

kerygm@

revista de teologia do unasp

ISSN 1809-2454

Ano 7, Volume 7, Número 1, 1º Semestre de 2011

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

Revista indexada

1. **Latindex** (Universidad Nacional Autónoma de México)
2. **Sumarios.org** (Fundação de Pesquisas Científicas de Ribeirão Preto - FUNPEC-RP)
3. **LivRe!** (Comissão Nacional de Energia Nuclear - CNEN)
4. **ATLA Religion Database** (American Theological Library Association)

FICHA CATALOGRÁFICA

Kerygma – Centro Universitário Adventista de São Paulo, v. 13, n. 1 (1º Semestre de 2011). Engenheiro Coelho: Faculdade Adventista de Teologia, 2011.

A1882
Semestral

ISSN: 1809-2454

1. Teologia 2. Ciências da Religião 3. Ciências Sociais Aplicadas.

CONSULTORIA E NORMATIZAÇÃO TÉCNICA: Kátia Corina Vieira – CRB 8/5748 / Lia M. de Souza Holdorf – CRB 8/6486

Esta revista se encontra sob a *Licença Creative Commons Attribution 3.0*. O Conselho Editorial não assume a responsabilidade pelo conteúdo do material publicado, sendo que estes representam o pensamento dos autores e não, necessariamente, da revista, do Unasp, e/ou da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

ENDEREÇOS PARA CORRESPONDÊNCIA

Centro Universitário Adventista de São Paulo - Revista Kerygma

Caixa Postal 11 - CEP 13165-970

Engenheiro Coelho - SP Tel.: (0xx19) 3858-9000

www.unasp.edu.br/actacientifica



Centro Universitário Adventista de São Paulo

Fundado em 1915 / 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, seus elevados padrões éticos e da qualidade pessoal e profissional de seus egressos.*

REITOR:

Euler Pereira Bahia

PRÓ-REITORA ACADÊMICA:

Tânia Kuntze

PRÓ-REITOR ADMINISTRATIVO:

Élnio Freitas

UNASP, campus Engenheiro Coelho

DIRETOR GERAL:

José Paulo Martini

DIRETOR ACADÊMICO:

Afonso L. Cardoso

DIRETOR ADMINISTRATIVO:

Elizeu José de Sousa

FACULDADE ADVENTISTA DE TEOLOGIA

REITOR:

Alberto R. Timm

DIRETOR ACADÊMICO:

Emilson dos Reis

DIRETOR ACADÊMICO:

Reinaldo W. Siqueira

DIRETOR DA PÓS-GRADUAÇÃO:

Roberto Pereyra

EXPEDIENTE

Kerygma, Engenheiro Coelho-SP, ano 7, volume 13, número 1, 1º semestre de 2011.

ISSN: 1809-2454

***Kerygma* é um periódico acadêmico de caráter teológico e publicação semestral, sendo elaborada pela Faculdade Adventista de Teologia (FAT) do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP).**

Missão: Contribuir para a difusão de conhecimentos e reflexões do campo teológico de maneira pluralistas.

CONSELHO DE POLÍTICA EDITORIAL

Emilson dos Reis, Roberto Pereyra, Reinaldo Siqueira, Ozeas Caldas Moura, Afonso Cardoso, Tania Kuntze, José Paulo Martini.

COMITÊ EDITORIAL

EDITOR

Ozeas Caldas Moura

EDITORES ASSOCIADOS

Rodrigo Pereira Silva, Jean Carlos Zukowisk, Rodrigo Follis

Sistema de avaliação de trabalhos:

As contribuições são apreciadas, em primeiro lugar, pelo editor e editores associados, 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.

ASSISTENTES EDITORIAIS

Revisão: Rodrigo Follis, Ozeas Caldas Moura

Programação visual: Rodrigo Follis

CONSELHO EDITORIAL CONSULTIVO

Afonso L. Cardoso (Unasp, Engenheiro Coelho)

Alberto R. Timm (DSA, Brasília)

EDITORIAL

É com prazer que disponibilizamos mais um número da Kerygma, revista semestral produzida pela Faculdade Adventista de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Os vários artigos cobrem uma gama de assuntos, como pecado, música e controle da mente, história do antigo Israel, evangelismo, dom de profecia, crítica textual do Pentateuco, educação, entre outros, além de uma resenha sobre filosofia e teologia.

É nosso desejo que este novo exemplar da revista Kerygma possa contribuir para a formação teológico-acadêmica e crescimento espiritual de todos aqueles que desejam se aprofundar ainda mais no conhecimento da Palavra de Deus, cujos ensinamentos são inesgotáveis, sempre atuais e relevantes para os leitores de todos os tempos. Então, boa leitura e frutífera pesquisa!

Ozeas C. Moura, Th.D.

