

# *Kerygma*

Revista Científica de Teología

Volume 7, Número 2, 2º Semestre de 2011



UNASPRESS



## Centro Universitário Adventista de São Paulo

Fundado em 1915 — [www.unasp.edu.br](http://www.unasp.edu.br)

Missão: Educar no contexto dos valores bíblico-cristãos para o viver pleno e a excelência no servir.

Visão: Ser um centro universitário reconhecido através da excelência dos serviços prestados, dos seus elevados padrões éticos e da qualidade pessoal e profissional de seus egressos.

Administração da Entidade  
Mantenedora (UCB)

Presidente: Domingos José de Souza  
Secretário: Udolcy Zukowski  
Tesoureiro: Élnio Álvares de Freitas

Administração Geral do  
Unasp

Reitor: Euler Pereira Bahia  
Pró-Reitora Acadêmica: Tânia Denise Kuntz  
Pró-Reitor Administrativo: Élnio Álvares de Freitas  
Secretário Geral: Marcelo Franca Alves  
Diretor do Campus SP: Hélio Carnassale  
Diretor do Campus EC: José Paulo Martini

Faculdade Adventista de  
Teologia

Diretor: Emilson dos Reis

Faculdade Adventista de  
Hortolândia

Diretor da Faculdade: Euler Pereira Bahia  
Diretor Acadêmico: Ilson Tércio Caetano

**UNASPRESS**

Imprensa Universitária Adventista

Editor:

Renato Groger

Editor Associado:

Rodrigo Follis

Conselho Editorial:

José Paulo Martini, Afonso Cardoso, Elizeu de Sousa,  
Emilson dos Reis, Wilson Paroschi, Amin A. Rodor

A Unaspres está sediada no Unasp, campus Engenheiro Coelho, SP.

# EXPEDIENTE

**Kerygma, Engenheiro Coelho-SP, volume 7, número 2, 2º semestre de 2011.**

**ISSN: 2237-7557 (versão impressa) — ISSN 1809-2454 (versão online)**

***Kerygma* é um periódico acadêmico das áreas de Teologia e Ciências da Religião, com caráter interdisciplinar e publicação semestral. É elaborado pela Faculdade Adventista de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp) e publicado pela Unaspres.**

## **CONSELHO DE POLÍTICA EDITORIAL**

Adolfo Suarez, Amin Rodor, Berndt Wolter, Edson Nunes, Emilson dos Reis, Humberto Moura, Jader Santos, Jean Zukowski, Lanny Soares, Natanael Moraes, Ozeas Moura, Reinaldo Siqueira, Renato Stencil, Roberto Pereyra, Rodrigo Silva, Ruben Aguilar, Sérgio Festa, Valdecir Lima, Wilson Paroschi.

## **COMITÊ EDITORIAL**

**Editor:** Ozeas C. Moura

**Editores Associados:** Rodrigo Follis, Rodrigo Silva, Jean Zukowski.

## **CONSELHO EDITORIAL CONSULTIVO**

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

## **SISTEMA DE AVALIAÇÃO DE TRABALHOS**

As contribuições são apreciadas, em primeiro lugar, pelos editores e editor associado, objetivando a verificação dos requisitos formais de apresentação de trabalhos. Uma vez aceitos em primeira instância, os textos, sem identificação de autoria, são submetidos a dois pareceristas, membros do Conselho Editorial Consultivo. Em caso de pareceres contrários, o texto é submetido a um terceiro avaliador. Os resultados são comunicados aos autores, tanto em caso de rejeição, como de aprovação ou aprovação com necessidade de ajuste.

A Revista **Kerygma** utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), software desenvolvido para a construção e gestão de publicações periódicas eletrônicas, traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT).

Esta revista se encontra sob a *Licença Creative Commons Attribution 3.0*.

O Conselho Editorial não assume a responsabilidade pelo material publicado nesta revista. Os trabalhos publicados representam o pensamento dos autores.

### **Revista indexada nas seguintes bases de dados:**

1. **Latindex**
2. **ATLA Religion Database**
3. **Sumários.org**
4. **LivRe!**

### **FICHA CATALOGRÁFICA**

K419 Kerygma — Centro Universitário Adventista de São Paulo, v. 7, n. 2 (2º semestre de 2011). Engenheiro Coelho, SP: Unaspress — Imprensa Universitária Adventista, 2011.

Semestral

ISSN: 2237–7557 (impressa) / 1809–2454 (online)

1. Teologia
2. Ciências da Religião

CDU 20

CDD 200

---

### **Unaspress**

**Revisão:** Renato Groger, Felipe Carmo

**Programação visual e capa:** Flávio Luís

**Normatização:** Giulia Pradela

**Relações institucionais:** Fernando Arthur

# Sumário

Editorial ..... 7

Apresentação ..... 11

## Artigos

A preciosa mensagem de 1888 ..... 13  
*Jean Zukowski*

Um estudo tipológico de Êxodo 17:15 com ênfase no  
Pentateuco ..... 43  
*Flávio Pereira da Silva Filho , Carlos Eduardo P. de Mello*

O que é real nas primeiras evidências acerca do homem  
primitivo? ..... 55  
*Ruben Aguilar*

YHWH: a identidade do Deus de Israel ..... 69  
*Samuel dos Santos Shiguemoto, Reinaldo W. Siqueira*

## Resenhas

Teologia cristã e conhecimento ..... 87  
*Roberto Pereyra Suárez*

Por que há algo ao invés de nada?.....	95
<i>Rodrigo P. Silva</i>	
“Homobibliismo”: abordagens bíblicas pró-homossexuais?.....	103
<i>Rodrigo Follis, Felipe Carmo</i>	
Seria Deus um monstro moral?.....	115
<i>Luiz Gustavo S. Assis</i>	

### **Relatórios**

Dissertações da pós-graduação do Salt, Engenheiro Coelho, SP.....	119
Teses da pós-graduação do Salt, Engenheiro Coelho, SP.....	125
Monografias apresentadas à pós-graduação em Teologia da FAT do Unasp.....	129
Normas para publicação.....	131
Permutas.....	139

# O fim do livro e o futuro da Teologia



Em uma coluna no jornal *O Estado de S. Paulo*, A. P. Quartim de Moraes (2010) analisa como o desenvolvimento trazido pela tecnologia foi capaz de expandir os conhecimentos humanos. A internet e os formatos digitais trouxeram grande poder de disseminação, com uma envergadura nunca vista anteriormente. Assim, Moraes (2010) levanta e, ao mesmo tempo, tenta responder uma pergunta inquietante: com toda essa revolução, o livro, como conhecido há milênios, perderá importância dentro da enorme aldeia global cibernética?

Na obra *Não contem com o fim do livro*, o semiólogo Umberto Eco e o roteirista de cinema Jean-Claude Charrière, ambos bibliófilos, analisam a questão levantada acima. Em determinado momento, afirmam o seguinte:

Das duas uma: ou o livro permanecerá o suporte da leitura ou existirá alguma coisa similar ao que o livro nunca deixou de ser, mesmo antes da invenção da tipografia. As variações em torno do objeto livro não modificaram sua função, nem sua sintaxe, em mais de quinhentos anos. O livro é como a colher, o martelo, a roda ou a tesoura. Uma vez inventados, não podem ser aprimorados. Você não pode fazer uma colher melhor do que uma colher (ECO; CHARRIÈRE, 2010, p. 16).

Em outras palavras, o livro, pensado como meio pelo qual o escritor chega ao leitor, não deixará de existir, pois encontrou um local insubstituível dentro do processo sociocultural. Com isso, o formato consagrado por ele permanecerá, sendo, no máximo, substituído por alguma coisa similar. Assim como “a colher, o martelo, a roda ou a tesoura”, o livro veio para ficar.

Toda essa discussão pode ser ilustrativa quanto à importância das revistas científicas. Tendo elas estruturas físicas e conceituais parecidas com as encontradas nos livros, é mister afirmar que, de igual maneira que o livro e a colher, elas não podem ser melhoradas. Mesmo depois da entrada na era

online, não é possível vislumbrar quaisquer modificações na importância ou forma de se produzir revistas científicas. As mudanças, quando ocorrem, são pontuais e apenas no suporte. O fato é que enquanto existir pesquisa, elas continuarão a servir como o areópago do saber.

Considerando a impossibilidade de modificações estruturais nas revistas científicas, não se deve subestimar o fato de que muitos periódicos vigentes possuem qualidade questionável. Como afirma Moraes (2010), é preocupante a possibilidade de o livro-conteúdo (aqui pensada também para as revistas científicas) vir a acabar, dando lugar à existência apenas do livro-entretenimento: “Este, sim, corre sério risco de soçobrar na tormenta de um mercado movido por insaciável apetite de lucros.” Note o paradoxo existente nessa afirmação. É possível existir um enorme desenvolvimento tecnológico, “capaz de globalizar as comunicações e a economia, mas absolutamente desinteressado de acabar com a fome no planeta” (MORAES, 2010).

Seriam tais coisas incompatíveis? Faz sentido acreditar que tudo isso venha a ser apenas questões relacionadas à cosmovisão de uma sociedade mais preocupada com o sistema do que com aqueles que dele usufruem. E é aqui, em nossa visão, que a Teologia poderá entrar em cena. Será ela capaz de ajudar a contornar um sistema onde o lucro é visto como mais importante do que o conteúdo?

A problemática levantada é de que forma podemos produzir uma Teologia preocupada com os problemas enfrentados pela sociedade; uma Teologia na qual se busque mais do que soluções artificiais. Para isso, faz-se preciso encontrar um norte moral que sirva como bússola na construção de uma sociedade mais humana, e, porque não dizer, mais cristã. A resposta parece estar no dia a dia das universidades, onde a Teologia terá maiores chances de ser pesquisada sem o compromisso do comércio e da urgência tão comuns (infelizmente) no que podemos chamar de “mercado religioso”, encontrado em quase todas as cidades brasileiras. O papel da academia é o de ser o maior fornecedor de teologia para as comunidades eclesiais, evitando assim o “mercado da fé” e propiciando, no lugar deste, a propagação das verdades bíblicas.

Pensando na possibilidade de se fazer alguma diferença na teologia das igrejas brasileiras (visando àquele ponto de perfeição absoluta que, mesmo não sendo plenamente alcançável nesta vida, não deixa de ser o maior motivador e modelo) a revista *Kerygma* está há um ano e meio se transformando. Durante esse tempo, mudamos duas vezes de site, ampliamos o quadro de editores, buscamos parcerias com diversas universidades ao redor do mundo, o que nos forneceu novos pareceristas. Crescemos quanto à indexação em bases de dados, estando agora em quatro importantes bancos: Latindex, Atlas religion data base,

Sumario.org e LivRe. Criamos novas normas para publicação e ampliamos a demanda de mestres e doutores de diversas instituições em nossa publicação.

Todas essas modificações foram, em sua maioria, percebidas por apenas uma pequena parcela de nossos leitores, por terem sido realizadas sem nenhum alarde por parte da revista. Tudo porque esperávamos o momento certo para nos comunicar com você, prezado leitor, e esse momento chegou. Depois de sete anos ininterruptos de publicações online, começamos uma nova fase, na qual o formato impresso também será disponibilizado. A versão digital dará continuidade à nossa política de garantir o acesso gratuito à revista. Graças ao envolvimento da Unaspress, a editora universitária do Unasp, será possível adquirir a *Kerygma* em formato impresso. Em termos de conteúdo, ambas as versões são idênticas. A única diferença entre os dois formatos é o fato de cada versão possuir um ISSN próprio. Informamos também que a *Kerygma* irá incorporar a demanda da revista *Parousia*, que teve sua produção modificada, passando agora a ser publicada no formato de livro seriado e apenas com autores convidados.

Mesmo com todas essas modificações, sabemos que a perfeição científica estará longe de ser alcançada, assim como entendemos que a igreja sempre será tentada a trilhar alguns caminhos duvidosos, afastada da teologia bíblica. É nesse cenário que a revista *Kerygma* afirma seu compromisso com a busca constante por atualização e relevância científica, tecnológica e principalmente teológica.

Por enquanto é isso e em breve teremos muito mais. Até lá e boa leitura.

Os editores.

## Referências bibliográficas

ECO, U.; CHARRIÈRE, J.C. **Não contem com o fim do livro**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

MORAES, A. P. Q. É o fim do livro? Rir para não chorar. **O Estado de São Paulo**, 2010. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,e-o-fim-do-livro-rir-para-nao-chorar,581890,0.htm>. Acesso em: 12 nov. 2011.



---

---

# Apresentação

---

---



A nova edição da revista *Kerygma* contempla diversos temas importantes com aplicação direta ao dia a dia da igreja e da teologia brasileira. No artigo que abre a conseguinte edição, intitulado “A preciosa mensagem de 1888”, o autor debate qual a relevância histórica e teológica da famosa assembleia de Minneapolis para o adventismo atual. O estudo apresentado no segundo artigo, mostra uma interessante análise do texto “O Senhor é a minha bandeira”, encontrado em Êxodo 17:15. Argumenta-se que existem razões para se acreditar que há ali uma tipologia cristológica, indiciando mais uma vez que o Antigo Testamento sempre se utiliza da promessa de um salvador vindouro. No terceiro momento, o artigo “O que é real nas primeiras evidências acerca do homem primitivo?”, o autor analisa diversos achados arqueológicos em busca de argumentos comprobatórios, ou não, da teoria da Evolução.

Já no artigo “YHWH: a identidade do Deus de Israel”, se discute qual seria a melhor pronúncia para o conhecimento do tetragrama sagrado, utilizado, pela tradição bíblica, como nome de Deus. Por fim, o atual número dispõe de quatro importantes resenhas críticas, que podem ser consideradas tão relevantes quanto os artigos. Buscou-se nelas ir além do mero resumo e verdadeiramente se aprofundar nas discussões tratadas nas obras em análise. Por mais que uma resenha seja importante, não são todos os acadêmicos que dão a correta atenção à produção desse material, o que a revista *Kerygma* tenta corrigir, mesmo que de maneira simples.

Na primeira resenha é feita a análise da mais recente obra publicada pela Unaspress, *O princípio cognitivo da teologia cristã*, do argentino Fernando Canale. A segunda se detém sobre o livro de Fred Heeren, *Mostre-me Deus*, no qual o autor analisa as mensagens da física e da astronomia para argumentar acerca da existência (ou não) de um criador para o universo. A resenha seguinte tem como foco o importante tema contemporâneo

do preconceito, abordado no documentário pró-homossexual *For the bible tells me so*. A quarta resenha vêm complementar à discussão, abordando o caráter de Deus mostrado no Antigo Testamento, através da obra de Paul Copan, *Is God a moral monster?*

Como se pode ver a edição se encontra bem diversificada. Esperamos com isso abordar várias facetas importantes da teologia e fornecer aos nossos leitores ferramentas importantes acerca de assuntos contemporâneos abordados sob a visão tradicional das Escrituras sagradas. Agora só nos resta desejar uma boa leitura a todos.

Os editores



# A preciosa mensagem de 1888

The precious message of 1888

Jean Zukowski<sup>1</sup>

## Resumo / Abstract



Dentre as datas que recebem destaques na história da igreja adventista está 1888. Neste ano aconteceu a reunião da Conferência Geral da Igreja Adventista em Minneapolis. Dentre todos os eventos que marcaram esta reunião destaca-se o fato de Ellen G. White ter afirmado que nesta conferência Deus apresentou “a mais preciosa mensagem” através dos irmãos Waggoner e Jones. Esta declaração de Ellen G. White tem despertado grande interesse nos círculos adventistas levando muitos historiados e teólogos adventistas estudarem os eventos históricos e debate teológico pré e pós conferência tentando entender qual seria esta mensagem. Este artigo pretende analisar qual seria esta “mais preciosa mensagem” e qual sua relevância para os dias atuais, através de um estudo histórico e teológico dos eventos e debates que pautaram a Conferência Geral de 1888 em Minneapolis.

**Palavras-chave:** Minneapolis; 1888; Conferência Geral; Adventismo



The year of 1888 is one of the prominent dates in the history of the seventh Day Adventist Church. This is the year of the well known General Conference at Minneapolis. One of the highlights of this meeting is Ellen G. White’s claim that God presented at the conference “the most precious message” through brothers Waggoner and Jones. This statement of Ellen G. White has aroused great debates in Adventist circles by leading historians

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Andrews University, EUA. Professor no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: jean.zukowski@unasp.edu.br

and theologians on its historical and theological significance by explaining what would be this “most precious message”. On this article it will be analyzed what is “the most precious message” and its relevance for the SDA church today, by looking into the historical events and theological debates of the General Conference session of 1888 at Minneapolis.

**Keyword:** Minneapolis, 1888, General Conference; Adventism



Na história da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) a controversa Conferência Geral de 1888 tem sido motivo de grandes debates e interpretações. Documentações históricas foram feitas tentando retratar o que realmente aconteceu durante e após a conferência. Diferentes posições têm sido apresentadas sobre o significado de mensagem de 1888 e a aceitação da mesma pela igreja, tanto pelos indivíduos como em nível de organização.

Entre os diferentes pontos de vista apresentados, há um grupo que defende a necessidade de um arrependimento denominacional coletivo porque, segundo eles, houve rejeição, por parte da liderança da igreja, à mensagem apresentada na Conferência Geral de 1888.<sup>2</sup> Por outro lado, há um grupo que vê o resultado de 1888 como grande vitória para a igreja. Segundo eles, a igreja experimentou

14

---

<sup>2</sup> Os principais defensores desta posição são Robert J. Wieland e Donald K. Short (1987, p. 26-63; 1991, p. 121-130). Eles propõem que, devido a não aceitação da mensagem pregada por E. J. Waggoner e A.T. Jones pela maioria dos líderes que participaram da Conferência Geral de 1888 em Minneapolis, a igreja como um todo precisa de um arrependimento coletivo, que lhe permitirá pregar a última mensagem de esperança ao mundo. Eles dizem que, segundo Ellen G. White, o pecado daqueles que rejeitaram a mensagem de 1888 é da mesma natureza do pecado da rejeição judaica de Jesus como o Messias. Eles argumentam que, apesar da liderança da igreja ter declarado, várias vezes, depois de 1888 a aceitação da mensagem da justificação pela fé pregada em 1888, esta foi apenas uma confissão institucional, mas nunca uma experiência de transformação da igreja como resultado da aceitação da verdade apresentada em 1888. Mais do que um arrependimento individual, um arrependimento corporativo demonstrará que, individualmente, houve uma tristeza pelos pecados cometidos por outros no passado, como se pertencessem a eles; este tipo de arrependimento é necessário neste caso, porque a rejeição da mensagem de 1888 pelos líderes de igreja foi uma rejeição do próprio Cristo.

uma rejeição momentânea a mensagem, mas nos anos que se seguiram ela aceitou plenamente a justiça de Cristo como sendo vital para a salvação.<sup>3</sup>

A distinção entre essas duas posições e outras não está relacionada, apenas, aos acontecimentos históricos que antecederam e precederam à Conferência de Minneapolis em 1888, e com os principais personagens que participaram naquela conferência (A. T. Jones, E. J. Waggoner, G. I. Butler, U. Smith, e Ellen G. White), mas principalmente na sua compreensão da mensagem pregada por Waggoner e Jones, que foi endossada por Ellen G. White. De acordo com Ellen G. White (2006, p. 200) “Em sua grande misericórdia, enviou o Senhor preciosa mensagem a seu povo por intermédio dos pastores [E. J.] Waggoner e [A. T.] Jones”.

Considerando que as posições acima mencionadas e muitas outras obras sobre a mensagem de 1888 utilizam os mesmos dados históricos, mas chegam a conclusões diferentes, algumas perguntas merecem ser respondidas em relação à própria mensagem de 1888: Qual é a mensagem de 1888? Qual era a visão de Ellen G. White sobre essa mensagem? Qual era o significado dessa mensagem para a IASD em sua época e hoje?

O objetivo deste artigo é analisar o significado da “mais preciosa mensagem”, apresentada na Conferência Geral de 1888 da IASD.

Para realizar essa tarefa o artigo será dividido da seguinte maneira: na primeira parte será analisada a mensagem apresentada por Waggoner e Jones na Conferência Geral de 1888, as razões para essa mensagem, e as principais contribuições de cada um de seus expositores. Na segunda parte, será discutido qual é a visão, a importância e contribuição de Ellen G. White para essa mensagem. A terceira parte irá analisar a recepção da mensagem na conferência de 1888, a curto e longo prazos sobre a liderança e leigos, a sua contribuição para a realização da missão da Igreja Adventista, bem como sua relevância hoje.

A justificação pela fé e todo o contexto da Conferência Geral de 1888 suscitou muitas controvérsias na IASD.<sup>4</sup> No entanto, no presente trabalho,

---

<sup>3</sup> Alguns dos defensores desta posição são: N. F. Pease (1945); L. H. Christian (1947); A. W. Spalding (1949); Knight (1987; 2005; 1998).

<sup>4</sup> As controvérsias mais recentes relacionadas com a mensagem de 1888 são: a controvérsia Brinsmead, Comitê de Estudos da Mensagem de 1888 (1888 Message Study Committee), e a Conferência de Palmdale. Para maiores informações sobre as controvérsias acima mencionadas, veja: George R. Knight (1988); 1888 Message Study Committee (19--); 1888 Message Study Committee (1990); 1888 Message Study Committee (1992); 1888 Message Study Committee (1994); 1888 Message Study

os temas polêmicos não serão analisados com base em qualquer movimento controverso (específico), nem será apresentada uma solução ou resposta definitiva para as questões ainda em desacordo entre as diferentes partes. Este trabalho irá analisar a justificação pela fé, tanto quanto possível, a partir das fontes primárias disponíveis. O entendimento da justificação pela fé neste artigo irá refletir a compreensão do autor do artigo à luz da leitura dessas fontes.

## O s mensageiros e sua mensagem

A “mensagem mais preciosa”, apresentada por Jones e Waggoner na Conferência Geral de 1888 é muito bem definida por Ellen G. White, da seguinte forma:

Em sua grande misericórdia, enviou o Senhor preciosa mensagem a seu povo por intermédio dos Pastores Waggoner e Jones. Esta mensagem devia pôr de maneira mais preeminente diante do mundo o Salvador crucificado, o sacrifício pelos pecados de todo o mundo. Apresentava a justificação pela fé no Fiador; convidava o povo para receber a justiça de Cristo, que se manifesta na obediência a todos os mandamentos de Deus. Muitos perderam Jesus de vista (WHITE, 2002, p. 91).

Esta mensagem recebeu grande apoio de Ellen G. White devido à maneira como foi apresentada: um estudo da justiça de Cristo firmemente enraizado na bíblia. O cerne da mensagem era realçar Cristo como salvador e o único caminho pelo qual podemos ser salvos. Ela apresenta a relação correta entre a lei e a graça, é essencial para a proclamação do evangelho e solução para os problemas da igreja tanto no passado como no presente.

---

Committee (1999); Ralph H. Blank, Ellen Gould Harmon White (1998); Pedro Geli (1969); A. L. Hudson (1987); Raymond John Plummer (1970); Jack Sequeira (1971); Donald K. Short and 1888 Message Study Committee (2001); David Arnold Van Denburgh (1972); White; Robert J. Wieland (1976); Wieland (1991) Wieland(1992); Robert J. Wieland (1997); Robert J. Wieland and 1888 Message Study Committee (19--); Robert J. Wieland and 1888 Message Study Committee (1990); Robert J. Wieland and 1888 Message Study Committee (1994); Robert J. Wieland and 1888 Message Study Committee (1998); Robert J. Wieland and 1888 Message Study Committee (1888 Message, 2000); Wieland e Short (1987); Steve Wohlberg (1995).

Muito embora Ellen G. White não concordasse com todos os pontos apresentados por Jones e Waggoner, ela ainda assim disse que eles foram usados por Deus na apresentação desta mensagem.

Na Conferência Geral de 1888 apenas Waggoner apresentou temas relacionados aquilo que Ellen G. White chamou a “mensagem mais preciosa”. Sendo assim, nesta sessão será analisada a visão dele sobre o tema. O texto original das onze palestras apresentadas por Waggoner sobre justificação pela fé, na sessão da Conferência Geral e instituto bíblico em 1888 não foram preservados de forma escrita. Sendo assim, as ideias de Waggoner apresentadas nesta seção, têm como fonte os artigos publicados na revista *Signs of the Times* de 1886 a 1888 e seu livro *Christ and His Rihteousness*, publicado em 1890. Todos os pontos apresentado nesta seção representam a visão de Waggoner sobre o tópico, mas não representam necessariamente aquilo que foi apresentado em 1888, nem em sua totalidade aquilo que foi endossado por Ellen G. White como sendo a visão correta a ser adotada pela Igreja Adventista.

## A visão de Waggoner sobre justificação pela fé<sup>5</sup>

17

A exposição bíblica de Waggoner coloca Cristo como centro dentre todos os outros temas. Sua primeira preocupação foi afirmar que Cristo é Deus. Cristo não era um semideus ou possuía apenas alguns dos atributos da divindade. Ele disse:

observe a expressão, “o Filho unigênito, que está no seio do Pai.” Ele tem sua habitação lá, e Ele está lá como uma parte da divindade, tão verdadeiramente no céu como quando na terra. O uso do presente implica numa existência continua. O texto apresenta a mesma ideia contida na declaração de Jesus aos Judeus (Jo 8:58), “Antes que Abraão existisse, Eu sou.” E novamente isto mostra sua

---

<sup>5</sup> Devido à natureza deste artigo serão apresentados apenas alguns dos pontos principais da mensagem defendida por Waggoner. Para maiores informações sobre a mensagem apresentada por Waggoner em 1888 e depois, veja: George R. Knight (1998, p. 81–102); David P. McMahon e Ellet J. Waggoner (s.d.); e Wieland (1988).

identidade com Aquele que apareceu a Moisés na sarça ardente, e declarou ser seu nome “Eu sou o que sou”. E, finalmente nós temos a palavra inspirada do apóstolo Paulo sobre Jesus Cristo, dizendo. “Porque aprovou a Deus que, nele, residisse toda a plenitude”(Cl 1:19). A plenitude, que habita em Cristo, nós aprendemos ser aquela descrita no próximo capítulo: “nele habita toda a plenitude da divindade corporeamente” (Cl 2:9). Isto é o mais absoluto e inequívoco testemunho do fato que Cristo possuía por natureza todos os atributos da divindade (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 18, tradução livre).

Seu próximo argumento foi demonstrar, através de muitos textos bíblicos, que Jesus é criador e possui igualdade com o Pai, sendo parte da divindade.

Aqui nós encontramos o Pai falando do Filho como Deus, e dizendo-lhe: “Tu lançaste os fundamentos da terra, e os Céus são obras de tuas mãos”. Quando o próprio Pai concede esta honra ao Filho, quem é o homem para retirá-lo? Com isto nós podemos ter um testemunho direto em relação à divindade de Cristo e o fato que Ele é o criador de todas as coisas (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 22, tradução livre).

18

Finalmente, ele ressalta que um entendimento correto da divindade de Cristo é essencial na compreensão do plano da salvação. “Nosso objetivo nesta pesquisa é estabelecer a posição correta da justiça de Cristo em igualdade com a do Pai, a fim de que Seu poder de remissão possa ser mais bem apreciado” (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 23).

Provar a divindade de Cristo é crucial na teologia de Waggoner. O Jesus Deus e o Jesus homem precisam ser firmemente estabelecidos em sua visão, para um próprio entendimento do plano de salvação. Assim ele aventura-se em explicar ontologicamente qual seria a natureza humana e divina de Cristo. Primeiro ele argumenta que a divindade de Jesus advém de seu nascimento. Ele é Deus porque Ele é nascido de Deus. Ele diz: “Os anjos são filhos de Deus, assim como Adão (Jó 38:7; Lc 3:38), por criação; os cristãos são filhos de Deus por adoção (Rm 8:14, 15), mas Cristo é o Filho de Deus por nascimento” (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 16, tradução livre). “A Bíblia declara que Cristo é ‘o único Filho gerado de Deus.’ Ele é gerado, não criado”. Ele entende que na infinidade do passado Cristo teve um começo. “Houve um tempo quando Cristo procedeu e veio de Deus, do seio do Pai (Jo 8:42; 1:18), mas esse tempo ocorreu num passado tão lon-

gínquo da eternidade que, para a compreensão finita, isto é praticamente sem começo” (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 26).

Após discutir a divindade de Cristo ele fala do Jesus homem. Para ele Cristo é Deus manifestado em carne. Ele enfatiza que a encarnação, o tomar sobre si a natureza humana, é essencial para Cristo como salvador, pois assim ele se torna nosso exemplo em tudo. Waggoner defende que Cristo tomou não apenas um corpo carnal, mas uma natureza pecaminosa:

O fato de Cristo tomar sobre si carne, não de um ser sem pecado, mas de um homem pecador, indica que esta carne que Ele assumiu tinha toda a fraqueza e tendências pecaminosas que a natureza humana caída está sujeita. Isto é mostrado na seguinte declaração: Ele “foi feito da semente de Davi segundo a carne.” Davi tinha todas as paixões da natureza humana (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 31, tradução livre).

Segundo ele, a vitória de Cristo sobre o pecado possibilitou ao homem livrar-se do pecado. “Ele foi feito pecado para que nós pudéssemos nos tornar justos” (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 33). Sua vitória sobre o pecado foi possível devido a sua natureza divina.

19

Como foi que Cristo pôde compadecer-se com nossas enfermidades (Hb 5:2) e ainda permanecer sem pecado? Alguns podem ter pensado, ao lerem até aqui, que nós estamos depreciando o caráter de Jesus ao colocá-lo no mesmo nível de um homem pecaminoso. Ao contrário, nós estamos simplesmente exaltando o “Poder Divino” de nosso abençoado Salvador, que voluntariamente desceu ao nível de homem pecador a fim de que Ele pudesse exaltar o homem a sua própria pureza sem mancha, aquela que Ele manteve mesmo durante circunstâncias adversas. Sua humanidade apenas cobria sua natureza divina, pela qual Ele estava inseparavelmente conectado com o Deus invisível que era mais do que capaz de resistir às fraquezas da carne. Durante toda sua vida ocorreu uma batalha. A carne, movida pelo inimigo de toda justiça, tinha a tendência de pecar. Todavia, sua natureza divina, nunca, por nenhum momento, acariciou qualquer desejo pecaminoso nem seu poder divino por qualquer momento vacilou (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 33–34, tradução livre).

A visão da humanidade de Jesus e sua vitória sobre o pecado é o modelo para a vitória humana sobre o pecado. Para os seres humanos a vitória sobre o pecado só é possível quando este possui a natureza de Cristo. Assim como a natureza divina de Cristo o manteve inseparavelmente conectado com o Pai, a habitação de Cristo em nosso coração nos habilitará a vencer o pecado. Ele diz:

quem poderia pedir mais? Cristo, no qual habitava toda a plenitude da divindade corporeamente, pode habitar em nosso coração para que nós possamos ficar cheios da plenitude de Deus [...]. Todo o poder que Cristo tinha em si por natureza, nós podemos ter pela graça, por Ele livremente colocado sobre nós (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 35, tradução livre).

Tendo estabelecido sua visão sobre a divindade e a humanidade de Cristo e procurado mostrar como uma aproximação centrada em Cristo ao desvendar as verdades bíblicas é fundamental para o próprio entendimento do plano da salvação, Waggoner aborda os aspectos práticos da vida cristã, onde Cristo é reconhecido como Deus e criador.

Seu primeiro argumento é que se Cristo é criador Ele criou o sábado. Como criador, Ele é o senhor do sábado e não poderia tê-lo abolido.

o ponto é simples: para Cristo ter mudado ou abolido o sábado teria assim que destruir aquilo que chamamos a mente divina. Se Cristo tivesse abolido o Sábado, ele teria desfeito o trabalho de suas mãos e assim teria trabalhado contra si mesmo, e um reino dividido, não pode subsistir (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 39, tradução livre).

Ele continua dizendo que Jesus é o mesmo Jeová que apareceu a Moisés no Sinai. Ele é o doador da lei: “Assim como Cristo é a manifestação do Pai na criação, assim Ele é a manifestação do Pai ao dar e executar a lei” (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 46). Portanto, Ele não poderia ter abolido o Sábado. Waggoner apresentou também quais são os benefícios materiais e espirituais para todos aqueles que santificam esse dia.

A parte principal de sua mensagem começa quando ele apresenta o tema da justificação pela fé. Segundo Waggoner (1999, p. 56), a lei de Deus é a sua justiça. Depois de citar Salmo 119:172 e Isaías 51:6 e 7 ele conclui dizendo: “que aprendemos disto? Que aqueles que conhecem a justiça de

Deus são aqueles que têm a lei de Deus em seu coração, e também que a lei de Deus é a justiça de Deus”. Ele continua dizendo que a justiça é obedecer a lei de Deus, e para seres humanos serem justos, eles precisam obedecer aos mandamentos de Deus. Entretanto, ele apresenta que a lei é espiritual e seres humanos são carnis. Ela não pode justificar todos aqueles que a desobedecem e a sua justiça não pode ser alcançada pelos seres humanos porque eles possuem uma natureza pecaminosa. Seres caídos não têm poder de obedecer à lei. Ele sumariza esse ponto da seguinte maneira:

O caso então é definido assim: 1) A lei de Deus é perfeita justiça, e todos aqueles que entrarão no reino dos Céus necessitam estar em perfeita conformidade com ela; 2) entretanto, a lei de Deus não tem uma partícula de justiça para conceder a nenhum ser humano, pois todos são pecadores e estão impossibilitados de conformar-se com seus requerimentos. Independente de quão diligentemente ou zelosamente alguém aja, nada que faça alcançará a totalidade dos requerimentos da lei. Estes são muito altos para que possa alcançar; não pode obter justiça pela lei (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 63, tradução livre).

O problema então, é: como o ser humano pode ser justificado? Como são perdoados os pecados? Waggoner é direto em responder:

21

Cristo foi enviado por Deus como aquele pelo qual perdão de pecados pode ser obtido; e este perdão consiste simplesmente na declaração de sua justiça (que é a justiça de Deus) para remissão de pecados. Deus, “que é rico em misericórdia” (Ef 2:4) e que tem prazer nisto, coloca sua própria justiça sobre pecadores que acreditam em Jesus como um substituto para seus pecados (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 69, tradução livre).

