim was to record a single census of the entire Roman Empire. But if Luke had in mind a general census that took place in the entire territory of Judea, or even a series of apparently disconnected provincial censuses that could have been perceived as a centrally orchestrated effort (BUTLER, 2000, p. 38), then it could be argued that there are evidences to support the historical plausibility of Luke’s census.²² Additionally, *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* is more naturally read rhetorically than geographically. If so, “All the world” aims to introduce the census in Judea, not a universal Augustan census (SCHMITZ, 1992, v. 1, p. 884). Furthermore, it would not have been unfitting for Luke to associate Caesar Augustus with the efforts of bringing order and peace onto Rome, as registered on the *Res gestae divi Augusti*.²³ Augustus takes pride in meticulously, registering his administrative actions, including three censuses/registrations of Roman citizens (*Res gest. divi Aug.* 8.2- 4). Additionally, Augustus was responsible for the establishment of innovations to the Roman fiscal system that included various censuses after the tumultuous last days of the Republic (SCHMITZ, 1992, v. 1, p. 883).

Schürer (1973, v. 1, p. 400) correctly notices that more than Augustus’ administrative brilliance, the *Res gestae* proves nothing directly, about the census of Luke 2:2,²⁴ however, it does nothing to disprove it either. On the contrary, the highly organized Roman fiscal system and administrative principles laid by Augustus makes a census in the chaotic last years of Herod²⁵ seem historically plausible. Especially, when taken into consideration that a census of all provinces was definitely accomplished for the first time under Augustus (SHERWIN-WHITE, 1963, p. 169), though the inclusion of client kingdoms into this general policy is still to be historically attested.

Nature of the imperial census

There were two kinds of census during the time of Augustus. The first was the *Tributum Soli*.²⁶ The second was the *Tributum Capitis*, which “included various kinds of personal taxes, namely, a property tax which varied according to a person’s capital valuation, as well as a poll-tax

.....

²¹ “What Augustus did was to lay down the principle of systematic ‘enrolment’ in the Roman world, not to arrange for the taking of one single census” (RAMSAY, 1905, p. 120).

²² Dio Cassius makes numerous references to the many censuses that were conducted or ordered by Augustus. Augustus conducted a census of Italy (Dio Cassius 15.13:4), ordered a census in Gaul various times (Dio Cassius 13.22:5), he made himself liable to taxation and registration (Dio Cassius 14.35:1). For a larger discussion on the Augustan census, see Udoh (2006).

²³ After the civil war with Antony, there was much need for Octavian to organize the empire that now had only him as undisputed leader. See Saddington (2009, p. 303-325).

²⁴ Also Danker; Bauer; Arndt (2000, p. 108).

²⁵ See section “Herod’s last days.”

²⁶ That was a taxation on agricultural produce as well as the very use of the land which could be paid with produce itself or money (SCHÜRER, 1973, v. 1, p. 40; SCHMITZ, 1992, v. 1, p. 883).



proper at a flat rate for all capita” (SCHÜRER, 1973, v. 1, p. 402).²⁷ Given the nature of the censuses in the time of Augustus, considerations have to be made on how does the account of Joseph and Mary travelling to Bethlehem in order to fulfil their civil duties, compare to the general historical scenario.

Firstly, as Marshal (1978, p. 101) notices and Schürer (1973, v. 1, p. 411-413) emphasizes, if read literally, the idea that every taxpayer in Syria should find their ancestral home²⁸ (Luke 2:3), to be registered, (ἀπογράφεσθαι), is simply unthinkable due to its impracticality and contradiction with Roman customs (MARSHALL, 1978, p. 101), which normally did not require tax-payers to travel but to register in their place of residence or where they owned portions of land (SCHÜRER, 1973, v. 1, p. 411). The normal procedure involved the head of the family reporting the relevant information to the censor about his household, including family members, slaves and land (MUNSON, 2002, p. 105). If the census of Luke 2:2 was strictly carried out in a Roman fashion, Joseph would not have had to travel (STEIN, 1993, p. 105), unless he had some taxable property in Bethlehem and Mary’s presence no required, though not unreasonable.²⁹ Schürer (1973, v. 1, p. 409) argues that, even though the Romans were known for adapting Roman practices to local customs, allowing a census to be taken based on ancestry would have been unintelligent. This line of reasoning, though rational, fails to appreciate the complex and violent, socio-political landscape of Herod’s last days, as well as how diversely, censuses could have adapted to local customs. Perhaps the complexity and turmoil of Herod’s last years, as well his wish to be presented as a Jewish leader, led him to allow a Roman census in his territory which was well adapted to local culture.³⁰ If that is the case, then Judea was no exception since “it was the habit of the Romans in the East to adapt their arrangements to the custom of the country” (RAMSAY, 1905, p. 146). Perhaps it could explain why the census that led Jesus to be born in Bethlehem was apparently peaceful whereas the census of AD 6-7 was marked by revolt (Acts 5:36-37; Josephus, Ant. 18.1).

The Egyptian household census’ system

The early third century census order of Vibius Maximus (Oxyrhynchus Box 3, B34, H5) (THOMAS, 1975, p. 201-221) stands as a challenge to the suggestion that a census based on ancestry could not have taken place, however impractical it may sound.³¹ The order states that every 14 years, the inhabitants of Egypt (THOMAS, 1975, p. 215) should return to their homes (ἀπό των νομῶν) (Oxyrhynchus Box 3, B34, H5, Line 20-24) (THOMAS, 1975, p. 203) in order to register for taxation purposes. Such an attestation suggests greater regularity and frequency of censuses in the territory of a Roman province, Egypt, and probably to other parts of the region.

Ramsay (1905, p. 15) sees in the Egyptian fiscal system sound evidence that not only that there was a precedent on the Eastern part of the Roman Empire of census based on ancestry but that such system could be traced back to 23 BCE, year when Augustus was fully invested with

.....

²⁷ Rents on imperial as well as public properties were also liable for taxation. See also Schmitz (1992, v. 1, p. 883).

²⁸ *ἐαυτοῦ πόλιν* clearly refers to a place of origin or ancestry; see Robertson (1933, Lk 2:3).

²⁹ Elaboration for the reasons why Mary traveled with Joseph will be done on “the presence of Mary” section.

³⁰ Butler (2000, p. 38) argues that it was the Jewish custom to be counted through tribal identification, not place of residence.

³¹ The order reads: “The prefect declares that as it is the time of the fourteen-year census, all [ἀπό των] νομῶν must return home special provision being made for those whose services are necessary at Alexandria”; see Thomas (1975, p. 215).



imperial powers. Such circumstantial argument must be taken with care since [Ramsay \(1905, p. 153\)](#) himself also notices that there are no records of house census prior to the 70 AD. However, the lack of direct evidence does not mean that the stable cycle of Egyptian censuses cannot be true retroactively, especially in the light of its origin.

Additionally, the argument for the cyclic stability of the Egyptian fiscus can be inferred from the "well-established Egyptian census bureaucracy from Ptolemaic times" ([DERRETT, 1975, p. 88](#)), which the Romans could have emulated and applied to the nearby provinces and client kingdoms that lacked systematized census procedures³² which was the case of many provinces, including Syria and the kingdom of Judea. Therefore, had a census of Judea been ordered, it would be natural to use, as reference, the mechanisms and structure of the long-established Egyptian census.³³

It is also noteworthy to mention that 14-year cycle of censuses we learn from Vibius Maximus order³⁴, coincides with AD 6-7³⁵, date of the more well-known census (Luke 5:36-37; Josephus, *Ant.* 18:1),³⁶ as well as the earliest date for Jesus' birth ([GABBA, 2008, v. 3, p. 127](#)). [Ramsay \(1905, p. 153\)](#) sees on the coincidence of those cycles a vindication of Luke, but [Schürer \(1973, v. 1, p. 413\)](#) affirms that even if we accept the regularity of Egyptian censuses and its applicability to Syria it would not prove that a Roman census was taken in Herod's territory. On that point we should look at the evidence for a possible Roman direct intervention in Herod's Judea on the section: Herod and Rome, of chapter 3.