Editor da Revista Kerygma

A "ILOGICIDADE" DE OBEDECER A DEUS: REFLEXÕES SOBRE OBEDIÊNCIA E VALOR DA VIDA A PARTIR DO SACRIFÍCIO DE ISAQUE

Adolfo S. Suárez

Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Professor no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-EC). Email: adolfo.suarez@unasp.edu.br.

Resumo: Como seres humanos, acostumados à lógica das coisas e situações, a ordem divina para que Abraão sacrificasse seu filho Isaque parece totalmente ilógica e descabida. Pergunto-me, então: Não haveria lógica na atitude e ordem de Deus, que "mutila" Abraão e Isaque com a finalidade de resgatar e fortalecer a fé do patriarca e, em decorrência, dos seus seguidores através de todos os tempos? Não haveria lógica na atitude e ordem de Deus, que "mutila" Abraão e Isaque com a finalidade de mostrar os riscos e benefícios da obediência? Não haveria lógica na atitude e ordem de Deus, que "mutila" Abraão e Isaque com a finalidade de mostrar-lhe e inculcar-lhe o valor da vida? Creio que sim. Se assim for, estamos diante de um belíssimo quadro pedagógico, o qual mostra a complexidade do Deus cristão. Complexidade, mas não "illogicidade".

Palavras-chaves: Pedagogia, Sacrifício, Ilogicidade, Obediência.

THE "ILLOGITICITY" TO OBEY GOD: REFLECTIONS ON OBEDIENCE AND VALUE OF LIFE FROM THE SACRIFICE OF ISAAC

Abstract: As human beings, accustomed to the logic of things and situations, the divine command to Abraham to sacrifice his son Isaac seems totally illogical and unreasonable. I wonder, then: There was no logic in attitude and command of God that "mutilates" Abraham and Isaac in order to rescue and strengthen the faith of the patriarch and, consequently, of his followers through all time? There would be no logic in attitude and command of God that "mutilates" Abraham and Isaac in order to show the risks and benefits of obedience? There would be no logic in attitude and command of God that "mutilates" Abraham and Isaac in order to show you and instill in him the value of life? I think so. If so, we have a wonderful teaching picture, which shows the complexity of the Christian God. Complexity, but not "illogicality".

Keywords: Pedagogy, Sacrifice, Illogicality, Obedience.

Karen Armstrong (2008, p. 33), reconhecida autoridade e especialista em estudos religiosos, entende que o episódio do sacrifício de Isaque foi, por parte de Deus, uma "exigência horripilante". Franz Hinkelammert, destacado teólogo alemão,



também chama a atenção para essa narrativa de Gênesis capítulo 22, um sacrifício que não se consumou, e que talvez por isso tenha gerado boas discussões.¹

“Exigência horripilante” e “sacrifício não consumado” – serão estas sínteses ou definições apropriadas para a história narrada em Gênesis 22? Qual a razão para esse relato fazer parte do Antigo Testamento? Neste breve texto, proponho entender o sacrifício de Isaque como estratégia didática que tinha o objetivo de tornar claras algumas intenções de Deus em favor do ser humano. Tal sacrifício serviu para chamar a atenção para lições muito maiores que o próprio rito em si.²

Assim sendo, o quase sacrifício de Isaque teria uma dimensão pedagógica, que dificilmente poderemos compreender em sua totalidade. Da mesma forma como não podemos compreender plenamente o que se passa na mente de um professor quando prepara e expõe sua aula. Ele supostamente quer ensinar algo que nem sempre os objetivos descritos no plano de ensino conseguem esclarecer. Quem é capaz de descrever acertadamente todos os seus motivos? Mais ainda: Quem seria capaz de captar e descrever todos os motivos da mente divina no relato de Gênesis 22?

Entretanto, no caso da narrativa em questão, temos alguns elementos que podem ajudar nesta reflexão. E é desses elementos que pretendo fazer uso.

A “ilogicidade” de obedecer a Deus

Minha escolha do relato de Gênesis 22 se baseou no fato de que, juntamente com seu filho, Abraão participa de uma narrativa envolvente e desestabilizadora, cuja temática é o sacrifício. Falando sobre esse relato, Milton Schwantes (1986. p. 21), importante biblista brasileiro, diz:

Esta perícopé contém uma narrativa dramática. Em matéria de estilo constitui-se numa obra-prima. Disso não há dúvida. Como leitor, a gente acompanha a narração com participação e emoção. Quem lê, é levado ao protesto.

¹ Hinkelammert (1989, p. 15) argumenta que o sacrifício de Isaque é a história de um assassinato, mas, curiosamente, um assassinato que não ocorreu.