O entendimento de Waggoner sobre justificação implica mais do que cobrir pecados. Ele argumenta que, desde que a justificação de Deus é a lei de Deus, qualquer um, num estado de justificação, estará em conformidade com a lei. Ele diz:

Mas o que significa “a justiça de Deus sem a lei”? Como isso se harmoniza com a declaração de que a lei é a justiça de Deus, e que fora de seus requerimentos não há justiça? Aqui não há nenhuma

contradição. A lei não é ignorada pelo processo. Observe cuidadosamente: quem deu a lei? Cristo. Como Ele o fez? “Como alguém que tem autoridade”, mesmo como Deus. A lei foi dada por Ele como foi dada pelo Pai, e é simplesmente uma declaração da justiça de seu caráter. Portanto, a justiça que vem pela fé de Jesus Cristo é a mesma justiça que é epitomizada na lei, e esta é mais ainda comprovada pelo fato de que é “testemunhada pela lei” (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 70, tradução livre).

Ele argumenta que quando Jesus nos cobre com sua roupa de justiça, Ele não nos fornece uma capa para cobrir os nossos pecados, mas retira de nós esses pecados (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 74). Aqueles que são justificados pela fé tornam-se novas criaturas, eles nascem de Deus. Ele enfatiza, porém, que todo esse processo de purificação de pecados, perdão, justificação é realizado em nós através da graça de Deus, e nenhum teste especial de fé é requerido de pecadores a fim de que eles possam ser considerados filhos de Deus. Ele diz:

22

Observe que ao ser justificados por sua graça é que nós somos feitos herdeiros [...] Isso mostra que não há nenhuma base para a ideia de que alguém deve passar por um tipo de teste e alcançar um certo grau de santidade antes de Deus aceitá-lo como seu filho (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 76, tradução livre).

Muito embora, seres humanos possam sentir-se não merecedores da graça de Deus, eles foram comprados por um alto preço, o sangue de Jesus, e Deus não os rejeitará, pois já pagou o preço dos seus pecados na cruz. Ele pergunta para aqueles que dizem, “eu não mereço, não tenho valor”, iria Cristo rejeitar aqueles que Ele mesmo já comprou?

Você poderia ter algum temor se o negócio já não tivesse sido fechado e o preço não tivesse sido pago. Se Ele fosse rejeitá-lo, baseado no fato de que você não tem valor, Ele não somente teria perdido você, mas também teria perdido o preço pago para resgatá-lo. Mesmo que o produto que você tenha adquirido não corresponda ao valor que você pagou por ele, você nunca seria tolo a tal ponto de jogá-lo fora. Você procuraria receber alguma coisa em troca, em vez de não receber nada (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 80, tradução livre).

Outro ponto defendido por Waggoner é que a justiça de Deus será vista na vida daqueles que foram justificados. Para ele “A Bíblia diz que ‘o justo viverá pela fé’” e que a “justiça de Deus é ‘revelada de fé em fé’”. Ele firmemente declara que através da justificação cristãos são libertados da escravidão do pecado e pela fé podem ser vitoriosos contra as tentações de Satanás. Fé, para Waggoner, é mais do que uma mera crença; é uma fé viva que pelos méritos de Cristo dá poder ao cristão para que ele possa obter vitória sobre o pecado. É uma fé que faz o cristão ser justo, cumpridor da lei.

Não faz diferença o quanto uma pessoa possa se gloriar na lei de Deus. Se ele rejeita ou ignora uma fé implícita em Cristo, seu estado não é melhor do que daquele que abertamente transgride a lei. O homem de fé é o único que, verdadeiramente, honra a lei de Deus. Sem fé é impossível agradar a Deus (Hb 11:6); com Ele, todas as coisas são possíveis (Mc 9:23) (WAGGONER; JOSEPH, 1999, p. 107, tradução livre).

## Contexto histórico

23

A importância e contexto da mensagem dada por Jones e Waggoner em 1888 estão intimamente ligados com a situação da igreja antes da Conferência Geral e as expectativas do fim do tempo devido à discussão sobre a aprovação de uma lei nacional sobre a observância do sábado. Muitos estados do EUA já haviam promulgado leis dominicais e pastores adventistas estavam sendo perseguidos e presos devido a isso. Jones tinha publicado muitos artigos sobre o assunto e algumas pessoas, na igreja, estavam esperando que as últimas profecias se cumprissem, possibilitando a segunda volta de Jesus.

Muito embora a mensagem fosse a pregação da segunda vinda de Cristo, Ellen G. White, já por um longo tempo estava alertando para o fato de que a igreja não estava preparada para finalizar o trabalho de pregação do evangelho. Em 1854 ela disse: “Vi que o remanescente não estava preparado para o que está para sobrevir à Terra. Estupefação, como desinteresse, parece possuir a mente da maioria dos que professam crer que estamos vivendo a última mensagem” (WHITE, 1976, p. 119). Em 1855, ela alertou para o fato de que a igreja era culpada do pecado de Meroz. Em 1856, ela identificou a IASD como Laudicéia, porque não prevalecia entre eles a piedade e nem

humildade. Em 1867, ela disse que apenas o remanescente do remanescente seria salvo. Em 1868 não havia 1 em 20 que estavam vivendo em harmonia com a Palavra de Deus, segundo Ellen G. White. Em 1873 ela mencionou que a fé na breve vinda de Cristo estava desfalecendo. Em 1882, foi convocado um dia especial de jejum e oração, devido à condição espiritual da igreja. Em 1887, ela comparou a pregação adventista com os secos vales de Gilboa (DAMSTEEGT, 1995, p. 63).

Ellen G. White, antes da conferência de 1888, teve que trabalhar arduamente para promover a unidade entre os dois jornais de maior circulação da IASD na época, devido aos diferentes pontos de vista apresentados por seus editores. Havia sido concedida a ela uma mensagem especial a ser dada sobre a necessidade de união entre a liderança da igreja, a fim de que a conferência pudesse ser um sucesso (WHITE, 1987, p. 86–106). Ela fez todo esforço possível para chamar a atenção da liderança da igreja para a importância da mensagem que seria apresentada em Minneapolis, mas a mesma condição de apatia da igreja de Battle Creek fez-se presente na conferência de 1888. Para ela,

o espírito que tem prevalecido nesta reunião não é o de Cristo. Não há amor, nenhuma simpatia ou compaixão de um para com os outros. Terríveis suspeitas têm sido sugeridas por Satanás para causar dissensões. Raízes de amargura tem se espalhado através das quais muitos serão contaminados. Cristãos não deveriam alimentar nenhum pensamento mau ou de inveja, pois esse espírito é o de Satanás (WHITE, 1987, v. 3, p. 94).

O clima de conflito e desunião não permitiu aos delegados presentes na conferência receber a bênção confirmada e proclamada por Ellen G. White depois da conferência de Mineápolis.

## A visão de Ellen G. White

Ellen G. White foi uma influência decisiva nas reuniões de Mineápolis, em 1888. Seus sermões, apesar de não abordarem a mensagem da justificação pela fé, foram um claro apelo aos líderes da igreja para serem receptivos à orientação do Espírito Santo e uma chamada para um estudo profundo da Bíblia onde Jesus Cristo deve ser exaltado. Embora muitos líderes rejeitassem a mensagem na sessão da Conferência Geral de 1888, nos anos que se

seguiram, o apoio de Ellen G. White à mensagem de Jones e Waggoner sobre a justificação pela fé foi decisivo para que ocorressem grandes avivamentos em muitos lugares e na disseminação da mensagem entre leigos e liderança da igreja. Ela não endossou todas as conclusões teológicas de Jones e Waggoner,<sup>6</sup> mas exortou a igreja a aceitar a “mensagem mais preciosa” trazida por eles.

Para ela, a mensagem apresentada não era nova luz. Em suas palavras: “Esta não era uma nova luz para mim, pois as tenho recebido de uma autoridade superior nos últimos 44 anos, e tenho apresentado ao nosso povo, por pena e voz nos testemunhos pelo Seu Espírito” (WHITE, 1958, p. 168, tradução livre). Depois das reuniões de 1888 a ênfase de Ellen G. White sobre a justificação pela fé demonstra o quanto foi importante essa mensagem para a IASD naquele tempo e hoje.<sup>7</sup>

Embora Ellen G. White não tenha pregado especificamente sobre o tema da justificação pela fé na sessão da Conferência Geral de 1888, ela abordou a importância do assunto em seus sermões. Em uma palestra matinal ela disse que

Os membros da igreja de Cristo devem reunir os raios da luz divina de Jesus, e refleti-los aos outros, deixando um rastro luminoso no céu por todo o mundo. Eles devem ser como as virgens prudentes, tendo as suas lâmpadas prontas e acesas, representando o caráter de Cristo para o mundo. Não estamos satisfeitos com nada menos do que isso. *Não devemos nos satisfazer com nossa própria justiça e conteúdo sem um profundo mover do Espírito de Deus* (WHITE, 2000b, p. 23, grifo nosso, tradução livre).

25

---

<sup>6</sup> Um exemplo de divergência entre Ellen G. White e os pastores Jones e Waggoner em pontos teológicos é encontrado em sua carta para G. I. Butler [outubro 14, 1888], onde ela ressalta que o seu guia angelical mostrou-lhe que nem os pastores Butler ou Waggoner tinham a posição perfeita na questão da lei em Gálatas. “Ele [o guia angelical] disse que a obra de Cristo na Terra foi para desfazer os fardos pesados e deixar em liberdade os oprimidos, quebrar todo o jugo, e a obra de Seu povo deve corresponder à obra de Cristo. Ele estendeu a braços tanto para o Dr. Waggoner quanto para você Elder Butler, e disse em essência o seguinte: ‘Nenhum dos dois tem toda a luz sobre a lei, nenhuma posição é perfeita.’ A luz é semeada para o justo, e a alegria para os retos de coração” [Ps. 97:11]” (WHITE, 1987, v. 3).

<sup>7</sup> Os livros de Ellen G. White publicados logo depois da Conferência de Minneapolis (*Caminho a Cristo* [1892], *Sermão da Montanha* [1896], *Desejado de Todas as Nações* [1898], *Parábolas de Jesus* [1900], e *Ministry of Healing* [1905]) tiveram uma ênfase muito grande no trabalho salvífico de Cristo em favor dos seres humanos.

Ela continuou dizendo que os ministros “devem pôr de lado sua autoestima e autoimportância, e revestir-se do Senhor Jesus Cristo” (WHITE, 2000b, p. 24).

Em seu sermão de 21 de outubro, ela indica com clareza que “não há poder na lei para salvar e perdoar o transgressor. Então, o que ela faz? Ela traz o pecador arrependido a Cristo” (WHITE, 1958, p. 40). Ela continuou apresentando seus pontos de vista no processo de salvação, salientando o bom relacionamento entre a lei e a graça (salvação pela fé), e o papel da lei na salvação. Ela disse: “Por que ele [Paulo] pregou a fé em Cristo? Porque Cristo é Aquele que redimiou os pecadores da pena da lei. A lei aponta para o remédio do pecado — arrependimento para com Deus e a fé em Cristo.”

Ela afirmou que a lei não poderia ser mudada, senão a vinda de Cristo a este mundo seria inútil. A morte de Cristo no lugar dos pecadores era a prova da imutabilidade da lei. “Se Deus pudesse mudar sua lei para satisfazer ao homem em seu estado caído, Cristo não precisaria ter vindo a este mundo. Porque a lei era imutável, inalterável, Deus enviou Seu Filho unigênito para morrer pela raça caída” (WHITE, 1958, p. 41). Depois disso, ela afirmou que Cristo tomou sobre si a culpa dos pecadores e imputou-lhes sua justiça, permitindo-lhes assim obedecer aos preceitos da lei.

26

Mas será que o Salvador tomou sobre si a culpa dos seres humanos e imputou-lhes sua justiça, a fim de que continuem a violar os preceitos do Senhor? Não, não! Cristo veio porque não havia possibilidade do homem guardar a lei em sua própria força. Ele veio para trazer-lhes forças que os habilitariam a obedecer aos preceitos da lei (WHITE, 1958, p. 41).

Ela continuou dizendo que cada vez que um pecado é cometido pecadores podem se arrepender e “vir a Deus e dizer: ‘Ó Pai, peço perdão pelos méritos de um Salvador crucificado e ressuscitado.’ Deus aceita todos os que vêm a Ele em nome de Jesus.”

Depois de Minneápolis, Ellen G. White continuou salientando a importância da salvação somente pela fé em Cristo, a salvação como um dom gratuito de Deus, e Cristo como o único caminho para salvação. Em uma carta aberta para a igreja em abril de 1889, ela afirmou que a salvação é um dom gratuito e só é obtida mediante a fé na justiça de Cristo.

A religião de Jesus Cristo não tem sido tão claramente definida como deveria ser, para que as almas que buscam o conhecimento

do plano de salvação possam discernir a simplicidade da fé. Nestas reuniões, isso tem sido feito de forma clara que até uma criança pode entender o que é uma renúncia imediata, voluntária e confiante do coração a Deus — o entrar em união com Cristo, na certeza de uma cuidadosa obediência de todos os seus mandamentos, pelos méritos de Jesus Cristo. É um ato decisivo do indivíduo entregar ao Senhor a guarda de sua alma. É o chegar-se a Cristo, agarrando-se a Ele, aceitando Sua justiça como um dom gratuito. A vontade é para ser entregue a Cristo. Pela fé na justiça de Cristo há salvação (WHITE, 1987, v. 1, p. 281).

No dia 23 de julho de 1889, em uma carta enviada aos anciãos M. e H. Miller, ela apresenta Jesus como o único caminho para se alcançar a salvação e a incapacidade dos seres humanos de produzir sua própria justiça.

As promessas de Deus abrangem todas as bênçãos espirituais necessárias para fracos e mortais pecadores, que não podem salvar ou abençoar a si mesmos. Aquilo que deve nos trazer a alegria mais profunda é o fato de que Deus perdoa os pecados. Se o buscarmos em sua Palavra e abandonarmos nossos pecados, Ele está pronto e disposto para nos purificar de toda injustiça. Ele nos dará um coração puro e a presença permanente do Seu Espírito, porque Jesus vive para interceder por nós. Mas tenham em mente, meus irmãos, que as coisas espirituais se discernem espiritualmente. É a fé viva, ativa e permanente que discerne a vontade de Deus, que se apropria das promessas, e benefícios através das verdades de Sua Palavra. Não é porque somos justos, mas porque somos dependentes, defeituosos, errantes, impotentes, que devemos confiar na justiça de Cristo, e não na nossa. Aquele que é rico e honrado e justo aos seus próprios olhos, não pode sentir sua miséria, assim ele não pedirá e não receberá. Ele não sente falta de nada, portanto será despedido de mãos vazias. Cristo disse: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida.” Se as nossas boas obras fossem o caminho, então Cristo não teria dito: “Eu sou o caminho”. Não são nossas ações e merecimentos que nos salvarão. Se o ser humano pudesse ganhar o céu pelo seu próprio esforço, Cristo não precisaria ter morrido para fazer expiação pelos nossos pecados. No entanto, todos os que trilham o caminho estreito que leva para céu, vão produzir

os frutos de santidade e dar provas que eles são a luz do mundo (WHITE, 1987, v. 1, p. 412–413, tradução livre).

Em 1890, Ellen G. White escreveu sobre suas preocupações em relação ao perigo de manterem-se falsas ideias sobre a justificação pela fé. “O perigo de mantermos, como povo, falsas ideias de justificação pela fé, me foi apresentado repetidas vezes” (WHITE, 1987, v. 2, p. 810). Apresentando que a coisa mais terrível é o pecado, e a única solução para o pecado é o dom gratuito de Deus através de Jesus Cristo, ela pergunta “Por que não entendemos que a coisa mais cara em todo o mundo é o pecado?” (WHITE, 1987, v. 2, p. 812). Para ela, todo pastor deve primeiro aprender as lições dos “princípios vivos da piedade prática”, antes de iniciar seu trabalho como ministro do evangelho, pois só assim, ele pode compreender e ensinar que a salvação “é inteiramente um dom gratuito.” Ela continua dizendo que:

A luz, a mim concedida por Deus, coloca esse importante assunto acima de qualquer dúvida em minha mente. A justificação é inteiramente de graça e não é obtida por quaisquer obras que o homem caído posso fazer [...] Todas as bênçãos devem vir através de um mediador [...] Tudo deve ser colocado sobre o fogo da justiça de Cristo para purificá-lo de seu odor da terra antes que ele suba em uma nuvem de incenso aromático para o grande Jeová e seja aceito como um doce perfume [...] Se você juntar tudo que é bom e santo, nobre e amável no homem, e, em seguida, apresentar o assunto aos anjos de Deus como sendo uma parte na salvação da alma humana ou como mérito para salvação, a proposta seria rejeitada como traição... Qualquer obra que o homem pode prestar a Deus será muito menos do que nada. Meus pedidos são aceitos apenas porque eles são colocados sobre a justiça de Cristo [...] Há perigo em relação à justificação pela fé como a colocação de mérito sobre a fé. Quando você toma a justiça de Cristo como um dom gratuito você é justificado gratuitamente por meio da redenção de Cristo (WHITE, 1987, v. 2, p. 812–824).

A ênfase de Ellen G. White na salvação como um dom gratuito, onde Cristo justifica os pecadores, imputando-lhes sua justiça, sem qualquer participação de agentes humanos está claro no texto acima e em todos os seus escritos.

Ellen G. White advogava que a mensagem da justificação pela fé tinha que ser ensinada em um nível prático. A justiça de Cristo deveria levar as pessoas à devoção, piedade e santificação. Ela disse que:

Muitos cometem o erro de tentar definir minuciosamente todos os pontos que distinguem justificação e santificação. Nas definições destes dois termos muitos apresentam suas próprias ideias e especulações [...] Por que tentar detalhar todos os pontos, como se a salvação da alma requeresse que todos tenham exatamente a sua compreensão sobre este assunto? Nem todos têm a mesma visão. Você está em perigo de fazer de um mundo um átomo e de um átomo um mundo (WHITE, 1987, v. 2, p. 897–898).

Para ela, a justiça de Cristo envolve justificação e santificação. Todos os aspectos da vida cristã relacionados com a preparação adequada para a segunda vinda de Cristo são parte da mensagem do terceiro anjo, que inclui a justiça de Cristo.

Embora Ellen G. White considerasse não ser importante distinguir todos os aspectos da justificação e santificação, ela apresentou em seus escritos explicações simples, mas importantes para as terminologias salvíficas bíblicas. Ela disse que:

Perdão e justificação são um e a mesma coisa [...] Justificação é o oposto de condenação [...] Seu [de Cristo] sacrifício satisfaz plenamente as exigências da justiça [...] Através da fé em Cristo, o transgressor culpado é posto no favor de Deus e na forte esperança da vida eterna [...] A bênção vem por causa do perdão; o perdão vem através da fé de que o pecado, quando confessado e arrependido, é colocado sobre o grande portador de pecado. Assim, a partir de Cristo vêm todas as nossas bênçãos (WHITE, 1987, v. 2, p. 898–899).

Arrependimento não precede o perdão dos pecados [...] O arrependimento é tanto o dom de Cristo, como o é o perdão [...] [A justificação pela fé] é a mensagem do terceiro anjo, em verdade [...] Deus tem a luz para o seu povo, e todos os que a aceitarem verão a pecaminosidade de ficar em uma condição morna [...] O vestido branco é a justiça de Cristo, a veste nupcial que só Cristo pode dar [...] Aos nossos irmãos que estão parados nesta posição

autoconfiante, de auto-satisfação, que falam e agem como se não houvesse necessidade de mais luz, queremos dizer que a mensagem de Laodicéia é aplicável a eles (WHITE, 1890, p. 1, 2).

A visão de Ellen G. White sobre a justiça de Cristo é mais ampla do que a de Waggoner. Ela não só falou sobre os aspectos teológicos, mas também explorou as implicações escatológicas. Para ela, a justiça de Cristo era a parte que faltava na pregação adventista em 1888. Cristo deveria ser exaltado em todos os momentos em que a verdade da Bíblia fosse apresentada. A mensagem da justiça de Cristo era parte integrante da mensagem do terceiro anjo que iria preparar a igreja para a última chamada, o alto clamor, chamando as pessoas para estarem preparadas para encontrar-se com o Deus prestes a vir. Essa era a mensagem que tiraria a igreja de Laodiceia de sua condição morna. Os cristãos salvos pela fé em Jesus experimentarão uma vida de vitória sobre o pecado (WHITE, 2000a, p. 311). Eles crescerão na graça. Seus desejos estarão em sintonia com Jesus. Ela disse que “quando nos revestimos da justiça de Cristo, não temos nenhum prazer no pecado, pois Cristo estará trabalhando conosco. Poderemos cometer erros, mas odiaremos o pecado que causou os sofrimentos do Filho de Deus” (WHITE, 2008, p. 360).

30

A todos os cristãos que vivem nos últimos dias da história deste mundo, ela desafia a seguir o modelo de vida de Enoque dizendo: “O caráter piedoso deste profeta representa o estado de santidade que deve ser alcançado por aqueles que hão de ser “comprados da Terra” (Ap 14:3), por ocasião do segundo advento de Cristo” (WHITE, 2009, p. 88, 89). Ela apresenta como a fé de Jesus realizará sua obra entre aqueles que estarão em pé quando Ele voltar, separando o trigo do joio, o tempo em que seu povo refletirá plenamente o caráter de Cristo no mundo. “Quando o caráter de Cristo se reproduzir perfeitamente em Seu povo, então virá para reclamá-los como seus” (WHITE, 1986, p. 69).

Em suma, o endosso dado por Ellen G. White à mensagem da justiça de Cristo pregada por Jones e Waggoner é visto claramente em seus escritos. Ela não só defendeu a pregação da justiça pela fé, como também a ampliou e posicionou como uma parte da verdade presente, que deve ser urgentemente pregada ao mundo, a mensagem do terceiro anjo. Os principais pontos da compreensão de Ellen G. White sobre a justificação pela fé e a justiça de Cristo são:

- 1) Salvação é um dom de Deus;
- 2) Nenhum ser humano pode ser justificado pelas obras;

- 3) Justificação é perdão dos pecados;
- 4) Justificação pela fé e a justiça de Cristo são partes da mensagem do terceiro anjo;
- 5) Não há poder na lei para salvar e perdoar o transgressor;
- 6) A justiça de Cristo envolve justificação e santificação;
- 7) A justiça de Cristo permite aos seres humanos guardar a lei;
- 8) Não há desculpa para o pecado;
- 9) O remanescente de Deus refletirá como povo plenamente o caráter de Cristo no mundo antes da segunda vinda de Jesus.

## Nova luz vinda de Minneápolis

31

A luz significativa de Minneápolis para a IASD não veio apenas da pregação de Jones e Waggoner, mas também das conexões feitas por Ellen G. White sobre a compreensão histórico-profética da Bíblia, defendida pelos Adventistas do Sétimo Dia.

A maior contribuição de Jones e Waggoner foi apresentar todas as verdades da Bíblia centralizadas em Jesus Cristo, muito embora seu foco tenha sido apresentar o plano de salvação de Deus para resgatar a humanidade caída através de Cristo Jesus. Eles apresentavam que os seres humanos são salvos somente pela graça e a justificação é uma declaração de Deus que eles são justos por meio de Jesus Cristo, porque ele perdoa os pecados, os torna justos (em conformidade com a lei) e os capacita a viver pela fé uma vida de justiça.

Os comentários de Ellen G. White sobre a mensagem de Waggoner e de Jones fez a mesma ter um significado especial na interpretação histórico-profética da Bíblia entre os Adventistas do Sétimo Dia. Antes de 1888, os pioneiros tinham entendido a fé de Jesus de Apocalipse 14:12 como os preceitos e doutrinas ensinados por Cristo e sua vida fiel dele neste mundo, ao obedecer à lei de Deus. Ter a fé de Jesus era seguir o exemplo de Jesus na

obediência aos mandamentos de Deus.<sup>8</sup> Depois de 1888, Ellen G. White claramente conecta justificação pela fé com a mensagem do terceiro anjo. Em seus comentários sobre a mensagem apresentada por Jones e Waggoner em 1888, ela descreve estes pontos importantes:

- 1) A preeminência de Jesus Cristo como salvador: “Esta mensagem devia pôr de maneira mais preeminente diante do mundo o Salvador crucificado, o sacrifício pelos pecados de todo o mundo” (WHITE, 2002, p. 91).
- 2) A certeza da salvação pela fé através de Cristo: “Ela apresentava a justificação pela fé no fiador” (WHITE, 2002, p. 92).
- 3) Expande o entendimento protestante de justificação pela fé conectando a justiça de Cristo com a obediência aos mandamentos de Deus. “Ela convidava o povo para receber a justiça de Cristo, que se manifesta na obediência a todos os mandamentos de Deus” (WHITE, 2002, p. 92).
- 4) Enfatiza a necessidade da dependência e contemplação do caráter de Jesus para poder viver uma vida cristã ativa: “Muitos perderam

32

---

<sup>8</sup> J. N. Andrews (1970, p. 134-135, tradução livre) apresenta no livro, *As Três Mensagens de Apocalipse 14:6-12*, essa compreensão básica dos pioneiros na fé de Jesus, da seguinte forma: “Nós já falamos rapidamente dos mandamentos de Deus; algumas palavras devem ser dedicadas a fé de Jesus. Este termo é usado em distinção dos mandamentos de Deus. Portanto, o que devemos entender como fé de Jesus? Pensamos que não pode se referir a um grau ou tipo de fé que o Salvador exerceu na realização de seus milagres, pois parece que Ele os realizou com o poder que já havia recebido do Pai (Mt 8:2-3; Mc 1:40-41; Lc 5: 23-24). O próprio mundo foi feito por meio dele (Jo 1). Assim, Ele tinha pleno poder para realizar os milagres. Porém existe outro significado para este termo; ou seja, os preceitos e doutrinas do nosso Senhor, como registradas no Novo Testamento. Desse modo, ‘a fé do evangelho’ (Fp 1:27) deve referir aos preceitos e doutrinas do evangelho. ‘A fé’ a qual uma multidão de sacerdotes eram obedientes (At 6:7), que foi combatida por Elimas, o mago (At 13:8), com a qual os apóstolos estavam comprometidos para a obediência de todas as nações (Rm 1:5), que Paulo testifica que tinha mantido (2Tm 4:7), e que deve ser seriamente mantida, como uma vez por todas foi entregue aos santos (Jd 3), deve referir-se aos preceitos doutrinas do evangelho eterno. Que o termo fé de Jesus é usado no sentido de Apocalipse 2:13, não pode ser negado. ‘Que conservas o meu nome’ diz Jesus, ‘e não negaste a minha fé’. Este é o sentido que é usado em Apocalipse 14:12, é ainda mais evidente pelo fato de que é mencionado como sendo mantido da mesma maneira que os mandamentos de Deus são guardados.”

Jesus de vista. Deviam ter tido o olhar fixo em sua divina pessoa, em seus méritos e em seu imutável amor pela família humana. Todo o poder foi entregue em suas mãos, para que Ele pudesse dar ricos dons aos homens, transmitindo o inestimável dom de sua justiça ao impotente ser humano” (WHITE, 2002, p. 92).

5) Conecta a mensagem da justificação pela fé com a terceira mensagem angélica: “Esta é a mensagem que Deus manda proclamar ao mundo. É a terceira mensagem angélica que deve ser proclamada com alto clamor e regada com o derramamento de Seu Espírito Santo em grande medida” (WHITE, 2002, p. 92).

Muito embora Ellen G. White tenha endossado a mensagem de Waggoner e Jones, em alguns pontos ela diverge ou dá um novo sentido àquilo que eles disseram. Dentre estes pontos podemos destacar os seguintes:

1) Diferente de Waggoner, Ellen G. White apresenta que Jesus é eterno, autoexistente, e que “Nunca houve tempo em que Ele não estivesse em íntima comunhão com o eterno Deus” (WHITE, 1997, p. 615).

2) Waggoner defendia que Cristo nunca pecou devido a Sua natureza divina. Ellen G. White apresenta que a vitória de Cristo era através da fé em seu Pai, fruto da oração e uso da Palavra de Deus, e confiança no poder vindo do Pai, através do Espírito. Participar da natureza divina era para ela o receber a justiça de Cristo e viver vitoriosamente sob o poder do Espírito (WHITE, 1997; 1981).

3) Ellen G. White declara que Cristo tomou a natureza humana depois da queda com todas as enfermidades de quatro mil anos de pecado com expressões tais: natureza humana, natureza caída e natureza pecaminosa (apenas uma vez). Todavia ele não tomou sobre si nenhuma mancha nem pecado ou tinha tendências pecaminosas como nós temos. Ela afirma que “Ele humilhou-se em tomar a natureza do homem em seu estado caído, mas ele não tomou a mácula do pecado” (Ellen G. White, *ms.* 93, p. 3). “Ele nasceu sem a mácula do pecado, mas veio ao mundo do modo como a família humana” (Ellen G. White, *Carta 97, 1898*). Ela dá a entender que o fato de Jesus ter tomado a natureza humana caída se relaciona com as fraquezas físicas e não morais.

“Jesus em todas as coisas foi feito semelhante a seus irmãos. Ele se fez carne, como nós somos. Ele sentia fome, sede e cansaço. Ele foi sustentado pelos alimentos e revigorado pelo sono. Ele compartilhou a sorte do homem, mas Ele era o Filho inocente de Deus.

Jesus era Deus em carne e osso” (WHITE, 2000b, p. 311). Ela entretanto adverte que devemos ter muito cuidado ao falarmos sobre a natureza humana de Cristo.

34 Tenha cuidado, muito cuidado sobre o modo como você discorrerá sobre a natureza humana de Cristo. Não apresenta-o perante o povo como um homem com propensões ao pecado. Ele é o segundo Adão. O primeiro Adão foi criado puro, sem pecado, sem ter uma mácula do pecado em cima dele, ele era a imagem de Deus. Ele [Adão] podia cair, e realmente caiu ao transgredir. Por causa do pecado, sua posteridade nasceu com propensões inerentes à desobediência. Mas Jesus Cristo era o Filho unigênito de Deus. Ele tomou sobre si a natureza humana, e foi tentado em todos os pontos como a natureza humana é tentada. Ele poderia ter pecado, Ele poderia ter caído, mas nem por um momento houve nele uma propensão má. Ele foi assaltado por tentações no deserto, como Adão foi assaltado por tentações no Éden (SEVENTH-DAY, 1953, p. 1128).

Ao tomar sobre si a natureza do homem em seu estado caído, Cristo não teve a menor participação em seu pecado. Estava sujeito às fraquezas e deficiências pelas quais o homem está envolto, “para que se cumprisse o que fora dito pelo profeta Isaías, dizendo: Ele tomou sobre si as nossas enfermidades, e levou as nossas culpas.” Ele foi tocado com o sentimento de nossas enfermidades, e foi tentado em todas as pontos tal como somos. E no entanto Ele “não conheceu pecado”. Ele era o Cordeiro “sem defeito e sem mancha”. Se Satanás pudesse ter levado Cristo ao pecado no menor particular, ele teria ferido a cabeça do Salvador. Tal como foi, ele só pode tocar-lhe o calcanhar. Tivesse a cabeça de Cristo sido tocada, a esperança da raça humana teria perecido. A ira divina teria chegado a Cristo da mesma maneira como veio sobre Adão [...] Não devemos ter dúvidas quanto a perfeita impecabilidade da natureza humana de Cristo (SEVENTH-DAY, 1953, p. 1131).

Em suma, a mensagem de 1888, a justificação pela fé, foi dada por Deus à Jones e Waggoner, por causa da grande necessidade da IASD de exaltar Cristo como o salvador naquele momento. A principal contribuição de Jones e Waggoner foi à apresentação das verdades da Bíblia centradas em Cristo, como salvador e único caminho para alcançar a salvação; a justiça de Cristo sendo transmitida ao pecador; o próprio relacionamento entre lei e graça; a fé cristã como essencial para a vitória sobre o pecado e a proclamação do evangelho.

As observações de Ellen G. White sobre mensagem de Waggoner e Jones foram significativas para a IASD ao conectar a justificação pela fé à mensagem do terceiro anjo e à vivência cristã. Ela também apresentou qual é a visão correta sobre a divindade e humanidade de Cristo.

## A mensagem em 1888

Os pioneiros da IASD viam na mensagem do terceiro anjo, um chamado especial para o povo de Deus. A lei que tinha sido por muito tempo esquecida recebeu então significado especial na restauração final de toda a verdade. A tentativa de defesa da lei de Deus trouxe algumas tendências legalistas que resultaram em experiências não benéficas para a igreja. Ellen G. White estava constantemente enviando mensagens para a igreja insistindo em uma reforma.

A lei e o sábado foram muito importantes na compreensão escatológica da IASD. O sábado era entendido como sendo o selo de Deus e o domingo como sendo o selo da besta. As reuniões em Minneápolis foram vistas por muitos como uma grande oportunidade para a igreja na sua preparação para pregar a mensagem final ao mundo. Ellen G. White escreveu uma mensagem à igreja em agosto de 1888, pedindo preparação espiritual especial para as reuniões, que, segundo ela, seriam os mais importantes que já assistiu” (WHITE, 1987, v. 1, p. 38).

O clima antes da conferência de 1888 não era bom entre os líderes. As duas mais importantes editoras adventistas estavam imprimindo diferentes pontos doutrinários. Ocorreu um conflito em torno do que era considerado antigos marcos do adventismo. Waggoner começou ao pregar que a lei em Gálatas não era a lei cerimonial, mas a lei moral. Butler e Smith estavam dizendo que, se essa posição fosse adotada, o entendimento da validade da lei entraria em colapso. Butler argumentou também que se a igreja adotasse uma nova posição não seria produtiva para a pregação da mensagem, porque, os de fora, veriam nela um retrocesso.