Additionally, the third century jurist Ulpian says that, in the territory of Syria, boys were liable to registration from the age of fourteen (Digest. L 15,3) ([WATSON, 1998, v. 4, p. 446](#)).³⁷ Though Ulpian is a late source for the census here in question, it would be foolish to presuppose that two census systems, in Egypt and Syria, would have independently emerged. More plausible is to argue that Rome made use of an existing and efficient system to apply it to territories that lacked systematic censuses.

The census as a theological device

It has been argued that Luke's census was a narrative device created in order for Jesus to fulfil the prophecies about the Messiah' place of birth. Trend that seems to reverberate in the current state of Lucan studies as [Marshall \(1989, p. 53\)](#) affirms that "the discovery of Luke as a theologian is the most outstanding feature of contemporary scholarship." Thus, it seems that the theology of Luke has superseded the evangelist's historicity. One of the most vocal proponents of Luke's

.....

³² Egypt was extremely rich compared to Judea and with revenue comparable with that of Gaul (BOWMAN, 1996, p. 679).

³³ The Egyptian fiscal preparedness as opposed to that of Judea can be exemplified the fact that Egypt revenue was twelve times the revenue of Judea; see Bowman (1996, p. 679).

³⁴ For the date of Vibius Maximus order and the 14 year cycle see Thomas (1975, p. 202).

³⁵ This coincidence must not be overstated as the census of Quirinius of AD 6-7 was not regular in its nature but had the specific purpose to assess Judea that had just been annexed to the province of Syria. (Josephus, *Ant.* 18.1-6). So Schürer is right when he claims that Josephus represents the census of AD 6-7 as being something unprecedented.

³⁶ We do not wish to argue that the census conducted by Quirinius on 6-7 AD was part of a regular census for it is clear that it was ordered under exceptional circumstances, namely, the banishment of Archelaus and the annexation of Judea as a roman province. See Schürer (1973, v. 1, p. 416-420).

³⁷ See also Marshall (1978, p. 102).



unhistorical nature is Bart Ehrman, who sustains that the census of Quirinius was a deliberate fabrication to satisfy the prophecy of Micah 5:2.³⁸

Likewise, [Daniel R. Schwartz \(1988, p. 637\)](#) has argued of Luke’s unreliability as a historian and his mainly theological agenda, presenting as evidence Zechariah’s praise to God, on his son’s circumcision, for “raising up for Israel a ‘horn of salvation’ in the house of David . . . a reference to Jesus, not to John” (Luke 2:69). Furthermore, [Schwartz \(1988, p. 638\)](#) points out as reinforcing his argument the scene of John “worshiping” Jesus when still in his mother’s womb (Luke 1:44). Later, John the Baptist’s lengthy description of the Christ’s superior character and the fleeting manner in which Jesus’ baptism is dealt with (Luke 3:16-22) which, when read alongside Matthew’s account of the baptism of Jesus (Matthew 3:14), that seems to emphasize John’s reticence to baptize Jesus.

Despite his reasoning for Luke’s theological agenda, [Schwartz \(1988, p. 639\)](#) admits that the inclusion of the original formulation “to give knowledge of salvation to his people by the remission of their sins” (Luke 1:77) at the scene of Zacharias addressing his son John, is nowhere to be found in the Old Testament Scriptures. Where did Luke learn this new formula?

This line of reasoning would only make sense if Luke’s audience was well familiar with the Jewish sacred Scriptures, but that would be contrary to the evidences of Luke’s Christian audience ([STEIN, 1993, p. 27](#)).

Secondly, it appears to be a consensus among scholars that Luke as written in Ephesus ([SCHWARTZ, 1988, p. 643](#)) to an audience of urban gentile³⁹ Christians ([TRITES; LARKIN, 2006, p. 353](#)), that could be assumed as being an audience disinterested in the specific details of Jewish Scriptures. It could explain why “the gospel is noticeably lacking in Hebrew words, Palestinian colours and direct Old Testament citations” ([BROWN, 1993, p. 236](#)) and makes no direct or indirect reference that Micah 5:2 was being fulfilled ([STEIN, 1993, p. 104](#)). Also “the Greek of Luke is the best of the four Gospels, and it is likely that Greek was the evangelist’s native tongue” ([BROWN, 1993, p. 236](#)). Why would Luke include in his nativity narrative an unnecessary argument for his audience and a conscious fabrication that could be verified as untrue? Luke’s general concern with geographical and historical accuracy ([DESILVA, 2004, p. 356](#)) is at irreconcilable odds with Ehrman’s hypothesis. There is no doubt that Jesus’ birth in Bethlehem has prophetic significance, but does not mean that the events that surrounded it are well-thought fabrications to convince Luke’s, audience, of Jesus’ messianic character. We should conclude that there are enough internal evidences in Luke’s gospel to demonstrate that it was intended to be read as history and that the idea that the census was a fictional element of a plot to lead Jesus to be born in the right place is not plausible.

.....
³⁸ Barth Ehrman (2012, p. 569) is a vocal proponent that Luke was wilfully wrong about the birth place of Jesus: “It seems most likely that Luke, or his source, simply made it up to make sure that Jesus was born where the prophets—in this case Micah—indicated that the Jewish saviour would come from, Bethlehem (see Micah 5:2; quoted in Matthew 2:6).” He is part of a minority of scholars that have altogether denied the historicity of the gospels.

³⁹ Stein (1993, p. 26) lists nine of the most used evidences for a gentile audience of Luke and Acts: “(1) Luke’s avoidance of Semitic expressions (6:14; 8:54; 22:42; 23:45); (2) the substitution of non-Palestinian architecture (5:19; 8:16), weather, or geography (6:48-49) for Palestinian; (3) the substitution of the term ‘lawyer’ for the more Jewish ‘scribe’ (10:25; 11:52); (4) the use of Judea to describe Palestine in general (1:5; 4:44; 6:17; 7:17; etc.); (5) the explanation of Jewish customs (22:1, 7). Other reasons include (6) the omission of accounts dealing with specifically Jewish traditions or customs; (7) the extension of Jesus’ genealogy back past Abraham to Adam (3:38); (8) the references to the Jews in the third person (7:3; 23:51; Acts 10:39; 13:5; 14:1; 17:1; 21:11); and (9) the concern for the Gentile mission (Acts 10-11; 13:46-48; 18:6; 28:24-28).”



Joseph did not have to travel and Mary did not have to be present

As we have already argued, the Roman provincial censuses did not necessarily require displacement. In a normal census, traveling would only make sense if the individual to be registered had taxable properties somewhere else than his place of residence. For this set of circumstances to apply to Joseph he would have had to own some kind of taxable property in rural or urban Bethlehem and the census of Luke 2:2 would have to be an adapted version of a Roman provincial census conducted in Judea, before or on 4 BCE, which was not a province until AD 6 on the occasion of Archelaus’ banishment.⁴⁰ The former is practically impossible to demonstrate, but the latter could be argued in terms of historical plausibility.

That being said there is a set of circumstances which can explain why Joseph had to travel, why was Mary with him if he could have done it for her?

The presence of Mary

Under a Roman census, Mary was not required to be with Joseph in order to fulfil her civil duties. In fact it has been labelled as “implausible tale, the very stuff of myth” (DERRETT, 1975, p. 87). However, we learn from Ulpian that “in the provinces of Syria men are bound to pay poll-tax from fourteen, women from twelve, in both cases up to sixty-five” (WATSON, 1998, v. 4, p. 446; cf. MARSHALL, 1978, p. 102).