² Ellen White, co-fundadora da Igreja Adventista do Sétimo Dia, parece entender que os sacrifícios, de modo geral, têm uma função ou dimensão pedagógica. Por exemplo, falando do primeiro sacrifício feito por Adão, White (2008, p. 50-51) afirma: “Esta oferta cerimonial, ordenada por Deus, devia ser para Adão uma perpétua recordação de sua culpa, e também um penitente reconhecimento de seu pecado [...] O sangue dos animais devia ser associado na mente dos pecadores com o sangue do Filho de Deus”.



O protesto ao que Schwantes se refere tem a ver com a temática da narrativa. “Afinal”, podem pensar alguns, “como não protestar diante da quase morte de um filho, e, mais ainda, quando o quase assassino é tido como o ‘pai da fé’”?

Por isso, este episódio pode fazer alguns pensarem que obedecer a Deus é muitas vezes ilógico do ponto de vista humano. É verdade que Abraão sabia que Deus sempre esperou dele uma atitude de obediência; o chamado para sair de sua terra e de se afastar de sua família eram uma prova disso (Cf. Gênesis 12). Definitivamente, no entender de Armstrong (2008, p. 32), o “pai da fé” não é assim chamado por causa de sua ortodoxia, ou sua “opinião teológica correta sobre Deus”, mas sim por causa de sua confiança nas promessas de Deus, “mesmo que pareçam absurdas” (ARMSTRONG, 2008, p. 33).

Entretanto, desta vez obedecer-lhe implicava na morte do filho da promessa. E “tirar a vida a seu filho fá-lo-ia ser considerado como um homicida, um segundo Caim”, diz Ellen White (1991, p. 153). Além disso, seu ato homicida provavelmente “faria com que seu ensino fosse rejeitado e desprezado, e assim destruiria seu poder para fazer bem a seus semelhantes”. Essa foi a razão de seu conflito: Obedecer a Deus, nesse particular, era contra a lógica humana.

Milton Schwantes (1986, p. 89) explica que, basicamente, eram duas as situações que requeriam a morte de crianças:

para superar crises e dificuldades agudas, pelas quais passa uma sociedade toda (seca, peste, etc.); nessas ocasiões busca-se aplacar a divindade com sacrifício de crianças; 2) para estabilizar as instituições do Estado: exército, muro da cidade, dinastia; não é por acaso que no Antigo Testamento em geral é o rei e o general que sacrificam crianças. Assim sendo, a morte de crianças está fundamentalmente no interesse do Estado social e essencialmente de suas instituições estatais.

Sabemos que “na era do Estado e dos reis, Israel conheceu em abundância sacrifício de crianças” (SCHWANTES, 1986, p. 89). De fato, “o sacrifício humano era comum no mundo pagão” (ARMSTRONG, 2008, p. 33). Acontece que Abraão, assim como outros patriarcas, vivia à margem do Estado e dos reis. Ele pertencia a grupos de “pastores migrantes, pequenos criadores de ovelhas que viviam na Palestina, em meio à margem da sociedade de cidades-estado” (ARMSTRONG, 2008, p. 33). Portanto, no que se refere ao sacrifício de crianças, havia práticas diferentes entre o Estado organizado e as famílias “proscritas”. Schwantes (1986, p. 89) assevera que “na família,



o sacrifício de crianças não é lógico nem necessário. Inclusive se sabe que, em sociedades pré-estatais, o sacrifício de crianças praticamente não existia”.

A época a que esta narrativa alude era marcada por uma clara divisão da terra e da sociedade.

A Palestina está basicamente dividida em dois tipos de terra. Existem planícies, baixadas onde a terra é fértil. Existem montanhas onde, na época, quase ninguém vivia, porque ou havia mata ou estepe. As boas planícies estavam ocupadas por Estados, isto é, por um governo que garantia os latifundiários. A montanha e a estepe não chegavam a estar sob seu controle. Estas áreas fora do controle direto dos latifundiários é a área de vida dos patriarcas. São grupos marginais, vivos e conscientes, que preferiam as durezas da estepe (Abraão e Isaac) ou da periferia das matas (Jacó) à sujeição escravocrata sob os latifundiários nas planícies. Portanto, na era de Abraão, a Palestina estava dividida em ‘senhores’ e ‘escravos’ (SCHWANTES, 1986, p. 89).

Entende-se, portanto, que o que está em questão nessa narrativa é a manutenção da vida da criança Isaque. Ela não deve ser morta simplesmente em cumprimento aos costumes da época, e muito menos para atender aos interesses do Estado. Ela também não deve ser sacrificada simplesmente porque pertence aos proscritos, aos “escravos”. E se a questão implica numa escolha divina, Deus escolheu ficar do lado dos “proscritos” e dos “escravos”.