Nas reuniões o espírito de oposição à mensagem de Waggoner prevaleceu entre alguns. A mensagem enfatizou as verdades básicas da justificação pela fé. De acordo com Ellen G. White esta era uma grande oportunidade para um reavivamento. O grupo ficou dividido. Alguns, de bom grado receberam a mensagem. Outros tomaram uma posição neutra, e alguns a rejeitaram. Ellen G. White assumiu uma posição em favor da mensagem de Waggoner. Viu-a como a “mais preciosa mensagem” enviada por Deus.

A mensagem apresentada por Waggoner e Jones em Minneápolis tinha dois opositores principais: G. I. Butler e Uriah Smith. Butler tinha um problema não resolvido com Waggoner no momento da conferência sobre a lei em Gálatas. Smith tinha um contínuo problema com Jones quanto aos dez reinos de Daniel 7. Ambas as partes, uma em Battle Creek e a outra na Califórnia, tinham imprimido na *Review* e na *Sings* artigos em defesa de suas posições. A tensão entre as duas partes chegou ao seu ápice nas reuniões da Conferência Geral em 1888.

Ellen G. White trabalhava na tentativa de trazer unidade e real progresso para a igreja. Nas reuniões em 1888, Smith e todos os que o apoiavam rejeitaram a mensagem da justificação pela fé apresentada por Waggoner. Ellen G. White endossou a mensagem e a promoveu junto com Jones e Waggoner após a conferência. Nos anos que seguiram a conferência, Smith e Butler perderam prestígio na liderança da igreja. Por outro lado, Waggoner e Jones aumentaram em prestígio na liderança da igreja. De acordo com Ellen G. White, a rejeição da mensagem por parte da atual liderança em Minneápolis de 1888 trouxe atraso ao avanço da pregação do evangelho.

Muito embora Butler não tenha permanecido na mesma posição de liderança na Conferência Geral, após 1888, e Smith tivesse perdido espaço em sua liderança na *Review*, a rejeição de ambos à mensagem nas reuniões resultou em grande dano para a igreja. Após as reuniões, Ellen G. White afirmou que “as muitas e confusas ideias em relação à justiça de Cristo e a justificação pela fé são o resultado da posição que você [Smith] tomou em relação aos homens e a mensagem enviada por Deus” (WHITE, 1987c, p. 1053).

Ellen G. White, Waggoner e Jones lideraram muitos reavivamentos após 1888. Eles pregaram a mensagem em muitas partes. “A duas novas administrações da Conferência Geral de O. A. Olsen (1888–1897) e George A. Irwin (1897–1901) responderam positivamente à aprovação da Sra. White, dando a Jones e Waggoner uma ampla exposição em toda a década de 1890” (KNIGHT, 1998, p. 119). Muitos que tinham tomado parte do grupo que rejeitou a mensagem em Minneápolis e até duvidaram da sinceridade e liderança de

Ellen G. White como mensageira do Senhor arrependeram-se e aceitaram a mensagem com um coração agradecido. No entanto, algumas nunca se arrependeram de sua posição de rebeldia contra a mensagem de Deus.

É interessante notar que a oposição à mensagem de 1888 levou ao cisma, apostasia e divisões. Os dois lados opostos experimentaram, num curto espaço de tempo, uma apostasia entre seus líderes. Jones e Waggoner deixaram a igreja, e muitos outros que rejeitaram a sua mensagem seguiram o mesmo caminho: “Antes de deixar a igreja, estes homens influentes (e outros que permaneceram no adventismo) representaram setores de contínua rejeição” (KNIGHT, 1998, p. 148).

A luz de Minneápolis, exaltando a Cristo, pode ser considerada uma mensagem decisiva. Qualquer ser humano que chegar perante Cristo tem que tomar uma decisão de entrega total ou buscar a justiça própria. Ellen G. White escreveu muitas páginas, após Mineápolis, exaltando Cristo e exortando líderes e leigos para se arrependem. Segundo ela, quando a luz da justiça de Cristo brilhar na vida dos crentes o mundo inteiro será iluminado com a glória de Cristo e Ele poderá vir buscar seus filhos.

Depois da morte de Ellen G. White, a igreja continuou pregando a mensagem de 1888. Entretanto, a reação parece ser a mesma. A aceitação, por muitos parece estar mais em um nível intelectual do que em um nível prático. De um lado, não há uma rejeição aberta, mas sim uma forma de justiça própria como meio de alcançar salvação em nome de Jesus Cristo. Por outro lado, a exaltação de Cristo é apenas um disfarce para os pecados. Divisões, cismas e oposição são vistos em muitos lugares.

A tensão entre a rejeição e a aceitação é baseada em como alguém entende a declaração escrita de uma doutrina e aplicação prática da mesma na vida dos crentes. Os comentários de Ellen G. White sobre a apostasia de Jones são um exemplo claro disso. Ele tinha recebido uma visão clara da mensagem e pregou-a com ousadia, mas nunca foi mudado pelo autor da mensagem (KNIGHT, 1998, p. 150). Uma vez que Ellen G. White endossou a mensagem de Waggoner em 1888 a igreja, depois disto, a incorporou em suas crenças fundamentais. No entanto, a verdadeira reforma que advém desta mensagem não tem sido vista na igreja como um todo.

A mensagem à igreja hoje ainda é focalizada em Cristo e sua justiça. É fundamental contemplar seu caráter, entender como Ele está trabalhando no céu em nosso favor, experimentar seu poder na batalha contra o pecado, compreender como a justiça de Cristo poderá justificar e santificar os crentes, permitindo-lhes obedecer à lei de Deus. Devemos compreender como esta mensagem é importante na preparação para a segunda vinda de Cristo. Devemos permitir que o poder de Jesus seja visto na vida dos crentes, habilitando-os a proclamar a

última mensagem de esperança ao mundo. Permitimos que a luz da mensagem ilumine o mundo para que possam ver que há um remanescente fiel da verdadeira fé de Jesus. Quando a luz da mensagem estiver presente no remanescente, esta os “qualificará para a ‘chuva serôdia’ e ‘o alto clamor’ e os preparará para permanecerem em pé no dia do Senhor” (DAMSTEEGT, 1995, p. 65).

## Considerações finais

Este artigo foi escrito com o objetivo de analisar o significado da mensagem de 1888 sobre a IASD. Nessa pesquisa, três coisas chamaram a atenção: Primeiro, as mudanças são inevitáveis. No entanto, como em Minneápolis, a teimosia humana pode ser um obstáculo para o processo de mudança. A defesa de marcos antigos quando não são baseadas em sólidos princípios bíblicos trará estagnação e uma teologia centrada no homem. Por outro lado, mudar por mudar, sem uma sólida fundamentação bíblica e total entrega à direção do Espírito pode unir o mundo à igreja. Todos devem estar abertos a mudanças e a busca do dom espiritual de discernir os espíritos.

38

Em segundo lugar, a exaltação de Cristo deve produzir reavivamento e reforma. Ellen G. White enfatizou muitas vezes a conexão entre justificação e santificação. O conhecimento intelectual ou emocional de Jesus Cristo, a aceitação de um ponto de vista teológico ou a aceitação nominal de Jesus como salvador é inútil se não for seguida por uma transformação em nível prático na vida dos crentes. Os reavivamentos conduzidos por Ellen G. White, Waggoner e Jones produziram na vida de muitos um momentâneo reavivamento. O próprio Jones não permitiu que Jesus Cristo fosse o centro de sua vida. O reavivamento não é um programa de fim de semana: é uma contínua exaltação de Jesus Cristo e mortificação diária de si mesmo. Somente este tipo de relacionamento com Jesus irá produzir uma vida permanente de vitória sobre o pecado e uma verdadeira reforma.

Em terceiro lugar, o entendimento histórico-escatológico da Bíblia é o elemento chave para que mensagem de 1888 seja relevante hoje. Como o Dr. Damsteegt escreveu:

ele é uma característica essencial da Igreja Remanescente, que representa Cristo nossa justiça, que revela a fé salvadora que resulta em perdão e uma obediência à lei e às normas centradas em Cristo. É a chave para uma vida vitoriosa. Ele permite que os crentes sigam o ‘Testemunho de Jesus’, que os transforma em pessoas amorosas

e cuidadosas, que mostram ‘o charme incomparável de Jesus’. Ele transforma os Adventistas do Sétimo Dia num povo santo, que guarda o sábado e pronto para receber o selamento (Ap 7), que qualifica-se para a chuva serôdia e o alto clamor, e prepara-os para estar em pé no dia do Senhor (DAMSTEEGT, 1995, p. 62).

A história da Conferência Geral de Minneápolis, em 1888, deve ser estudada e compreendida pelos adventistas do sétimo dia. Mas a vida de Jesus deve ser o ponto de unidade no estudo desta mensagem. A grande necessidade para nós hoje é de verdadeiro arrependimento, obediência e estudo da Palavra de Deus. Arrependimento individual, reforma, conformidade com os escritos inspirados e uma prática e obediência unicamente pela fé em Cristo, são as maneiras do povo de Deus hoje alcançar a experiência oferecida à igreja em Minneápolis. 

## Referências Bibliográficas

1888 MESSAGE Study Committee; Knight, G. R. **A.T. Jones**: The man and the message: a book review. Uniontown, Ohio: The 1888 Message Study Committee, 1988.

1888 MESSAGE Study Committee. **Encouragement**: especially for pastors. Berrien Springs, MI: 1888 Message Study Committee, [19--].

\_\_\_\_\_. Adventism Triumphant. **Journal of the 1888 Message Study Committee**, v. 1, n. 1, 1990.

\_\_\_\_\_. Good News Triumphant. **Journal of the 1888 Message Study Committee**. v. 3, n. 2, 1992.

\_\_\_\_\_. **The 1888 Message Study Committee who why?** Paris, Ohio: 1888 Message Study Committee, 1994a.

\_\_\_\_\_. **A brief, simple heart-response to recent firm foundation articles**. Paris, Ohio: 1888 Message Study Committee, 1994b.

1888 MESSAGE study committee. **Walla Walla Soul-Winning conference**: it's time for a new pentacost. Paris, Ohio: 1888 Message Study Committee, 1994.

1888 MESSAGE Study Committee. **What is the 1888 message? Is it biblical?** an answer to inquiries. Berrien Springs, MI: The 1888 Message Study Committee, 1999.

ANDREWS, J. N. **The Three Messages of Revelation 14: 6–12, particularly the third angel's message, and two-horned beast.** Nashville: Southern Publishing Association, 1970.

BLANK, R. H.; WHITE, E. G.; 1888 MESSAGE Study Committee. **How many times did Ellen G. White endorse the message of Jones and Waggoner from 1888–1896?** Berrien Springs: 1888 Message Study committee, 1998.

DAMSTEEGT, P. G. **Development of the Seventh-Day Adventist theology:** an outline. Berrien Springs: Christian Heritage Media, 1995.

GELI, P. **The 1888 message:** rejected or accepted? Andrews University, 1969. (Artigo não publicado)

HUDSON, A. L. **The 1888 message according to Ellen G. White compiled by A.L. Hudson.** Baker: Adventist Forum Association, 1987.

KNIGHT, G. R. **A user friendly guide to the 1888 Message.** Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1998.

MCMAHON, D. P.; WAGGONER, E. J. The Myth and the Man. **Present Truth Magazine.** [s. d.] Disponível em: <http://www.presenttruthmag.com/7dayadventist/Waggoner/index.html>. Acesso em: Mar. 17 2005.

PLUMMER, R. J. **The 1888 message:** accepted or rejected? Andrews University, 1970. (Artigo não publicado).

SEQUEIRA, J. **The 1888 Message of Righteousness by Faith as Taught by E. J. Waggoner and A. T. Jones.** Andrews University, 1971. (Artigo não publicado).

SHORT, D. K.; 1888 MESSAGE Study Committee. **Let history speak:** a review of current proceedings in the Seventh-Day Adventist Church growing out of the primacy of the Gospel Committee Meetings, and their official report to Church Administration Relative to the 1888 General Conference and the 1888 Message. Berrien Springs: The 1888 Message Study Committee, 2001.

VAN DENBURGH, D. A. **The 1888 Message of Jones & Waggoner.** Andrews University, 1972. (Artigo não publicado).

WAGGONER, E. J.; JOSEPH, R. **Christ and his righteousness**. Berrien Springs: Glad Tidings Publishers, 1999.

WHITE, E. G. Repentance the Gift of God. **Review and Herald**. Battle Creek, v. 67 Abr., 1890.

\_\_\_\_\_. **Parábolas de Jesus**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1986.

\_\_\_\_\_. **Mensagens escolhidas**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008. v. 1.

\_\_\_\_\_. **Testemunhos para ministros e obreiros**: selecionado de Testemunhos especiais para ministros e obreiros. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

\_\_\_\_\_. **Patriarcas e profetas**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

\_\_\_\_\_. **Eventos finais**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_. **1888 Sermons**. Brushton: TEACH Services, 2000a.

\_\_\_\_\_. **O Desejado de todas as nações**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000b.

41

\_\_\_\_\_. **Primeiros escritos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1976.

\_\_\_\_\_. **Evangelismo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1997.

\_\_\_\_\_. **Peter's Counsel to Parents**. Hagerstown: Review and Herald, 1981.

WHITE, E. G.; Ellen G. White Estate Inc. **The Ellen G. White 1888 materials**: letters, manuscripts, articles, and sermons relating to the 1888 Minneapolis General Conference. Washington: Ellen G. White Estate, 1987. v. 1.

WHITE, E. G.; Ellen G. White Estate Inc. **The Ellen G. White 1888 materials**: letters, manuscripts, articles, and sermons relating to the 1888 Minneapolis General Conference. Washington: Ellen G. White Estate, 1987. v. 2.

WHITE, E. G.; Ellen G. White Estate Inc. **The Ellen G. White 1888 materials**: letters, manuscripts, articles, and sermons relating to the 1888 Minneapolis General Conference. Washington: Ellen G. White Estate, 1987. v. 3.

WIELAND, Robert J. **An introduction to the 1888 message itself**: as reproduced from the available writings of Jones and Waggoner. Baker: Adventist Forum Association, 1976.

\_\_\_\_\_. **Lightened with his glory**: questions and answers about the 1888 message. Paris, Ohio: Glad Tidings, 1991.

\_\_\_\_\_. **Corporate repentance**: plea of the true witness. Paris, Ohio: Glad Tidings, 1992.

\_\_\_\_\_. **The 1888 message**: an introduction. Paris, Ohio: Glad Tidings Publishers, 1997.

WIELAND, R. J.; 1888 Message Study Committee. **1888 Made easy**. Paris, Ohio: 1888 Message Study Committee, [19--].

\_\_\_\_\_. **The Good News is better than you think**. Paris, Oh.: The Glad Tidings, 1990.

\_\_\_\_\_. **Is beyond belief beyond belief?** Paris, Ohio: 1888 Message Study Committee, 1994.

\_\_\_\_\_. **I'm confused!** Berrien Springs: 1888 Message Study Committee, 1998.

\_\_\_\_\_. Dial Daily Bread. **1888 Message**, 2000. Disponível em:  
<http://www.andrews.edu/library/jrnlnctrl.cgi?http://1888message.org/dailybread>.  
Acesso em: Jan. 30 2001

WIELAND, R. J.; SHORT, D. K. **1888 Re-examined**: 1888–1988, the story of a century of confrontation between God and his people. Ohio: 1888 Message Study Committee, 1987.

WOHLBERG, S. **The 1888 message for the year 2000**: preparing the world for the soon return of Jesus. Boise, Idaho: Pacific Press Pub. Association, 1995.

**SEVENTH-DAY Adventist Bible Commentary**. Hagerstown: Review and Herald, 1953. v. 5.

Enviado dia 15/08/2011

Aceito dia 20/10/2011





# Um estudo tipológico de Êxodo 17:15 com ênfase no Pentateuco

A typologic study of Exodus 17:15 with  
emphasis on the Pentateuch

Flávio Pereira da Silva Filho<sup>1</sup>  
Carlos Eduardo P. de Mello<sup>2</sup>

## Resumo / Abstract



“Senhor é a minha bandeira” (Êx 17:15) é uma frase sintética com possíveis desdobramentos tipológicos, mas que apresenta várias controvérsias de ordem textual na perícopes em que se encontra (Êx 17:8–16). O presente trabalho tem como escopo de análise a expressão יהוה נסי, o seu enredo imediato nessa perícopes e, de maneira mais específica, o termo נס, primariamente em Êxodo 17:15 e, subsequentemente, em todo o Pentateuco, com breves alusões a outros textos escriturísticos, tendo como objetivo final a detecção de uma tipologia cristológica no cerne da expressão em voga.

**Palavras-chave:** Bandeira; Sinal; Tipologia; Pentateuco

---

<sup>1</sup> Pós-graduando em Teologia Bíblica pelo Unasp. Bacharel em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo, pela UFMA-MA e em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: ograndeconflito@hotmail.com

<sup>2</sup> Mestre em Botânica pela Unesp. Pós-graduando em teologia bíblica e estudos teológicos. Professor do curso de pós-graduação em Saúde preventiva e natural do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Email: carlosepmello@hotmail.com

he Lord is my banner” is a synthetic sentence with possible typological consequences, but presents several controverses of textual order in the pericope where it is founded (Ex 17:8–16). This paper aims to analyse the expression יהוה נָסִי, its immediate plot in these pericope and, more specifically, the term נָס, first in Exodus 17:15 and after in the entire Pentateuch with brief allusions to other scriptural texts. The last goal of the paper is detecting a Christological typology in the heart of the expression in vogue.

**Keywords:** Banner; Sign; Typology; Pentateuch



É muito difícil interpretar a frase יהוה נָסִי aplicando a expressão ao altar que Moisés construiu após a batalha com os amalequitas em Refidim (FABRY, 1999, p. 437). Um dos problemas está no fato de que a tentativa de determinar, em Êxodo 17:15, a etimologia do termo נָס, donde deriva נָסִי, é considerada “uma tarefa sem esperança” (FABRY, 1999, p. 438). Outro problema, que agrava o anterior, está na expressão יד על־כִּסֵּי יְהוָה — “uma mão sobre o trono de Javé” (FABRY, 1999, p. 438), que aparece no último verso dessa perícopa (v. 16), já que a associação entre o nome do altar e sua interpretação nesse verso é denominada “enigmática” (SARNA, 1991, p. 71) e “obscura” (KEIL; DELITZSCH, 2006, p. 374), principalmente em função do *hapax legomenon*<sup>3</sup> כִּסֵּי. Todavia, apesar dos entraves linguísticos do texto aparentarem ser de caráter intransponível, existem indícios tipológicos que se tornam evidentes através de um método comparativo, que podem se tornar a chave para uma compreensão mais significativa do que o autor quis dizer, trazendo nova importância para a expressão יהוה נָסִי nos dias de hoje.

Neste contexto, o objetivo do estudo é analisar a expressão נָסִי יהוה, partindo de uma análise geral da perícopa que envolve a expressão basilar da pesquisa, que tem como enredo imediato Êxodo 17:8–16, enfatizando, a *posteriori*, o termo נָס, primariamente em Êxodo 17:15 e, de maneira subsequente,

---

<sup>3</sup> O termo *απαξ λεγόμενον* aplica-se neste caso à forma incomum da palavra כִּסֵּי, que pode ser interpretada como uma contração de כִּסֵּי־אֵל. Entretanto, não existe em toda a Bíblia Hebraica nenhuma incidência textual que reproduza de maneira exata o conjunto de letras כִּסֵּי, sendo assim, embora o sentido estrito da construção *hapax legomenon* rejeite derivações, a palavra é morfológica e estatisticamente única.

em todo o Pentateuco. Como último escopo de análise, e ainda com ênfase na Torá, será buscada uma tipologia cristológica dentro do mesmo conjunto de palavras convencionalmente traduzido como “o Senhor é a minha bandeira”.

A metodologia da pesquisa está baseada no método gramático-histórico de interpretação escriturística e seguirá um fluxo investigativo que parte de uma descrição contextual do livro de Êxodo, seguida de uma análise da perícopa de Êxodo 17:8–16, com destaque para centro (Êx 17:11, 12) e para os dois últimos versos, que envolvem a unidade léxica נָסָה e uma possível variante para o mesmo termo.

O vocábulo hebraico נָסָה também será estudado em seu significado e etimologia, com destaque para suas possibilidades linguísticas, sobretudo no Pentateuco, e recebendo breves alusões em outras partes das Escrituras. Na fase final do trabalho a expressão יהוה נָסָה é retomada e apresentada sob o prisma de suas possíveis implicações tipológicas.

## Análise da perícopa de Êxodo 17:8–16

### Tradução

45

Então, veio Amaleque e pelejou contra Israel em Refidim. Com isso, ordenou Moisés a Josué: Escolhe-nos homens, e sai, e peleja contra Amaleque; amanhã, estarei eu no cimo do outeiro, e o bordão de Deus estará na minha mão. Fez Josué como Moisés lhe dissera e pelejou contra Amaleque; Moisés, porém, Arão e Hur subiram ao cimo do outeiro. Quando Moisés levantava a mão, Israel prevalecia; quando, porém, ele abaixava a mão, prevalecia Amaleque. Ora, as mãos de Moisés eram pesadas; por isso, tomaram uma pedra e a puseram por baixo dele, e ele nela se assentou; Arão e Hur sustentavam-lhe as mãos, um, de um lado, e o outro, do outro; assim lhe ficaram as mãos firmes até ao pôr-do-sol. E Josué desbaratou a Amaleque e a seu povo a fio de espada. Então, disse o SENHOR a Moisés: Escreve isto para memória num livro e repete-o a Josué; porque eu hei de riscar totalmente a memória de Amaleque de debaixo do céu. E Moisés edificou um altar e lhe chamou: O SENHOR É Minha Bandeira. E disse: Porquanto o SENHOR jurou, haverá guerra do SENHOR contra Amaleque de geração em geração (Êx 17:8–16).

## Forma e estrutura da narrativa

A sequência compacta de desenvolvimento da narrativa de Êxodo 17:8–16 sugere que esta é uma unidade e os críticos literários, de maneira geral, concordam nesse ponto (DURHAM, 1987, p. 234). Bernard P. Robinson (1985, p. 15) propõe na estrutura dos oito versos um quiasma que tem como centro os braços de Moisés levantados no clímax da batalha contra os amalequitas. O cruzamento sintático apresentado é como se segue:

- A. Amaleque em guerra contra Israel (17:8)
  - B. Instruções de Moisés para Josué
    - O que ele (Moisés) irá fazer. O cumprimento de Josué (17:9,10a)
    - C. Josué desbarata Amaleque (17:10b)
    - D. Moisés, Arão e Hur (17:10c)
    - E. Os braços de Moisés (17:11)
    - E' Os braços de Moisés (17:12a)
    - D'. Moisés, Arão e Hur (17:12b)
    - C'. Josué desbarata Amaleque (17:13)
  - B'. As instruções de Javé para Moisés
    - O que Ele (Javé) irá fazer. O cumprimento de Moisés (17:14,15)
  - A'. Javé em guerra contra Amaleque (17:16).

46

No que concerne ao escopo do estudo é importante ressaltar o centro do quiasma acrescentando-se a isso o detalhe de que “o bordão de Deus” (Êx 17:9) permanecia na mão de Moisés enquanto este levantava os braços em intercessão pelo povo de Israel.

O “bordão de Deus” é o elemento-chave nos momentos decisivos do livro de Êxodo. Ele é o instrumento visível da manifestação do poder divino. A eclosão das pragas no Egito ocorre sob a égide do bordão de Deus que se transforma em serpente (Êx 7:10), fere as águas, transformando-as em sangue (Êx 7:10), faz subir as rãs sobre a terra do Egito (Êx 8:5), fere o pó para que se torne em piolhos sobre os egípcios (Êx 8:17), é estendido ao céu, trazendo chuva de pedras e fogo (Êx 9:23), traz os gafanhotos, que devoram a vegetação (Êx 10:13) e divide o mar, para que este se torne misericórdia e juízo (Êx 14:16).

Ao mesmo tempo, intercalando a expressão perceptível do poder divino através de uma vara de pastor, estão as mãos de Moisés. Elas atiram

cinzas para o céu, que se tornam em tumores que rebentam em úlceras nos homens e nos animais (Êx 9:10), e quando permanecem estendidas também trazem trevas sobre o Egito (Êx 10:22).

Os braços de Moisés levantados e o bordão de Deus sobre suas mãos concentram juntos uma carga semântica que tem relação direta com os dois últimos versos da perícopie (Êx 17:15, 16) e são sinonímias de equivalência formal para a associação entre o nome do altar e seu possível complementar elucidativo no verso 16: יָד עַל־כַּס יְהוָה. Dewey Beegle (1972, p. 190), ao comentar o centro da narrativa de Êxodo 17:8–16, chega a afirmar a possibilidade de uma bandeira de Israel atada sobre o bordão nas mãos de Moisés, no alto do monte e a expressão de louvor materializada no altar de Êxodo 17:15 é interpretada por Robinson (1985, p. 15) como uma confluência de significados que implica em adoração e dependência. Para ele, a implicação é clara:

Moisés ergueu suas mãos ao alto, num gesto de porta-bandeira, simbolizando a sua total dependência no Senhor, a verdadeira bandeira de guerra de Israel, como os adoradores no Templo que têm as mãos levantadas para louvar o nome do Senhor.

## A expressão כִּי־יָד עַל־כַּס יְהוָה

A expressão כִּי־יָד עַל־כַּס יְהוָה, composta de uma conjunção ligada a um substantivo feminino singular, uma partícula preposicional, um substantivo masculino singular e um nome próprio, tem sido o centro de uma grande controvérsia interpretativa. A tradução Almeida Revista e Atualizada apresenta o conjunto de palavras hebraicas supracitado como um juramento: “Porquanto o SENHOR jurou”. Essa versão se dá provavelmente em decorrência da hipótese linguística de um *כי* recitativo, equivalente ao ὅτι grego, utilizado como um suposto antecedente de um discurso na composição כִּי־יָד<sup>4</sup>. Conforme Barton (2001, p. 79), a melhor alternativa é a tradução “uma mão sobre a bandeira do Senhor”, em decorrência de uma longa discussão iniciada no século 17 por Johannes Clericus. O exegeta medieval apontou para a possibilidade de Êxodo 17:16 tratar-se de um texto corrompido em que יָד teria o ך trocado por um כ em um equívoco escribal e, através desse artifício retórico, Clericus tornou mais fácil estabelecer uma ponte semântica entre os versos 15 e 16. Brevard S. Childs (2004, p. 312)

<sup>4</sup> Para uma discussão sobre o uso do *כי* recitativo ver: Samuel Meier (1992, p. 19-21).

concorda com essa alteração e a inclui como parte de seu comentário do livro de Êxodo, categorizando-a como “a alternativa mais plausível”.

O argumento que aponta para a suposta coerência de uma correção acadêmica de **בָּנָי** para **בָּנֵי** torna-se um silogismo *non sequitur* quando comparado aos documentos mais antigos, como a LXX, a Vulgata e as versões Samaritana e Siríaca<sup>5</sup>. Nenhum destes textos menciona esta mudança proposta que, do ponto de vista lógico, é bastante engenhosa (SARNA, 1991, p. 250).

Uma boa possibilidade próximo à literalidade do texto para **כִּי־יָד־עַל־בָּסֵיֶה** seria: “Porque a mão [de Amaleque] contra o trono de Deus”, ou “Porque a mão [se levantou] contra o trono de Deus, haverá guerra do Senhor contra Amaleque de geração em geração”. Em outras palavras, uma batalha de desdobramentos infinitos seria deflagrada contra Amaleque como consequência natural de sua agressão ao povo de Deus. O ataque aos filhos de Deus é uma agressão direta contra o trono do Senhor. De acordo com White (2005, p. 176) quando “os homens de Amaleque caíram sobre as cansadas e indefesas fileiras de Israel, selaram a sorte de sua nação”.

## Breve análise do termo **בָּנֵי**

48

### O significado de **בָּנֵי**

No Antigo Testamento **בָּנֵי** é geralmente empregado com o significado de um ponto de reunião ou estandarte, que reúne as pessoas para uma ação comum ou para a comunicação de uma informação importante, o que costuma ocorrer em um lugar alto ou bem visível com pessoas acampadas ou com a comunidade. Algumas vezes uma haste sinalizadora, com ou sem uma insígnia atada, pode ser erguida para se tornar um ponto de concentração ou com o objetivo de esperar. As pessoas se reuniam ao redor de um **בָּנֵי** por vários motivos; um dos mais importantes era confederar as tropas para a guerra (MARVIN, 1980, p. 583).

### O significado de **בָּנֵי** na Torá

O termo **בָּנֵי** apresenta os seguintes significados no Pentateuco: “bandeira”, “estandarte”, “haste” ou “sinal”, sendo que em apenas um verso (Nm 26:10)

<sup>5</sup> Para uma versão bíblica em sete idiomas do século 17 que incluía as quatro versões supracitadas ver Brian Walton (1656).

dos quatro versos na Torá que contém a palavra (Êx 17:15, Nm 21:8, 9; 26:10) não estão contidas características indicativas de haste, estandarte ou bandeira.

A nível comparativo, e ainda com ênfase na Torá, existe outra palavra que, de maneira complementar, ajuda a ampliar o campo semântico de נִס. O substantivo אֹת é similar a נִס no sentido de “marca ou sinal” (Gn 4:15; Êx 12:13). Assim, sob esse prisma de significação, as “luzes” nos céus também têm a função de “sinais” (Gn 1:14), pois indicam a transição entre diferentes unidades de tempo (ZAKOVITCH, 1992, p 846). Muitas vezes atrelada a אֹת no Pentateuco, e não menos elucidativa para o sentido pleno de נִס, a palavra מוֹפֵת é traduzida como “maravilha”, “sinal”, “milagre” e “prodígio” e, assim como אֹת, tem correspondência biunívoca no campo do sentido figurado com a palavra נִס.<sup>6</sup> Nos livros de Êxodo e Deuteronômio, os únicos entre os cinco primeiros livros da Bíblia que contém מוֹפֵת, esse vocábulo hebraico representa o poder de Deus ao livrar seu povo. Dos quatorze versos na Torá que apresentam מוֹפֵת apenas três fogem a essa regra (Dt 13:2, 3; 28:46).

A palavra דָּגַל também tem equivalência funcional com נִס sob o aspecto conceitual de “bandeira ou estandarte”. No entanto, seu campo semântico no Pentateuco, incidindo apenas no livro de Números, não apresenta a polissemia contextual de נִס, e resume-se a um pendão que reúne e especifica tribos.

Ainda na Torá, o Targum Onkelos associa נִס a sinais miraculosos. No livro de Êxodo נִס está associado direta ou indiretamente ao “bordão de Deus”. A versão aramaica para Êxodo 17:15 יְיָ אֱלֹהֵינוּ עָשָׂה לָנוּ מִלְאָכָה (COHEN, 1992) pode ser traduzida como “o Senhor Deus fez o milagre”.

49

## Etimologia

Sendo que a raiz de נִס é encontrada apenas em hebraico, aramaico judaico, aramaico palestino-cristão e siríaco (idiomas ligados ao hebraico), encontrar uma etimologia adequada para essa palavra representa um problema de difícil solução ou, “uma tarefa sem esperança”, apesar disso existem algumas propostas hipotéticas (FABRY, 1999, p. 438).

Em um artigo publicado pelo *Journal Biblical of Literature*, Paul Haupt (1900, p. 68) propõe uma palavra acadiana *nîšu* como norteamo para uma etimologia não hebraica para נִס. Entretanto, Fabry (1999, p. 438) refuta

---

<sup>6</sup> Quanto à correspondência biunívoca em sentido figurado do termo נִס com מוֹפֵת e אֹת ver: FABRY, “nês”, v. 9, p. 439.

essa proposta, afirmando que esse substantivo, com o sentido de “elevação”, deriva do verbo *nāšû*, que pode ser associado a נשא.

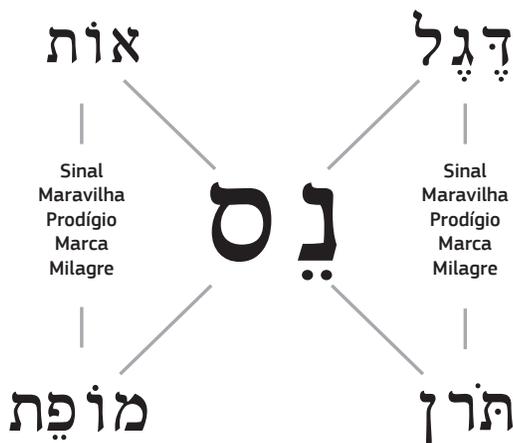
Uma possibilidade etimológica egípcia é ventilada por Couroyer (1981, p. 15–16), que propõe *ns.t*, “cadeira, trono”, interpretando יהוה נסי como “o trono de Javé” Mas, devido ao que já foi mencionado no tópico referente à discussão de Johannes Clericus, essa também é uma opção pouco provável.

Em suma, o estabelecimento de uma etimologia plausível para נס permanece como um desafio linguístico-arqueológico. Mas o sentido contextual permanece claro quando a palavra é tratada comparativamente.

## A questão das possibilidades linguísticas

No campo hebraico de associação funcional, três palavras já mencionadas — מופת, אות e דגל — permanecem como marcos sinonímicos para o sentido pleno de נס. Contudo, é necessário acrescentar a estas תורן, que também denota o sentido de “bandeira”, ou “mastro”. Como citado no tópico que tratou do significado de נס, na Torá existe correspondência figurativa entre מופת, אות, דגל, e, por extensão, podemos adicionar תורן. Assim, no sentido de “bandeira” ou “estandarte”, נס estaria próximo de דגל e תורן, e no sentido de “sinal” ou “milagre”, נס estaria próximo de מופת e אות. Resumindo, uma tabela de relação figurativa entre מופת, אות, דגל, תורן e נס seria da seguinte maneira:

50



# Possíveis implicações tipológicas da expressão יהוה נָסִי

## a) Comparação de Êxodo 17:15 e Números 21:8, 9, sob a chave interpretativa de João 3:14 e Isaías 11.10

Quando Êxodo 17:15 e Números 21:8, 9 são comparados sob a chave interpretativa de João 3:14, torna-se relevante a possibilidade de uma tipologia da cruz no termo נָסִי.<sup>7</sup> Já foi visto que, no contexto de Números 21:8, 9, נָסִי denota “uma vara comprida que possibilita fixar algo sobre ela para ser visto a uma grande distância” (ZAKOVITCH, 1992, p. 846) e que, em Êxodo 17:15, a mesma unidade léxica é associada a uma bandeira devido ao contexto militar do verso.