Schürer (1973, v. 1, p. 412) also argues that Luke implies the necessity of Mary travelling in order to pay taxes and that it was just unnecessary, however, this conjecture extrapolates what the text of Luke 2:5 allows to say.⁴¹ What he probably did not contemplate are the circumstances on which Mary was pregnant. She was a “betrothed wife” (Matthew 1:18; Luke 1:27; 2:4) (MORRIS, 2008, p. 100), apparently not a regular wife yet. Only her future husband received, besides her, an explanation of the supernatural origin of her pregnancy (Matthew 1:19-20) and it is presumable that a woman in such a vulnerable position would not feel comfortable or safe (STEIN, 1993, p. 107) in the absence of the only person that, besides her, was communicated with regards to that unique pregnancy (Matt 1:20). After all, Mary was still under the law that allowed an adulterous woman to be stoned or even burned (Deut 22:21; Lev 20:10; Gen 38:24) (MARSH, 2016), punishments that seem to have been in practice around Mary’s time.⁴² Such circumstance could, rather naturally, explain why Mary would choose to undergo such an inconvenient trip even if she did not have the legal obligation to.

.....
⁴⁰ Archelaus deposed several high priests in Jerusalem to serve his own political ends (Josephus, *Ant.* 17.339). He rebuilt the royal palace at Jericho and diverted water from *Neara* (a city he renamed “Archelaos” after himself; Josephus, *Ant.* 17.340). Josephus also tells us that Archelaus transgressed Jewish Law by marrying his brother’s wife, Glaphyra (Josephus, *Ant.* 17.341) and behaved “savagely not only towards the Jews but also towards the Samaritans” (Josephus, *J.W.* 2.111). All those explain why Archelaus was summoned by Augustus to Rome and eventually ousted.

⁴¹ The preposition *σύν* in relation with the proper name *Μαριάμ* does not necessarily express an obligation to be with; see Lukaszewski; Dubis; Blakley (2011, Lk 2:5).

⁴² The story of the woman caught in adultery of John 8 seems to indicate that even if stoning was not normally practiced in the first century, it was present sufficiently present in the imaginary to be evoked when convenient.



Could Joseph have known his ancestry?

Another challenge posed against the reliability of Luke's account is fact that Joseph knows exactly where to go when required to return to his ancestral home. It is quite reasonable to claim that among the illiterate, poverty-stricken Judea, most would not be able trace back their ancestry,⁴³ nonetheless, could Joseph have known where to go if required to return to his place of ancestry? [Joachim Jeremias \(1969, p. 275\)](#) has argued that Judaism of the Second Temple Period remained rather focused on ancestry and genealogies, which may help pave the way for Joseph to have been aware of his own genealogical origins. In that regard the affirmation, by Julius Africanus ([CROSS; LIVINGSTONE, 2005, p. 918](#)) in a letter preserved by Eusebius⁴⁴ to Aristides (Eusebius, *Eccl. Hist.* 1.7.12),⁴⁵ affirms that Herod burned genealogical records in order for his non-Jewish origin to remain concealed, which suggests that public genealogies were somehow kept. Thus [Jeremias \(1969, p. 276\)](#) affirms that "even the simple Israelite knew his immediate ancestors and could point to which of the twelve tribes he belonged." The Israelites, and especially those of the tribe of Judah, or the "house of David," were particularly concerned with their origin for it was known that the Messiah would be a Davidic one ([STEIN, 1993, p. 505](#)). The post exile Israelites were keen in keeping their genealogies (Ezra 8:1-14; cf. Neh. 7:6-69; Ezra 2:1-67; Neh. 11:3-24). Given the general messianic expectation of the first century ([GUPTA, 2016](#)), it would not be surprising that even the lay Jewish would be interested in his/her ancestry.

[Bockmuel \(2011, p. 488\)](#) sums up the evidences pointing to the availability of genealogical records in first century Palestine:

Josephus repeatedly claims that public genealogical records were kept (e.g. C. Ap. 1.31; Life 6), a conviction that remained alive from the early Second Temple (Ezra 2:62; Neh. 7:64) to the rabbinic periods (e.g. m. Qidd. 4.4; Gen. Rab. 98.8). It receives interesting resonance in Julius Africanus' early third-century affirmation that Herod the Great had destroyed the genealogical records of the house of David in order more easily to advance his own claim to kingship (in Eusebius, *Eccl. Hist.* 1.7). Oral genealogies are certainly plausible among priestly and other distinctive families.

There is no direct evidence that Joseph had any contact with genealogical documentation; however it is plausible to claim that he could have known where to go if he was required to return to his ancestral home.

Josephus and Luke

The controversy between the contrasting accounts of Josephus and Luke, and the preference of some for former over latter, seems reasonable when the detailed and elaborate account of the

.....
⁴³ Such genealogical concern was certainly exacerbated among the priests, whose ancestry had to be verified as sons of priests in the temple at Jerusalem. Such records can be traced back at least to the Hasmonaean period but can be much ancient (GOODMAN, 2005, p. 770).

⁴⁴ For more information of Eusebius see McGiffert (1890, v. 1, p. 46).

⁴⁵ The relevant passage from Julius Africanus to Aristides as preserved by Eusebius reads: "Herod, inasmuch as the lineage of the Israelites contributed nothing to his advantage, and since he was goaded with the consciousness of his own ignoble extraction, burned all the genealogical records, thinking that he might appear of noble origin if no one else were able, from the public registers, to trace back his lineage to the patriarchs or proselytes" (Eusebius, *Eccl. Hist.* 1.7.12).



coming of Quirinius to Syria, his mission, who came with him, his function and when the census took place (Ant. 17.354, 18.1-10, 18.26) is compared with the fleeting Lucan mention of a census, during the days of Augustus and when Quirinius was "governor of Syria" (Luke 2:1-2). The literary contrast is clear.

To make the apparent incompatibility of Josephus and Luke even clearer, the nativity accounts of Luke and Matthew, when are read together, form a chronology of the birth of Jesus that is both before the death of Herod the Great on 4 BCE (Luke 2:1-2; Matthew 2:19-22) and during a census when Quirinius was governor of Syria (Luke 2:2). Josephus, in the other hand, places a census of Quirinius a decade after the death of Herod Great (RHOADS, 2011, p. 65) on specific orders from Augustus to "take a census of property in Syria and to sell the estate of Archelaus" (Josephus, Ant. 17. 355)⁴⁶ which took place on "in the 37th year after the defeat of Antony at Actium" (Ant. 18.26),⁴⁷ therefore 6-7 AD. Lastly, Josephus records a popular revolt led by a certain Judas from Gamala claiming that "taxation was not better than slavery" (Josephus, J. W. 2.117-18; Ant. 18.4-23).

Luke's account of the census, in the other hand, starts with a decree from Augustus that "all the world should be registered" (Luke 2:1)⁴⁸ associated with a time "when Quirinius was governing Syria" (Luke 2:2) and that registration was to be made in everyone's "own city" (Luke 2:3). Later in the book of Acts Luke also mentions a revolt led by a certain Judas from Galilee "in the days of the census" (Acts 5:37) (SCHMITZ, 1992, v. 1, p. 884) after a levant led by a certain Theudas.⁴⁹ As it seems, Luke was aware of at least two census, one uneventful and another violent.

Hence, if the census of Luke 2:2 and Antiquities 18 are the same, then Josephus and Luke cannot be correct simultaneously. Given the relative historical reliability of both Luke and Josephus and their attention to political details, would there be any good reasons to prefer one over the other?

Source criticism of Josephus

Rhoads' makes a case, on the basis of source criticism,⁵⁰ that there is enough internal evidences in the Josephan corpus to affirm that he, in arranging his sources (LEVINE, 1992, v. 1, p. 166), in order to construct a reasonable chronology, duplicated the accounts of a revolt led by a certain Judas that appeared to be active on the days near Herod the Great's death, during the funeral ceremonies and by the time to Archelaus' exile.