É necessário, aqui, formular uma pergunta importante: Se Deus não compactua com os “senhores” da época, por que, então, pede o sacrifício de Isaque? Esse pedido não fazia de Deus uma espécie de “senhor déspota”? Afinal, naquela época “acreditava-se que o primogênito era filho de algum deus que engravidara a mãe” numa espécie de direito do senhor (SCHWANTES, 1986, p. 89). Gerando uma criança, a energia do deus se esgotava, o que requeria a devolução do primogênito em forma de sacrifício.

Ocorre que Isaque era diferente: ele era dádiva de Deus, e não Seu filho natural (SCHWANTES, 1986, p. 89). Mais do que isso, de acordo com Ellen White, Deus não estava disposto a levar o sacrifício de Isaque à sua consumação final. Deus não queria a morte da criança,³ mas a ordenou para “impressionar o espírito de Abraão com a realidade do evangelho, bem como para lhe provar a fé” (WHITE, 1991, p. 154).

³ A este respeito, White (1991, p. 154) diz: “Quando o homem foi condenado à morte pela transgressão da lei de Deus, o Pai, olhando para o Filho, disse ao pecador: “Vive, Eu achei um resgate”.



Parece-me, então, que para Ellen White, a aparente “ambiguidade” de Deus – primeiramente ordena matar, para depois ordenar não matar – explica-se parcialmente de um do ponto de vista pedagógico. Havia algo a ser ensinado, e isso só seria possível mediante a ordem ilógica de ordenar o sacrifício e, depois, proibi-lo. Pelo menos é o que vejo no parágrafo a seguir:

A angústia que ele sofreu durante os dias tenebrosos daquela terrível prova, foi permitida para que compreendesse por sua própria experiência algo da grandeza do sacrifício feito pelo infinito Deus para a redenção do homem. Nenhuma outra prova poderia ter causado a Abraão tal tortura de alma, como fez a oferta de seu filho (WHITE, 1991, p. 154).

Nesta aparente “ambiguidade” de Deus talvez esteja fundamentada a ambiguidade do próprio Abraão que – afirma Hinkelammert (1989, p. 15) – por um lado, demonstra a fé que não mata, e, por outro, a fé que mostra sua força ao mostrar sua disposição de matar. Poderia ser dito: Para um “pedido ilógico”, uma “reação ilógica”.

Teria o pedido “ilógico” de Deus levado Abraão a titubear ou até mentir? Teria ele mentido? Como, então, entendemos o verso 5: “Eu e o rapaz iremos até lá e, havendo adorado, voltaremos para junto de vós”? Isso é uma mentira? Ou é demonstração de plena confiança em que o garoto não morrerá?

O crítico literário Jack Miles, a partir de uma interpretação crítica da narrativa, faz os seguintes questionamentos:

Não podemos saber se Abraão está fingindo ou não quando o menino pergunta: “Onde está o cordeiro para o holocausto?”, e Abraão responde: “Deus proverá para si, meu filho, o cordeiro para o holocausto” (22.8) [...] Quanto à frase: “Deus proverá para si [...] o cordeiro”, isso é exatamente o que Deus acaba fazendo. Será que a frase é dita não para Isaque, mas para Deus? Será um pedido? Será um desafio? A forma verbal traduzida por “proverá” pode ser tanto o futuro como o imperativo; isto é, tanto “Deus proverá” como “que Deus proveja” (MILES, 1997, p. 76)

Até aqui, vimos que Isaque não deveria ser morto simplesmente em cumprimento aos costumes da época, e muito menos para atender aos interesses do Estado. Mais ainda: Deus não queria a morte do primogênito. Com essa postura em favor da vida, claramente Deus escolheu ficar do lado dos “proscritos” e dos “escravos”.



Entretanto, é provável que alguns afirmem que submeter Abraão a uma prova dramática não se justifica pelo fato de simplesmente querer ensinar-lhe o valor do sacrifício a ser suportado por Deus, como argumenta Ellen White. Afinal, um “quase” sacrifício não se compara com um sacrifício consumado. Não seria ilógico esperar que um ser humano compreenda a grandeza de algum sacrifício da divindade? Ou que ao menos tenha vislumbre dele?

Outro aspecto da “ilogicidade” de seguir e obedecer a Deus – no contexto do sacrifício de Isaque – é colocado por Hinkelammert (1989, p. 16) nos seguintes termos:

Em obediência a Deus, Abraão viaja para matar seu filho. No entanto, escuta ao Anjo de Deus, que lhe ordena não matá-lo. Obedece, e isso o torna merecedor da bênção. É abençoado porque não matou seu filho, ou seja, porque não cumpriu com o que era lei de Deus na sua época: sacrificar a Deus o primogênito. Abraão não o faz e portanto é abençoado.