Mas ainda existe outro fator para acentuar a impressão tipológica de Êxodo 17:15. Em Isaías 11:10 encontra-se a afirmação de que “a raiz de Jessé que está posta por estandarte dos povos”. Esse estandarte seria um local de ajuntamento. “Não é surpresa que Isaías, o profeta cristológico por excelência, personifica *nēs*. [...] Assim, o rei messiânico de Israel será levantado (ver Jo 3:14; Fp 2:9) e todos os homens serão reunidos ao seu redor” (MARVIN, 1980, p. 583). Maahs (1979, p. 409) também descreve a associação entre a postura de Moisés sobre o monte em Refidim e a posição de Cristo na cruz do Calvário sob um prisma tipológico:

Existe uma correspondência intrigante entre a postura cruciforme adotada por Moisés, com Arão e Hur, cada um de um lado do profeta em Refidim (Êx 17:12) e a descrição de João sobre a crucificação de Jesus: “e com ele outros dois, um de cada lado, e Jesus no meio” (Jo 19:18). O evangelista parece querer dizer que, assim

---

<sup>7</sup> A associação entre os dois primeiros textos do Pentateuco que possuem a palavra *sne*, já ocorria entre os documentos antigos. A *Mishná Rosh Hashanah 3:8* conecta os textos de Êxodo 17:15 e Números 21:8, 9 sob a conclusão teológica de que as duas perícopes denotam a necessidade de manter os olhos levantados para o alto e submissos a Deus e submeter o coração a Ele. Ver Jacob Neusner (1988, p. 304, 305). Ver também: “משנה ראש השנה ג – ויקירקסך”, [s.d.], disponível em <[http://he.wikisource.org/wiki/משנה\\_ראש\\_השמה\\_ג](http://he.wikisource.org/wiki/משנה_ראש_השמה_ג)>.

como Moisés com os braços estendidos era um estandarte ou uma bandeira proclamando a vitória do Senhor, também o Cristo erigido na cruz foi a proclamação da vitória de Deus sobre o pecado.

## **b) Implicações tipológicas adicionais para o contexto de Êxodo 17:15**

O conflito entre Amaleque e Israel também tem implicações tipológicas, já que em Êxodo 17:14 e 16, o Senhor declara guerra contra a nação pagã até que ela seja totalmente exterminada. Flávio Josefo compara Amaleque ao Império Romano e, segundo Feldman (2002, p. 173), Amaleque era também o codinome usado entre os rabis para designar o grande império vigente na época de Cristo. O grande conflito entre Cristo e Satanás é miniaturizado na batalha ocorrida em Refidim e a certeza da vitória torna-se patente tanto em Êxodo 17:15 como no desdobramento tipológico da cruz.

## **Considerações finais**

52

Note-se os pontos de intersecção teológico-textuais das seguintes frases: “O Senhor é a minha bandeira” (Êx 17:15), “a raiz de Jessé que está posta por bandeira dos povos” (Is 11:10), “e do modo por que Moisés levantou a serpente no deserto, assim importa que o Filho do Homem seja levantado” (Jo 3:14) “e eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a mim mesmo” (Jo 12:32). Diante de tantos pontos de intersecção, a tipologia da cruz, em Êxodo 17:15, surge como uma realidade factual de desdobramentos profundos. Cristo é exaltado como uma bandeira que pode ser vista do alto de um monte e que servirá como local de ajuntamento para toda humanidade, seja para misericórdia, seja para juízo. 

## **Referências Bibliográficas**

BARTON, J.; MUDDIMAN, J. *The Oxford Bible Commentary*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2001.

BEEGLE, D. *Moses, the servant of Yahweh*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.

COHEN, M. **Comprehensive aramaic lexicon: Targum Onqelos to the Pentateuch**. Cincinnati: Bar Ilan University Press, 1992.

DURHAM, J. I. **Exodus**. Dallas: Word Books. Word Biblical Commentary, v. 3, 1987.

FABRY, H. Nês In: BOTTERWECK, G. J. (Ed.). **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans. v. 9, 1999.

FELDMAN, L. H. **Josephus's view of the Amalekites**. In: Bulletin for Biblical Research, v. 12, p. 161–186, 2002.

HAUPT, P. Babylonian Elements in the Levitic Ritual. **Journal of biblical Literature**, v. 19, p. 55–61, 1900.

KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Commentary on the Old Testament**. Peabody: Hendrickson, 2006.

LESLAU, W. **Comparative dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic): Ge'ez-English, English-Ge'ez, with an index of the Semitic roots**. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1987.

MAAHS, K. H. B. In: Bromiley, Geoffrey, W. (Ed.). **The international standard Bible encyclopedia**. Grand Rapids: Eerdmans, v. 1, 1979.

MARVIN, R. W. Nês. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, Jr., G. L.; WALTKE, B. K. (Eds.). **Theological wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Press. v. 2, 1980.

MEIER, S. **Speaking of speaking: Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible**. New York: E. J. Brill, 1992.

NEUSNER, J. **The mishnah: a new translation**. New Haven: Yale University Press, 1988.

ROBINSON, B. P. Israel and Amalek: the Context of Exodus 17:8–16. In: **Journal for the study of the Old Testament supplement series**, v. 32, 1985.

SARNA, N. M. Exodus. Philadelphia: Jewish Publication Society. **JPS Torah commentary**, 1991.

WALTON, B. **Bibliorum sacrorum**. London: Thomas Roycroft, 1656.

WHITE, E. **The story of patriarchs and prophets**: as illustrated in the lives of Holy Men of Old. Nampa: Pacific Press, 2005.

ZAKOVITCH, Y. Miracle. In: FREEDMAN, D. N. (Ed.). **Anchor Bible dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 4.

Enviado dia 19/09/2011

Aceito dia 20/10/2011





# O que é real nas primeiras evidências acerca do homem primitivo?

What's real in the former vestiges of primitive man?

Ruben Aguilar<sup>1</sup>

## Resumo / Abstract



presente artigo busca traçar um panorama histórico-crítico acerca de diversas descobertas científicas que afirmam ter encontrado achados arqueológicos que comprovem a existência passada do homem primitivo. Tal busca ficou comumente conhecida através da nomenclatura “a busca do elo perdido”, sendo ela a maior argumentação possível a ser provida pela arqueologia, visando a corroborar a teoria evolucionista, como defendida originalmente por Charles Darwin. O artigo se propõe verificar se as primeiras evidências apresentadas podem ser consideradas conclusivas ou se haveria a necessidade de se continuar as buscas por tais evidências.

**Palavras-chave:** Homem primitivo; Elo perdido; Arqueologia; Evolucionismo; Símio



his article seeks to trace a historical-critical overview on the various scientific breakthroughs that claim to have found archaeological findings proving the past existence of primitive man. That search was commonly known by the nomenclature “the search for the missing link,” it being the highest possible argument to be provided by archeology, seeking corroboration of the original theory of evolution of Charles Darwin. The

---

<sup>1</sup> Doutor em Arqueologia pela USP. Professor de Teologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: ruben.aguilar@unasp.edu.br

article aims to analyze whether the evidence presented can be considered conclusive or if there was a need to continue the search for such evidence.

**Keyword:** Primitive man; Missing Link; Archaeology; Evolutionism; Ape



A série de desenhos em progressão, que apresenta a evolução de um pequeno símio quadrúpede, o qual, à medida que cresce, modifica sua estrutura anatômica até se tornar bípede e de corpo ereto como um ser humano moderno, tem estado presente em livros e revistas de toda gama de manifestações literárias, como expressão verdadeira sobre a origem humana. Pela forma como se faz a divulgação dessa série de desenhos, os leitores, na sua maioria, aceitam essa iconografia moderna e até acreditam que as formas esqueléticas desses modelos encontram-se completas, enriquecendo os acervos dos museus do mundo.

56

Esses desenhos, na realidade, não são a reprodução de restos fossilizados, cujos vestígios estariam expostos em algum lugar de pesquisa ou de visita famoso do mundo. Esses desenhos não são outra coisa senão fruto da imaginação de artistas que receberam sugestões de diversos cientistas, sobre como teria sido a evolução de um símio, através dos séculos, até se transformar no ser humano moderno. Devemos ainda asseverar que esses desenhos são uma tentativa de rejeitar a origem da humanidade, mediante um processo de criação, como é relatado no Gênesis, primeiro livro da Bíblia; e mais ainda, de procurar explicar esse fato através de um imaginário mecanismo de transformação gradual e contínuo, que aconteceu supostamente ao longo de milhões e milhões de anos.

Desde que a ideia de transformação ficou patente na mente de alguns cientistas, o desejo de justificar essa possível realidade levou muitas personalidades do mundo científico a procurar provas objetivas para demonstrar essa teoria. Muitos vestígios foram encontrados em diferentes partes do mundo e, após serem analisados, receberam o qualificativo de evidências fidedignas da evolução humana.<sup>2</sup> Esses pareceres, emitidos em forma positiva, levaram muitos acadêmicos e professores que atuam em todos os ní-

---

<sup>2</sup> As supostas evidências do homem primitivo encontram-se amplamente divulgadas em uma gama ampla de textos. Citamos dois, em língua portuguesa: David (1973, p. 1–17) e McAlester (1988, p. 149–163).

veis de formação educacional, a refletir, para seus discípulos, com a fidelidade da luz que incide na superfície de um objeto espelhado, a ideia de que esses vestígios já demonstram a evolução humana. No entanto, a análise dessas presumíveis evidências não justificam tais asseverações e, contrariamente, a realidade é outra e a verdade é oposta, conforme veremos a seguir.

## O homem das cavernas

Pelos anais da história da ciência, se considera que George Buffon, célebre naturalista francês e principal autor da coleção de 44 volumes da *Histoire naturelle*, foi quem reconheceu, em 1749, com a autoridade de um cientista, a semelhança estrutural do ser humano com o macaco (CLARK, 1977, p. 144).<sup>3</sup> Meio século mais tarde, outro cientista francês, o marquês Jean de Lamarck, afirmou, na sua obra *Filosofia zoológica*, publicada em 1809<sup>4</sup>, que o homem descendeu do macaco através de um processo de transformação que ele mesmo denominou de *continuum* filogenético. Através dessas afirmações, consideradas valiosas por serem emitidas por autoridades universalmente reconhecidas no campo das ciências, parecia estar estabelecida a teoria da evolução humana. A partir dessas assertivas, muitos cientistas, principalmente antropólogos, dedicaram parte da sua existência à procura de provas objetivas para demonstrar que o ser humano é, evolutivamente, descendente dos macacos. Essa procura, considerada uma atividade positiva, em muitos meios acadêmicos, recebe o utópico nome de a “busca do elo perdido”.

57

Foram muitas as tentativas de descobrir o “elo perdido”, ou seja, vestígios da suposta transformação do organismo de um símio no ser humano primitivo. Em 1833, por exemplo, foi descoberta na França a primeira caverna com indícios de ter sido habitada. Alguns instrumentos de pedra, não muito bem definidos, achados no lugar, revelariam a presença do homem primitivo; ou seja, do homem não completamente evoluído e que teria muitas características de símio. Essa teoria, no entanto, foi desconsiderada nos meios acadêmicos por falta de definição dos indícios.

Alguns anos mais tarde, em 1848, no estreito de Gibraltar, foi achado um crânio fraturado, sobre o qual se emitiram opiniões otimistas no sentido

---

<sup>3</sup> Pelas suas afirmações, Buffon foi obrigado a se retratar, ameaçado pela igreja dominante (WHITE, 1899, p. 46–47).

<sup>4</sup> Segundo Ritland (1970, p. 21) a primeira referência da teoria de Lamarck apareceu em 1801.

de pertencer ao homem das cavernas. O entusiasmo não teve muita duração, pois o interesse despertado, não foi maior do que a definição de que esse vestígio, não passava de ser simplesmente um crânio deformado.

Em 1856, ocorreu o primeiro achado considerado nos meios científicos como importante para provar a transformação evolutiva do ser humano. Foi na Alemanha, nas proximidades do rio Dussel, no vale de Neander, onde foram encontrados ossos deformados que alguns observadores insinuaram serem vestígios pertencentes ao homem de Neanderthal.

## A doença do Homem de Neanderthal

Os restos de ossos encontrados na caverna junto ao rio Dussel eram na sua maioria parecidos aos de um ser humano moderno, embora apresentando formatos e tamanhos diferentes. As primeiras informações pareciam ser positivas, pois afirmavam que os vestígios encontrados pertenciam ao homem primitivo. Logo após esse achado, duas autoridades em antropologia, os franceses Marcellin Boule, diretor do Instituto Francês de Patologia Humana, e Henri Vallois, editor da conceituada *Revue d'Antropologie* descreveram o corpo do homem de Neanderthal como sendo de pequena estatura, estrutura robusta, cabeça grande e face bem desenvolvida (CLARK, 1977, p. 145). Por mais de quarenta anos essas descrições foram consideradas conclusivas e, pela posição e o nível de autoridade dos que a emitiram, foram também consideradas a última instância na definição dos restos do homem de Neanderthal.

A imprensa sensacionalista da época, contando com a imaginação de hábeis desenhistas, divulgou esses pareceres através de uma série de desenhos demonstrando a transformação evolutiva de um pequeno símio até alcançar a forma humana. No entanto, essas opiniões precipitadas causaram muita confusão nos meios científicos e até mesmo em ambientes tipicamente evolucionistas. Thomas Henry Huxley, o mais fiel e ardoroso defensor das ideias evolucionistas de Darwin, não concordava com as conclusões sobre os vestígios de ossos encontrados nas margens do rio Dussel. Ele negou categoricamente que esses vestígios pertencessem ao homem primitivo, afirmando que “os ossos de Neanderthal representam só uma pequena luz exagerada de uma forma de australianos vivos” (DAVIDHEISER, 1982, p. 331).

Jacob W. Gruber, do Departamento de Antropologia da Universidade Temple, declarou-se cético em relação às conclusões sobre os restos do vale do rio Dussel, e afirmou em 1948: “Quanto mais informação tem

vindo sobre o homem do Pleistoceno, os vestígios de Neanderthal tornam-se mais confusos” (DAVIDHEISER, 1982, p. 330). Por outro lado, o paleontólogo W. E. Le Gros Clark manifestou uma posição mais definida sobre os restos de ossos do ser humano primitivo afirmando que o homem de Neanderthal “não deveria ser considerado como nenhum outro espécie, senão *Homo sapiens*” (CLARK, 1977, p. 147).

Essas conclusões, no entanto, não foram manifestações isoladas e únicas. A literatura científica relata que outros dois antropólogos, C. Arambourg e E. Pattie, publicaram independentemente seus estudos no mesmo tempo que faziam Straus e Cave, havendo chegado à mesma conclusão (DAVIDHEISER, 1982, p. 332). Esses estudos definiam, em forma conclusiva, que os ossos encontrados no vale de Neander não correspondem ao homem primitivo, mas a um ser humano moderno, cujos ossos sofreram deformação devido a uma doença degenerativa.

As opiniões de outros especialistas reafirmam que os ossos do homem de Neanderthal não são de um humano pré-histórico, mas de alguém moderno, vitimado por uma doença degenerativa nos ossos. Existem também outras opiniões que, mesmo não reconhecendo que a deformação seja causada por doença degenerativa, não admitem, no entanto, que os ossos sejam pertencentes ao homem primitivo. Earnest Albert Hooton (1946, p. 338) acredita que esses ossos poderiam pertencer a um ser humano com características físicas muito semelhantes aos aborígenes australianos. Theodore McCown (1950, p. 92), por sua vez, sugere que esses vestígios poderiam pertencer a um indivíduo humano, especificado como uma subspecie (raça ou variedade) de *Homo sapiens*. A terminologia usada por McCown revela claramente a possibilidade de existir um mecanismo contrário à transformação progressiva dos seres vivos. Esse mecanismo teria a função, em certas circunstâncias, de provocar a degeneração das estruturas anatômicas dos indivíduos.

59

## A controvérsia sobre o Homem de Java

Em 1890, o jovem e eminente professor Eugène Dubois, renunciou à sua privilegiada posição como conferencista de anatomia da prestigiada Universidade de Amsterdã, viajando imediatamente à ilha de Java, para se dedicar à pesquisa e procura dos restos daquilo que ele considerava o homem primitivo. Um ano após sua chegada, perto da região de Trinil, Java, desenterrou vários ossos de animais e, entre esses, um dente de aspecto

estranho que, como inicialmente pensou, seria de um macaco. Mais tarde, à distância de um metro, encontrou um crânio pequeno. Explorações posteriores permitiram encontrar outro dente molar e, a quinze metros de distância, um osso fêmur (DUBOIS, 1935, p. 578–580). Dubois reuniu os ossos encontrados e considerou que todos esses vestígios pertenciam a um mesmo indivíduo. Ao analisar aquele pequeno número de ossos, concluiu que suas características não eram as de um ser humano comum, mas sim de um símio em evolução. Entusiasmado com seus achados e suas primeiras conclusões, fez uma cuidadosa descrição das características desses ossos, e até classificou o espécime dando-lhe o nome científico de *Pithecanthropus erectus*, ou “homem macaco ereto”.

Com uma bagagem plena de realizações, obtida nas suas pesquisas, não sem despender muito esforço, Dubois voltou para Europa a fim de fazer conhecer seus resultados. Cheio de entusiasmo e certo das suas conclusões, apresentou o relatório do seu achado no 3º Congresso Internacional de Zoologia, realizado em 1895, na cidade de Leiden, diante de uma platéia de cientistas que previamente duvidavam da autenticidade e do que representavam esses vestígios (DAVIDHEISER, 1982, p. 334). Apesar do empenho manifestado por Dubois na apresentação da sua descoberta, a maioria dos cientistas considerou que os ossos pertenciam a uma classe de macacos, talvez um gibão (DAVIDHEISER, 1982, p. 335). Diante dessas opiniões antagônicas e da rejeição generalizada às suas conclusões, Dubois manifestou-se contrariado, não conseguindo esconder a profunda frustração que sentia. Essa sensação de derrota foi de tal magnitude na consciência de Dubois, que decidiu isolar-se do mundo científico, escondendo os presumíveis ossos do homem primitivo durante 28 anos.

No decorrer do tempo, no entanto, alguns cientistas, analisando o relatório que fora apresentado por Dubois, mudaram de opinião e começaram a sustentar a ideia de que os vestígios encontrados em Java eram de fato do homem primitivo. Bateram às portas da residência do pesquisador, desejando observar esses ossos mais de perto, para reafirmar o seu parecer. Mas, de forma insólita, Dubois respondeu que ele próprio já não podia sustentar a opinião original e, finalmente, admitiu que o *Pithecanthropus erectus* podia ser um gibão gigante e não um ancestral do ser humano (KLOTZ, 1970, p. 343).

Anos mais tarde, o paleontólogo alemão Gustav von Koenigswald, em 1937, definiu que os restos do *Pithecanthropus erectus* pertenciam originalmente a uma raça de seres humanos que, por causas fisiológicas ou genéticas, sofreram degeneração, o que explicaria a deformação óssea presente

nesses vestígios (MARSH, 1967, p. 207). Mais recentemente, o Dr. Kraus, ao definir sua posição sobre o homem de Java, baseado nos vestígios encontrados, emitiu uma comparação ao respeito, asseverando que, se o filho de um *Pithecanthropus* nascesse e crescesse no mundo moderno, “ele não agiria melhor ou pior do que uma criança *Homo sapiens*” (KLOTZ, 1970, p. 344).

## Pitldown e as evidências de uma fraude

Em 1911, durante trabalhos realizados num poço localizado junto à estrada de Barkham Manor, no condado de Sussex, Inglaterra, o advogado Charles Dawson e Sir Arthur Smith Woodward, do Departamento de Geologia e Paleontologia do Museu Britânico, encontraram vários fragmentos de ossos petrificados de formatos curiosos. Pelas primeiras observações, os autores dessa descoberta acreditaram que os ossos pertenceriam a um tipo de homem pré-histórico. Durante os meses seguintes, graças ao estudo mais dedicado e avaliação cuidadosa, chegaram a resultados que os conduziu à confirmação das opiniões anteriores. Com essas conclusões, prepararam um relatório das suas descobertas, o qual foi apresentado diante de um auditório de notáveis cientistas, em dezembro de 1912, na sala da Sociedade de Geologia da Inglaterra (DAVIDHEISER, 1982, p. 340).

Os autores expuseram os vestígios afirmando pertencer ao “Homem de Pitldown”. Os fragmentos incluíam o lado esquerdo do osso frontal, quase todo o lado esquerdo do osso parietal, 2/3 de partes do parietal direito, a parte inferior do occipital, a metade direita do maxilar inferior com alguns dentes, sobressaindo um proeminente canino (KLOTZ, 1970, p. 351).

Inicialmente, muitos cientistas duvidaram de que o maxilar fizesse parte do crânio. Dentre eles, doutores Waterston, Boule, Miller e Ramstron desconfiaram da autenticidade do material apresentado e levantaram a suspeita de tratar-se de uma fraude (STRAUS, 1954, p. 265–269; WYSONG, 1981, p. 296). Mas a argumentação favorável foi convincente e o relatório aprovado. A partir desse momento, a descrição dos vestígios do “Homem de Pitldown” foi considerada suficiente e prova clássica da evolução humana. Assim, esse conceito foi exposto sem reservas nas revistas populares e nos textos de ensino de todos os níveis, fazendo parte dos conteúdos curriculares durante os 40 anos seguintes.

O dia 21 de novembro de 1953 registrou no campo da ciência, principalmente no círculo do evolucionismo, um evento com os efeitos de um

cataclismo. Nesse dia foi anunciada ao mundo a grande fraude cometida em relação à veracidade sobre o Homem de Piltdown. Muitas análises permitiram chegar a essa conclusão. As provas eram numerosas e não deixavam lugar para dúvidas. O dente canino havia sido colocado artificialmente por meio do uso de substâncias abrasivas, de maneira tal que aparentasse ser um dente humano. Além disso, foi notório o descuido cometido na colocação dos outros dentes; as pontas eram aplanadas, mas dispostas em ângulos diferentes (DAVIDHEISER, 1982, p. 342). Utilizando a técnica do Fluorine chegou-se à conclusão de que o crânio era um osso fossilizado, enquanto que o maxilar e o dente claramente mostravam que não haviam sofrido tal processo. Verificou-se também que essas duas estruturas haviam sido artificialmente coloridas, supostamente com a finalidade de assemelhá-las ao crânio (STRAUS, 1954, p. 268) e, dessa maneira, torná-las compatíveis.

As observações que levaram os estudiosos a concluir que os vestígios do suposto “homem de Piltdown” eram na realidade objetos de uma fraude não pararam por aí. Os cientistas Weiner, Oakley e Clark chegaram à conclusão de que o maxilar e o dente eram de um símio moderno, alterados deliberadamente com a finalidade de parecerem fósseis (STRAUS, 1954, p. 266). Um exame dessas estruturas com raios X mostrou que não havia depósitos da dentina secundária, como se esperava que isso acontecesse se o dente fosse gasto naturalmente antes da morte do indivíduo (STRAUS, 1954, p. 269). Clark constatou que fibras colágenas, como as que se observam na superfície de um osso atual, foram achadas em vários segmentos do maxilar do crânio do falso homem de Piltdown, e que o osso que divide a cavidade nasal não é compatível com essa estrutura, pertencendo a algum animal moderno (KLOTZ, 1970, p. 353).

Cabe nestas circunstâncias fazer menção do espírito de franqueza e honestidade que estimulou aqueles especialistas, no momento oportuno, para não hesitar ao proferir suas avaliações, chamando a atenção do mundo científico e do público em geral para o reconhecimento dessa fraude.

## ○ desaparecimento do Homem de Pequim

Na década de 1920, um enorme grupo de cientistas realizou escavações nas cavernas de Chou Kou Tien, perto da cidade de Pequim. Nas paredes internas dessas cavernas haviam sido descobertos desenhos rupestres, o que

sem dúvida estimulou vários especialistas a procurar indícios dos autores. A primeira suposição foi que os autores desses desenhos pertenceriam a uma espécie de homem primitivo. Ao longo dessa década, muitos especialistas, algumas vezes em número de cem, dedicaram grande parte de seu tempo em escavações no interior dessas cavernas, procurando vestígios do homem primitivo. Em 1929, foi achado um crânio de tamanho pequeno, e nos dias seguintes, outros objetos, tais como ossos avulsos de formato característico de difícil identificação, alguns implementos de pedra e, sobre uma camada geológica acima das cavernas, foram encontrados esqueletos de animais, como ursos, hienas, tigres, chitas etc. Foram também achados vários esqueletos tipicamente humanos, embora arbitrariamente e por alguma razão não apontada, só tenham sido relatados três indivíduos (CLARK, 1977, p. 149).

O estudo dos restos de ossos encontrados nessas cavernas levou os especialistas a emitir suas primeiras conclusões. A capacidade volumétrica da caixa craniana variava entre 850 cc. a 1.300 cc., relativamente pequena para os padrões do ser humano atual. O tipo dos implementos de pedra encontrados ali foi considerado muito rudimentar. Com essas informações, os pesquisadores não demoraram em confirmar que esses vestígios pertenciam a um ser humano pré-histórico, o qual foi identificado com o nome de *Sinanthropus erectus* ou o “Homem de Pequim”.

63

Alguns antropólogos que participaram das pesquisas de Chou Kou Tien divulgaram informações sobre peculiaridades de comportamento do “Homem de Pequim”. Afirmaram, por exemplo, que esse espécime pré-histórico, gozava de conhecimentos suficientes para produzir fogo e alguma técnica necessária para elaborar artefatos de pedra. Um relatório dado a conhecer em 1938 declarava que a coleção de *Sinanthropus* chegava a 38 indivíduos fossilizados, incompletos. Estes, na sua maioria, consistiam de fragmentos de maxilares, peças avulsas de crânio e dentes. Analisando os crânios definiu-se que 40% dos mesmos pareciam representar crianças de até 14 anos de idade, três crânios podiam pertencer a adultos menores de 30 anos; três outros a pessoas entre 30 e 40 anos, e um parecia realmente ser de uma mulher idosa (KLOTZ, 1960, p. 1511).

O paradeiro dos ossos dos supostos homens de Pequim, até o momento, representa um mistério, impossível de ser resolvido. Sabe-se que esses vestígios, por causas não explicadas, foram removidos do lugar onde haviam sido encontrados, evitando dessa maneira sua preservação e também impossibilitando a sua análise e avaliação final. Anos mais tarde, os poucos especialistas que realmente tiveram contato com

esses vestígios alegaram que eles desapareceram durante a invasão japonesa à China. Outra versão por eles sustentada é a de que esses ossos se misturaram com os de combatentes da guerra sino-japonesa, o que teria tornado impossível a sua identificação. Até o presente, ninguém mais achou um vestígio sequer semelhante aos do “Homem de Pequim”. Toda informação é dada pelo relatório preparado por alguns dos que participaram nas escavações das cavernas de Chou Kuo Tien não havendo em lugar nenhum, algum objeto, por insignificante que seja, para justificar a existência do *Sinanthropus erectus*.

## Outras buscas pelo homem primitivo

Em 1930, um casal de pesquisadores britânicos, Louis B. Leakey e Mary, iniciou escavações na garganta de Olduvai, na Tanzânia, com o objetivo de encontrar vestígios do homem primitivo. Depois de quase 30 anos de sacrificados esforços, em busca do “elo perdido”, no mês de Julho de 1959, enquanto Louis se encontrava convalescente no seu leito, vitimado por uma doença tropical, sua esposa Mary, que prosseguia nas escavações, encontrou um dente humano de aspecto estranho. Entusiasmada, a pesquisadora continuou sua tarefa e achou nas proximidades mais um maxilar de formato singular, com alguns dentes. Cheia de emoção, Mary correu para junto do seu esposo para lhe comunicar que finalmente seus longos e quase infintos esforços haviam sido recompensados: fora encontrado o primeiro indício do homem primitivo.

Aquela notícia certamente representou muito mais do que a comunicação de um fato. O sentimento de realização provocou alívio físico no arqueólogo, e o estimulou a prosseguir em suas pesquisas. Mesmo convalescente, Leakey retomou às escavações. Durante os dezenove dias seguintes o casal acumulou mais de 400 fragmentos de ossos, com os quais, após uma cuidadosa seleção, conseguiu montar, como peças de um quebra-cabeça, um crânio de aspecto peculiar (CLARK, 1977, p. 155).

O crânio formado era pequeno, de apenas 530 cc. de capacidade, e Leakey considerou pertencente a um espécime do homem primitivo, que ele mesmo identificou com o nome de *Zinjanthropus boisei*. Para conhecer a idade da existência desses vestígios, uma amostra da camada geológica onde se encontravam os mesmos, foi enviada à Universidade da Califórnia para análise radiométrica. Usando a técnica de datação Potásio-

-Argônio estimou-se que a idade do *Zinjanthropus* provavelmente seria de 1.750 milhões de anos (KLOTZ, 1970, p. 340). Uma idade incompatível com o período do aparecimento do homem na Terra.

Leakey continuou suas escavações e numa camada mais antiga encontrou peças de um crânio humano de aspecto completamente moderno. No entanto, a idade desse novo crânio foi estimada em 1.800 milhões de anos. Esse fato causou muita confusão na mente de antropólogos e evolucionistas, porque precisavam elucidar o problema de como os restos de um homem de aspecto moderno estavam soterrados em camadas geológicas de formação anterior do que a camada do homem primitivo. Aceitar como real o suposto crânio do *Zinjanthropus boisei* seria reconhecer que o homem moderno seria mais antigo do que o homem primitivo (MARSH, 1967, p. 209), situação difícil de ser esclarecida.

Outra tentativa de encontrar o “elo perdido” foi efetuada em 1922, quando Harold Cook noticiou a descoberta de vestígios do homem primitivo, cujas características seriam as de um símio com aspectos humanos. O entusiasmo provocado por esse achado foi sem limites, ao ponto de identificar esse espécime com o nome de *Hesperopithecus haroldcookii*. O inaudito do fato é que a reconstrução imaginária desse modelo pré-histórico foi efetuada na base de um único e simples molar fossilizado. A imprensa da época divulgou a novidade com desenhos imaginários, que exibiam o homínido num ambiente primitivo. Mais tarde, especialistas conscientes da sua responsabilidade analisaram essa suposta evidência e chegaram a uma conclusão que terminou com o entusiasmo inicial. A ideia primeira de que esse único objeto possibilitava demonstrar a existência do homem pré-histórico foi abandonada, não sem constrangimentos, uma vez que descobriram que o dente isolado pertencia a uma espécie de porco já extinta (WINBOLT *apud* WYSONG, 1981, p. 296).

65

## Considerações finais

No presente, alguns evolucionistas convictos continuam realizando pesquisas e escavações a fim de encontrar os vestígios do símio transformado em homem. A maioria dos evolucionistas, no entanto, apesar das opiniões controversas sobre os diferentes vestígios do homem macaco, com visão um tanto anuviada, ainda mantém suas convicções na descrição teórica e na exposição imaginativa que fez dos restos encontrados

o elo que preenche a coluna evolutiva. Outros cientistas evolucionistas preferem ser mais cuidadosos, atuando conscientes de uma realidade que não é favorável ao estabelecimento de uma forma de transição entre um símio e o ser humano, admitindo em forma acanhada, que a “busca do elo perdido” ainda continua. 

## Referências bibliográficas

CLARK, H. W. **The battle over Genesis**. Washington: Review and Herald, 1977.

DAVID, P. **A evolução do homem**. Lisboa: Editora Verbo, 1973.

DAVIDHEISER, B. **Evolution and christian faith**. Phillipsburg: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1982.

DUBOIS, E. On the Gibbonlike appearance of Pithecanthropus erectus. **Koninklijke Akademie Amsterdam**, v. 38, 1935.

66

HOOTON, E. A. **Up from the Ape**. Michigan: The Macmillan Company, 1946.

KLOTZ, J. W. Age of Peking man. **Science**, v. 131, 1960.

\_\_\_\_\_. **Genes, genesis and evolution**. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1970.

MACALESTER, A. L. **História geológica da vida**. São Paulo: Editora Edgard Blucher, 1988.

MARSH, F. L. **Life, man and time**. Escondido: Outdoor Pictures, 1967.

MCCOWN, T. D. The genus Palaeoanthropus and the problem of superspecific differentiation among the Hominidae. In: COLD Spring Harbor Bio. Lab. **Origin and evolution of man**, 1950.

RITLAND, R. **A search for meaning in nature**. Mountain View: Pacific Press, 1970.

STRAUS, W. L. The great Piltdown Hoax. **Science**, v. 119, 1954.

## O que é real nas primeiras evidências acerca do homem primitivo

---

WHITE, A. D. **Histoire de la lutte entre la science et la theologie**. Paris: Editorial Guillaumin & Cie, 1899.

WYSONG, R. L. **The creation, evolution controversy**. Michigan: Inquiry Press, 1981.

Enviado dia 24/08/2011

Aceito dia 20/10/2011





# YHWH: a identidade do Deus de Israel

YHWH: the identity of the God of Israel

Samuel dos Santos Shiguemoto<sup>1</sup>

Reinaldo W. Siqueira<sup>2</sup>

## Resumo / Abstract



nome bíblico de Deus que aparece mais vezes no Texto Sagrado é SENHOR, ou, como algumas versões rezam, Jeová. Muito se tem discutido a respeito da pronúncia do original hebraico YHWH. Seria realmente Jeová? Visto que os nomes na Bíblia são carregados de significado, o que esse nome de quatro letras, também chamado de Tetragrama sagrado, significa? Revelaria ele a identidade do Deus dos israelitas? O presente artigo objetiva responder a essas questões.