An insurgent named Judas, in the relevant timespan, appears three times. The first is called Judas son of Saripheus⁵¹ who, accompanied by Matthias, stirred up the young people to tear down a golden eagle that Herod had erected and placed on the gate of the temple (Ant. 17.148-167) for it violated the second commandment (Exodus 20:4).

.....

⁴⁶ Archelaus was ousted and exiled to Vienne of Gaul; see Braund (1992, v. 1, p. 368).

⁴⁷ The battle of Actium took place on 31 BCE (PELLING, 1996, v. 10, p. 54).

⁴⁸ On the meaning of "all the world should be registered" see section "There was no world-wide census."

⁴⁹ Luke places the revolt of Theudas before that of Judas Galilee in 6 AD, conversely, Josephus places Theudas in the days of the procuratorship of Fadus from AD 44 to 46; see Donfried (1992, v. 1, p. 1012). Also Goodman (2005, p. 753). Additionally as Sweeney has pointed out Theudas could have been just a nickname and there could have been more than one Theudas; see Sweeney (2016).

⁵⁰ For an elaboration on the topic see Kugler; Hartin (2009, p. 38).

⁵¹ Possibly a patronymic name, from Sepphoris in the region of Galilee; see Negev (1990, s v. Sepphoris; Diocaesarea).



The second Judas ([Josephus, Ant. 17.271](#)) was a bandit, caught with great difficulty after he assaulted Herod’s palace in Sepphoris ([NEGEV, 1990, s. v. Sepphoris; Diocaesarea](#)) and seized weapons with a group of local men. The assault took place when of the disturbances provoked by the death of Herod.⁵²

The third Judas led a revolt against the Roman taxation led by Quirinius when Judea became part of the province of Syria ([Josephus, J. W. 2.117-118; Ant. 18.4-23](#)). Rhoads seems correct to affirm that those three accounts are very similar in multiple levels and that it is reasonable to say that Josephus may have duplicated the revolts of the eagle raid and the Sepphoris’ palace assault. Otherwise how could it be explained that “two insurgents against Herod were active within weeks of each other around the time of Herod’s death, both named Judas, both with connections to Sepphoris, and both nicknamed in connection with a famous father” ([RHOADS, 2011, p. 87](#)) if they are not indeed the same person, on events compatible with the “ten thousand disorders . . . like tumults” ([Josephus, Ant. 17.269](#)) followed by the death of Herod?⁵³

Towards the historical plausibility of Luke 2:2

Could a Roman census have taken place in Herod’s Judea? The answer for this question could bring light into the obscure question of the census of Quirinius since no other client king of Rome is so well documented than Herod the Great.⁵⁴ As [Enrich S. Gruen \(2005, p. 155\)](#) has expressed: “The extensive testimony of Josephus affords a more intimate glimpse into the affairs of Herod than we possess for any other dependent ruler. Herod has thus become the client prince par excellence, a prime exhibit for the relationship between Rome and vassal kings.” Hence our anticipation that the historical plausibility of a census during Herod’s lifetime may be discerned from his relationship with Rome.

Herod’s dependence on Rome can be observed from the beginning to the end of his, relatively stable, career as ruler ([LEVINE, 1992, v. 1, p. 161](#)). Three years after the chaos and violence that followed the death of his father on 37 BCE, he went to Rome in order to seek the second triumvirs ([BUNSON, 2002, p. 556-557](#)) support of his installation as king over his father’s territory.⁵⁵ On Autumn of the same year ([BUNSON, 2002, p. 556-557](#)), in Rome, Herod was made rex socius et amicus populi Romani of Judea ([BALZ; SCHNEIDER, 1990-1993, v. 1, p. 123, s. v. Ἡρώδης](#)).

Herod ascension to power and his retaining of his position as king was completely dependent on his relationship with Rome which informed his unwillingness to compromise his friendship with Rome, first with Antony, then with Augustus, at any and all costs ([SCHÜRER, 1973, v. 1, p. 297](#)), for Herod was distinctively aware that, within Roman territory, no royal power

.....
⁵² Josephus says that Herod captured this Judas who assaulted his palace at Sepphoris, however, it seems more likely that Josephus is conflating two accounts to fit his registers of “ten thousand disorders . . . like tumults” ([Josephus, Ant. 17.269](#)) because the attack on Sepphoris’ palace was likely to have taken place during the tumults that followed Herod’s death.

⁵³ Rhoads’ suggestions ought not to be accepted without reservations. What can be safely concluded is that Josephus, in spite of his historical value, should not be overestimated, whereas Luke, not ostracized. Sherwin-White (1963, p. 104) points to the necessity of reasonable criticism of Josephus given the arguable biases of a Jewish author recording the lives of governors and legates of Judea. Also Brindle (1984, p. 73).

⁵⁴ The term “the Great” “probably referred primarily to the fact that he was the oldest son of Antipater”; see Winstead (2016).

⁵⁵ Early on 40 BCE Herod flees to Rome to request the second triumvirs to confirm his father’s will to name him king of Judea, wish that was not observed as there were other claimants to Antipater’s throne; see Goodman (2005, p. 40).

could be exercised expect with the emperor's sanction, sometimes with the need of senate confirmation (SCHÜRER, 1973, v. 1, p. 316). Thus, Herod knew of his dependence upon his suzerain kingdom.

Such dependence could be exemplified when Herod gave a "great quantity of silver and gold" to Antony after the submission of Jerusalem (Josephus, *Ant.* 15.5) and by, when Herod, submissively attended when summoned before the triumvir to explain the death of Aristobulus,⁵⁶ which he managed to escape acquitted (Josephus, *Ant.* 15.62-67). After Actium, Herod did not waste time to show his allegiance to the victorious Octavian when he, with Didius, governor of Syria, prevented a group of gladiators joining the defeated Antony in Egypt for one last battle (Josephus, *Ant.* 15.195).⁵⁷ Furthermore, it can be surely ascertained that Herod took every opportunity he could to give proof of his loyalty to the emperor, with gifts and visits⁵⁸ as well as cities and temples built in honour of the princeps.⁵⁹

Not even family matters were resolved without the permission of Augustus, which is, perhaps, best exemplified with the trial and execution, before Roman officials, of Alexander and Aristobulus, his sons in 7 BCE (LEVINE, 1992, v. 3, p. 168) and later, the imprisonment of Antipater overseen by Quintilius Varus,⁶⁰ governor of Syria and his execution after given permission from Augustus (Josephus, *Ant.* 17.187).

Moreover, that Herod was not allowed to mint gold or silver coins, but only bronze currency, highlights furthermore Herod's dependence in every matter, including finances (SCHÜRER, 1973, v. 1, p. 450).

Herod's last days

The last few years of Herod were full of domestic violence, physical deterioration and distrust as manifest in the execution of many members of his household, including three of his

.....

⁵⁶ Aristobulus was the son of Mariamme, second wife of Herod. The young Aristobulus was named high priest at the age of 17 by the instigation of Alexandra, Mariamme's mother who found in Cleopatra of Egypt and ally to try to undermine Herod's power. Aristobulus was drowned at the orders of Herod who had to answer for this at Laodicea before Antony (Josephus, *Ant.* 15. 62-67; SCHÜRER, 1973, v. 1, p. 298).