A respeito de ser lei de Deus sacrificar-lhe o primogênito, já foi esclarecido que, naquela época, o sacrifício era necessário para estabilizar as instituições do Estado. A morte de crianças estava fundamentalmente a serviço do interesse do Estado social e particularmente de suas instituições estatais (SCHWANTES, 1986, p. 89). Para Abraão, que vivia à margem do Estado e dos reis, pois pertencia a grupos de pastores migrantes e pequenos criadores de ovelhas, o sacrifício de crianças não era lógico nem necessário (SCHWANTES, 1986, p. 89).

Mas há uma questão intrigante levantada por Hinkelammert (1989, p. 17): Abraão é abençoado porque não matou seu filho. Diríamos que Abraão foi abençoado a despeito de não ter obedecido à lei. O Anjo lhe pede que se torne livre e que se coloque acima da lei. Abraão, “portanto, não obedece nenhuma norma e nenhuma lei”. Melhor, obedece ao Anjo e se torna livre, e essa liberdade lhe permite colocar-se acima da lei dada por Deus.

O que o Anjo pede a Abraão é que se liberte da necessidade de ter que sacrificar Isaque. Portanto, a fé do patriarca está em não ter matado seu filho (HINKELAMMERT, 1989, p. 17). Claro, isso é exatamente o contrário do que a interpretação cristã afirma. Ou seja, que a obediência de Abraão radica na sua conformação com a exigência do sacrifício, embora ele não tenha sido consumado.

Não creio que devamos ver a questão pelo ângulo proposto por Hinkelammert. Aliás, ele mesmo reconhece que a narrativa do sacrifício de Isaque tem um sentido



moderno, pois se mostra ambígua. “Pode ser lida desde o ponto de vista da classe dominante, e pode ser lida do ponto de vista da libertação frente à opressão”. (HINKELAMMERT, 1989, p. 12).

Podemos pensar, então, que a fé do patriarca radicou no fato de obedecer à ordem aparentemente “ilógica” de Deus, a qual, no final das contas, não tencionava a morte do filho, mas a obediência à ordem. Isso é aparentemente “ilógico”: afirmar uma coisa querendo dizer outra. Uma idéia, porém, mostra-se certa: Nesse episódio, Deus não defende o sacrifício de crianças. Como diz o professor Schwantes, “Gênesis 22 manifesta oposição radical a essa prática” (SCHWANTES, 1986, p. 89). A situação, novamente afirmamos, pode ter sido um recurso pedagógico para mostrar a real postura de Deus. Afinal, afirma Schwantes, “nosso Deus colide com o interesse de monarcas e reis; não quer a morte, mas a vida” (SCHWANTES, 1986, p. 89).

E se o interesse de Deus é a vida, a pretensa desobediência de Abraão (apontada por Hinkelammert, 1989) é, na verdade, obediência, pois não era a intenção de Deus que o patriarca sacrificasse o filho. Todavia, a bênção não é decorrente da não obediência e da não morte do filho, mas da obediência à “ilogicidade” de Deus, uma “ilogicidade” que preza, acima de tudo, pela obediência, vida e liberdade.

Considerações finais

Abraão foi confrontado diante da “ilogicidade” de obedecer a Deus, e, do ponto de vista bíblico, foi “aprovado” no teste. Por isso, o vemos na galeria dos “homens da fé”, no capítulo 11, da carta aos Hebreus. Num outro texto, lê-se: “E creu Abraão em Deus, e isso lhe foi imputado como justiça, e foi chamado amigo de Deus” (Tg 2:23). Teria sido chamado de “amigo de de Deus” devido a ter confrontado o hábito do Estado de sacrificar crianças? Teria sido chamado de “amigo de Deus” por aceitar viver, por três dias pelo menos, na “ilogicidade” divina? Talvez.

Ceio ser possível pensar que Abraão recebe destaque pela sua atitude de entrega, que o levou à obediência, pois o Deus dos cristãos não espera apenas um comportamento obediente, mas também uma atitude de confiança e entrega (BENNER, 2006, p. 60). Afinal, é possível ser obediente pelos motivos errados.

Por outro lado, Abraão não chega a executar seu filho. Não realiza efetivamente o ato, mas avança tanto quanto pode, “e Deus prefere satisfazer-se com



isso” (MILES, 1997, p. 77). Vejo nessa atitude divina uma plena compreensão das intenções humanas: Deus sabe o quanto pode pedir de cada um. E, por saber o limite de nossa obediência, pode não exigir que cheguemos a fazer o impossível ou o inimaginável.

Entretanto, não fiquemos apenas no terreno da “ilogicidade”. Na natureza, é comum observar o sacrifício de um pelo grupo, ou de uma parte pelo todo. Por exemplo, quando o castor é perseguido e se vê encurralado, corta seus próprios testículos à dentadas e atira-os aos seus caçadores. Nesse costume temos, provavelmente, a origem do conceito de castramento (BURKERT, 2001, p. 70). Igualmente, as patas de algumas aranhas se quebram com facilidade e continuam a ter movimento durante algum tempo, com o objetivo de desviar a atenção de seus predadores perseguidores. Também a cauda do lagarto se parte com facilidade, permitindo-lhe fugir da garra de seu perseguidor (BURKERT, 2001, p. 63-64).