**Palavras-chave:** Yhwh; Identidade; Jeová; Senhor; Tetragrama Sagrado



he biblical name of God that appears more often in the Sacred Text is LORD, or, as some versions show, Jehovah. Much has been discussed about the pronunciation of the original Hebrew YHWH. It would be really Jehovah? Since the names in the Bible are full of meaning, what the name of four letters, also called Tetragrammaton, mean? It would reveal the identity of the God of the Israelites? This article aims to answer these questions.

**Key-words:** Yhwh; Identity; Jehovah; Lord; Tetragrammaton

---

<sup>1</sup> Bacharelado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Email: samuel.shiguemoto@msn.com

<sup>2</sup> Pós-doutor em estudos hebraicos pela USP. Reitor do Seminário Latino-americano de Teologia (Salt), Brasília.

Comumente se vê na tradução portuguesa da Bíblia o nome divino traduzido por “SENHOR”, que no original hebraico é YHWH (יהוה)<sup>3</sup>, denominado “o Tetragrama sagrado”, que ocorre cerca de 6.828 vezes no texto massorético (EISENSTEIN; MCLAUGHLIN, 2002; JENNY, 1978)<sup>4</sup>, sendo até mais frequente, do que o nome genérico “Deus”, que ocorre aproximadamente 4.500 vezes em toda a Bíblia.<sup>5</sup> Este é, portanto, o nome específico e mais importante de Deus. Foi considerado pelos rabinos como “‘O grande e temível nome’ [...] ‘O inefável nome’”<sup>6</sup> (LOCKYER, 1975, p. 17, tradução livre), por causa de sua santidade, fato que fez a original pronúncia desaparecer ao longo dos séculos, obliterando também muito de seu significado.

Desde séculos atrás, até os dias de hoje, há grandes debates quanto à pronúncia e significado deste nome de quatro letras. Como ele era pronunciado? O que ele significa?

O objetivo deste estudo é responder a essas questões apresentando a possível pronúncia e o provável significado do nome de Deus, revelado a Moisés no monte Horebe descobrindo, conseqüentemente, parte do caráter divino revelado através desse nome.

A metodologia usada é a pesquisa bibliográfica, utilizando-se da Bíblia traduzida, dos textos nas línguas originais e de autores judeus e cristãos.

70

## YHWH: o tetragrama sagrado e sua pronúncia

É muito comum encontrar defensores da pronúncia “Jeová”. Mas, há alguns problemas nessa defesa, pois, entre o período pós-exílico e Cristo (DAVIS, *apud* READ, 1958a), os judeus por um respeito extremo, baseados em Levítico 24:16<sup>7</sup>, deixaram de pronunciar o nome

---

<sup>3</sup> Alguns transliteram a consoante *vav* com *v* e não com *w*. Este estudo usará a transliteração comum nos EUA, que utiliza *w*.

<sup>4</sup> Contudo outros há que defendem o número de 5.321 vezes, como Abba (1961), Payne (1998).

<sup>5</sup> Contagem feita pelo software *BibleWorks 7.0*.

<sup>6</sup> “The Great and Terrible Name, [...] The Ineffable Name”.

<sup>7</sup> O verso diz: “E aquele que blasfemar o nome do SENHOR, certamente morrerá; toda a congregação certamente o apedrejará; assim o estrangeiro como o natural,

divino, considerado então inefável, ou indizível, não sendo possível saber com certeza a real pronúncia.

Josefo diz que não era permitido pronunciar o nome (*Ant.* II.12,4), e Filo relata que ele era ouvido e proferido no Santos dos Santos (*Vit. Mos.*, iii.11). A Mishna Barachoth (ix. 5) diz, comentando sobre Rute 2:4 [...]<sup>8</sup>, que seu uso era permitido em cumprimentos. Abba Schaul (*Sanhedrin* x. 1), por outro lado, inclui entre aqueles que não têm parte na vida futura todos os que pronunciarem o nome divino como está escrito. De acordo com Maimonides (*More*, i.61), o nome pode ser pronunciado somente no templo pelos sacerdotes enquanto pronunciavam a bênção [sacerdotal], e pelo sumo sacerdote no dia da expiação; mas mesmo esse privilégio foi perdido depois da morte de Simeão (OEHLER, 1883, p. 1152, tradução livre).<sup>9</sup>

Alguns chegam a afirmar que, quando no Santo dos Santos, o sacerdote não pronunciava, mas sussurrava o verdadeiro nome divino (LOCKYER, 1975). Outros afirmam, segundo o *Talmud Kiddushin*, que “a pronúncia do divino nome de quatro letras YHWH, os sábios confiavam a seus discípulos uma vez a cada sete anos, no ano sabático” (READ, 1958b, p. 36, tradução livre).<sup>10</sup>

Entretanto, mesmo parando de pronunciar o nome de Deus, os judeus ainda o escreviam na forma das consoantes hebraicas *yod, hê, waw, hê*, compondo o tetragrama sagrado; sendo que na leitura realizada na sinagoga este nome foi substituído por *'ādônāy*, significando “meu senhor”, ou apenas Senhor (PAYNE, 1998), ou ainda por *'elōhîm*, quando o tetragrama estava

---

blasfemando o nome do SENHOR, será morto.”

<sup>8</sup> Rute 2:4: “E eis que Boaz veio de Belém, e disse aos segadores: O SENHOR seja convosco. E disseram-lhe eles: O SENHOR te abençoe.”

<sup>9</sup> “Josephus says he was not allowed to utter the name (*Ant.* II. 12, 4), and Philo relates that it was heard and uttered in the Holy of holies (*Vit. Mos.*, iii. 11). The Mishna Barachoth (ix. 5) says, in commenting upon Ruth ii. 4, Judg. ii. 16, that its use was permitted in greetings. Abba Schaul (*Sanhedrin* x. 1), on the other hand, includes amongst those who have no part in the future life all who pronounce the divine name as it is written. According to Maimonides (*More*, i. 61), the name might only be uttered in the temple by the priests in pronouncing the blessing, and by the high priests on the day of atonement; but even this privilege was taken away after the death of Simeon.”

<sup>10</sup> “The [pronunciation of the Divine] Name of four letters [JHVH] the sages confide to their disciples once a septennate [sabbatical year]”.

associado com 'ādônāy (אֲדֹנָי יְהוָה) (THOMPSON, 1992). Mesmo na época em que foram escritos os Manuscritos do Mar Morto, já se fazia desta maneira. Num tempo que não havia sinais vocálicos, a forma como deveria ser lida, *adonay*, era colocada sobre o tetragrama (BYINGTON, 1957).

Anos depois, “quando os escribas massoretas adicionaram as vogais aos manuscritos hebraicos da Bíblia no 7º ou 8º séculos A.D. [com o objetivo de preservar o conhecimento da linguagem falada (NICHOL, 1954, v. 1, p. 34) eles adicionaram as vogais de 'ādônāy às consoantes” do tetragrama, que quando é transliterado tem-se a forma anômala: YeHoWaH<sup>11</sup> (WARREN, 1984, p. 22, tradução livre)<sup>12</sup>, ou em português, Jeová; forma difundida no meio cristão desde 1518 por Petrus Galatinus, confessor do papa Leão X (THOMPSON, 1992).<sup>13</sup> Resultado de uma má compreensão do *Ketib-Qere*<sup>14</sup>.

Porém, no meio judaico moderno, o rabino Melamed (2001, p. 159) argumenta sobre a liturgia: “Em respeito à sua enorme santidade, o Tetragrama não é pronunciado nas rezas ou durante a leitura da Torá conforme está escrito, sendo substituído por *Ado-nai* [sic] ou *hashem*” (אֲדֹנָי), “o nome” (Lv 24:11).

Apesar das controvérsias, a maioria dos eruditos concorda que a pronúncia mais provável de YHWH, diferente daquela lida no *Qere Perpetuum*<sup>15</sup> pela Idade Média, é *Yahweh* (FREEDMAN, 1986). Esta conclusão foi tirada de considerações filológicas baseadas em: 1) A forma verbal da provável raiz de YHWH, *hāyāh*, quando flexionada na “1ª pessoa comum do imperfeito *Qal*, resultando em '*ehyeh*” (informação verbal)<sup>16</sup>; 2) Escritos gregos dos pais da Igreja, tais como Teodoro (4º século) e Clemente de Alexandria (início do 3º século). Teodoro, bem como Epifanius, afirmou que os Samaritanos liam o nome '*Iaβé* e os

<sup>11</sup> Alguns acreditam ser a forma correta e original, como Gataker e Leusden, (*apud* OEHLER, 1883).

<sup>12</sup> “When the Masoretic scribes added vowels to the Hebrew manuscripts of the Bible in the seventh or eighth century A.D. they added the vowels for ‘Adonai to the consonants YHWH”.

<sup>13</sup> Thompson também argumenta que talvez essa forma confusa tenha começado por volta do ano 1100; contudo, Gesenius em seu léxico defende a data aproximada de 1520 por Galatinus. (BROWN; *et al.*, 1980).

<sup>14</sup> Do Aramaico lit. [O que está escrito e [Como deve ser] lido (WIKIPEDIA, 2011).

<sup>15</sup> *Qere Perpetuum* é a forma vocalizada יהוה ou יהוה transmitida pelos massoretas, pela junção das consoantes do tetragrama com as vogais de אֲדֹנָי, que foi transliterada e transmitida por Jeová. Ver Jenni (1978).

<sup>16</sup> Comentário proferido por Reinaldo W. Siqueira nas aulas de Hebraico II na Faculdade Adventista de Teologia, em 2009.

judeus 'Aîá. Clemente, por sua vez, dizia 'Iaové; e 3) Outras evidências extrabíblicas, como a inscrição amorita, que apresentam *yahwî* (THOMPSON, 1992).

Entretanto, há contra-argumentações: 1) Formas hipocorísticas<sup>17</sup> geralmente prefixadas a nomes próprios, como *yô* (יׁ) [p.ex. *yôkebed* — “Joquebede”] ou *yehô* (יׁהׁ) p.ex. *yehôšûa* — “Josué”]; ou sufixadas como *yāh* (יׁהׁ) [p.ex. *'ēliyyāh* — “Elias”] ou *yāhû* (יׁהׁוּ) [p.ex. *yirmeyāhû* — “Jeremias”] (ABBA, 1961); 2) Fragmentos gregos encontrados em *Qumran* que indicam a pronúncia *yāhō* (PAYNE, 1998); 3) Os papiros de Elefantina no Egito (c. 400 a.C.) apresentam em aramaico YHW, que segundo estudiosos, teria a provável vocalização de *yahû* (FREEDMAN, 1986); e 4) Payne (1998, p. 347) acrescenta que “tais testemunhos [dos manuscritos em grego] são muito recentes e parecem contradizer testemunhos judaicos bem mais antigos, como os papiros de Elefantina e os elementos teofóricos<sup>18</sup> dos nomes hebraicos, nenhum dos quais terminava em ‘eh’”.

Portanto, não há concordância sobre qual seja a correta pronúncia do tetragrama, mas bem poucos creem que seja “Jeová” (OEHLER, 1883),<sup>19</sup> sendo, a tradução mais improvável. O mais seguro é ficar com a tradução portuguesa moderna da Bíblia, com o vocábulo “SENHOR”, proveniente do Qere, *'ādônāy*, presente desde o 2º século a.C. nos Manuscritos do Mar Morto, e que aparece no grego da LXX como *κύριος* desde o 3º século a.C.<sup>20</sup>

## YHWH: o tetragrama e seu significado

“Disse Moisés a Deus: Eis que, quando eu vier aos filhos de Israel e lhes disser: o Deus de vossos pais me enviou a vós outros; e eles me perguntarem: *Qual é o seu nome?* Que lhes direi?” (Êx. 3:13).

<sup>17</sup> Hipocorístico é uma palavra cuja formação fonética tem o objetivo de suavizar ou atenuar o som da palavra de que se origina. Por extensão, um hipocorístico pode ser também uma palavra derivada de um nome próprio, adotada com propósitos de diferenciação por intimidade. Em geral, mas nem sempre, consistem na forma reduzida do nome por apócope ou aférese, algumas vezes também no grau aumentativo ou diminutivo (WIKIPEDIA, 2011).

<sup>18</sup> Nomes teofóricos são aqueles que, na sua composição, tem a palavra Deus ou o nome de uma divindade específica. *Wikcionario* (2011).

<sup>19</sup> *A Tradução Novo Mundo das Escrituras Sagradas*, das Testemunhas de Jeová, é um exemplo das traduções modernas que mantém o nome Jeová.

<sup>20</sup> O vocábulo grego da LXX foi emprestado para o Novo Testamento. Mais tarde fora traduzido por Jerônimo na Vulgata por *Dominus* em ambos os Testamentos.

O nome no Antigo Testamento não é simplesmente uma etiqueta, uma “designação convencional” (CAZELLES, 1977) ou um título externo, mas sim algo que exprime “a realidade profunda do ser que o carrega” (MICHAUD, 2001), sua natureza (PAYNE, 1998), o papel que ele desempenha no universo como um todo; tanto que, caso não se conheça o nome, não se conhece a pessoa que o leva (Jz 13:6; MICHAUD, 2001).

Dentro do contexto de Êxodo 3, a pergunta do profeta expressa uma indagação a procura de qualidade, expressão (ABBA, 1961), “significado, caráter e interpretação do nome” (KAISER JR., 1990, p. 320, tradução livre)<sup>21</sup>, o que está por detrás dele. Portanto, ao Moisés perguntar pelo nome de Deus, significava que ele queria saber o caráter daquele que aparecera nessa experiência de teofania e que agora o enviava, a fim de apoiar-se em Sua autoridade (DURHAM, 1987), legitimando a comissão de Moisés (METTINGER, 1987).

Logo, ao se descobrir o significado do nome divino, também se descobrirá parte do caráter do ser que o carrega, no caso, o próprio Deus.

No entanto, este estudo se limitará às principais linhas de interpretação, pois como afirma Durham, “a gama de interpretações [...] é quase interminável” (DURHAM, 1987, p. 38, tradução livre)<sup>22</sup>.

74

## **A interpretação incognoscível**

Alguns intérpretes, tais como Zimmerli (*apud* GIANOTT, 1985, p. 41, tradução livre), atestam que o nome divino representado pelo tetragrama tem um significado incognoscível, ou seja, que não pode ser conhecido. Estes têm sua base principal na argumentação da transcendência de Deus, que faz com que os seres humanos não possam conhecer Seu caráter. Acrescentam como argumentos Apocalipse 19:12, “E os seus olhos eram como chama de fogo; e sobre a sua cabeça havia muitos diademas; e tinha um nome escrito, que ninguém sabia senão ele mesmo”; e Gênesis 32:29<sup>23</sup>, quando na luta de Jacó com Deus, este recusa dizer seu nome, dando a entender, segundo os defensores dessa tese, que não se pode colocar o significado do nome em uma “gaiola de definição”<sup>24</sup>.

Em adição a isto, alguns interpretam a resposta de Deus à pergunta de Moisés em Êxodo 3, como uma resposta evasiva, tentando não responder a

---

<sup>21</sup> “seeks the significance, character, quality, and interpretation of the name.”

<sup>22</sup> “The range of interpretations of this response [...] is nearly endless”

<sup>23</sup> O verso diz: “E Jacó lhe perguntou, e disse: Dá-me, peço-te, a saber o teu nome. E disse: Por que perguntas pelo meu nome? E abençoou-o ali.”

<sup>24</sup> “the cage of a definition”.

pergunta do profeta (DURHAM, 1987). Seria como se Deus dissesse: “Você me pergunta quem eu sou. Eu simplesmente sou e não há meio de me definir” (ZIMMERLI *apud* GIANOTTI, 1985, p. 41, tradução livre)<sup>25</sup>.

Contudo, esta hipótese mostra-se menos plausível quando termina-se a leitura do contexto de Êxodo 3, especialmente os versos 14 e 15 que vinculam o Eu Sou com YHWH, dando assim, um nome para Deus. Não que expresse um significado completo do caráter divino, mas apresenta uma declaração a respeito do caráter de Deus usando um de Seus nomes (GIANOTTI, 1985).

### A interpretação ontológica

Esta interpretação baseia-se principalmente na perícopa de Êxodo 3:13–22, o diálogo entre Deus e Moisés, passagem considerada como chave que revela o nome de Deus e seu significado. O trecho principal (Êx 3:11-15) com seu contexto reza o seguinte:

(Verso 11) Então Moisés disse a Deus: Quem sou eu, que vá a Faraó e tire do Egito os filhos de Israel?

(Verso 12) E disse: Certamente eu serei (*'ehyeh* [אֶהְיֶה]) contigo; e isto te será por sinal de que eu te enviei: Quando houveres tirado este povo do Egito, servireis a Deus neste monte.

(Verso 13) Então disse Moisés a Deus: Eis que quando eu for aos filhos de Israel, e lhes disser: O Deus de vossos pais me enviou a vós; e eles me disserem: Qual é o seu nome? Que lhes direi?

(Verso 14) E disse Deus a Moisés: EU SOU O QUE SOU (*'ehyeh* 'āšer *'ehyeh* [אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה]). Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU (*'ehyeh* [אֶהְיֶה]) me enviou a vós.

(Verso 15) E Deus disse mais a Moisés: Assim dirás aos filhos de Israel: O SENHOR Deus de (YHWH *'elôhēy* [יְהוָה אֱלֹהֵי]) vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque, e o Deus de Jacó, me enviou a vós; este *é meu nome* [שְׁמִי] eternamente, e este é meu memorial de geração em geração.

O verbo *'ehyeh* está na 1ª pessoa comum do imperfeito Qal do verbo *hāyāh* (הָיָה), “ser”, “estar”. Sendo assim, muitos arguem: por que no verso 11 este verbo fora traduzido no futuro e no verso 14, ele foi traduzido no presente? Doukhan (1993, p. 36, tradução livre), explana que o verbo he-

<sup>25</sup> “You ask who I am; I simply am. There is no way to define Myself”

braico, como em outras línguas semíticas, tem duas “conjugações”, o “perfeito” e o “imperfeito”. E elas não expressam categorias de tempo (passado e futuro), mas, categorias de ação. “O perfeito expressa a ideia de uma ação realizada; o imperfeito expressa a ideia de uma ação incompleta (em andamento). Assim, o perfeito corresponde mais ou menos ao nosso passado, e o imperfeito ao nosso futuro.” Não há conjugação no presente no Hebraico, porém, quando isso ocorre, segundo ele, “está tanto certo como errado, visto que o imperfeito hebraico cobre presente e futuro, mas em vez de expressar um tempo específico, o imperfeito expressa uma perspectiva.”<sup>26</sup>

Logo, ambas as traduções são válidas, apesar da forma mais provável ser: “eu serei” (DOUKHAN, 1993; MELAMED, 2001).

Entretanto, como há a ideia de continuidade e ação incompleta, a LXX traz: *ἐγώ ἐμὶ ὁ ὄν*, “Eu sou Aquele que é” ou “Eu estou sendo Aquele que está sendo”; e a Vulgata: *ego sum qui sum* (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1973, Êx 3:14, nota c), “Eu sou quem sou”, no verso 14a e, *qui est*, “Quem é” no 14b (DURHAM, 1987).

Com isso, os defensores dessa interpretação acreditam que *'ehyeh 'ašer 'ehyeh* pode ser traduzido e interpretado como “Eu sou Aquele que sempre é”, “Eu sou Aquele que está sendo”, “Eu estou sendo o que estou sendo” (DURHAM, 1987, p. 39, tradução livre)<sup>27</sup>, “Eu sou o existente” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1973, Êx 3:14, nota c), “Eu sou Aquele que existe por Si mesmo” (LOCKYER, 1975, p. 18, tradução livre)<sup>28</sup>. E a conexão disso com o tetragrama ocorre pela repetição tripla de *'ehyeh*, seguida do aparecimento do tetragrama (DURHAM, 1987), conectando à raiz *hyh* com YHWH, que alguns creem ser proveniente da raiz *hwh*, a raiz aramaica

76

<sup>26</sup> “Like in other Semitic languages, Hebrew knows two tenses, the Perfect and the Imperfect. (Footnote #1: There is no present tense in Hebrew; this explains why the Imperfect form in the name of God in Exod 3:14 has been translated with a present by the Septuagint [“I am ho I am”]. in fact, this rendering is both right and wrong since the Hebrew Imperfect encompasses present and future; but rather than expressing a specific time, the Imperfect expresses a perspective, in this instance, the eternal perspective of the God of Hope.) These tenses do not express, like in our languages, categories of time (past and future), but rather categories of action. The Perfect expresses the idea of an unaccomplished action (in becoming). Thus Perfect corresponds more or less to our Past, and Imperfect to our Future.”

<sup>27</sup> “connoting continuing, unfinished action: ‘I am being that I am being,’ or ‘I am the Is-ing One’, that is, ‘the One Who Always Is’.”

<sup>28</sup> “The Self-Existing One.”

primitiva de *hyh* (JENNI, 1978; OEHLER, 1883; SARNA, 1991), quando flexionada na 3ª pessoa (ABBA, 1961). Mesmo antigos “exegetas, como Onkelos, os Targuns de Jerusalém e pseudo-Jonathan relacionam ‘Ehyeh’ e ‘Ehyeh Asher Ehyeh’ com o nome da Divindade, e aceitam a etimologia de ‘hayah’= ‘ser’” (TOY E BLAU, 2002, tradução livre).<sup>29</sup>

Pelas razões supracitadas, alguns judeus traduziram o tetragrama por “o Eterno”, argumentando que o nome é formado “pelas letras que compõem as palavras ‘foi’ [היה] , ‘é’ [הוה] e ‘será’ [יהוה],” (MELAMED, 2001) expressando a “qualidade de ser absoluto, o eterno, imutável [e de] dinâmica presença” (SARNA, 1991, p. 17, tradução livre)<sup>30</sup>. Para eles “o tetragrama representa o nível em que passado, presente e futuro são os mesmos” (WORLD ORT, 2000, tradução livre)<sup>31</sup>. Portanto, neste ponto de vista interpretativo, Deus revelou ser autoexistente, eterno, imutável e de livre vontade (OEHLER, 1883).

Todavia, contra esta visão, há o argumento de que o verbo *hāyāh* nunca significa “pura existência”, mas traz o sentido de “acontecendo”, “tornando-se”, “estando em um certo estado ou lugar”, “estando presente” (ABBA, 1961).

## A interpretação causativa

Outros intérpretes veem na raiz *hāyāh* (היה) mais significados além de “ser” ou “estar”. Veem “existir”, “tornar-se”, “chegar a ser”, “manifestar-se”, “originar”. E no nome YHWH, interpretam-no como sendo uma forma verbal do causativo *hifil*, dando o significado de “Aquele que traz à existência”, “Aquele que mantém o ser”, “Aquele que cria” (JENNI, 1978, tradução livre)<sup>32</sup>. Consequentemente, formam-se expressões interligadas que têm outros significados, como YHWH *šēbā’ōt*, significando “Ele que cria as hostes celestiais” (METTINGER, 1987).

Porém, contra esta interpretação, Abba (1961, p. 32) argumenta que não há nenhuma ocorrência do verbo *hāyāh* na forma *hifil* no texto hebraico; Mettinger (1987, p. 32) ainda acrescenta que o Antigo Testamento coloca a ideia de “criar” através de outros verbos, como por exemplo: *bārā’*, *qānā* etc; e, como último argumento contra, Gianotti (1985, p. 44) propõe a dificuldade observada na

<sup>29</sup> “The oldest exegetes, such as Onkelos, and the Targumim of Jerusalem and pseudo-Jonathan regard ‘Ehyeh’ and ‘Ehyeh asher Ehyeh’ as the name of the Divinity, and accept the etymology of ‘hayah’ = ‘to be.’”

<sup>30</sup> “expresses the quality of absolute Being, the eternal, unchanging, dynamic presence.”

<sup>31</sup> “The Tetragrammaton denotes the level where past, present and future are the same.”

<sup>32</sup> “El que da el ser, El que mantiene El ser.”

expressão YHWH *'elôhîm*, que, segundo a ideia proposta pela interpretação causativa, resultaria em “aquele que cria Deus”, algo que deve ser rejeitado.

Contudo, Freedman (1986, p. 513), um dos principais defensores dessa tese, insiste que o nome YHWH pode ser um único ou especial uso do tronco causativo (THOMPSON, 1992).

### **A interpretação do “sopro”**

Uma conjectura sobre a etimologia do nome divino é que seja derivado da raiz *hwh*, “soprar”, baseando-se em raízes árabes (JENNI, 1978). Isso posto, alguns como Wellhausen, chamam YHWH de “o soprador” (*the breather*), que seria uma designação ao Deus do tempo, do vento e da tempestade (WELLHAUSEN *apud* TOY E BLAU, 2002, tradução livre). Outros, como o Rabino e ativista político americano Arthur Waskow (*apud* GERSHON, 2008, tradução livre), propõem que “as quatro letras do nome hebraico de Deus são consoantes suaves” e que se pronunciadas sem vogal, o som seria como o de uma respiração: “*yod, hê, waw, hê*” ou “*yah...weh*”<sup>33</sup>.

78 Entretanto, essa interpretação não é tão provável, pelo fato de que a raiz semítica *hyh* como forma posterior de *hwh* é muito mais plausível de ser aceita por sua proximidade com esta, do que com qualquer outra raiz árabe (JENNI, 1978).

### **A interpretação da aliança**

Os proponentes desta interpretação afirmam que as interpretações ontológica e causativa não são satisfatórias por não considerarem o contexto amplo de onde o nome divino aparece. Então, eles propõem que o *background* de Êxodo 3 traz à luz o real significado do nome divino.

Um dos principais proponentes é Raymond Abba (1961, tradução livre), que mostra o contexto da passagem em questão: o encontro divino com Moisés, marcando o início da história de Israel como nação. Porque Deus visitara o povo na escravidão egípcia, e ao ver sua aflição e ouvir seu choro, decide, por meio de Moisés, realizar a libertação deles, a fim de estabelecer uma aliança com Seu povo. “Com o chamado de Moisés

---

<sup>33</sup> “is that all four letters of God’s Hebrew name are soft consonants. If you try to pronounce them without any vowels, the sound that emerges is just like that of taking a breath.”

foi dada a repetida garantia da divina presença, ‘Eu estarei com você’<sup>34</sup>, a prova de que seria [feita] a realização da libertação de Israel. Libertos da escravidão no Egito, eles adorariam a Deus, na montanha, onde fora feita a aliança”. E Deus mesmo esteve presente com Israel por todo o trajeto no deserto através das colunas de nuvem e de fogo, do tabernáculo e da arca. “Esta certeza da presença do Deus salvador com seu povo da aliança, que estava incorporada no nome Yahweh.”

Então, à luz destas coisas, a fórmula *'ehyeh* <sup>a</sup>*šer* *'ehyeh* de Êxodo 3:14, pode ser interpretada como uma enfática afirmação de segurança na aliança, isto é, “Eu certamente estarei presente”.

Essa explicação da aliança é então corroborada pelo fato de que no Sinai a introdução dos mandamentos de Deus apresentam a expressão “Eu sou YHWH” (Êx 20:2), bem como em outras ordens divinas, conforme se vê em Levítico 18:2,4,21,30. E dentro dos mandamentos de Deus, há um mandamento específico para que o nome divino não seja tomado em vão (Êx 20:7). É interessante notar que há uma conexão entre o nome YHWH com “explícitas referências à aliança com os pais e com o verbo ‘redimir’, conclui[-se] que ‘o coração da revelação mosaica de Yahweh, foi que Ele veio redimir Seu povo’” (MOTYER *apud* GIANOTTI, 1985, tradução livre).

Davidson (*apud* ABBA, 1961, tradução livre) chega a asseverar: “O nome não é um nome como *Elohim*, que expressa Deus no lado de seu ser, como essência, com vários poderes; é uma palavra que expressa sim uma relação — *Elohim* em relação com Israel é Jahweh”.

Outros argumentos importantes para esta proposta é o fato do verbo *hāyāh*, com o qual YHWH está relacionado, ocorrer “frequentemente em fórmulas de concerto (Dt 26:17–18; Jr 7:23; 11:4, 24: 24:7; 31:33; Ez 36:28; 37:27)” (GIANOTTI, 1985) e que a forma conjugada *'ehyeh* no imperfeito, expressa continuidade implícita da “constância eterna da aliança de Deus que permanece contra a inconstância de Israel” (ABBA, 1961).

Este último argumento é bem desenvolvido por Abba (1961, p. 326), através de um paralelo com o livro de Oséias. No Êxodo, no contexto da aliança, Israel é chamado de *'ammî* [אֲמִי], “meu povo” (Êx 3:7,10) e YHWH *'ehyeh* [אֲנִי־יְהוָה], “Eu sou YHWH” (Êx 6:7–8). Já em Oséias, quando o profeta estava convicto da infidelidade da nação, que havia transgredido o relacionamento, proclamou a Palavra do SENHOR:

<sup>34</sup> O autor apresenta os textos: Êxodo 3:12; 4:12, 15; 33:14; Josué 1:5.

“Vós não sois meu povo (*lô* ‘*ammî* [לֹא עַמִּי]), e para vós Eu não estarei mais presente (*lô* ‘*ehyeh* [לֹא אֶהְיֶה]; Os 1:9, tradução de Abba)”. Então, para Raymond Abba (1961, p. 327, tradução livre),

A concepção incorporada no nome divino *Yahweh* é pessoal e dinâmica; transcendência bem como imanência estão subentendidas. *Yahweh* repetidamente “visita” seu povo, tanto para julgamento, quanto para salvação; sua presença “corresponde a cada vez uma nova aproximação”; Ele intervém em sua história para levá-lo da indiferença ou salvá-lo da aflição [...] É pela ação divina em julgamento e salvação que *Yahweh* é conhecido [...] O verbo *hyh* com o qual este está ligado, denota não o ser essencialmente, mas o ser fenomenologicamente, [...] [e] embora a ideia básica do nome *Yahweh* no contexto de Êxodo 3 e 4 ser “presença”, a forma verbal tem a sugestão de “*tornar-se*”, [...] a ativa manifestação de existência. Deus é presente na história manifestando-se a si mesmo de uma nova forma à humanidade [...] Através de suas visitas *Yahweh* se torna conhecido; em cada nova aproximação algo de seu caráter e propósito é revelado.<sup>35</sup>

80

Logo, na visão dele, Deus pode somente ser conhecido realmente “de acordo com o caráter funcional de seu ser, não em seu próprio ser”. No entanto, esta visão não considera que, biblicamente, “o ser ontológico de Deus não está separado de seus atos” (informação verbal)<sup>36</sup>. Di-

---

<sup>35</sup> “The conception embodied in the divine name יהוה is personal and dynamic; transcendence as well as immanence is implied. *Yahweh* repeatedly ‘visits’ his people both in judgment and in salvation; his presence ‘corresponds each time to a new approach’; he intervenes in their history to arouse them from indifference or to save them in distress [...] It is by the divine action in judgment and in salvation that *Yahweh* is known [...] The verb היה with which it is linked denotes not to be essentially but to be phenomenally [...] Although the basic idea of the name יהוה in the context of Exod [sic] 3 and 4 is ‘presence,’ the verbal form has the suggestion of ‘becoming’; [...]the active manifestation of existence. God is present in history manifesting himself anew to mankind [...] Through his visitations *Yahweh* becomes known; in each new approach something of his character and purpose is revealed.” (ênfase acrescentada).

<sup>36</sup> Comentário proferido por Jean C. Zuckowski nas aulas de Panorama Religioso

ferentemente do que a Teologia clássica afirma, Deus se revela na história através de seus atos, logo pode-se conhecer alguns aspectos do ser de Deus, somente aqueles revelados por Seus atos e caráter funcional. Além do mais, Abba também não considerou a possibilidade da multiplicidade de sentidos que pode estar envolvida no nome divino.

## Considerações Finais

O Tetragrama sagrado foi, é e será objeto de estudo por muito anos. Muitas conjecturas e estudos foram formulados sobre o seu significado, que revelaria a identidade do Deus de Israel. Contudo, o que os autores analisados provavelmente não perceberam foi que na língua hebraica acontece o “fenômeno” da polissemia<sup>37</sup>, a multiplicidade de significados.

Jacques B. Doukhan (1993, p. xxi, tradução livre), argumentando sobre a simplicidade da língua hebraica, diz que é uma das línguas mais fáceis do mundo. “Em comparação com outras línguas antigas, contemporâneas aos tempos bíblicos, como o sumeriano, acadiano ou mesmo o grego, ou qualquer outra língua moderna, o hebraico mostra a mais simples gramática e vocabulário.” Diferente do sumeriano, acadiano, grego, alemão etc. Não há declinações no hebraico. Ele possui um vocabulário muito pequeno: somente 225 palavras são usadas mais de 200 vezes na Bíblia; constituindo o vocabulário básico. “As palavras restantes são também compostas de palavras etimologicamente relacionadas, ou são palavras raras.”<sup>38</sup>

Diante disso, muitos estudiosos da língua hebraica afirmam que esta é uma língua altamente polissêmica, pelo fato de que isto é muito comum em

---

Brasileiro na Faculdade Adventista de Teologia, em 05 de ago. de 2011.

<sup>37</sup> Diferenciação entre homonímia e polissemia: na homonímia, temos palavras diferentes com coincidência de grafia ou fonética e, na polissemia, temos uma mesma palavra que apresentaria significados distintos, mas relacionados entre si. (ver CRUZ, 2010?).

<sup>38</sup> “In fact, Hebrew is one of the easiest languages of the world. In comparison to other ancient languages contemporary to the biblical times, such as Sumerian, Akkadian, or even to Greek, or any modern language, Hebrew displays a more simple grammar and vocabulary. There are no declensions to learn in opposition to Sumerian, Akkadian, Greek, German etc. There is very little vocabulary: only about 225 words are used more than 200 times in the Bible; they constitute the basic vocabulary. The remaining words are either made up of etymologically related words, or are rare words.”

línguas “que apresentam uma estrutura sintática e morfológica mais concisa. [...] A própria estrutura gramatical de raízes tri-consonantais influenciaria a existência de vários significados para uma mesma forma lexical.” Entretanto, há sentidos mais representativos ou básicos, prototípicos, e outros menos prototípicos, derivados (CRUZ, 2010). E de fato, muitas vezes esse tipo de “recurso” é utilizado propositalmente na Bíblia para dar uma ideia de totalidade ou multiplicidade de significado (VERMEULEN, 2009),<sup>39</sup> como o que ocorre no paralelismo *Janus*, na poesia bíblica (GROSSBERG, 1986).