⁵⁷ Antony had a group of gladiators, training to celebrate his victory over Octavian, which never occurred. When they heard of the fate that fell upon Antony at Actium, they desired to meet him in Egypt, but were stopped by Quintus Didius with the prompt help of Herod. See Schürer (1973, v. 1, p. 301) and Josephus (*Ant.* 16.6-7; *J.W.* 1.386-398)

⁵⁸ "By late 30 B.C. he had already visited Augustus several times. Ten years later, in 20 B.C, Augustus returned to Syria, and Herod did not fail to pay his respects once again (*Ant.* XV 10, 3 [. . .]). In 18 or 17 B.C. Herod fetched his two sons, Alexander and Aristobulus, from Rome, where they had been receiving their education, and on this occasion, too, he was graciously received by the emperor (*Ant.* 15. 1 [. . .]). Later he was with Augustus once or twice more (in 12 B.C. and about 10 B.C.) (*Ant.* xvi 4, 1-5 [. . .] and 9. 1 [. . .]) Herod was also on friendly relations with Agrippa, the intimate friend and son-in-law of Augustus. Agrippa was visited by Herod when he was staying in Mytilene (23-21 B.C.). (*Ant.* XV 10,2 [. . .]). In 15 B.C. Agrippa himself went to Judaea and offered a hecatomb in the Temple in Jerusalem. The people were so charmed by this Roman friendly to the Jews that they accompanied him with blessings to his ship, strewing his path with flowers and admiring his piety. (*Ant.* xvi 2, I [. . .]); In the following spring (14 B.C.), Herod returned Agrippa's visit and, knowing that Agrippa intended to lead an expedition to the Crimea, even took a fleet with him to render him assistance. He met his noble friend in Sinope and after the business of the war had been attended to, traversed a large part of Asia Minor with him, everywhere distributing gifts and dealing with petitions (*Ant.* xvi 2, 2-5 [. . .]). His relations with Augustus and Agrippa were so intimate that flatterers asserted that Augustus liked him best after Agrippa, and Agrippa liked him best after Augustus (*Ant.* XV 10, 3 [. . .]; *B. J.* i 20, 4 [. . .]) (SCHÜRER, 1973, v. 1, p. 318).

⁵⁹ Herod rebuilt Samaria and renamed it Sebastos (Augustus' Greek name) in honour of Augustus. Likewise he "rebuilt the port city of Strato's Tower, renamed as Caesarea Maritima (also in honor of the emperor). There he built a palace, a theater, an amphitheater (whose ruins can be seen today), and a temple in honor of Augustus"; see Kugler; Hartin (2009, p. 338). To Lichtenberger (2009, p. 43-65), the importance of Herod's architectural ambitions are to be understood within the larger context of the Roman expectation that client kings were to be strong and Hellenistic in character to expand Roman culture and secure its borders.

⁶⁰ Antipater was found guilty of attempting to poison his father, which instead killed his uncle, Pheroras (Josephus, *Ant.* 17.93).



sons and a wife.⁶¹ A strife with the Nabatean Syllaeus,⁶² after he refused to submit to Herod's rule and the subsequent conflicts ([Josephus, Ant.16.271-285](#)), marred Herod's image with Augustus ([GRAF, 1992, v. 4, p. 971](#)). Such was the impact of Syllaeus's complaints to Augustus that an envoy sent by Herod to explain the situation to the emperor was not even received by him in Rome so Herod had to send a second embassy led by Nicolaus of Damascus who succeeded in recovering the emperor's favour ([Josephus, Ant. 16. 293-299](#)). The temporary rift between Herod and Rome went to the extent that Augustus threatened to treat Herod as a vassal and no longer as a friend ([Josephus, Ant. 16.9.3](#)).

As noted by Schmitz, it has been argued that such circumstance of political instability, internal struggle and the general state of affairs in Herod's last years would have provided the ideal scenario for Augustus to assess Herod's Kingdom for taxation purposes ([SCHMITZ, 1992, v. 1, p. 884](#)), though, as it should be made clear, there is no direct evidence of such a move by Rome, notwithstanding, the socio-political context certainly accommodates for Augustus to have a census taken before Herod's death.

If this is the case, then such a census would have been carried out, well adapted to the local culture and religion for Herod was not only a supporter of Rome, but wanted to be seen as a Jewish leader as well exemplified in the rebuilding of the temple,⁶³ his demand that Syllaeus should be circumcised before marrying Salome, his sister ([Josephus, Ant. 15. 410-423](#)) and the, later attested, attempts to hide his non-Jewish origin (Eusebius, Eccl. Hist. 1.7).

Herod exceeded in balancing his support for the Romans⁶⁴ with his, often seditious, Jewish subjects. Having carefully observed all the Torah instructions to rebuild the temple, including the absence of animal and human imagery, the architectural accommodations for Levitic chores and sacrifices ([LEVINE; ALLISON; CROSSAN, 2006, p. 165](#)) and himself not entering the parts of the temple where only priests were allowed, he then erected a golden eagle over the temple gate (Josephus, Ant. 17.149-54; J. W. 1.648-650). Likewise, he built pagan temples on non-Jewish cities, especially in honor of Caesar ([SCHÜRER, 1973, v. 1, p. 305](#)). His apparent refusal to eat pork⁶⁵ and the order to plead allegiance to the emperor ([Josephus, Ant. 17.42](#)) demonstrate his abilities to navigate two very contrasting worlds, namely pagan Rome and Jewish Judea.

Such adaptation could well lodge a census to be taken on the basis of ancestry, which would be fit for a Jewish population⁶⁶ and could also explain why the census that took Mary and Joseph to Bethlehem was apparently uneventful while the famous census of Quirinius was far from peaceful ([GOODMAN, 2005, p. 751](#)).

Thus, we wish to express that Herod, though a shrewd and clever politician, was in every manner dependent on Rome. Despite the lack of direct evidence of a Roman census in Herod's Ju-

.....

⁶¹ Usually, the literature labels the last few years of Herod, 13-14 BCE as the "third period" (LEVINE, 1992, v. 3, p. 161).

⁶² Prior to the conflicts with Herod, Syllaeus had even attempted to marry Salome, Herod's crafty sister, plan that came to a halt after Herod required his to be circumcised (Josephus, *Ant.* 15.410-423). He was the son of Obodas III king of Nabatea and attempted to gain regional power, but ultimately failed and was executed by Augustus; see Graf (1992, v. 1, p. 374).

⁶³ The rebuilding of the temple and the earnest efforts put into it, which made the temple to become proverbial "Whoever has not seen Herod's building has not seen anything beautiful" (SCHÜRER, 1973, v. 1, p. 308).

⁶⁴ The archaeological records shine further light on the ambivalent nature of Herod's building program which aimed to serve his monotheistic Jewish subjects as well as pagan Rome; see Levine; Allison; Crossan (2006, p. 162); Levine (1992, v. 3, p. 169).

⁶⁵ This practice, and the tragedy of Herod's family relationships, is thought to be the cause of the alleged Augustan joke: "Better to be one of Herod's pigs than his sons"; see Keener (1993, Mt 2:16).

⁶⁶ It demonstrates how Second Temple Judaism valued genealogies.



dea, the relationship between the rex socius and Rome could reasonably accommodate a Roman census in Herod’s Judea had Caesar directly or indirectly demanded it.

Who was Quirinius?

Reconstructing the life of Quirinius⁶⁷ is obviously met with the challenges of sparse documentation and often ambiguous references; however, he was a relatively well-known figure in the Roman Empire,⁶⁸ known as a military leader who enjoyed the trust of both Augustus and Tiberius Caesar.⁶⁹ He was instrumental in leading the military campaign against the Homonadenses⁷⁰ which shall constitute our focus for it happened between 5-3 BCE,⁷¹ exactly the relevant time span. Could Quirinius have held an official position in Syria prior to the death of Herod?