Nos três casos descritos acima, o sacrifício parcial é visto na perspectiva do resgate do todo (BURKERT, 2001, p. 70). É curioso notar essa mesma lógica num episódio envolvendo o personagem bíblico Moisés. Está escrito que Zípora teve que mutilar violentamente seu filho para preservar a vida do marido, que estava para ser morto pelo Senhor. O relato diz: “Então Zípora tomou uma faca de pedra, circuncidou o prepúcio de seu filho e, lançando-o aos pés de Moisés, disse: Com efeito, és para mim um esposo sanguinário” (Êx 4:25). A título de resgate, ocorre uma mutilação sanguinária (BURKERT, 2001, p. 72).

Pergunto-me, então: Não haveria lógica na atitude e ordem de Deus, que “mutila” Abraão e Isaque com a finalidade de resgatar e fortalecer a fé do patriarca e, em decorrência, dos Seus seguidores através de todos os tempos? Não haveria lógica na atitude e ordem de Deus, que “mutila” Abraão e Isaque com a finalidade de mostrar os riscos e benefícios da obediência? Não haveria lógica na atitude e ordem de Deus, que “mutila” Abraão e Isaque com a finalidade de mostrar-lhe e incutir-lhe o valor da vida? Creio que sim. Se assim for, estamos diante de um belíssimo quadro pedagógico, o qual mostra a complexidade do Deus cristão. Complexidade, mas não “ilogicidade”.



Referencias Bibliográficas

ARMSTRONG, K. **Uma história de Deus**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BENNER, D. G. **A Entrega Total ao Amor: Descobrimdo a Essência da Espiritualidade Cristã**. São Paulo: Loyola, 2006.

BURKERT, W. **A Criação do Sagrado: Vestígios Biológicos nas Antigas Religiões**. Tradução de Vitor Silva. Lisboa: Edições 70.

HINKELAMMERT, F. J. **La fé de Abraham y el Édipo occidental**. San José: DEI, 1989.

MILES, J. **Deus, uma Biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SCHWANTES, M. **A Família de Sara e Abraão: Texto e Contexto de Gênesis 12 – 25**. Petropolis: Vozes/São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 21.

WHITE, E. G. **História da Redenção**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

WHITE, E. G. **Patriarcas e Profetas**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1991, p. 153.

SE EU QUISER FALAR COM DEUS: A ORAÇÃO NA MPB E NA CANÇÃO CRISTÃ

Joêzer de Souza Mendonça

Doutorando em Musicologia pela Universidade Estadual Paulista (Unesp). Bolsista Fapesp.
Email: joezer17@yahoo.com.br.

Resumo: Esse artigo estuda os diferentes modos de interpretação da comunicação espiritual com Deus, observados em duas canções homônimas: *Se eu quiser falar com Deus*, uma da autoria de Gilberto Gil, e outra de Mário Jorge Lima, compositor cristão. Utilizando as bases da teomusicologia, nosso objetivo é verificar como os dois compositores evidenciam sua compreensão religiosa por meio da seleção da mesma temática (a oração), porém, articulada em letras contrastantes.

Palavras-chave: Teomusicologia, Teologia, Música popular, Canção cristã.

IF I WANT TO TALK WITH GOD: IN PRAYER AND SONG CHRISTIAN MPB

Abstract: This paper studies the different manners of interpreting the spiritual communication with God seen in two homonymous songs: *Se eu quiser falar com Deus* (If I want to talk with God), one written by Gilberto Gil, and the other by Mário Jorge Lima, a Christian composer. Through the usage of Theomusicology, our objective is to verify how both composers show their religious understanding by selecting the same theme (the prayer) but enunciating it with discrepant lyrics.

Keywords: Theomusicology; Theology; Popular music; Christian song.

Da antropologia à comunicação social, passando pela sociologia e pela psicologia, a música cristã é observada como um fenômeno social e cultural que demanda interpretações multidisciplinares. Por isso, não se pode abdicar da compreensão teológica das canções religiosas.

Os temas religiosos não estão presentes apenas na música de fins religiosos ou litúrgicos. Os músicos sem vinculação religiosa denominacional também revelam sua visão a respeito do entendimento de Deus e sua maior ou menor aproximação às práticas e rituais de cunho religioso: de compositores mais afiliados ao tratamento tradicional de temáticas cristãs, como se observa no repertório do cantor Roberto Carlos (na emblemática canção *Jesus Cristo*) ou da dupla sertaneja Victor e Leo (*Deus e eu no sertão*), a compositores de religiosidade mais difusa, como Gilberto Gil (em



canções como *Todo Dia de Manhã e Graça Divina*) e Renato Russo (em *Pais e Filhos*, que utiliza trechos bíblicos).