Portanto, é possível que no nome Yahweh também haja polissemia com o objetivo de expressar uma gama de significados. Cada um dos aspectos explorados pelas diferentes interpretações são importantes: o contexto imediato segue para uma direção, o contexto amplo para outra, a raiz etimológica para outra. São ideias fortes, mas incompletas, algo que favorece o argumento da polissemia. Seja qual for a real significação de Yahweh, é certo que Deus, revelado como YHWH, é de certa forma, incognoscível; é santo, eterno, autoexistente, criador, que provê a vida e o fôlego a todos os seres viventes, que quer entrar em relação de aliança com a humanidade em amor e é também o Deus tanto transcendente, como imanente, que “visita” seu povo, que se manifesta agindo na história humana.

82

E a manifestação máxima da imanência, a aproximação de Deus, foi quando o logos, o *'ādōnāy*, o *kyrios*, o próprio *Yahweh*, tornou-se carne e habitou entre nós (Jo 1:14), para nos salvar de nossos pecados, através do sangue da nova aliança. Seu nome é Jesus, ou no hebraico, *Yehoshua*, “Yahweh salva”, “porque Ele salvará o Seu povo dos pecados deles” (Mt 1:21). 

## Referências Bibliográficas

ABBA, R. The divine name Yahweh. *Journal of Biblical Literature*, v. 80, n. 4, 1961. p. 320–328. Versão eletrônica. Disponível em: <http://www.ebscohost.com/academic/atla-religion-database-with-atlaserials>. Acesso em: 10 de mar. de 2011.

**BÍBLIA de Jerusalém.** São Paulo: Paulinas, 1973.

<sup>39</sup> A autora comenta na página 8 sobre o uso do paralelismo Janus em Gn 24:16, como na poesia bíblica, onde uma palavra pode ter um sentido duplo, um de acordo com a oração precedente e o outro com a oração seguinte; Doukhan (1993, p. 195) tem um capítulo sobre o pensamento hebreu (*hebrew thought*), falando sobre a totalidade expressa pelas palavras.

BROWN, F.; *et al.* **The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius hebrew and english lexicon with na appendix containning the biblical aramaic based on the lexicon of William Gesenius.** Lafayette, Indiana: Associated Publishers and Authors, 1980.

BYINGTON, S. T. יהוה and אדני. **Journal of Biblical Literature** 76, nº 1, 1957. p. 58–59. Versão eletrônica. Disponível em ATLA Religion Database with ATLASerials. Acesso em 26 de abr. de 2011.

CAZELLES, H. Nome. In: LÉON-DUFOUR, Xavier (Ed.). **Vocabulário de teologia bíblica.** 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

CRUZ, A. C. P. Estratificação linguística e ampliação semântica em hebraico. **Linguística e Linguagem**, Campo Grande, MS, volume 10, out 2010. Disponível em: <<http://www.cepad.net.br/linguisticaelinguagem/EDICOES/10/Arquivos/04%20Anna%20cecilia.pdf>>. Acesso em: 14 de abr. de 2011.

\_\_\_\_\_. **Metáforas orientacionais e ontológicas na aplicação semântica de quatro raízes hebraicas.** Dissertação (Mestrado), USP, São Paulo, 2010. Versão eletrônica disponível em: <[www.teses.usp.br](http://www.teses.usp.br)>. Acesso em: 14 de abr. de 2011.

DURHAM, J. I. **Exodus**, Waco: Word Books, 1987. (The Word Biblical Commentary, 3).

83

EISENSTEIN, J. D.; MCLAUGHLIN, J. F. Names of God. In: **Jewish Encyclopedia, 2002.** Disponível em: < [http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=52&letter=N&search=God #165](http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=52&letter=N&search=God%20#165)>. Acesso em: 24 de fev. de 2011.

FREEDMAN, David Noel. Yhwh. In: RINGGREN, Botterweck (ed.). **Theological dictionary of the Old Testament.** Grand Rapids: Eerdmans, 1986. v. 5.

GERSHON, S. W. **YHWH: God's name is a breath of life.** Sermão do Rabino Stuart, pregado no Templo Sinai em 8 de outubro de 2008. Versão Eletrônica. Disponível em: < [www.templestinainj.org](http://www.templestinainj.org)>. Acesso em 27 de mar. de 2011.

GIANOTTI, C. R. The Meaning of the Divine Name YHWH. **Bibliotheca sacra** 142, nº 565, Jan-Mar 1985. Versão eletrônica. Disponível em ATLA Religion Database with ATLASerials. Acesso em 10 de mar. de 2011.

GROSSBERG, D. Pivotal polissemey in Jeremiah 25:10–11. **Vetus testamentum**, v. 36, n. 4, 1986. Disponível em: ATLA Religion Database with ATLASerials. Acesso em: 17 de abr. de 2011.

Hipocorístico. **Wikipedia**, Enciclopedia virtual. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Hipocorístico>>. Acesso em: 29 de mar. de 2011.

JENNI, E. Yhwh. In: JENNI, Ernst (ed.). **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Crisandad, 1978. v. 1.

KAISER JR., W. C. The Expositor's Bible Commentary: **Exodus**. Grand Rapids: Zondervan, 1990.

LOCKYER, H. **All the divine names and titles in the Bible**. Grand Rapids: Zondervan, 1975.

MELAMED, M. **Torá: a lei de Moisés**. São Paulo: Sêfer, 2001.

METTINGER, T. N. D. **In seach of God**. Philadelphia: Fortress Press, 1987.

MICHAUD, H. Nome — A.T. In: VON ALLMEN, J. (ed.). **Vocabulário bíblico**. São Paulo: ASTE, 2001.

NICHOL, F. D. (Ed.). **The Seventh-day Adventist Bible commentary**. Washington, D.C.: Review and Herald, 1954. v. 1.

OEHLER, D. Jeho'vah. In: SCHAFF, P. (ed.). **A religious encyclopaedia**. New York: Funk & Wagnalls, 1883.v. 2.

PAYNE, J. B. Yāh. In: HARRIS, L. R.; ARCHER JR, G. L.; WALTKE, B. K. (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

Qere and Ketiv. In: **Wikipedia**, Enciclopedia virtual. Disponível em: <[http://en.wikipedia.org/wiki/Qere\\_and\\_Ketiv](http://en.wikipedia.org/wiki/Qere_and_Ketiv)>. Acesso em: 21 de jul. de 2011.

READ, W. E. The Name of God. **The Ministry XXXI**, n. 4, 1958. Washington: Review and Herald.

\_\_\_\_\_. The Name of God — Part II. **The Ministry XXXI**, n. 5, 1958. Washington: Review and Herald.

SARNA, N. M. The JPS Torah Commentary: **Exodus**. New York: Jewish Society, 1991.

Teofórico. In: **Wikcionário**, Dicionário virtual. Disponível em: <<http://es.wiktionary.org/wiki/teof%C3%B3rico>>. Acesso em: 17 de abr. de 2011.

THOMPSON, H. O. Yahweh. In: FREEDMAN, D. N. (ed.). **The anchor Bible dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 6.

TOY, C. H.; BLAU, L. Tetragrammaton. In: **Jewish Encyclopedia**. Disponível em: <<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=165&letter=T> >. Acesso em: 27 de mar. de 2011.

VERMEULEN, K. To see or not see: the polisemy of the word יי in the Isaac narratives (Gn 17–35). **Journal of Hebrew Scriptures**. Institute of Jewish Studies: Washington, 2009. Versão eletrônica disponível em: <[http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article\\_124.pdf](http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_124.pdf)>. Acesso em: 14 de abr. de 2011.

WARREN, M. A. **Knowing that we know God: Adult Sabbath School Lessons**, April-June 1984. Mountain View: Pacific Press.

WORLD ORT. Shemot 3:15. In: **Navigating the Bible II**. Disponível em: <<http://bible.ort.org/books/torahd5.asp?action=displaypage&book=2&chapter=3&verse=15&portion=13>>. Acesso em: 27 de mar. de 2011.

Enviado dia 22/09/2011

Aceito dia 20/10/2011





# Teologia cristã e conhecimento

CANALE, F. **O princípio cognitivo da teologia cristã**: um estudo hermenêutico sobre revelação e inspiração. Tradução Neumar de Lima. 1. ed. Engenheiro Coelho-SP: Unaspress — Imprensa Universitária Adventista, 2011. 416 p.

Roberto Pereyra<sup>1</sup>



ernando Luis Canale é licenciado em Teologia, Filosofia e em Pedagogia pela Universidad Adventista del Plata (Entre Ríos, Argentina); e em Filosofia pela Universidad Católica de Santa Fe (Santa Fe, Argentina); Mdiv e PhD na Andrews University (Michigan, Estados Unidos), onde atua como professor em disciplinas como Metodologia Teológica, Teologia Fundamental, Teologia Bíblica e Sistemática, Pós-modernidade, Hermenêutica Teológica e Filosófica. Algumas de suas publicações são: *A criticism of theological reason*, *Back to revelation-inspiration*, *Understanding revelation-inspiration in a postmodern world*, *Creation, evolution and theology* e *The cognitive principle of christian theology*.

Este último livro, em sua excelente tradução em português, é o *corpus* desta resenha. A obra foi escrita não “primeiramente à comunidade acadêmica, mas à comunidade pensante da igreja, incluindo administradores, pastores, estudantes de teologia e membros leigos interessados em temas teológicos” (p. 13). Canale conduz seus leitores à compreensão dos modelos clássico, moderno e evangélico de revelação e inspiração das Escrituras, através das pressuposições hermenêuticas que dão sustentação a esses diferentes modelos. Com isso, ele propõe um novo modelo de revelação e inspiração para explicar a origem das Escrituras, o histórico-cognitivo, baseado em uma compreensão 1) bíblica histórico-temporal das ações de Deus

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Andrews University, EUA. Diretor do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Teologia do Unasp. E-mail: roberto.pereyra@unasps.edu.br

na história e 2) da natureza humana, demarcando assim o papel divino e humano na revelação e inspiração. Portanto, “o modelo histórico-cognitivo [...] busca a verdade se guiando por uma interpretação histórico-temporal das Escrituras e da realidade” (p. 245).

O texto é organizado em três unidades ou seções. Na primeira, antes de examinar os modelos de revelação e inspiração, o leitor é familiarizado com os “fundamentos” do tema (p. 15–106). Começando pelas questões metodológicas abordadas no primeiro capítulo, o autor procura deixar clara a relevância da questão a ser discutida. Afinal, não é possível existir um correto modelo de interpretação bíblica que não antevenha de uma forte base epistemológica.

Em seguida, o capítulo 2 apresenta o assunto da revelação geral, com dois claros objetivos em mente: estabelecer uma distinção entre revelação geral e revelação especial e, com isso, indicar que a tradição cristã tem misturado essas duas modalidades, o que fornece um vislumbre do papel que a “teologia natural” tem desempenhado na teologia cristã (p. 35–45).

Ao tratar do tema da revelação especial, o autor examina os conceitos de revelação-inspiração, trazendo à tona as pressuposições presentes nos teólogos ao analisarem esses conceitos. Discute a natureza teórica da doutrina da revelação-inspiração e identifica os dados que servem de base à sua elaboração. A partir desse momento, é possível se pensar uma metodologia que permita analisar os dados e interpretar os conceitos acerca da revelação e inspiração (p. 47–56).

88

Por meio das declarações de Paulo em 2 Timóteo 3:14–17 e de Pedro em 2 Pedro 1:21 (p. 57–69), o autor inicia uma argumentação que o levará a analisar a natureza cognitiva da revelação-inspiração, de onde será possível construir uma introdução sobre a estrutura do conhecimento humano, com ênfase no papel que desempenham as pressuposições no processo envolvido nos atos cognitivos. Nesse marco, Canale destaca que a compreensão prévia sobre a natureza de Deus (a realidade sobrenatural) e a humana (a realidade natural) se destacam como as duas pressuposições mais importantes na definição de todas as interpretações sobre revelação e inspiração (p. 71–83). Com isso, prepara o campo para que, no sexto capítulo, se demonstre de que forma estas duas esferas (frise-se) de realidade devem ser entendidas (p. 85–102). É preciso um modelo que não contemple apenas uma, mas que seja capaz de, sem prescindir da razão, dar vazão a ambas (e Canale se propõe criar esse modelo na terceira unidade/seção, mas para isso é preciso discutir antes quais os modelos já socialmente aceitos).

Na segunda unidade, “Modelos de Interpretação” (p. 107–200), são exploradas as diferentes visões sobre revelação e inspiração baseada

no conceito de “modelo” teológico, que será definido a partir da análise dos traços essenciais presentes nas diferentes interpretações. Para isso, é preciso expor quais as pressuposições hermenêuticas de cada modelo histórico sob análise.

No sétimo capítulo é explicado o conceito de modelo como “ferramenta de compreensão” para a análise teológica. O que indica que os modelos representam padrões que direcionam a ação e se formam a partir de princípios hermenêuticos. No caso de seu estudo sobre revelação-inspiração, se propõe a exploração dos modelos clássico, moderno e evangélico (p. 109–113).

O capítulo seguinte analisa e avalia a estrutura do “modelo clássico”, a primeira posição histórica sobre revelação-inspiração que, até hoje, “representa a visão que a maioria dos teólogos conservadores protestantes e católico-romanos tem sobre a origem das Escrituras” (p. 115). O referido modelo se fundamenta na visão platônica de que o mundo sobrenatural representa as realidades atemporais, enquanto o natural representa a duplicação transitória e temporal dessas realidades (p. 116–127). A seguir, se examina o contexto histórico que favoreceu “a transição do modelo clássico para o moderno”, tendo como pano de fundo a Idade Média, quando os teólogos mesclaram conceitos filosóficos gregos com ideias religiosas cristãs (p.131–140).

O capítulo dez analisa e avalia a estrutura do “modelo moderno”, que entende a revelação como “encontro” não cognitivo (p. 143–149) e a inspiração como “expressão estética e artística” do encontro não cognitivo, cujos conteúdos provêm do ambiente cultural em que os autores bíblicos viveram e escreveram (p. 150–155). De acordo com este modelo de revelação-inspiração, a Bíblia é um documento humano do princípio ao fim, não apenas em forma, mas também em conteúdo. Portanto, o modelo usa para estudar as Escrituras a mesma metodologia que seria aplicada em qualquer outro livro humano, ou seja, o método crítico-histórico de exegese bíblica, que surgiu durante o século XVIII (p. 155–157). Dessa forma, aliado ao método crítico-histórico, o modelo tem como resultado a historicização da Teologia cristã (p. 157–161).

Uma análise e avaliação da estrutura do “modelo evangélico” é feita no capítulo onze. Tal modelo se fundamenta nos conceitos sobre o mundo natural e sobrenatural do modelo clássico, pondo ênfase na soberania de Deus e a total depravação (ou corrupção) da natureza humana (p. 171–176). Em essência, modifica o modelo clássico para torná-lo uma ferramenta apologética na batalha contra a teologia moderna e o método crítico-histórico de interpretação bíblica. Sugere que a revelação é cognitiva e responsável por todo o material contido na Bíblia (p. 176–179). Enfatiza mais a inspiração do que a revelação, afirmando que Deus

atua soberanamente e o instrumento humano, devido à sua completa depravação, age em submissão total. Portanto, Deus inspirou verbalmente os escritores bíblicos, atingindo as próprias palavras das Escrituras. Desse modo, o texto inspirado das Escrituras se reveste de qualidades divinas, um tipo de divinização do mesmo, sendo os manuscritos originais inerrantes (p. 179–193). Como parece evidente, o modelo maximiza o aspecto divino das Escrituras e minimiza o aspecto humano.

Na terceira unidade do livro (p. 201–410), o autor expõe e fundamenta seu próprio modelo sobre revelação e inspiração a partir de uma desconstrução dos modelos clássico, moderno e evangélico, destacando-se os pontos fortes e fracos de cada um deles. Canale chama seu modelo de histórico-cognitivo, o qual também precisa basear-se em pressuposições sobre Deus, a humanidade, o conhecimento, pressuposições estas encontradas na própria Bíblia.

No capítulo doze é explorada a “mudança radical que ocorreu, durante o século 20, no pensamento filosófico ocidental” (p. 205) “em relação à compreensão filosófica da razão humana” (p. 206), o que produz uma “ruptura filosófica gerada pela emergência do pós-modernismo”. Tal ruptura “proporciona a oportunidade ideal para a introdução de um novo modelo de revelação-inspiração” (p. 212).

90

O capítulo seguinte apresenta quatro pressuposições hermenêuticas bíblicas para o modelo histórico-cognitivo. A “primeira e a mais decisiva” dessas pressuposições é a temporalidade de Deus (p. 225–227). O Deus bíblico é capaz de agir “dentro do fluxo ou transcender” da história. Age “estando inserido no *continuum* do tempo histórico criado” (p. 221); age numa perspectiva histórico-temporal.

A segunda pressuposição hermenêutica bíblica para o novo modelo é a temporalidade humana. A natureza humana é essencialmente histórica e não atemporal. Visto que os seres humanos são temporais no sentido de não possuírem de forma alguma uma alma imortal e atemporal, suas capacidades cognitivas precisam ser também temporais (p. 228–230). Assim sendo,

o Criador infinito e as criaturas finitas, conquanto diferentes, compartilham, cada um à sua maneira, do fluxo temporal da realidade, envolvendo o passado, presente e futuro. Graças a essa temporalidade compartilhada, Deus pode se comunicar diretamente com os seres humanos; nessa comunicação, Deus adapta seus pensamentos às capacidades cognitivas dos seres humanos. Além disso, considerando o conceito bíblico de que Deus criou o ser humano à sua imagem, Deus o dotou do necessário equi-

pamento cognitivo que permite reconhecer e entender a direta comunicação de Deus (p. 226).

A terceira pressuposição hermenêutica bíblica para o novo modelo é o modo de conhecimento humano, o qual também é de natureza histórico-temporal. O modo do conhecimento humano é limitado e parcial em seu alcance, imperfeito em precisão e relativo em objetividade. Em contraste, o modo divino de conhecimento, ao qual não temos acesso, é ilimitado, completo em seu alcance, perfeito em precisão e absoluto em objetividade (p. 230–235).

A quarta dessas pressuposições é a razão histórica (p. 235–240), a qual extrai seus dados e pressupostos do mundo espaço-temporal (p. 236). Dá prioridade ao objeto de estudo e não aos caprichos arbitrários da imaginação humana. Tal visão histórica da razão humana afeta o modo, os limites e a natureza do processo de revelação-inspiração (p. 237–239).

Como o conhecimento e a escrita humana são os veículos pelos quais se comunica a verdade de Deus, o conhecimento disponível nas Escrituras revela o modo humano de conhecer. Devido à origem divina da mensagem comunicada, a verdade da revelação é perfeita, mas o veículo linguístico-cognitivo por meio do qual ela é expressa é imperfeito.

Os conteúdos de origem divina das escrituras são perfeitos, mas compartilham das imperfeições de seu veículo linguístico-cognitivo humano. Portanto, a revelação-inspiração “é um fenômeno linguístico-cognitivo, o que significa que o conhecimento e a linguagem usados nas Escrituras não são divinos, mas humanos”. Deus é o autor do conteúdo, mas não o escritor (p. 237).

Nesse processo de revelação-inspiração, a razão histórica recebe informações e conceitos das revelações espaço-temporais de Deus; seleciona as pressuposições ou categorias de compreensão a partir de episódios anteriores de revelação-inspiração; e processa os dados recebidos. Em todas essas ações, a razão histórica procede em harmonia com o plano redentivo de Deus de agir no tempo e no espaço (p. 239–240). Assim, tanto a revelação como a inspiração acontecem no contexto da experiência histórica daqueles a quem Deus revelou as Escrituras (p. 217–235).

No capítulo quatorze são apresentadas considerações metodológicas relativas ao modelo histórico-cognitivo (p. 245–253): focaliza o alvo interpretativo (p. 245); reflete sobre a originalidade relativa do modelo histórico-cognitivo (p. 247); analisa preliminarmente como a revelação será entendida no modelo (p. 247–248); revisa o problema que os modelos clássico, evangélico e moderno de revelação-inspiração procuram compreender (a autoria dupla das

Escrituras — p. 248–249); apresenta a estrutura hermenêutica da revelação (p. 249–251) e como os modelos se estruturam a partir de uma compreensão racional e relativa de pressuposições hermenêuticas (p. 252–253).

Os capítulos seguintes exploram os seguintes temas: o papel de Deus na revelação (p. 255–277), a revelação encarnada (p. 281–301) e os principais padrões da revelação por meio dos quais os agentes humano e divino produziram as Escrituras (p. 305–332).

O autor se concentra no fenômeno da “inspiração” no capítulo dezoito, no qual faz uma descrição bíblica da inspiração e dos pressupostos hermenêuticos do modelo histórico-cognitivo (p. 337–338). Analisa as razões porque a inspiração é necessária (p. 338–339), bem como as contribuições humana e divina para a inspiração (p. 339–357), com uma breve digressão para considerar a relação entre pensamento e palavra no processo inspiracional (p. 346–350).

No capítulo dezenove, Canale introduz o leitor na investigação dos “efeitos hermenêuticos” do modelo histórico-cognitivo quando visto como um conjunto de pressuposições hermenêuticas para a compreensão das Escrituras e de sua origem (p. 361–381). Argumenta que há uma relação de mão dupla entre revelação-inspiração e hermenêutica. Por um lado, nossas pressuposições influenciam o modo como se compreende a revelação-inspiração; por outro, a compreensão sobre revelação-inspiração influencia a nossa hermenêutica (p. 361–363).

O primeiro efeito hermenêutico da aplicação do modelo histórico-cognitivo é o resgate das Escrituras como o princípio cognitivo chave da teologia cristã (p. 363–369); outros efeitos resultantes da aplicação do novo modelo são o repensar “as fontes da teologia” (p. 369–371); repensar “os fundamentos hermenêuticos da teologia cristã” (p. 372–375); repensar a mesma “teologia bíblica” (p. 375–380) e a “teologia sistemática” (p. 380–381).

O capítulo final, a partir do modelo histórico-cognitivo, se ocupa do tradicional debate a respeito da “veracidade das Escrituras” (p. 385–407). Afirma que “só podemos definir com exatidão a confiabilidade e veracidade das Escrituras após chegarmos a uma visão clara de como a Bíblia veio a existir” (p. 385–386). Tece considerações sobre o conceito de verdade em geral (p. 386–387), e, de forma particular, o conceito de verdade nas Escrituras (p. 387–388); propõe a verificação da verdade nas Escrituras como “descoberta”, como “correspondência” e como “coerência interna” (p. 388–393) e discute alguns aspectos teóricos como questões relacionadas com “erros”, “detalhes” e “precisão” (p. 393–399). Trata das objeções concretas levantadas contra a confiabilidade das Escrituras, tais

“como erros nas ciências naturais”, “atribuições errôneas”, “discrepâncias estatísticas”, “relatos de fatos históricos” e “inconsistências teológicas internas” (p. 399–406). Finalmente, o autor declara que o modelo histórico-cognitivo de revelação-inspiração gera uma “visão historicamente abrangente da precisão bíblica” (p. 406–407).

Cabe perguntar: O que torna especial e relevante a leitura deste livro? Quais as principais contribuições para a Igreja?

Primeiro, por uma análise das estruturas pressuposicionais dos modelos de revelação-inspiração sugeridos através da interpretação histórica das Escrituras, Canale demonstra que o cristianismo enfrenta uma das maiores crises hermenêuticas de sua história por ter rejeitado os princípios de *Sola Scriptura* (exclusividade das Escrituras) e de *Tota Scriptura* (totalidade das Escrituras).

Segundo, propõe um novo modelo de revelação e inspiração para explicar a origem das Escrituras e provê um cenário de vital importância quanto a questões metodológicas, teológicas e processuais no fazer teológico. Esse modelo faz plena justiça ao papel de Deus no processo divino-humano da revelação-inspiração.

Terceiro, resgata os princípios da *Sola* e *Tota Scriptura*, tornando clara a origem das Escrituras. É “a palavra de Deus em linguagem humana”. Não é apenas a produção literária de homens piedosos. É um livro de dimensão única: É a Palavra de Deus. É o lugar onde Deus se revela e é encontrado, onde sua mensagem é falada e sua vontade proclamada. Portanto, é a “origem” do conhecimento cristão, “o princípio cognitivo da teologia cristã”.

Quarto, em sua abordagem adventista, fornece embasamento bíblico para compreender, em um todo harmônico, a condição da pecabilidade humana e a solução divina para o problema; a visão e a missão da Igreja Adventista do Sétimo Dia, a qual não se limita apenas a uma pregação fundamentada nas Escrituras, mas procura a restauração dos princípios hermenêuticos que motivam sua proclamação.

Quinto, *O Princípio Cognitivo da Teologia Cristã* é um estudo hermenêutico que apresenta suficientes evidências para se considerar as Escrituras como a infalível revelação de Deus, o padrão do caráter, a prova da experiência, o autorizado revelador de doutrinas e o registro fidedigno dos atos de Deus na história.

Trata-se, pois, de um livro apropriado e necessário para a igreja. Recomendando-o a administradores, pastores, estudantes de teologia, líderes eclesiais, membros e todos os demais interessados em conhecer a origem das Escrituras e os fundamentos da Teologia cristã. 

## Referências bibliográficas

CANELE, F. **A criticism of theological reason**: time and timelessness as primordial presuppositions. Berrien Springs: Andrews University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. **Back to revelation-inspiration**: searching for the cognitive foundation of christian theology in a postmodern world. Lanham: University Press of America, 2001.

\_\_\_\_\_. **Understanding revelation-inspiration in a postmodern world**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. **Creation, evolution and theology**: the role of method in theological accomodation. Berrien Springs, MI: Andrews University Lithotec, 2005.

\_\_\_\_\_. **The cognitive principle of christian theology**: a hermeneutical study of the revelation and inspiration of the Bible. Berrien Springs, MI: Andrews University Lithotec, 2005.

94

Enviado dia 29/08/2011

Aceito dia 20/10/2011





# Por que há algo ao invés de nada?

HEEREN, F. **Mostre-me Deus**: o que a mensagem do espaço nos diz a respeito de Deus. Tradução de Soraya Bausells. 1ª Ed. São Paulo: Clío, 2009. 453 p.

Rodrigo P. Silva<sup>1</sup>



red Heeren é um jornalista científico que já escreveu para jornais de prestígio como *The Boston Globe*, *The Chicago Tribune* e *The Washington Times*. Identificando-se como um pesquisador cético (embora demonstre uma assumida fé cristã), o autor dedicou sete anos integrais de sua vida pesquisando o assunto da existência de Deus dentro dos limites da Física. Mas ele não se prende apenas a essa área. Pelo contrário, dialoga bastante com a Teologia, prometendo a publicação de outros volumes, com assuntos bastante apologeticos como arqueologia bíblica e a historicidade dos evangelhos.

Valendo-se de conhecimentos jornalísticos, o autor optou em não entrevistar fontes secundárias ou leigas, com exceção do apologista cristão, Robert Gange. Heeren buscou sustentar suas considerações com o depoimento de pessoas não reconhecidas por seu currículo religioso, mas pelo genialismo acadêmico na área da Física. Sua lista conta com nomes como Stephen Hawking (o mais brilhante físico teórico desde Einstein), Alan Guth (pai da teoria inflacionária na cosmologia do Big Bang), Robert Wilson (ganhador do Nobel de Física em 1978) além de outros, todos com elevado nível intelectual.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Arqueologia Clássica pela USP. Doutor em Teologia pela Pontifícia Faculdade Católica de Teologia Nossa Senhora da Assunção. Especialista em arqueologia bíblica pela Universidade Hebraica de Jerusalém. Professor no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: rodrigo.silva@unasp.edu.br

O objetivo desse livro é mostrar que pessoas de fé e cientistas podem ter um diálogo saudável e construtivo para ambos, algo considerado crucial para a humanidade, segundo o autor. Para ele, é importante corrigir a definição que estabelece ciência e religião como áreas separadas, discrepantes ou antagônicas. Todas as barreiras dos mal entendidos e das desconfianças entre ciência e fé deveriam ser derribadas para o próprio bem da sociedade. Assim, *Mostre-me Deus* procura ser uma contribuição na busca de uma integralidade entre o conhecimento religioso e científico.

Na introdução (p. 13–22), depois de um olhar sobre a ignorância que prevaleceu desde a antiguidade até o fim da década de 1910, acerca das origens do universo, o autor lembra que aqueles que não liam os capítulos iniciais do Gênesis como relato literal, não possuíam razões plausíveis para acreditar que o cosmos teve, de fato, um começo. Trata-se de mostrar, que a era pós-Einstein tem razões superiores às eras antecedentes, em acreditar que o Gênesis estaria correto ao propor um começo cósmico e a existência de um originador que possibilite esse começo — a causa primeira de Aristóteles, misturada com a personalidade desta causa, conforme a Teologia judaico-cristã.

O livro está dividido em quatro partes e três bônus. A primeira parte (p. 23–114) dá o horizonte da compreensão da obra, apresentando o paradigma que usará para provocar a discussão acerca do tema Deus: a busca humana pelas origens da existência faz qualquer discussão filosófica parecer secundária (p. 50–51). Mesmo cientistas sérios, que não endossam em nada os militantes da ufologia, se tornam ávidos por encontrar resquícios de outras vidas no cosmos e, assim, estabelecer contato com formas de vida inteligente o bastante para decodificar e responder a comunicação.

Esta primeira parte é constituída por dois capítulos. O primeiro (p. 25–62) mostra as tentativas científicas de descobrir traços de vida em rochas marcianas. O segundo (p. 63–114) conta a história das tentativas de estabelecer contanto com as hipotéticas formas de vida que há no universo. Por exemplo, o radiotelescópio Parkes, na Austrália, usado durante seis meses pelo Instituto *Seti* (sigla em inglês para Busca por Vida Extraterrestre). O autor aposta em hipóteses como a de Steidel (chefe de equipe que desenvolveu um jeito fácil para encontrar galáxias primordiais), “as chances de vida lá fora são grandes” (p. 63)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Chuck Steidel, Ph.D. é o chefe da equipe de astrônomos que recentemente descobriu as “galáximas primevas”, sobre isso ver: <<http://iopscience.iop.org/0004-637X/592/2/728/57731.text.html>>.

A segunda parte corresponde à correlação entre a existência de Deus e a origem de tudo. O autor define Deus como um ser independente, infinito e pessoal (que então resume na sigla Deus IIP). Para amenizar as críticas de ateus e céticos, que certamente se irritariam com o adjetivo “pessoal” usado já assim de princípio, o autor explica que pessoal em seu conceito não significa um decalque exato do sentido de pessoa que usamos para referir aos seres humanos. Ele se limita a dizer que as descobertas cósmicas demandam a existência de um ser superior e inteligente com atributos de pessoalidade, pelo menos tanto quanto nós. De acordo com essa concepção, Deus poderia ser mais do que uma pessoa, mas não menos do que isso.

Cinco capítulos perfazem essa segunda parte (p. 115–242): a indagação se o Deus IIP seria a melhor explicação para a origem de tudo, as explicações alternativas sem Deus, os indicadores científicos da criação e a teoria do Big Bang adicionada a uma tentativa teológica de harmonizar o Big Bang e a Bíblia.

A terceira parte (p. 243–316) prossegue em apresentar evidências, desta vez, de um *design* divino admitido pelos maiores físicos da atualidade. São três capítulos que tratam das evidências propriamente ditas, das explicações alternativas das evidências que retiram o *designer* como hipótese de trabalho e as implicações de sermos parte de um projeto (de um *design*). A principal delas: não se pode falar de projeto sem admitir um projetista.

A quarta parte (p. 317–342) esboça a tentativa de um diálogo que pretende definir com critérios bíblicos qual é a nossa história cósmica. São dois capítulos que, como o próprio autor antecipa, servem para introduzir o leitor à próxima obra a ser escrita, com cunho mais teológico ou escriturístico. Contudo, este segundo volume, de uma série de quatro, não veio a público até o momento em que esta resenha foi produzida.

Os três bônus (p. 343–453) são um verdadeiro *reader's digest* para o leitor, apresentando um pouco dos bastidores da ciência (que o autor ironicamente chama de “um pouco de ficção científica”), uma lista de cinquenta fundadores da ciência moderna que nunca olvidaram nem negaram sua fé em um Deus criador e as principais descobertas cosmológicas dos séculos 19 e 20, seguidas, finalmente, de perguntas e respostas com os principais cosmólogos da atualidade.

A partir do resumo acima, o leitor poderá facilmente identificar esta obra como uma interessante mistura entre teoria do *Design Inteligente* e apologética cristã criacionista. Embora, a bem da verdade, é no mínimo dúbia a tentativa do autor de confirmar cientificamente o relatório bíblico em vários pontos (inclusive da historicidade da vida de Jesus e da

supremacia do Gênesis sobre as cosmogonias e cosmologias do passado) negando, contudo, a semana literal da criação.

Ellen G. White e os adventistas, citados num tom pejorativo na página 227, são acusados de defender a criação recente e a literalidade da semana da criação por interesses pessoais em relação à guarda do sábado. A profundidade e complexidade da argumentação adventista neste setor não foi devidamente explorada, mas apenas introduzida em três parágrafos bem introdutórios e superficiais. Há que se considerar, é claro, que o próprio autor está aqui anunciando o conteúdo do volume 3 de sua série, onde ele promete tratar melhor o assunto. No entanto, considerando que sinopses do que será discutido são mais próprias para a introdução e não para o corpo de uma obra, um anúncio como esse soa deslocado do plano maior da obra, especialmente se considerarmos que o livro questiona muitos paradigmas da ciência moderna.