Only imperial provinces had military facilities and “Syria held Rome’s principal military installation in the east. Three, later four legions were stationed there, a show of strength to Parthia and a garrison to intervene at need in Asia Minor and Palestine” (GRUEN, 2005, p. 154). Thus, Syria’s strategical position and the presence of legions would have made it the natural launching pad of a military offensive into Asia Minor.⁷²

It seems out of question that Quirinius was involved in politico-military affairs in Syria before the death of Herod; nonetheless, the question that emerges from this point on is whether Quirinius was governor twice or his military command styled a “governorship.”⁷³ While Josephus says that after the campaign against the Homonadenses he was Quirinius was appointed δικαιοδότης⁷⁴ (Josephus, *Ant.* 18.4) while Luke uses the less precise title of ἡγεμονεύω.⁷⁵ It should be noticed that Luke seems to be aware of proper official titles of the Roman administration⁷⁶ which raises the question why would he have made use of a more general term? Perhaps Luke

.....
⁶⁷ The term *quiris*, from which the name Quirinus, probably meant spear and was closely associated with the god of war, Mars. Quirinius’ success in warfare may have been the cause of his official name. See Bunson (2002, p. 464).

⁶⁸ Tacitus gives us his place of birth *Lanuvium* southwest from Rome and an honorary funeral held by Tiberius in the empire (Tacitus, *Ann.* 3.48), Josephus provides details of his arrival as governor of Syria on AD 6 (Josephus, *Ant.* 17.354; 18.1-10; 18.26) and Suetonius describes his quarrel with his wife Domitia Lepida (Suetonius, *Tib.* 49.1-2).

⁶⁹ He was appointed Consul under Augustus in 12 BCE (Dio Cassius 54.28.2), served under Tiberius as an official. See Bunson (2002, p. 464). He was granted the tutorship of Gaius when he travelled to the East, see Trites and Larkin, CSBC, 12:52. Later he was appointed δικαιοδότης by Augustus (Josephus, *Ant.* 18.4).

⁷⁰ A “barbaric” tribe who revolted and killed Amyntas, a client subject of the Roman Empire. See Ramsay (1905, p. 269).

⁷¹ Ramsay and Ramos (2016) corroborate in dating the war against the Homonadenses, no later than 5-3 BCE, but they entertain the idea that it might have been earlier. See Ramsay (1905, p. 275).

⁷² Argue on the geography of the place.

⁷³ Clarke (1943, v. 3, p. 733) argues, on the basis of the possible translations of ἡγεμονεύω, that Quirinius’ presence in Syria could have been known or labeled a kind of governorship.

⁷⁴ Δικαιοδότης was the equivalent of *legatus juridicus*. “An imperial officer who served as the lieutenant of the emperor and fulfilled a variety of duties, political and military. [...] The position of legate in charge of an entire province was the chief source of aggrandizement for the rank. Known as *legati Augusti pro praetore*, these legates were appointed to each imperial province (with several exceptions) and controlled all troops within the province. Where there was more than one legion, the *legati* were answerable to the *legatus Augusti pro praetor*”; see Bunson (2002, p. 305-306). See also Rhoads (2011, p. 84).

⁷⁵ *ἡγεμονεύω*, could be commonly translated as governor or ruler, L&N adds that in the New Testament the term is restricted to governor of a roman province; see Louw; Nida (1989, v. 1, p. 478, s. v. ἡγεμονεύω). See also Swanson (1997, s. v. ἡγεμονεύω). And is notoriously ambiguous as it could mean from an official position or simply someone who held any high office; see Danker; Bauer; Arndt (2000, p. 433).

⁷⁶ Luke mentions the title proconsul (Acts 13:7; 18:12), governor (Luke 2:2, Acts 23:24; Acts 24:27) and emperor (Luke 2:1, Acts 25:10).



was not trying to tie up Quirinius with a census overseen by him, but use the name Quirinius as a time marker for his gentile audience.⁷⁷

In 1764, near Tivoli, Italy, was found a marble inscription, known as *Titulus Tiburtinus*, with the honors of a Roman official with a remarkable career who lived in the reign of Augustus, and survived that emperor. He conquered a nation; he was rewarded with two *Supplicationes* and the *Ornamenta Triumphalia*, i.e., he gorgeous dress of a triumphing general, with ivory scepter and chariot, etc.; he governed Asia as *proconsul*; and he twice governed Syria as *legatus* of the divine Augustus.⁷⁸

“A Roman standard in Herod’s kingdom”

On the presence of the Roman fiscal presence in Judea during Herod’s lifetime, Leah Di Segni may have shed new light into the matter. In 2005, Di Segni published her analysis of an ancient bronze artifact dated to Herod’s time which was identified as a classical roman weight standard,⁷⁹ which, according to Di Segni, shows how Herod’s kingdom was dependent on Rome to a larger degree than previously thought ([DABROWA, 2011, p. 138](#)). The standard would have been used as measurement unit to assess how much an individual was due to pay on taxes, which lead Di Segni uses to reconsider altogether the common assumption that the inhabitants of Judea were not compelled to pay taxes to Rome ([DABROWA, 2011, p. 139](#)).

[Edward Dąbrowa \(2011, p. 141\)](#) ponders contrary to Di Segni and sustains that such an interpretation of a single artifact should not deter the academic community from withholding the view that there is no sufficient evidence to assert that there was a roman census in Herod’s Judea. He is perhaps right that an acceptance of Di Segni’s view would considerably challenge the current understanding of Herod’s relationship with Rome, however, being dissonant does not necessitate its incorrectness, especially when sided with sound evidences.

Consequently, we should uphold that Herod’s demonstrable dependence on Rome, the discovery of Marco Titius’s standard and the previously presented arguments should suffice to say that, despite of the lack of a multitude of evidences, the historical plausibility of a roman census in the last days of Herod would be rational.

Conclusion

Schürer’s contentions are solid and compelling; nonetheless, affirming Luke’s historical error based on the lack of direct evidence is an extrapolation of what can be claimed on historical grounds. The same holds true for those who, following Tertullian, try to ascertain with precision, regardless of the cost, the historicity of the census of Luke 2:2. What is clear is that, simultaneous to the lack of direct evidence and absence of multiple attestations of the census that led Mary and

.....

⁷⁷ Ramsay (1905, p. 265) sponsors this idea that is deeply dependent of an exegetical effort to be properly clarified, which extrapolates the scope of this study.

⁷⁸ Initially thought to be to be a forgery, it was later identified as authentic (RAMSAY, 1905, p. 266).

⁷⁹ The standard reads: “(a)Μάρκου Τιτίου σύμβλημα μοδίῳ τέταρτον (b)Έτους βα(σιλέως) δλ μηνός Ξανδκού vac. δκ vac.” ([DABROWA, 2011, p. 138](#)).



Joseph to Bethlehem, the socio-historical circumstances of Judea during Herod's last years, makes the census, certainly possible.

Luke meant to record a census which was part of the Augustan administrative pattern, not a single universal one. The Romans respected and sometimes even adopted cultural and bureaucratic practices of conquered territories, which can explain why the census of Luke 2:2 was based on place of origin rather residence, additionally, the precedent of a census based on household existed in Egypt, the most lucrative and developed province near to Judea.

Surprisingly, Joseph, a humble first century Jewish carpenter, could possibly have known his ancestry through oral tradition or official genealogical records. Mary probably did not have to travel with Joseph to register for the census, but would she have a baby in the absence of the one person that knew or believed on the supernatural character of her pregnancy?

Finally, Herod's dependence on Rome, from the beginning of his rule to his death and the violence, paranoia and power struggle in his family, could very well accommodate for a census to have been taken before his death time when Quirinius was present as a military leader in the region. Additionally, the Marcus Titius' Standard, in spite of it being almost completely ignored by the academic community, does provide sound evidence that Herod was even more dependent on Rome than previously thought.

Thus we conclude that the socio-historical circumstances weight in favour of the historicity of Luke 2:2 despite the absence of uncontroversial evidence. The census of Luke 2:2 is, therefore historically plausible, though it cannot be proved.