Podemos interpretar tais canções como “resultado de uma dinâmica interação com o Sagrado, embora nem sempre sejam nomeadas como religiosas ou teológicas pelos compositores” (CALVANI, 1998, p. 138).

As letras das canções mencionadas acima demonstram que muitos músicos ressaltam os temas religiosos, a despeito de sua prática musical alocar-se na esfera da música secular. Contudo, há divergência entre músicos cristãos e seculares quanto a suas visões dos atos de Deus e da relação homem-divindade, como descritos na Bíblia. Essas distintas maneiras de compreensão bíblica talvez sejam motivadas por suas diferentes esferas de atuação profissional e vivência religiosa.

As músicas cristãs revelam, em suas composições, uma compreensão mais referenciada na doutrina bíblica. Embora haja diferenciação de interpretação bíblica entre as variações do cristianismo, esse artigo não pretende ressaltar tais distinções. Antes, o objetivo é analisar comparativamente as diferentes cosmovisões religiosas entre compositores sacros e seculares na sua abordagem da temática cristã.

Nossa análise se detém em duas canções homônimas: *Se eu quiser falar com Deus*, sendo uma composição da autoria de Gilberto Gil, e a outra de Mário Jorge Lima, compositor cristão. Ao examinar, portanto, o componente religioso expresso nas músicas seculares e sacras, é possível empregar a teomusicologia como ramo preferencial de estudos, pois seu conceito e sua metodologia proporcionam uma abordagem mais centrada na elucidação da teologia presente na música.

O que é teomusicologia?

A relevância da presença da música cristã brasileira na sociedade tem sido estudada com as lentes de diversas áreas de conhecimento. Analistas têm se dedicado a investigar atitudes e comportamentos instaurados no circuito produção-comercialização das canções, em abordagens da economia da mídia e da comunicação. Estudiosos têm dado enfoque bem fundamentado aos aspectos de ruptura de processos tradicionais de liturgia. Pesquisadores têm examinado as letras e os estilos musicais dentro de um contexto de valorização de caracteres culturais modernos e pós-modernos.



No atual estágio das pesquisas musicológicas, não se pode abdicar da compreensão teológica das canções religiosas. A teomusicologia, sem renunciar ao empréstimo dos conhecimentos dos estudos culturais e da sociologia da religião, é um campo musicológico teologicamente informado.

Contudo, o teomusicólogo também deve observar a sacralidade presente na composição musical popular secular. Segundo Greeley, as múltiplas formas da cultura popular oferecem “paradigmas de significado” para os criadores e consumidores dessa cultura, propiciando fértil campo de estudo da “espiritualidade do secular” (1988, p. 9, 296). Isso não significa que os compositores populares são orientados por organizações religiosas, mas que a religiosidade está presente em sua produção musical.

No livro *Theological Music: introduction to theomusicology*, Jon Michael Spencer (1991) define a amplitude do raio de observação da teomusicologia, explanando o ponto de partida da teomusicologia, a saber, a pesquisa dos

reflexos culturais e interculturais sobre o ético, o religioso e o mitológico; envolve o estudo da música criada, interpretada e ouvida nos domínios ou comunidades do sagrado (o religioso), o secular (o teísta não-religioso) e o profano (o ateu irreligioso) (1991, p. xi).

Ainda segundo Spencer, o teomusicólogo será capaz de perceber “como a ética, a teologia e a mitologia, às quais as pessoas se subscrevem, moldam seus mundos e o mundo” (1991, p. xi, *grifo do original*). Por sua vez, Jacques Attali (1985, p. 4) entende que a “música é mais do que um objeto de estudo: é um modo de perceber o mundo”. Portanto, mesclando as afirmações de ambos os estudiosos, é possível observar como a música espelha a visão de mundo de um indivíduo.

Para Jeremy Begbie (2000, p. 3), mesmo “os teólogos do século XX deram atenção insuficiente ao potencial da música para explorar temas teológicos”. Em uma paráfrase, podemos afirmar que os musicólogos deram atenção insuficiente ao potencial da música sacra e da música secular para explorar temas teológicos.

A seguir, estudaremos as letras das duas canções considerando as contribuições da teomusicologia para a interpretação da cosmovisão tanto de um grupo religioso como também de músicos sem vínculos religiosos institucionais, mas que apresentam forte referencial de religiosidade.



Os compositores e o sentido da oração

Gilberto Gil é um compositor que costuma tocar em temas religiosos e transcendentais. Suas canções revelam uma religiosidade bastante incluyente, atuando numa perspectiva ecumênica que concede espaço comum para as religiões monoteístas e também para as religiões indígenas, orientais e afro-brasileiras. A religiosidade de matriz africana recebe especial atenção em canções como *Iemanjá*, *Filhos de Gandhi*, *Axé babá*, *Omã Iaô*, *Réquiem para Mãe Menininha do Gantois*, entre tantas outras.