A pergunta que fica perante o leitor (até que possamos ler o assunto no prometido terceiro volume da série) é: por que o autor questiona tanto os físicos em questões como a geração espontânea e evolução do universo e se demonstra tão simpático à tradição crítica quando o assunto é a cronologia do cosmos? Ora, a cronologia de bilhões de anos para o planeta Terra não é um consenso para os teóricos (bíblicos ou não). Não é algo que foi “provado” cientificamente e suas argumentações são análogas àquelas apresentadas para defender um universo originado sem causa primária e que Heeren tanto questiona.

Pior ainda é quando ele cita um erudito do Antigo Testamento, o falecido Dr. Gleason Archer Jr., para sustentar a “irracionalidade” da interpretação literal dos dias da criação em Gênesis 1 e 2 (p. 232). Como argumento a partir do original hebraico, ele diz que os dias da criação no Gênesis omitem o artigo definido, sendo correto ler “dia um” e não “o primeiro dia”. E assim por diante “dia dois, dia três etc.”. Essa construção, diz Heeren, citando Gleason Jr., demonstra que esse é um estilo poético para dar um sentido figurado para a palavra dia e não um sentido literal (p. 233). Ora os dois erros do autor seriam, em primeiro lugar, apontar apenas um erudito esquecendo que, mesmo em que se pese o currículo do Dr. Archer Jr., ele foi minoria nessa interpretação. A maior parte dos linguistas modernos especializados em hebraico, especialmente os lexicógrafos, são inclinados a ler a palavra *Yom* (dia) em Gênesis 1 como sendo dia literal de 24 horas<sup>3</sup>. Ademais o argumento da ausência do artigo é fraco, pois além de termos um claro caso de definição funcional dos dias da criação no texto hebraico, há de se

---

<sup>3</sup> Veja a bibliografia e várias citações neste sentido no artigo de G. V. Hasel (2000, p. 40–68).

considerar que o sexto e o sétimo dia vêm conectados ao artigo definido, contrariando o argumento de Gleason, mencionado por Heeren. Isso sem contar que a Bíblia descreve tais dias como compostos de “tarde e manhã”, uma caracterização própria apenas para dias literais.

Seja como for, o fato é que, embora não tenha me sentido bem compreendido e definido como adventista do sétimo dia ou defensor de uma criação recente para a Terra, não me sinto inclinado a lançar fora toda a obra *Mostre-me Deus* por causa desta parte. Fazê-lo seria um erro, uma falácia do tipo *dicto simpliciter*. Há importantes e interessantes considerações, arraoados e argumentos que merecem ser conhecidos e usados na defesa da fé.

Um ponto forte do livro são as entrevistas com cientistas de renome que, mesmo não sendo crentes nem criacionistas, admitem coisas e fazem declarações que conduzem para a crença em um criador como justificativa para a existência do universo (embora Hawking seja o mais resistente a essa ideia). Até mesmo Einstein é mostrado como não tendo nenhuma explicação adicional para o universo conforme a temos, senão a ideia (resistida por muitos teóricos) de que haja um criador transcendente. No final, é notória a conclusão de que a existência de um Deus pessoal e eterno é mais que necessária para possibilitar e justificar a própria existência como um todo. É preciso lembrar o pressuposto de Parmênides, ecoado por Empédocles e Lucrécio, “do nada, nada se produz” (*ex nihilo nihil fit*).

99

Menos apreciável seria a certeza quase religiosa do autor quanto à teoria do Big Bang, ignorando que esse não é um conceito plenamente aceito, nem respondendo às críticas que se fazem a esta teoria. Não se trata de descartá-la como provável, mas apenas demonstrar o que ela é: uma posição discutível, entre as alternativas cosmológicas.

As citações e apanhados históricos são muito bem-vindos e facilitam a compreensão de um assunto normalmente pautado pela aridez técnica. Os diálogos fictícios, talvez não muito apreciados pelos leitores acadêmicos e especialistas, caem bem aos leitores cultos, mas leigos em Física, e revelam a capacidade didática e jornalística do autor, ao viabilizar a compreensão de discussões antes circunscritas ao mundo científico com total ostracismo em relação à comunidade de formação não científica.

São, portanto, bem vindos os personagens fictícios do cético, do fiel e do editor imaginário chamado Carl (teríamos aqui uma homenagem a Carl Sagan?), que conversa sempre com o autor, questionando-o, advertindo e o aconselhando. Esses diálogos imaginários, verdadeiras diatribes, entrecortam o texto, levando o leitor a se imaginar numa sala de bate-papo, com

a diferença que o assunto não é uma trivialidade, mas a mais importante temática de todos os tempos: “como tudo começou? Existe mesmo um Deus por detrás de nossa existência?”.

Outro ponto apreciável do livro é a já mencionada comparação entre o Gênesis e as demais cosmogonias produzidas na antiguidade, especialmente na Suméria, Grécia e restante do Oriente Médio. Todas apresentam uma ideia mais ou menos contínua da eternidade do universo. Os deuses vêm depois, sendo filhos do Cosmos. Foi assim com os deuses gregos, e também com os babilônicos (SILVA, 2010, p. 19–46). Em outras palavras, a eternidade cósmica é necessária para explicar a existência atual. Portanto, em última análise, os deuses seriam filhos do Cosmos e não aqueles que justificam a existência do mesmo.

A Bíblia parece ser a única a trabalhar com a ideia de um Deus vindo antes “do céu e da terra”, antes de tudo o que existe e que teria feito tudo a partir do nada. Esse é um conceito extraordinariamente revolucionário para a antiguidade e atual para o mundo posterior as teorias de Hubble e Einstein, que estabeleceram a certeza de que o universo teve um começo (ROSS, 1994). O ponto falho dessa comparação está no fato de que é possível encontrar em outras cosmogonias a ideia de uma divindade que antecede o surgimento do cosmos material — o zoroastrismo, com a cosmogonia de Ahura Mazda é um exemplo. Não obstante, permanece a validade de se ter aqui uma boa argumentação ao pressuposto bíblico de que “no princípio criou Deus [...]” (Gên. 1:1).

Tal argumentação reside no fato de que, se após o lançamento da teoria da relatividade é quase uma obrigatoriedade científica trabalhar com a ideia de um começo, a pergunta do por que desse começo, se torna fundamental. Na física anterior (mesmo naquela fundamentada em Newton) tal questão do por que do cosmos era, no mínimo, irrelevante para o cientista, pois afinal, o cosmos sempre esteve aí. Agora a situação é diferente: o cosmos teve um início. Mas como ele começou? Se excluirmos a existência de um criador pessoal, absoluto e transcendente, ficamos às voltas com as indagações de Heidegger e Wittgenstein que podem ser resumidas na pergunta: “por que há algo ao invés de nada?” (MINAR, 2001).

Assim, o desafio do título “mostre-me Deus” pode ser lido às avessas, como uma provocação do tipo: “considerando o universo que ora existe, mostre-me, convença-me de que não há Deus.” 

## Referências bibliográficas

HASEL, G. V. The ‘days’ of creation in Genesis 1. In: BALDWIN, J. T. (Ed.). **Creation, catastrophe and calvary**. Hargestown, MD: Review and Herald, 2000.

SILVA, R. P. A Suméria e os testemunhos extrabíblicos de Gênesis 1–11. In: **Parousia**, Engenheiro Coelho, v. 9, n. 1, 2010.

ROSS, H. Origin of the universe: new scientific evidence for the existence of God. **Cosmicfingerprints**, South Barrington, Illinois, abr. 16, 1994. Disponível em: <<http://www.cosmicfingerprints.com/hugh-ross-origin-of-the-universe/>>. Acesso em: 16 dez de 2011.

MINAR, E. Heidegger, Wittgenstein, and Skepticism. **The Havard review of philosophy**. v. 9, 2001. Disponível em: <<http://www.hcs.harvard.edu/~hrp/issues/2001/Minar.pdf>>. Acesso em: 16 dez de 2012.

Enviado dia 03/10/2011

Aceito dia 20/10/2011

101





# “Homobiblicismo”: abordagens bíblicas pró-homossexuais?

**FOR THE BIBLE tells me so.** Produção e Direção: Daniel G. Karlake. New York: First Run Features, 2007. 1 DVD.

Rodrigo Follis<sup>1</sup>  
Felipe Carmo<sup>2</sup>



Daniel G. Karlake é produtor, diretor e escritor e por seis anos foi premiado pela revista *In The Life* — programa exibido pelo canal PBS e em mais de 120 emissoras. Atualmente, Karlake é reconhecido pelo consagrado documentário intitulado *For The Bible Tells Me So* [Como diz a Bíblia], que lida com questões básicas relativas à Bíblia e à homossexualidade. Ademais, como reconhecimento das questões abordadas no documentário, *For The Bible Tells Me So*, após sua estreia em 2007, também foi alvo de positivas considerações da *Gay and Lesbian Alliance Against Defamation* (GLAAD), organização responsável pela divulgação despreconceituosa acerca dos gays, e da *National Lesbian and Gay Journalist Association*, organização de jornalistas, profissionais da mídia, educadores e estudantes que trabalham dentro da indústria de notícias a fim de nutrir uma cobertura justa de assuntos referentes a transexuais, gays, lésbicas e bissexuais.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Mestrando em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo. Professor no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Bolsista do CNPq. E-mail: rodrigo.follis@unasp.edu.br

<sup>2</sup> Bacharelado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Revisor na Unasp. E-mail: flps.carmo@gmail.com

<sup>3</sup> Para mais informações sobre os honorários do documentário, visitar o site oficial

O documentário *For The Bible Tells Me So* foi amplamente aceito tanto pelo público gay como por outras entidades liberais de apoio aos movimentos GLS e também por diversos grupos evangélicos heterossexuais.<sup>4</sup> Sandra Hartness (*apud* DOLBEE, 2007), uma das apoiadoras do projeto, por exemplo, se diz impressionada pela ampla receptividade do documentário: “isso nos mostra que existe uma pulsação faminta e expectante neste país por este tipo de conversação.” Entretanto, vale a pena salientar que, embora grande parte dos colaboradores do documentário seja homossexual, para Karslake (*apud* DOLBEE, 2007), a motivação inicial “foi plantada por um de seus produtores executivos, uma avó heterossexual”; o que, segundo Karslake, pode demonstrar, na produção do documentário, uma acentuada diligência da parte heterossexual simpatizante.<sup>5</sup>

Partindo de uma apresentação introdutória, o documentário se demora em algumas questões: (1) pode, porventura, o amor entre duas pessoas do mesmo sexo ser considerado uma “abominação”? (2) Seria o cisma entre o cristianismo e a homossexualidade demasiado largo para ser ultrapassado? (3) Como a Bíblia tem sido utilizada para justificar o preconceito? (3) Seria a homossexualidade um pecado ou uma escolha? Com tal intuito, *For The Bible Tells Me So* pode ser sumarizado em dois pontos principais: (1) questões relacionais; e (2) questões bíblico-exegéticas.

104

## Questões relacionais

O primeiro deles — disposto desordenadamente no decorrer do documentário — expõe cinco experiências distintas de famílias, em sua maioria, protestante. A exposição de tais experiências objetiva agregar problemáticas ordinárias (e até mesmo desastrosas) no que diz respeito à aceitação de filhos gays em sua comunidade familiar e religiosa.

Logo de início se percebe, a partir das experiências apresentadas, a

---

disponível em <http://forthebibletellmeso.org>.

<sup>4</sup> Como declara Dolbee (2007) em suas considerações acerca da aceitação evangélica heterossexual: “Ele [Karslake] está impressionado com o número de igrejas que conectaram-se à companhia de produção (First Run Features), informando-se quanto a aquisição de cópias do DVD para exibirem em suas igrejas — antes mesmo de estar programado para chegar na cidade.”

<sup>5</sup> Algumas considerações atuais sobre o documentário de Karslake a partir de um ponto vista crítico da mídia podem ser encontradas no web site da produtora First Run Features na página “Reviews” <http://firstrunfeatures.com>.

dificuldade de algumas famílias cristãs na conciliação do caráter homossexual de seus filhos com as interpretações recorrentes da prática religiosa. Dentre as cinco, a família Poteat (Haw River, Carolina do Norte), parece nutrir uma interpretação mais tradicional dos reclames bíblicos a respeito da homossexualidade, como alega, de forma desconsolada, David Poteat [o pai da família]: “Eu tenho que repetir o que a Bíblia diz, e ela diz que isso é uma abominação.”

Em vista da sinceridade que advogam tais cristãos, segundo Karslake (*apud* DOBLEE, 2007), a grande dificuldade entre os religiosos entrevistados jazia na tentativa de retomar seus princípios bíblicos fundamentais acerca do que acreditavam ser honesto. Para eles, parece existir uma barreira entre o que a Bíblia diz e o que realmente parece correto. Em outras palavras, em virtude da distância entre os conceitos bíblicos e sua cultura vigente, há uma necessidade de “retomar a própria Bíblia a si mesmos [cristãos]” — visto que a mesma não parece corroborar com suas necessidades atuais.

Outro exemplo é a experiência de Mary L. Wallner (Cabot, Arkansas). Mary denominava-se uma “cristã fundamentalista de criação” e demonstrou profunda dificuldade em lidar com a identidade sexual de sua filha, Anna, ao compará-la às suas interpretações bíblicas. Após receber uma correspondência contendo uma declaração homossexual de sua filha, Mary alega tê-la respondido: “Nunca a aceitarei [personalidade gay de Anna]; sinto como uma perda de tempo enorme, além de ser espiritual e moralmente errado [...] Continuarei te amando, mas sempre odiarei isso!” Infelizmente, a partir de 1996, Anna perdeu o contato com a mãe, se correspondendo apenas uma única vez antes de se suicidar.

Grande parte das famílias entrevistadas, ao final de suas experiências, se demonstrava livre do preconceito em virtude das desavenças familiares resultantes da não aceitação. É interessante notar o desenvolvimento de cada questão familiar considerada no documentário. Percebe-se, no decorrer das apresentações, que a verdadeira dificuldade se encontrava mais profundamente enraizada num etnocentrismo ornamentado de cristianismo. Brenda Poteat chega a afirmar: “Eu percebi que estava perturbada acerca de como ela estava fazendo sexo, e não a respeito dela como pessoa.”

Assim, uma das principais propostas de Karslake é de que a religião fundamentalista, ou seja, o protestantismo tradicional americano, tem nutrido desnecessário preconceito contra a homossexualidade. Baseando-se em conceitos impostos por considerações culturais e não necessariamente por interpretações bíblico-exegéticas — o que resultaria em uma gama de crentes ignorantes tendo uma motivação “bíblica” para a homofobia.

Entretanto, ao se considerar o caráter atual conferido ao termo “homofobia”, importantes deferências devem ser apontadas a respeito de sua definição, motivação e expressão. Como alega Elshain (1990, p. 6), se os significados dados ao termo na categoria de fobia fossem tomados ao pé da letra, tal comportamento deveria ser caracterizado por uma “doença obsessiva, exagerada, ilógica e inexplicável de repulsa ao homossexual”. Em outras palavras, uma doença grave, com urgência de tratamento. Atualmente, entretanto, o termo tem sido generalizado pela militância gay a toda espécie de manifestação (política ou ideológica) contra o homossexualismo, conferindo, assim, um caráter preconceituoso a todas elas.<sup>6</sup>

Embora *For The Bible Tells Me So* não se demore com tais minúcias a respeito da diferença entre opiniões ideológicas e o puro preconceito, interessante ênfase é dada às causas reais que regem o comportamento denominado homofóbico. Assim, como propõe o documentário, o desenfreado preconceito alimentado pela massa evangélica seria motivado por suas próprias repulsas culturais (etnocentrismo) e não necessariamente por uma influência bíblica (JENKINS, 2000, p. 553). Considerando-se os aspectos relacionais apresentados no documentário, se demonstra de forma perceptível, que o comportamento preconceituoso não é alimentado pela piedade religiosa, mas por uma dificuldade de aceitação. Como sustenta Wilkison (2004, p. 56), a combinação de diversos fatores pode resultar num comportamento homofóbico; dentre os mais comuns, se pode apontar, por exemplo, o Autoritarismo de direta e não a religião em si.

106

## Questões bíblico-exegéticas

A segunda investigação do documentário de Karslake objetiva lidar com questões de caráter bíblico-exegético concernentes à prática e à aceitação da homossexualidade na Bíblia. Considerando o caráter fundamentalista das interpretações dadas pelo evangelicalismo americano, *For The Bible Tells Me So* procura oferecer uma visão mais ampla acerca de alguns textos bíblicos.

---

<sup>6</sup> Para Wilkison (2004, p. 57), por exemplo, o termo “homofobia” aplicado às manifestações anti-gay é erroneamente aplicado à própria atitude evangélica acerca de sua ideologia. A posição defensiva dos evangélicos a respeito do homossexualismo é considerada uma tentativa de exclusão de gays da sociedade, quando, na verdade, existe apenas uma preocupação moral objetivando a conversão das massas homossexuais.

Ao lidar com a primeira argumentação bíblica, o documentário inicia com algumas considerações de caráter popular sobre a homossexualidade e as Escrituras. Com efeito, alguns versos são utilizados no decorrer das interpretações — os alvos principais, entretanto, representam Levítico 20:13, Gênesis 19:4–10 e Romanos 1:26–28.

O texto encontrado em Levítico 20:13 é utilizado para se estabelecer o primeiro princípio de interpretação proposto: a Bíblia não pode ser tomada em seu sentido literal. Segundo a opinião dos entrevistados, tomar por literal algumas práticas exigidas na Bíblia demonstra imprudência em virtude da irrelevância de tais costumes à nossa cultura (ver Lv 19:19). Como alega o Arcebispo Desmond Tutu: “A Bíblia é a palavra de Deus através da palavra de seres humanos falando no idioma de seus tempos. A riqueza da Bíblia vem do fato de não a tomarmos tão literalmente como se fosse ditada por Deus.”

Assim, o documentário demonstra que a preocupação com o comportamento homossexual, em primeira instância, não passava de cunho cultural nos relatos veterotestamentários. Os entrevistados relacionam a proibição constataada em Levítico 20:13 com as práticas de idolatria proibidas ao povo hebreu. Neste caso, sempre que o AT faz menção à atividade homossexual alude, imediatamente, às práticas de adoradores masculinos com prostitutos masculinos conferidos pelo templo. A palavra “abominação” denotaria, nesse verso, um “ritual equivocado” e não necessariamente um ato inerentemente imoral.

107

Em primeira instância, vale salientar que o verso encontrado em Levítico 20:13 representa, inequivocadamente, uma proibição contra a prática genital homossexual, como sustentam a maioria esmagadora de eruditos sobre o assunto (ver SPRINGETT, 2007, p. 85; LOVELACE, 1978, p. 87). Não obstante, a única problemática sustentada por teólogos da interpretação pró-homossexual, como asseverada no documentário, visa encontrar a “relevância de tal proibição à cultura vigente” (MALLOY, 1981, p. 191).

Grande atenção é conferida à utilização do verbo hebraico *to'ebah* (“abominação”), no texto de Levítico 20:13, como constantemente relacionado às práticas idólatras. Todavia, vale considerar que o verbo é de maneira semelhante apresentado em contextos de proibições inerentemente imorais, no que diz respeito à “verdade” e à “justiça” (ver Dt 25:16; Pv 8:7; 16:12; 29:27; Jr 6:15). A mera associação de *to'ebah* com a prática idólatra limitaria seu significado e, inclusive, a natureza da proibição associativa entre israelitas e as nações vizinhas. Muito do que representavam as práticas culturais do Antigo Oriente Médio assemelhavam-se com as realizadas pelos próprios israelitas por influência dos mesmos (SPRINGETT, 2007, p. 88). Dessa forma, o princípio de toda proibição associativa objetivava

evitar influências “filosóficas, teológicas ou cosmológicas” nas concepções religiosas israelitas, e não necessariamente à maneira de cultuarem — o que aponta a proibição contra a prática homossexual em si, e não contra a idolatria, por vezes relacionada à prática (LOVELACE, 1978, p. 88–89; SPRINGETT, 2007, p. 88–89).

Mesmo utilizando-se de alguns versos aparentemente desconexos com a cultura vigente e, assim, inutilizando a proibição da homossexualidade, teólogos pró-homossexuais desconsideraram algumas proibições apresentadas entre os capítulos 18–20 de Levítico a proibir atos como, por exemplo, o incesto, o adultério, o sacrifício de crianças, o bestialismo e práticas espiritualistas; poucos, entretanto, aprovariam tais práticas quando usufruídas “com amor”, como alegam em relação às práticas homoafetivas (LOVELACE, 1978, p. 88; SPRINGETT, 2007, p. 86). Embora existam reais dificuldades em se dividir leis de caráter moral e cultural, é consenso entre os eruditos modernos que o material legislativo de Levítico é instruído de significância ética e moral de relevância ao cristianismo moderno (LOVELACE, 1978, p. 88).<sup>7</sup> Conquanto seja reconhecido que outros fatores estejam relacionados à proibição, não se pode rejeitar a premissa de que não existiriam princípios morais incluídos nos relatos de Levítico 20:13.

108

Subsequentemente, as considerações bíblicas de *For The Bible Tells Me So* apresentam um dos mais controversos textos escriturísticos para análise, a saber, Gênesis 19:4–10: o “caso de Sodoma”. Argumentando contra a crença popular de que Sodoma foi destruída por sua prática homossexual, o Rabbi ortodoxo Steven Greenberg comenta: “A história de Sodoma não é sobre promiscuidade e nem sequer sobre perversidade. Sodoma, segundo os rabinos, é castigada pela sua crueldade e pela sua falta de hospitalidade.” A inospitalidade, motivo da destruição de Sodoma, segundo os entrevistados, correspondia a um mecanismo de defesa contra possíveis abusos estrangeiros; sendo Sodoma uma cidade exuberantemente rica, muitos que ali se hospedavam eram alvos de desconfiança dos cidadãos sodomitas. Assim, o pecado de Ló contra a cidade, e a violência despendida contra sua família, jazia em sua vigente condição de forasteiro: Ló não tinha o direito de

<sup>7</sup> Encontra-se nos capítulos 18–20 de Levíticos a asserção “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Lv 19:18), o que conferiria à argumentação pró-homossexual uma proposta contrária ao exclusivismo cultural. Ademais, Snapp (*apud* SPRINGETT, 2007, p. 90), por exemplo, chega a alegar que “desafiar a lei da natureza é transgredir a lei moral”. Para uma boa proposta acerca de “critérios para santidade”, no que diz respeito à abominação e a divisão das leis em Levítico, ver Mary Douglas (2005) *Purity and Danger*.

repcionar visitantes, principalmente de índole desconhecida que, porventura, poderiam trazer dano à cidade. Por semelhante motivo, ao desprezar toda espécie de estrangeiro, Sodoma foi acusada de inospitalidade — nunca, porém, por práticas homossexuais.

Muito do que diz respeito à problemática da inospitalidade é dado à expressão hebraica *Yada* (“conhecer”), encontrada no discurso da população Sodomita em frente à residência de Ló: “Trazе-os fora a nós, para que os conheçamos” (Gn 19:5b). Contrariando a interpretação comum, o que consiste no ato sexual através dessa expressão verbal, se atribui a mesma apenas um significado relativo a “humilhar”, “diminuir” ou “castigar” como possíveis punições sexuais cometidas na antiguidade. Os entrevistados não veem necessidade de atribuir à palavra do verso em Gênesis 19:5b o que refletiria uma ação homossexual.

Toda fundamentação teórica relacionada ao problema de Sodoma, como apresentada no documentário, parece complementar antigas opiniões de Derrick S. Bailey, reconhecido como o “sumo sacerdote da interpretação pró-homossexual das Escrituras”.<sup>8</sup> A leitura supra sugerida por Bailey, acerca da inospitalidade de Sodoma e sua imediata destruição, encontra bases exegeticas em fontes exclusivamente apócrifas (ver Sabedoria 10:8; Eclesiástico 16:8; SPRINGETT, 2007, p. 84). Limitando uma vasta gama de interpretações, Bailey e seus sucessores desconsideram textos relacionados ao caso de Sodoma (ver Jz 19:22–26; 2Pe 2:1–22; Jd 3–23), que implicariam numa análise específica acerca das condições do gravoso pecado libertino praticado pelos sodomitas, e restringem unicamente à inospitalidade o alvo do juízo divino (LOVELACE, 1978, p. 101).<sup>9</sup> Com efeito, o problema resultante da remodelação do pecado de Sodoma — e, conseqüentemente, do verbo *Yada* — em Gênesis 19:5b, parece sugerir uma séria objeção à “justiça divina”. O castigo de Deus contra as cidades, quando limitado à falta de hospitalidade, resultaria num ato de crueldade indefinida e inescrupulosa falta de piedade nos atos de juízo contra o pecado de Sodoma (SPRINGETT, 2007, p. 83).

De fato, as considerações do documentário acertam em enfatizar a falta de prudência ao interpretar o caso de Sodoma como relativo unicamente à

---

<sup>8</sup> Para um estudo mais profundo dos primeiros argumentos bíblicos pró-homossexuais de Bailey (1955), ver seu livro *Homosexuality and the Western Christian Tradition*. Para maiores informações acerca da influência de Bailey entre os eruditos pró-homossexuais ver Malloy (1981, p. 186–191) *Homosexuality and the Christian way of Life*.

<sup>9</sup> Sodoma e Gomorra são amiúde apresentadas pelos profetas como símbolo de decadência social (ver Is 1:9; 13:19; Jr 49:18; 50:40; Am 4:11).

homossexualidade. É consabido, tanto por exegetas tradicionais, como por adeptos de ao pensamento de Bailey e por teólogos pró-homossexuais, que o problema apresentado em Gênesis 19:5b não pode ser restringido ao comportamento homoafetivo. Recentemente, intérpretes confirmam que o pecado específico contido nesse relato está mais relacionado ao “estupro homossexual” ou a “violência sexual” e não contra o ato em si (LOVELACE, 1978, p. 101; SPRINGETT, 2007, p. 84; MALLOY, 1981, p. 190–191). Por outro lado, portanto, atribuir à problemática unicamente o juízo contra inospitalidade se demonstra tão errôneo como atribuir à mesma o juízo contra o homossexualismo.

É nesse íterim de argumentações que, pela primeira vez, se apresenta no documentário uma opinião contrária àquelas defendidas pela maioria dos entrevistados.<sup>10</sup> A opinião do Dr. Richard J. Mouw é expressa ao alegar que “Sodoma e Gomorra foram destruídas por causa da homossexualidade”. Poucas explicações são conferidas ao teólogo; porém, a partir de sua opinião é introduzido um novo texto para análise. Seguindo a problemática anterior, se iniciam, através de Mouw, as considerações interpretativas a respeito de Romanos 1:26–28.

Destarte, as palavras-chaves “natural” e “antinatural” são relacionadas, no documentário, a um sentido de “costumeiro” e “não-costumeiro” no contexto judaico. Como vimos, para os entrevistados, a prática homossexual era amiúde relacionada à idolatria e, conseqüentemente, estranha a Paulo.

Os versos encontrados em Romanos 1:26–28 são categoricamente interpretados, por uma maioria de estudiosos, como proibições declaradas contra o ato genital homossexual — porém, dessa vez, de forma mais clara por especificar homens e mulheres em suas relações “antinaturais” (MALLOY, 1981, p. 195). O argumento sustentado pelo documentário encontra sérias dificuldades quando em confronto com à utilização das palavras “natural” (*kata physin*) e “antinatural” (*para physin*) no contexto helenístico da época paulina. Não há dúvidas de que tais termos fossem de uso comum no grego, sendo, por vezes, empregados como expressões de julgamento ético acerca da homossexualidade: filósofos como Platão, Diodoro Sículo, Musônio Rufo e Plutarco (sem contar historiadores judeus de influências helenísticas como Josefo),

<sup>10</sup> Karlslake (*apud* DOLBEE, 2007) explica a falta de opiniões contrárias ao alegar que incluiria mais oposição aos pontos teológicos apresentados se, porventura, alguns dos diversos evangélicos convidados a participar não estivessem relutantes a fazê-lo.

utilizavam-se das mesmas expressões *kata physin* e *para physin* a fim de descrever a prática homossexual como contrária à natureza humana (SPRINGETT, 2007, p. 169–170). Ademais, através do uso de tais termos, é provável que Paulo estivesse empregando expressões familiares aos moralistas populares de seu tempo a fim de classificar a homossexualidade entre os vícios errôneos no mundo moral greco-romano — expandindo, assim, inclusive, o entendimento acerca do que a sociedade filosófica consentia sobre o assunto (MALLOY, 1981, p. 195).

No que diz respeito às considerações sustentadas em questões bíblico-exegéticas pró-homossexuais, se encontra o que Busenitz (2008, p. 207) considera como o “plano dos homossexuais para conquistar as tensões na América”, principalmente entre os evangélicos. A investigação bíblica pró-homossexual objetivaria “escavar as Escrituras e corroê-la”, a fim de minimizar sua autoridade e influência entre seus adeptos. Nesse caso, reduzindo as considerações bíblicas à cultura de seu tempo, intérpretes da teologia liberal gay tendem à exclusão de algumas perspectivas escriturísticas sustentando o que denominam o princípio de toda teologia: o “amor ao próximo”. Dr. Laurence C. Keene confiadamente conclui as questões bíblico-exegéticas do documentário alegando: “Minha crença teológica é que todas as relações amorosas são honradas por Deus.” Como já afirmara Busenitz (2008, p. 209), em nome da tolerância, adeptos da teologia pró-homossexual tendem a se desviar da “Palavra de Deus” realçando apenas o endosso aos “bons costumes” das Escrituras; sustentando não existir elucidacões concretas sobre relacionamentos homossexuais ou heterossexuais na Bíblia. Assim, os aspectos da santidade e da justiça divina são substituídos pelo “motivo por trás deles”. Como diz Jimmy Creech: “as poucas referências que saíram da Bíblia para serem usadas em ensinamentos religiosos para condenar a homossexualidade são muito inapropriadas.” Assim, o “amor ao próximo”, desvirtuado da Bíblia, passa a dar engodo às práticas ilícitas por ser interpretado erroneamente (BUSENITZ, 2008, p. 208–209).

## Considerações finais

O documentário de Daniel G. Karlslake, *For The Bible Tells Me So*, apresenta uma visão madura no que diz respeito ao preconceito, comportamento no qual não podem existir argumentos a favor. De fato, tal

manifestação por parte de alguns evangélicos tem extrapolado seus próprios valores de maneira que a luta mais justa resumir-se-ia num ataque contra a homofobia nutrida por preconceituosas interpretações da Bíblia e não necessariamente contra a prática homossexual.

Com efeito, as considerações de Weigaertner (*apud* FERNANDES, 2011), a respeito do relacionamento entre cristãos e homossexuais, se fazem plausíveis e dignas de reflexão a ambos os lados de opiniões: “A ação concentrada em prol de garantias diferenciadas para os homossexuais, às vezes, dá a impressão de querer impor sua visão à sociedade. Uma coisa é garantir respeito e igualdade de direitos a todas as minorias; bem outra é o intento de impor juízos de valor [...]” Atacando a raiz da dificuldade, porém, não rejeitando a crítica contra a prática genital homossexual, Weigaertner conclui: “O cristão não condena a prática do homossexualismo por se considerar moralmente superior ou por ser este um ‘pecado maior’, pois bem sabe que o orgulho que afeta todo ser humano detém essa posição.”

Em suma, embora o documentário não conceda uma reflexão muito abrangente acerca do que a Bíblia diz sobre a homossexualidade, convida o ouvinte a uma profunda e sincera consideração dos reclames bíblicos acerca do assunto. Com efeito, ao assistir *For The Bible Tells Me So*, muitos terão a oportunidade de se situar ao lado oposto do comportamento que, segundo a crença bíblica, condenará cada praticante: o irracional e indefinido preconceito. 

112

## Referências Bibliográficas

BAILEY, D. S. **Homosexuality and the western christian tradition**. London: Green & Co., 1955.

BUSENITZ, I. A. Marriage and Homosexuality: Toward a Biblical Understanding. **Master’s Seminary Journal**, v. 19, n. 2, 2008.

DOLBEE, S. Documentary delves into emotional religious issues surrounding Gays. **Signon Sandiego**, 22 de setembro, 2007. Disponível em: <<http://legacy.signonsandiego.com/news/features/20070922-9999-lz1c22bible.html>>. Acesso em: 26 de maio, 2011.

DOUGLAS, M. **Purity and danger**. New York: Routledge, 2005.

ELSHTAIN, J. B. The uses of homophobia. **First Things**, n. 7, nov., 1990.

FERNANDES, C. Preocupação com o futuro. **Cristianismo Hoje**, 2011. Disponível em: <<http://cristianismohoje.com.br/interna.php?subcanal=38>>. Acesso em: 20 de maio, 2011.

JENKINS, W. Ethnohomophobia? **Anglican Theological Review**, v. 82, n. 3, primavera, 2000.

LOVELACE, R. F. **Homosexuality and the church**. Old Tappan: Fleming H. Kevell Company, 1978.

MALLOY, E. A. **Homosexuality and the christian way of life**. Washington: University Press of America, 1981.

SPRINGETT, R. M. **O limite do prazer: O que a bíblia diz sobre a identidade sexual**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

WILKINSON, W. W. Religiosity, Authoritarianism, and Homophobia: A Multidimensional Approach. **The International Journal for the Psychology of Religion**, v. 14, 2004.

113

Enviado dia 16/09/2011

Aceito dia 20/10/2011





# Seria Deus um monstro moral?

COPAN, Paul. **Is God a moral monster?** making sense the Old Testament God. EUA: Baker, 2011. 256 p.

Luiz Gustavo S. Assis<sup>1</sup>



Paul Copan (Ph.D., Marquette University) é professor de Filosofia e Ética na Palm Beach University nos EUA. É autor e editor de dezenas de livros na área de apologética cristã e filosofia da religião, de diversos artigos publicados em importantes publicações na área de filosofia, como a *Philosophia Christi*, e é membro da *Evangelical Society of Philosophy*.