References

- ALAND, K. *et al.* **Novum Testamentum Graece, 28th edition.** Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (Eds.). **Exegetical dictionary of the New Testament.** Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990-1993.
- BARKER, K. L.; BAILEY, D. W. **Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah.** Nashville, TN: Broadman & Holman, 1999. (The New American Commentary, v. 20).
- BLEDSON, A. M. D. Qumran, Khirbet. In: BARRY, J. D. et al. (Eds.). **The Lexham Bible dictionary.** Bellingham, WA: Lexham Press, 2016.
- BLUMELL, Lincoln H.; WAYMENT, T. A. When was Jesus born? A response to a recent proposal. **BYU Studies Quarterly**, v. 51, p. 53-81, 2012.
- BOCKMUEHL, M. The Son of David and his mother. **The Journal of Theological Studies**, v. 62, n. 2, p. 476-493, 2011.
- BOND, H. K. **The historical Jesus: a guide for the perplexed.** London: T&T Clark International, 2012.
- BOWMAN, A. K. Egypt. In: BOWMAN, A. K., CHAMPLIN, E.; LINTTOT, A. (Eds.). **The Cambridge ancient history: the Augustan Empire, 43 B.C.-A.D. 69.** 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. (The Cambridge Ancient History, v. 10).



- BRAUND, D. C. Archelaus (person). In: FREEDMAN, D. N. et al. (Eds.). **The Anchor Yale Bible dictionary**. New York: Doubleday, 1992.
- BRINDLE, W. The census and Quirinius: Luke 2:2. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 27, n. 1, p. 43-52, 1984.
- BROWN, R. E. Gospel infancy narrative research from 1976 to 1986, part II. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 48, n. 4, p. 660-680, 1986.
- BROWN, R. E. **The birth of the Messiah**: a commentary on the infancy narratives in the Gospels of Matthew and Luke. New updated ed. New York; London: Doubleday, 1993. (The Anchor bible reference library).
- BRUNT, P. A.; MOORE, A.; MICHAEL, J. (1995): **Res gestae Divi Augusti**: the achievements of the divine Augustus. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- BUNSON, M. **Encyclopaedia of the Roman Empire**. 3rd ed. New York: Facts On File, 2002. (Facts on File Library of World History).
- BULTMANN, R. **Nuevo Testamento e mitologia**: il Manifesto della Demitizzazione. Translated by Luciano Tosti and Franco Bianco. 5 ed. Firenze: Queriana, 1970.
- BUTLER, T. C. **Luke**. Nashville, TN: Holman Reference, 2000. (Holman New Testament Commentary, v. 3).
- CHADWICK, J. R. Dating the birth of Jesus Christ. **Brigham Young University Studies**, v. 4, n. 49, p. 4-38, 2010.
- CICERO, M. T. **Select orations of Cicero**. Edited by J. B. Greenough and George Lyman Kittredge. Boston; London: Ginn & Company, 1898.
- CLARKE, W. K. L. The chronology of the New Testament. In: GORE, C. **A new commentary on Holy Scripture including the Apocrypha**. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1943.
- COMFORT, P. W. (Ed.). **Cornerstone biblical commentary**. With assistance of A. A. Trites and William J. Larkin. Carol Stream IL: Tyndale House Publishers, 2005-2012.
- CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. **The Oxford dictionary of the Christian church**. 3rd ed. rev. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.
- CROSSAN, J. D. **Who killed Jesus?** Exposing the roots of anti-Semitism in the gospel story of the death of Jesus. New York, NY: HarperCollins, 1995.
- DABROWA, E. The date of the census of Quirinius and the chronology of the governors of the province of Syria. **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, p. 137-142, 2011.
- DANKER, F. W.; BAUER, W.; ARNDT, W. (Eds.). **A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature**. With assistance of Frederick William Danker. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- DAVIES, W. D.; HORBURY, W.; STURDY, J. **The Cambridge history of Judaism, volume 3**. With assistance of W. D. Davies, William Hornbury, and John Sturdy. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.



- DEMOSS, M. S. Oxford hypothesis. In: DEMOSS, M. S. **Pocket dictionary for the study of New Testament Greek**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.
- DERRETT, J. D. M. Further light on the narratives of the nativity. **Novum Testamentum**, v. 17, p. 81-108, 1975.
- DESILVA, D. A. **An introduction to the New Testament: contexts, methods & ministry formation**. Leicester: Apollos, 2004.
- DOLLAR, S. Cyrenius. In: BRAND, C. *et al.* (Eds.). **Bill Latta: Holman illustrated Bible dictionary**. Revised and expanded. Nashville, TN: Holman Reference, 2015. p. 377.
- DONFRIED, K. P. Chronology: New Testament. In: FREEDMAN, D. N. *et al.* (Eds.). **The Anchor Yale Bible dictionary**. New York: Doubleday, 1992.
- DUNCAN, D. M. Further light on the narratives of the nativity. **Novum Testamentum**, v. 17, n. 2, p. 81-108, 1975. <https://doi.org/10.2307/1560168>
- DUNN, J. D. G.; MCKNIGHT, S. **The historical Jesus in recent research**. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005. (Sources for Biblical and Theological Study, v. 10).
- EDWARDS, J. R. **The gospel according to Mark**. Grand Rapids; Cambridge; Leicester: Eerdmans; Apollos, 2016. (The Pillar New Testament Commentary).
- EHRMAN, B. **Did Jesus exist?** The historical argument for Jesus of Nazareth. New York: Harper One, 2012.
- ELWELL, W. A.; BEITZEL, B. J. **Baker encyclopaedia of the Bible**. Grand Rapids, MI: Baker, 1988.
- GERTOUX, G. **Herod the Great and Jesus: chronological, historical and archaeological evidence**. N.p.: LULU, 2015.
- GOODMAN, M. Judea. In: BOWMAN, A. K., CHAMPLIN, E.; LINTTOT, A. (Eds.). **The Cambridge ancient history: the Augustan Empire, 43 B.C.-A.D. 69**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. (The Cambridge Ancient History, v. 10).
- GORE, C. **A new commentary on Holy Scripture including the Apocrypha**. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1943.
- GRAF, D. F. Aretas. In: FREEDMAN, D. N. *et al.* (Eds.). **The Anchor Yale Bible dictionary**. New York: Doubleday, 1992.
- GRAF, D. F. Nabateans. In: FREEDMAN, D. N. *et al.* (Eds.). **The Anchor Yale Bible dictionary**. New York: Doubleday, 1992.
- GREEN, J. B. **Hearing the New Testament: strategies for interpretation** 2nd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans; Edinburgh: Alban, 2010.
- GRUEN, E. S. The expansion of the empire under Augustus. In: BOWMAN, A. K., CHAMPLIN, E.; LINTTOT, A. (Eds.). **The Cambridge ancient history: the Augustan Empire, 43 B.C.-A.D. 69**. 2. Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. (The Cambridge Ancient History, v. 10).
- GUPTA, N. K. Christology. In: BARRY, J. D. *et al.* (Eds.). **The Lexham Bible dictionary**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2016



- HAVERFIELD, F. The census of Sulpicius Quirinius. **Classical Association**, v. 14, n. 6, 1900.
- HOLMES, M. W. (Ed.). **The Greek New Testament: SBL edition**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2010.
- JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R.; BROWN, D. **A commentary, critical and explanatory, on the whole Bible**. New York: George H. Doran Company, 1921.
- JEREMIAS, J. **Jerusalem in the time of Jesus: an investigation into economic and social conditions during the New Testament period**. Philadelphia: Fortress, 1969.
- JOHNSON, L. T. **Among the gentiles: Greco-Roman religion and Christianity**. New Haven: Yale University Press, 2009. (Anchor Yale Bible Reference Library).
- JOSEPHUS, F.; FELDMAN, L. H.; BEGG, C.; MASON, S. **Flavius Josephus: translation and commentary**. Edited by Steve Mason. Leiden: Brill, 2000.
- JOSEPHUS, F.; WHISTON, W. **The works of Flavius Josephus: comprising the antiquities of the Jews a history of the Jewish wars and life of Flavius Josephus, written by himself**. Philadelphia, PA: J. B. Smith & Co., 1854.
- KEENER, C. S. **The IVP Bible background commentary: New Testament**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993.
- KOKKINOS, N. The honorand of the Titulus Tiburtinus. C. Sentius Saturninus? **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, p. 21–36, 1995.
- KUGLER, R. A.; HARTIN, P. J. **An introduction to the Bible**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.
- LATASTER, R. C. **Jesus did not exist: a debate among atheists**. N.p.: Raphael C. Lataster, 2015.
- LEVINE, A. J.; ALLISON, D. C.; CROSSAN, J. D. eds. **The historical Jesus in context**. Princeton: Princeton University Press, 2006. (Princeton Readings in Religion).
- LEVINE, L. I. Herod the Great (person). In: FREEDMAN, D. N. *et al.* (Eds.). **The Anchor Yale Bible dictionary**. New York: Doubleday, 1992.
- LEWIS, C. T. **An elementary Latin dictionary**. Edited by Hugh Macmaster Kingery. New York: American Book Company, 1915.
- LICONA, M. **The resurrection of Jesus: a new historiographical approach**. Nottingham: Apollos, 2018.
- LICHTENBERGER, A. Was Romanisation a goal of the building policy of Herod? In: JACOBSON, D. M.; KOKKINOS, N. (Eds.). **Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference, 21st-23rd June 2005**. Leiden: Brill, 2009. p. 43-65.
- LOUW, J. P.; NIDA, E. A.; SMITH, R. B.; MUNSON, K. A. (Eds.). **Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains**. 2nd ed. New York: United Bible Societies, 1989.
- LUKASZEWSKI, A. L.; DUBIS, M.; BLAKLEY, J. Ted. **The Lexham syntactic Greek New Testament, SBL edition: expansions and annotations**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2011), Lk 2:1.
- MARSH, N. M. Adultery in the Bible. In: BARRY, J. D. et al. (Eds.). **The Lexham Bible dictionary**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2016.



- MARSHALL, I. H. **The Gospel of Luke: a commentary on the Greek text.** Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978. (The New International Greek Testament Commentary).
- MARSHALL, I. H. The present state of Lucan studies. **Themelios**, v. 14, n. 2, p. 52-57, 1989.
- MCDOWELL, S.; KUNKLE, B. (Eds.). **The apologetics study Bible for students.** Revised and updated edition. Nashville, TN: Holman Bible Publishers, 2017.
- MCGIFFERT, A. C. Prolegomena: the life and writings of Eusebius of Cæsarea. In SCHAFF, P.; WACE, H. (Eds.). **Eusebius: Church history, Life of Constantine the Great, and Oration in praise of Constantine.** New York: Christian Literature Company, 1890.
- MCGOVERN, J. J. (Ed.). **Catholic pocket dictionary and cyclopaedia.** Chicago: Extension Press, 1906.
- MORRIS, L. **Luke: an introduction and commentary.** 2nd ed. Nottingham: Inter-Varsity, 2008. (Tyndale New Testament Commentaries, v. 3).
- NEGEV, A. (Ed.). **The archaeological encyclopaedia of the Holy Land.** With assistance of Neil Asher Silberman. 3rd ed. New York; London; Toronto: Prentice Hall Press, 1990.
- PELLING, C. The Triumviral Period. In: BOWMAN, A. K., CHAMPLIN, E.; LINTTOT, A. (Eds.). **The Cambridge ancient history: the Augustan Empire, 43 B.C.-A.D. 69.** 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. (The Cambridge Ancient History, v. 10).
- PORTER, H. Money. In: ORR, J.; NUELSEN, J. L.; MULLINS, E. Y. (Eds.). **The international standard Bible encyclopaedia.** Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1915.
- PUSKAS, C. B.; CRUMP, D. **An introduction to the gospels and Acts.** Grand Rapids, MI; Cambridge: Eerdmans, 2008.
- RAMOS, A. *Publicus Sulpicius Quirinius.* In: BARRY, J. D. et al. (Eds.). **The Lexham Bible dictionary.** Bellingham, WA: Lexham Press, 2016.
- RAMSAY, W. M. **Was Christ born at Bethlehem?** A study on the credibility of St. Luke. 3d ed. London: Hodder and Stoughton, 1905.
- RAMSAY, W. M. **St Paul the traveller and the Roman citizen.** 14th enlarged ed. N.p.: Hodder and Stoughton, 1920. (The Morgan Lectures, 1894).
- RENAN, E. **The life of Jesus.** Complete ed. London: K. Paul Trench Trübner & Co. Ltd., 1893.
- RHOADS, J. H. Josephus misdated. **The Census of Quirinius**, v. 1, n. 54, p. 65-87, 2011.
- RIST, J. M. Luke 2:2: Making sense of the date of Jesus' birth. **The Journal of Theological Studies**, v. 56 (2), p. 489-491, 2005.
- ROBERTSON, A. T. **Word pictures in the New Testament series.** Nashville, TN: Broadman, 1903-1933.
- SADDINGTON, D. B. Client king's armies under Augustus. In: JACOBSON, D. M.; KOKKINOS, N. (Eds.). **Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference, 21st-23rd June 2005.** Leiden: Brill, 2009. p. 303-325.



- SCHMITZ, P. C. Census: Roman census. In: FREEDMAN, D. N. et al. (Eds.). **The Anchor Yale Bible dictionary**. New York: Doubleday, 1992.
- SCHWARTZ, D. R. On Quirinius, John the Baptist, the Benedictus, Melchizedek, Quram and Ephesus. **Revue de Qumrân**, v. 13, p. 635-46, 1988.
- SCHÜRER, E. **The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ, 175 B. C. -A. D. 135, vol. 1**. Rev. ed. Edinburg: T & T Clark, 1973.
- SHERWIN-WHITE, A. N. **Roman society and Roman law in the New Testament**. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- SMITH, M. D. Of Jesus and Quirinus. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 62, p. 278-293, 2000.
- STEIN, R. H. **Luke**. Nashville, TN: Broadman, 1993. (The New American Commentary).
- TACITUS, C.; FISHER, C. D. **Historiorum libri**. Oxford: Oxford University Press, 2002. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).
- SWANSON, J. ἡγεμονεύω. In: **Dictionary of Biblical Languages with Semitic Domains: Greek New Testament**. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.
- TAYLOR, L. R. Quirinius and the census of Judea. **The American Journal of Philology**, v. 54, n. 2, p. 120-133, 1933.
- TEUFF, B. L. Les recensements augustéens, aux origines de l'Empire. **Pallas**, p. 75-90, 2014.
- THOMAS, J. D. A petition to the prefect of Egypt and related imperial edicts. **Journal of Egyptian Archaeology**, v. 61, p. 201-221, 1975.
- THORLEV, J. The nativity census: what does Luke actually say? **Greece & Rome**, v. 26, n. 1, p. 81-84, 1979. <https://doi.org/10.1017/S0017383500026723>
- UDOH, F. E. **To Caesar what is Caesar's**: tribute, taxes and imperial administration in early Roman Palestine (63 B.C.E.-70 C.E.). Providence, RI: Brown Judaic Studies, 2006. (Brown Judaic Studies, n. 343).
- WATSON, A. (Ed.). **Digest**. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1998.
- WHITE, S. A. N. **Roman society and Roman law in the New Testament**. London: Oxford University Press, 1963.
- WINSTEAD, M. B. Herod the Great. In: BARRY, J. D. et al. (Eds.). **The Lexham Bible dictionary**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2016.
- ZEITLIN, S. The dates of the birth and the crucifixion of Jesus. **The Crucifixion, a Libelous Accusation Against the Jews**, v. 55, p. 1-22, 1964.
- ZONDERVAN Bible Publishers. **NIV faithlife study Bible**: intriguing insights to inform your faith. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2017.