*Is God a Moral Monster?* é uma resposta para as diversas acusações contra o caráter de Deus como exposto nas páginas do Antigo Testamento, principalmente da parte dos chamados neo-ateus. Com a publicação da obra *The God Delusion*, de Richard Dawkins (2005), e *Letter to a Christian Nation*, de Sam Harris (2007), o Antigo Testamento começou a ser visto pelo público secularizado como uma mola propulsora para a violência e a intolerância. Tópicos ali encontrados como homofobia, genocídio, machismo e fundamentalismo religioso são alguns dos motivos, aparentemente verdadeiros, que têm levado muitos a rejeitarem qualquer princípio ético das páginas das Escrituras hebraicas.

Apesar de Copan não ser um especialista em Antigo Testamento e documentos do Antigo Oriente Médio, sua obra foi classificada por Richard Davidson, do departamento de Antigo Testamento da *Andrews University*, nos EUA, como “a mais poderosa e coerente defesa do caráter de Deus no AT diante dos ataques dos neo-ateus” (p. ii), e como “a melhor defesa da ética do Antigo Testamento” (p. i), por Gordon

---

<sup>1</sup> Pastor na Associação Central Sul-Rio Grandense (ACSR). Bacharel em Teologia pelo Centro Universitária Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: lzgstv.assis@gmail.com

Wenham, professor emérito de AT, na *University of Gloucestershire*, EUA.

A obra está dividida em quatro partes. Além de uma excelente e documentada referência bibliográfica, o livro também contém um guia de estudo para cada um dos seus capítulos, tornando-se uma ferramenta útil para grupos de estudo e seminários em igrejas e colégios.

Na primeira parte (p. 13–24), Copan oferece um breve histórico sobre o movimento conhecido como neo-atéismo, bem como suas críticas a religião bíblica. Já na segunda (p. 25–54), tópicos como a suposta arrogância e ciúmes de Deus em sua aliança com Israel são abordados. Além destes assuntos, Gênesis 22 (um capítulo que tem sido muito utilizado para descrever a brutalidade de *Yahweh*) também foi analisado a luz do contexto do Antigo e do Novo Testamento.

A terceira seção (p. 55–206) é a principal do livro, onde tópicos mais espinhosos são abordados, tais como *Heiligkeitsgesetz*, o Código de Santidade (Lv 17–26), onde encontramos leis relacionadas com práticas homossexuais; as leis que regulamentavam a escravidão em Israel; e a questão da matança dos cananeus. Paul Copan fez um excelente trabalho comparando material bíblico disponível nas páginas do AT com documentos de povos do Antigo Oriente Médio, trazidos à luz em descobertas arqueológicas nos últimos 200 anos.

116

Já a quarta e última seção (p. 209–222) lida com o fundamento teísta para a moralidade humana, além de apresentar a fragilidade de uma noção de certo e errado sem um ser transcendente. Copan ainda apresenta brevemente como o cristianismo foi responsável por revolucionar o mundo ocidental através de importantes contribuições humanitárias, filosóficas, literárias, artísticas e até musicais, uma resposta sutil ao subtítulo da obra do ateu Christopher Hitchens, *deus não é Grande: como a religião envenena tudo* (2007).

Um tópico importante, mas que demonstra certa fragilidade argumentativa se encontra nas páginas 79–81. Lá Copan faz menção das leis dietéticas de Levítico 11, a distinção de animais puros e impuros, ao fazer uso de Marcos 7:19 e Atos 10:10–16 para afirmar que no Novo Testamento todos os alimentos são puros. Ora, o assunto em Marcos 7 é a *halakah*, a tradição dos anciãos, e não as leis de saúde de Levítico 11. Já em Atos 10, o assunto não é alimentação, mas sim o preconceito que os judeus nutriam contra os gentios (ver At 11). O autor demonstrou estar bem familiarizado com publicações de eruditos adventistas como Richard Davidson, Roy Gane e Barna Magyarosi. Sendo assim, ele poderia ter levado em consideração a tese doutoral de Jiri Moskala (2000). Sua compreensão de Levítico 11 poderia ser mais equilibrada caso a obra acima tivesse sido consultada. Pode-se resumir dois importantes pontos destacam a relevância da presente obra:

1) A constante comparação entre diversas práticas do AT com práticas legais de diversos povos do Antigo Oriente Médio. Para muitos leitores não treinados neste ramo de estudo, o trabalho de Copan surge como uma excelente ferramenta para a constatação de uma faceta mais humanitária de Israel em contraste com os povos da Mesopotâmia, Canaã e até do próprio Egito. A título de ilustração, Copan fez amplo uso da literatura conhecida sobre as leis que regulamentavam a escravidão em Israel (Êx. 21), e a apresentou nos capítulos 12–14. Desde códigos de leis hititas, passando por documentos cananitas do segundo milênio a.C., até uma análise minuciosa do texto hebraico do AT, percebe-se entre os israelitas um caráter mais humanitário no que se refere à escravidão. Na lei mosaica, sequestrar alguém para vendê-lo como escravo era um crime punido com a pena capital (Êx 21:16). Um escravo hebreu deveria trabalhar apenas seis anos para pagar sua dívida, sendo liberto no sétimo ano sem pagar nada (Êx 21:2). Além disso, deveria receber do seu proprietário alguns animais e alimentos para começar a vida novamente (Dt 15:13, 14). Durante seu período de serviço, o(a) escravo(a) teria um dia de folga semanal, o sábado (Êx 20:10). Não só isso, mas em Israel, o escravo e seu senhor eram tratados em pé de igualdade (ver Jó 33:15–16). Um avanço humanitário significativo, totalmente desconhecido até aquele momento em todo o território do Antigo Oriente Médio.

2) É mostrado na apresentação do ambiente social e religioso de Canaã durante o primeiro e segundo milênios a.C. que práticas como sacrifícios humanos, prostituição, incesto e zoofilia eram ingredientes comuns naquelas culturas. Tais atividades são examinadas com atenção e são apresentadas como reais motivos para o ‘genocídio’ cananeu. Digno de nota são as considerações sobre a “retórica exagerada no Antigo Oriente Médio” (p. 169–185), onde o autor argumenta, citando diversos documentos arqueológicos, que a linguagem de completa destruição (no hebraico *herem*), não era tão completa assim.

No mais, a obra de Copan serve como importante contraponto às inquietudes contemporâneas de ateus e mesmo de religiosos que se deparam com passagens bíblicas complicadas encontradas no Antigo Testamento e que jogam luz sobre o caráter de Deus, resumida na indagação: seria Deus um monstro moral? 

## Referências Bibliográficas

MOSKALA , J. **The laws of clean and unclean animals of Leviticus 11: their nature, theology, and rationale (an intertextual study)**. Berrien Springs, EUA: Adventist Theological Society Publications, 2000..

Enviado dia 31/08/2011

Aceito dia 20/10/2011



---

---

# Dissertações da pós- -graduação do Salt, Engenheiro Coelho, SP

---

---



Turma	Aluno	Formatura	Dissertação
1ª/1981	Aluizio Gabriel	1984	Uma alternativa para evangelização nos bairros
1ª/1981	Artur Elias Marski	1984	Análise do encontro semanal de jovens adventistas nas igrejas da União Sul Brasileira da IASD e uma proposta alternativa do seu conteúdo programático
1ª/1981	Brizolar da Rocha Jardim	1984	A missão da igreja em face dos últimos eventos
1ª/1981	Celestino Garcia Gonzales	1984	Liderança pastoral
1ª/1981	Davi Augusto Marski	1984	Uma análise sobre o uso da música e sua problemática no culto da IASD
1ª/1981	Edilson Valiante	1984	Um estudo teológico histórico sobre o ato do casamento
1ª/1981	Emilson Reis	1984	Revelação de Deus: um dos estudos resumidos sobre as principais maneiras pelas quais Deus se tem revelado aos homens

Turma	Aluno	Formatura	Dissertação
1ª/1981	Gaspar César Souto	1984	Sábado — seus simbolismos e significados para a família humana
1ª/1981	Izéas dos Santos Cardoso	1984	A blasfêmia contra o Espírito Santo, ou o pecado imperdoável
1ª/1981	Jean Oliveira Dourado	1984	O papel do ministro adventista no treinamento da Igreja para testemunhar
1ª/1981	Jesuíno Gomes da Silva Filho	1984	Aspectos éticos e teológicos de Deuteronômio 22:5
1ª/1981	Joaquim Lelis Novais	1984	Azazel
1ª/1981	Jorge Liecen Burlandy	1988	Princípio bíblico de liderança
1ª/1981	José Miranda Rocha	1984	Um estudo sobre a estratégia proposta nos escritos de Ellen G. White para a evangelização das grandes cidades
1ª/1981	Kiwao Mori	1984	Um estudo do crescimento da Igreja Adventista Central Japonesa de São Paulo com um plano sugestivo de trabalho, segundo o modelo do Novo Testamento
1ª/1981	Luiz Nunes	1984	O reino de Deus: uma abordagem bíblica em Mateus 1 a 7
1ª/1981	Márcio Dias Guarda	1984	Preparo e apresentação de materiais para os periódicos da Casa Publicadora Brasileira — um guia para escritores Adventistas
1ª/1981	Nelson Gomes Miguel	1984	Campanhas metropolitanas múltiplas
1ª/1981	Oder Fernandes de Mello	1984	Aspectos físicos da escola e internato adventista conforme E. G. White
1ª/1981	Orlando Gomes Ferreira	1984	A tragédia de Nestório

Turma	Aluno	Formatura	Dissertação
1ª/1981	Paulo Coelho Jeske	1984	Batismo infantil
1ª/1981	Paulo Roberto de Moura Pinheiro	1984	Antecedentes históricos e religiosos que determinaram a implantação do sistema educacional adventista no Recife
1ª/1981	Paulo Roberto Penedo	1984	Uma nova proposta de moderno enfoque para a Beneficência Social Adventista na Missão Central Amazonas da IASD
1ª/1981	Rafael Luiz Monteiro	1984	A obra do inimigo de Cristo
1ª/1981	Rafael Mário Ayude	1984	A influência do lar na educação religiosa dos filhos
1ª/1981	Renne Teixeira Reis	1992	Cronologia e acontecimentos escatológicos
1ª/1981	Roberto Biagini	1984	Um estudo sobre o dom, o batismo e a plenitude do Espírito Santo no Novo Testamento
1ª/1981	Ruben Rufino Bezerra	1984	Um estudo resumido das unidades evangelizadoras e sua funcionalidade na Escola Sabatina
1ª/1981	Samuel Eman Rodrigues	1984	Evangelismo público no Brasil
1ª/1981	Sidionil Biazzi	1984	A relação entre leis naturais, evangelização, adoração e terceira mensagem angélica
1ª/1981	Zinaldo Azevedo Santos	1984	Um exame do problema da apostasia, suas causas e soluções
2ª/1984	Alberto Ronald Timm	1988	Uma análise crítica da escatologia dispensacionalista de Hal Lindsey
2ª/1984	Joânes Oliveira Souza	1988	A onisciência de Deus e suas implicações diante das limitações humanas
2ª/1984	Ozéas Caldas Moura	1987	O papel da mulher na pregação do evangelho

Turma	Aluno	Formatura	Dissertação
2ª/1984	Paulo Cilas da Silva	1992	Como relacionar-se com a consciência para que ela não tranquilize a culpa
2ª/1984	Robson Moura Marinho	1988	Os dons espirituais e seu uso no ministério Adventista do Sétimo Dia no Brasil
3ª/1988	João Antônio Rodrigues Alves	1992	O grande conflito de Apocalipse 12–14, 20 como esfera de atribuição de papéis de encantamentos
3ª/1988	Luis Eduardo Barbosa Gonzáles	1992	Sistema de mayordomia adotado por la IASD durante los anos 70
3ª/1988	Valdemir Correia Neri	1992	Uma abordagem teológica sobre a utilização dos contos de fada na educação infantil
3ª/1988	Wilson Luiz Paroschi Cordeiro	1992	Introdução a crítica textual do Novo Testamento
4ª/1993	Berndt Dietrich Wolter	1998	Uma avaliação do treinamento ministerial nos estágios de evangelismo público do Seminário Adventista Latino-Americano de teologia — sede Brasil-Sul
4ª/1993	Eber Liesse	1996	A teologia do sábado no Novo Testamento
4ª/1995	Marcos Carvalho de Benedicto	2001	O toque da fé: paradigmas bíblicos da cura divina
4ª/1993	Wilson Roberto Borba	1996	A doutrina da transubstanciação à luz da Bíblia
5ª/1997	Érico Tadeu Xavier	2000	Análise da história e dos fatores de crescimento da IASD na cidade de Joinville, SC
5ª/1997	Vanderlei Dornelles da Silva	2001	Transe místico: O fator de aproximação entre culto primitivo, pós-moderno e pentecostalismo

# Dissertações Publicadas

Turma	Aluno	Término	Dissertação	Publicação	Tiragem
4ª/1993	Marcos Carvalho de Benedicto	2001	O toque da fé: paradigmas bíblicos da cura divina	2005	1ª edição 1.000 ex.
				2006	2ª edição 1.000 ex.
5ª/1997	Vanderlei Dornelles da Silva	2001	Transe místico: O fator de aproximação entre culto primitivo, pós-moderno e pentecostalismo	2002	1ª edição 300 ex.
				2003	2ª edição 300 ex.
				2004	3ª edição 300 ex.
				2007	4ª edição 500 ex.
				2008	5ª edição 1.000 ex.



---

---

# Teses da pós-graduação do Salt, Engenheiro Coelho, SP

---

---



Turma	Aluno	Defesa	Tese	Orientador
3ª/2000	Aroldo Ferreira de Andrade	09/09/2010	O casamento entre adventistas e não-adventistas: análise do problema e proposta de procedimentos	José Carlos Ebling
2ª/1997	Becher Cabrera	2005	Un análisis del estudio de la Biblia entre los miembros de la iglesia Adventista del Séptimo Día en la Asociación Argentina Central	Juan Millanao
3ª/2000	Emilson dos Reis	17/12//2009	Ira de Deus: estudo teológico e proposta homilética	Reinaldo W. Siqueira
3ª/2000	Heraldo Vander Lopes	2007	O conceito de sacudida escatológica nos escritos de Ellen G. White	Alberto R. Timm
2ª/1997	Jobson Dornelles dos Santos	2009	O uso da Internet na evangelização adventista do sétimo dia no Brasil	Alberto R. Timm
4ª/2004	José Calixto	2008	A vida devocional sob o impacto da mídia contemporânea	José Carlos Ramos

Turma	Aluno	Defesa	Tese	Orientador
4ª/2004	José Umberto Moura	2009	Pequenos Grupos: uma fundamentação bíblica, teológica e histórica desde uma perspectiva da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil	Roberto Pereyra
4ª/2006	Josimir Albino do Nascimento	16/12/2010	Raízes da Igreja Universal do Reino de Deus: análise dos antecedentes históricos de sua formação com vistas a uma proposta de abordagem evangelístico-foutrínária	Renato Stencel
3ª/2000	Judson Castro Perez	17/12/2010	A sociedade de jovens da IASD no Brasil no cumprimento da missão	Renato Stencel
3ª/2000	Paulo Clézio dos Santos	2008	O uso de recursos visuais adequados e inadequados nas Escrituras: implicações doxológicas, soteriológicas e missiológicas	Alberto R. Timm
4ª/2004	Wilson Roberto de Borba	2009	A base missionária adventista do sétimo dia brasileira: sua formação, consolidação e expansão	Alberto R. Timm

# Teses defendidas e publicadas

Turma	Aluno	Defesa	Tese	Publicação	Tiragem
1ª/1994	Alceu Lúcio Nunes	2006	Marcação de datas para o fim do mundo	2008	1ª edição 1000 ex.
1ª/1994	Luiz Nunes	1998	Crises na Igreja Apostólica e na Igreja Adventista do Sétimo Dia: análise comparativa e implicações missiológicas	1999	1ª edição 1000
				2002	2ª edição 300 ex.
1ª/1994	Natanael Bernardo Pereira Moraes	2000	Teologia e ética do sexo para solteiros: análise bíblico-histórica e proposta de um plano de conduta moral para a Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil	2000	1ª edição 1000 ex.
1ª/1994	Rafael Luiz Monteiro	2002	Discipulado para minimizar a apostasia: análise dos textos da missão evangélica e proposta de uma estratégia de discipulado na igreja local	2004	1ª edição 1000 ex.
2ª/1997	Paulo Cilas da Silva	2001	Séries de estudos bíblicos da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil: breve história e análise comparativa do seu conteúdo	2002	1ª edição 1000
				2003	2ª edição 300 ex.



---

---

# Monografias apresentadas à pós-graduação em Teologia da FAT do Unasp

---

---



Aluno	Tema	Orientador
Charlys Siqueira	“Filho do Homem”: como as principais correntes teológicas tem interpretado esse título nas últimas duas décadas	Dr. Roberto Pereyra
Milton Dax Garcia Viana	Não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças: uma análise em contexto de Rm 1:21a quanto a natureza da revelação de Deus aos gentios e o conhecimento gerado por ela	Dr. Roberto Pereyra
Daniel Lessa Fiuza	Emanuel: Um conosco, mas não um de nós	Dr. Ozéas Caldas Moura
Silmar Smole	A pedagogia da verdade: uma análise da missão do Espírito Santo nos capítulos 14, 15, e 16 do evangelho de João	Dr. Emilson dos Reis
Caio Conceição	A crença na trindade: suas principais contribuições para o início do movimento adventista	Dr. Ruben Aguilar
Paulo Sérgio S. Barbalho	O papel do sábado na crise final: um estudo bíblico-escatológico sobre o quarto mandamento na crise de Apocalipse 13-14	Dr. Reinaldo Siqueira

Aluno	Tema	Orientador
Lucas Mendes Nunes	A relação entre Ellen G. White e o cânon Bíblico: uma análise da perspectiva dos membros adventistas do distrito de Progresso em Belo Horizonte acerca da confiabilidade e finalidade do Espírito de Profecia no processo de compreensão e aplicação da Escrituras	Dr. Natanael Moraes
Elias Gledson	Análise teológica/musical dos CDs jovens Adventistas do Brasil (Período: 2005–2010)	Dr. Berndt Wolter
Alexandre Me-deiros	“... o restante da sua descendência, os que obedecem aos mandamentos de Deus e se mantêm fiéis ao testemunho de Jesus...”	Dr. Renato Stencel
Jean Gideon Schinemann	As contribuições de Thiago White no processo do desenvolvimento organizacional da IASD entre os anos 1844 a 1881	Dr. Renato Stencel
Herman E. Schilder	O que os escritos de Ellen G White atestam sobre o fenômeno da revelação divina conforme os relatos proféticos de Joel 2:28,29 e Atos 2:17,18?	Dr. Renato Stencel

---

---

# Normas para publicação

---

---



A revista *Kerygma* recebe trabalhos para os próximos números, em regime de fluxo contínuo, não sendo necessária a abertura de chamadas especiais. No entanto, a periodicidade é semestral. Para ser aceitos, os textos devem observar rigorosamente as normas descritas abaixo:

✧ A revista *Kerygma* tem como objetivo a divulgação de trabalhos de pesquisa originais, publicados em língua portuguesa, inglesa ou espanhola, relacionados às diversas temáticas das áreas de Teologia e Ciências da Religião.

✧ O trabalho a ser submetido deve estar enquadrado em uma das seguintes categorias:

— **Artigo científico / Dossiê / Ensaio:** a publicação se destina a divulgar resultados inéditos de estudos e pesquisa, compreendendo os seguintes itens: título (em português e inglês); nome(s) do(s) autor(es) [observação: a(s) respectiva(s) qualificação(ões) e instituição(ões) a que pertence(m) devem ser registradas como notas de rodapé]; resumo (com média de 900 toques ou 150 palavras) com a respectiva tradução para o inglês (*abstract*), e cinco palavras-chave em português e inglês; introdução; método; desenvolvimento e resultados (descrição e discussão); considerações finais e referências bibliográficas. Não deve exceder a 30 laudas ou cerca de dez mil palavras, incluindo figuras, tabelas e lista de referências.

— **Resenha de livros:** balanço crítico de livros recentemente publicados (máximo 4 anos) ou de obras consideradas clássicas nas áreas de estudo abordadas pela revista. Deverá conter: título do livro; autor; local de edição; editora e ano de publicação (em formato ABNT); título para a resenha; nome do(s) autor(es) da resenha; sua(s) respectiva(s) qualificação(ões) e instituição(ões) a que pertence(m). Não deve exceder a 30 laudas ou cerca de dez mil palavras.

- ✦ O texto deve ser editado no programa Word, configurado em papel tamanho A4 (21 x 29,7 cm), fonte Arial, corpo 12, espaçamento 1,5 e alinhamento justificado, exceto as citações diretas com mais de 3 linhas (re-cuo). O título não deve ultrapassar 12 palavras. As margens devem ter a seguinte conformação: superior e direita, 3cm; inferior e esquerda, 2cm.
- ✦ O texto deve seguir o novo acordo ortográfico da Língua Portuguesa.
- ✦ Caso haja imagens, devem ser apresentadas em alta resolução (300 dpi, no formato .jpg ou .tif) e largura mínima de 10 cm (altura proporcional). Devem ser colocadas no corpo do texto e enviadas em arquivo separado.
- ✦ As referências bibliográficas devem se basear nas normas da ABNT-NBR 6023:2002.
- ✦ As citações podem ser diretas ou indiretas.

#### — Citações indiretas

São aquelas em que as ideias ou fatos apresentados pelo autor original são resumidos ou reapresentados com o cuidado de não haver prejuízo da exatidão dessas informações. Pode-se optar por escrever o sobrenome do autor dentro ou fora dos parêntesis da referência. Se estiver fora dos parêntesis, ele deve vir em caixa baixa no corpo do texto, seguido dos parêntesis com o ano de publicação da obra e número da página. No caso de o sobrenome vir dentro dos parêntesis, deve ser escrito todo em caixa alta, seguido do ano de publicação e número da página. Exemplos:

a) Para um autor: “Rodrigues (1998, p. 25) observou...” ou “(RODRIGUES, 1998, p. 25)”.

b) Para dois autores: “Rodrigues e Veiga (1999, p. 39), pesquisando...” ou “(RODRIGUES; VEIGA, 1999, p. 39)”.

c) Para três ou mais autores: o sobrenome do primeiro autor deve ser seguido da expressão *et al.*: “Pradela *et al.* (1998, p. 129) constataram...” ou “(PRADELA *et al.*, 1998, p. 129)”.

#### — Citações diretas, literais ou textuais

As referências obedecem às mesmas especificações acima. Se o texto diretamente citado contiver até três linhas, deve ser incluído no próprio corpo do texto,

entre aspas. Exemplos: Segundo a autora, “o estudo mostra que até os 12 anos de idade os jovens da referida pesquisa possuem o cérebro mais suscetível a distrações [relacionadas a diversão] em comparação com os adultos” (DEREVECKI, 2011, p. 11). Ou: De acordo com Ruth Derevecki (2011, p. 11), “o estudo mostra...”.

Por outro lado, se o texto diretamente citado contiver mais de três linhas, deve aparecer em parágrafo(s) destacado(s) do corpo do texto (com recuo na margem de 4 cm à esquerda, corpo 11, em espaçamento simples entre linhas). Exemplo:

Como Lima (2010, p. 12) sustenta:

Atualmente, a gestão tem se tornado participativa. De acordo com a diretora do colégio adventista de Hortolândia, Eli Albuquerque, muitas escolas ainda não aderiram ao novo padrão, porém há muitas unidades que já implantaram a administração colegiada, composta por professores, equipe administrativa, pais e alunos.

✧ Utiliza-se a expressão latina *apud* para citar um documento ao qual não se teve acesso direto, mas por intermédio de uma citação em outra obra. Exemplo: “Segundo Esther Rodrigues *apud* Follis (2011, p. 42)” ou “Esther Rodrigues afirma que o sol faz bem à pele (*apud* FOLLIS, 2011, p. 42).” Atenção: deve-se, na medida do possível, para garantir a exatidão da informação, procurar usar citações diretas. Ou seja, deve-se procurar obter as informações das fontes originais sempre que estas estiverem disponíveis, deixando este recurso apenas para obras difíceis de ser localizadas.

✧ Em caso de coincidência de datas de texto ou obra citadas, distinguir com letras, respeitando a ordem de entrada no artigo: (1915a, 1915b). Já em casos de coincidência de sobrenomes, colocam-se os prenomes abreviados após o sobrenome: (FOLLIS, R., 2010; FOLLIS, E., 2014).

✧ Toda citação provinda da Bíblia deve seguir a seguinte formatação: fora dos parêntesis, deve vir por extenso (Ex.: Em Apocalipse 12:32; 2 Coríntios 3:18 diz que...); dentro dos parêntesis, deve ser abreviada de acordo com o padrão de duas letras sem ponto da Bíblia João Ferreira de Almeida revista e atualizada 2ª edição (Ap 12:32; 2Co 3:18). Não se usa algarismos romanos.

✧ Toda citação originária de fonte em língua estrangeira deve ser traduzida no corpo do texto e referenciada da seguinte forma:

(ABREU, 2009, p. 12, tradução livre). A citação na língua original deve ser mantida em nota de rodapé.

✧ A supressão “[...]” e a interlocução devem ser indicadas entre colchetes. Exemplo: “O estudo mostra que até os *12 anos de idade* os jovens [...] possuem o cérebro mais suscetível a distrações [relacionadas a diversão] em comparação com os adultos” (DEREVECKI, 2011, p. 11).

✧ As notas de rodapé devem ser usadas apenas para acrescentar informações relacionadas ao texto e importantes para o entendimento deste. Não confundir nota de rodapé com referência bibliográfica, que aparece só no final do trabalho.

✧ Expressões estrangeiras ou títulos de obras devem figurar em *itálico*. Exemplos: “Felipe Carmo (2009, p. 42), em seu livro *Hipnose*, sustenta que *croissant* não pode ser utilizado como sugestão hipnótica.” Certas palavras, mesmo sendo de origem estrangeira, já são de uso corrente nos textos em português e, portanto, não devem vir em *itálico*. Exemplos: internet, mouse, link, site, e-mail etc.

✧ Os casos de destaque de partes do texto para ênfase devem ser evitados ou restringidos ao mínimo possível, devendo aparecer em *itálico*: “Fulano (2000, p. 12) sustenta que ocorre reversão *se e somente se* aquelas condições são satisfeitas.”

✧ Capítulos de livros e artigos de periódicos, quando citados no corpo do texto, devem aparecer entre “aspas” e sem o uso de *itálico*. Exemplo: Flavio Luís (2011, p. 12), em seu artigo “Como cultivar um bigode à luz de Friedrich Nietzsche”, afirma que...

✧ Citações referentes aos manuscritos e cartas de Ellen G. White devem ser feitas no corpo do texto da seguinte maneira: (Ellen G. White, *Carta 16, 1890*); (Ellen G. White, *Manuscrito 21, 1846*).

✧ Citações referentes aos pais da igreja devem ser acrescentadas ao corpo do texto corrido como, por exemplo, a obra de Josefo (*Jewish Antiquities*, IX.206–214).

✧ Na lista de referências bibliográficas deverão constar os nomes de todos os autores de um trabalho consultado. As referências serão ordenadas alfabeticamente pelo último sobrenome do autor, seguido, no mínimo, da inicial maiúscula do primeiro nome. Não usar nomes por extenso na lista.

a) Para livros:

CARMO, F. **Hipnose**: a arte da sedução. São Paulo: Editora Madras, 2009.

b) Capítulo de livro:

FERCH, A. A autoria, teologia e propósito de Daniel. In: HOLBROOK, F. (Ed.). **Estudos sobre Daniel**: origem, unidade e relevância profética. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2009. (Série Santuário e Profecias Apocalípticas, 2).

c) Artigos de periódicos:

BERTONI, E. Arte, indústria cultural e educação. **Cadernos cedes**: centro de estudos educação e sociedade — Unicamp, Ano 21, n. 54, 2001.

d) Monografias, dissertações e teses:

FERREIRA, L. **O processo da aprendizagem**: conflitos emocionais, desvirtuamento e caminhos para a superação. Dissertação (Mestrado em Educação), Unasp, Campus Engenheiro Coelho. Engenheiro Coelho, 1999.

e) Publicações referentes a eventos publicados em anais ou similares (congressos, reuniões, seminários, encontros etc):

LIMA, P. Caminhos da universidade rumo ao século 21: estagnação ou dialética da construção. In: **7º congresso anual de estudantes do cesulon** (Centro de Estudos Superiores de Londrina, PR). Londrina, 25 a 20 de outubro de 1999.

f) Informações verbais:

Para informações obtidas por meio verbal (palestras, debates, entrevistas etc.) deve-se indicar no texto corrido a expressão “informação verbal” entre parênteses, mencionando-se os dados disponíveis, em nota de rodapé.

Exemplo: “A maioria dos que sustentam uma opinião sobre a alegação das sugestões hipnóticas através de alimentos gordurosos, normalmente fariam qualquer coisa por um *croissant*” (informação verbal).<sup>1</sup>

g) No rodapé da página:

<sup>1</sup> Comentário proferido por Felipe Carmo em palestra realizada no Unasp-EC por ocasião do Simpósio Universitário Adventista, em setembro de 2011.

h) Legislação (constituição, emendas constitucionais, textos legais infra-constitucionais):

SÃO PAULO (Estado). Decreto nº 42.822, de 20 de janeiro de 1998. **Lex:** coletânea de legislação e jurisprudência, São Paulo, v. 62, n.3, p. 217–220, 1998.

BRASIL. Medida provisória nº 1.569-9, de 11 de fevereiro de 1997. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 14 dez. 1997. Seção 1, p. 29514.

BRASIL. **Código Civil**. 46. ed. São Paulo, Saraiva, 1995.

i) Referências de sites: Acrescentar, no final da referência, “Disponível em:”, endereço eletrônico e a data de acesso ao documento, precedida da expressão: “Acesso em:”.

SILVA, I. Pena de morte para o nascituro. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 19 set. 1998. Disponível em: <[www.estadao.com.br/1212343.htm](http://www.estadao.com.br/1212343.htm)>. Acesso em: 19 set. 1998.

✧ Os textos devem ser submetidos unicamente por meio do site da revista *Kerygma*. Os passos são os seguintes:  
— Acessar <http://www.unasp.edu.br/actacientifica>  
— Caso se trate do primeiro acesso, preencher os dados pessoais no item “cadastro” (lembre-se de assinalar a opção “autor”). Se já tiver cadastro, basta preencher nome e senha.

— Para submeter trabalhos, siga as demais instruções do próprio sistema.

Obs: o autor deverá acompanhar o andamento do trabalho submetido no próprio sistema on-line.

✧ O tempo entre a submissão, aprovação ou rerpovação e a publicação do artigo/resenha, será de cerca de 14 meses. As informações sobre o *status* da submissão se dará apenas via Sistema Eletrônico de Revistas (SEER), software para a construção e gestão de publicações periódica, traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT).

✧ A revista *Kerygma* está sob a *Licença Creative Commons Attribution 3.0*, o que indica não existir lucro atrelado à publicação, e, portanto, não havendo nenhuma obrigação de remuneração dos autores publicados. Estes, ao submeterem suas contribuições, cedem à revista os direitos de publicação nos formatos impresso e online.



---

---

# Permutas

---

---



Associação Educacional Frei Nivaldo Liebel — Revista Rethórica  
USP de Ribeirão Preto — ABOP  
Center for Adventist Research James White Library — AU  
Centro Universitário Feevale — Revista Gestão e Desenvolvimento  
Centro Universitário Claretiano — Linguagem Acadêmica  
Centro Universitário de Barra Mansa — Revista Científica  
Centro Universitário de Brusque (Unifebe) — Revista da Unifebe  
Centro Universitário de Franca (Uni-FACEF) — Facef pesquisa  
Centro Universitário de Patos de Minas (Unipam) — Jurivox/Revista Alpha  
Centro Universitário do Espírito Santo (Unesc) — Unesc em Revista  
Centro Universitário La Salle (Unilasalle) — Revista de Educação, Ciência e Cultura  
Centro Universitário Metodista (IPA) — Ciência em Movimento  
Centro Universitário Nove de Julho (Uninove) — Conscientiae-Saúde/Eccos  
Centro Universitário Salesiano de São Paulo (Unisal) — Revista Ciencia e Tecnología  
Centro Universitário Univates — Caderno Pedagógico / Estudo & Debate  
Escola Superior de teologia da IECLB — Estudos teológicos  
Faculdade Campo Limpo Paulista (FACCAMP) — Revista do curso de direito  
Faculdade de Administração Santa Cruz (FAFIL/FASC) — Revista de Administração  
Faculdade de Ciências Administrativas e Contábeis Santa Lúcia — Universita  
Faculdades Integradas Adventistas de Minas gerais (Fadminas) — Revista Symposium  
Fundação Educacional da Região de Joinville (Univille) — Revista da Univille  
Fundação Técnico Educacional Souza Marques — Revista Souza Marques  
Faculdade Teológica Batista de São Paulo — Teológica  
Fundação Universidade Federal do Rio Grande — Momento  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) — Revista de Estudos da  
Comunicação /Revista Psicológica Argumento  
Universidad Adventista Del Plata — Enfoques / Davarlogos  
Universidad Católica Argentina — Cultura Económica  
Universidade de Caxias do Sul (UCS) — Conjectura  
Universidade de São Paulo (USP) — Contabilidade & Finanças  
Universidade de Sorocaba (Uniso) — Revista de Estudos Universitarios

Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul) — Linguagem em DisCurso  
Universidade Estadual de Londrina (UEL) — Boletim do Centro de Letras  
Universidade Estadual de Ponta Grossa — Olhar do Professor / Publicatio  
Universidade Estadual Paulista (Unesp) — Alimentos e Nutrição  
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) — Varia história  
Universidade Federal de Pelotas — História da Educação  
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) — Caderno do Ensino da Física  
Universidade Federal de Santa Maria — Revista de Educação Especial  
Universidade Norte do Paraná — (Unopar) — Unopar Científica  
Universidade Paranaense (Unipar) — Akrópolis  
Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões — Revista Perspect  
Universidade Santa Cecília — Seleção Documental  
Universidade São Judas Tadeu — Integração