Segundo Antonio Risério (1982, p. 81), Gilberto Gil assume “a possibilidade de assimilar todas as formas e práticas de manifestação do espírito”, sugerindo que “quanto mais deuses, melhor”. Com essa visão abrangente e sincrética da religião, Gil procura em sua obra traduzir as inquietações da fé.

Se eu quiser falar com Deus (Gilberto Gil)

*Se eu quiser falar com Deus / Tenho que ficar a sós
Tenho que apagar a luz / Tenho que calar a voz
Tenho que encontrar a paz / Tenho que folgar os nós
Dos sapatos, da gravata / Dos desejos, dos receios
Tenho que esquecer a data / Tenho que perder a conta
Tenho que ter mãos vazias / Ter a alma e o corpo nus
Se eu quiser falar com Deus / Tenho que aceitar a dor
Tenho que comer o pão / Que o diabo amassou
Tenho que virar um cão / Tenho que lambear o chão
Dos palácios, dos castelos / Suntuosos do meu sonho
Tenho que me ver tristonho / Tenho que me achar medonho
E apesar de um mal tamanho / Alegrar meu coração*

Essa canção expressa a comunicação transcendente com o divino com alta carga de dramaticidade, humanizando a relação Deus-homem com toda a complexidade dos sentimentos e contradições. O ser humano precisaria primeiro abandonar rotina, vontades e medos, em um esvaziamento que o despe por completo diante da divindade.

*Se eu quiser falar com Deus / Tenho que me aventurar
Tenho que subir aos céus / Sem cordas pra segurar
Tenho que dizer adeus / Dar as costas, caminhar
Decidido, pela estrada / Que ao findar vai dar em nada
Nada, nada, nada, nada / Nada, nada, nada, nada*



Nada, nada, nada, nada / Do que eu pensava encontrar

Risério (ibid., p. 81) comenta que a compreensão pessoal de Gil sobre o sagrado navega em uma “religiosidade cósmica, reconhecendo que as coisas estão cheias de dúvidas”. A última parte da canção pulveriza as expectativas de quem procura comunicar-se com Deus ao denotar profunda ambiguidade. Por outro lado, é possível inferir que a intensiva reiteração do termo “nada” significa que o sujeito ficará desapontado ao descobrir que Deus não é nada do que poderia ser. Como Gil já cantara em *Esotérico*, “*Se sou algo incompreensível, meu Deus é mais*”.

A partir de outra concepção religiosa, o compositor Mário Jorge Lima responde às hesitações de Gil com menor voltagem poética e maior simplicidade, em uma versão até didática da compreensão bíblica da oração.

Se eu quiser falar com Deus (Mário Jorge Lima)

*Se eu quiser falar com Deus,
Já disse alguém que é preciso estar a sós
Na penumbra então ouvir
Falando a mim em pensamento a Sua voz
Se eu quiser falar com Deus
E assim deixar fluir a voz do coração
Ele poderá me ouvir pelas palavras desta doce oração*

Mário Jorge Lima começa sua música respondendo às ideias de Gilberto Gil, mas atraindo o debate para a apresentação de uma contraparte bíblico-cristã do conceito de comunicação espiritual com Deus.

O autor concorda com Gil que, para melhor falar com Deus, é preciso estar a sós a fim de ouvir a voz do próprio Deus, entendida por meio do pensamento e não da audição fisiológica.

Enquanto Gil entrevê uma série de atitudes de humildade (outros podem ver como “humilhação”) que antecederiam o contato espiritual com Deus, Lima simplifica os embates individuais da alma ao sugerir que o ato de procurar a Deus em oração já consiste em humildade suficiente para ser ouvido.

*Se eu quiser falar com Deus
E sem ruído entrar em comunicação
Através de meu Jesus que lá no céu está em santa intercessão
Posso sim falar com Deus
E a qualquer hora posso abrir o meu coração*



Ele mesmo ensinou as frases lindas desta bela oração

*Pai nosso que estás no céu
Santificado Teu nome seja sempre
O Teu reino entre nós se estabeleça
Tua vontade seja feita
Dá-nos o pão e o perdão de nossas faltas
E livra-nos do mal
Pois Teu é o reino e o poder
É Tua glória para sempre
Amém*

Quando Mário Jorge Lima diz que Jesus está no Céu, em intercessão, ele confirma um credo básico do cristianismo – Jesus teria, de fato, ressuscitado após a morte na cruz e ascendido ao Céu –, e uma doutrina básica do protestantismo (e do adventismo em particular) – Cristo tem uma função de mediador entre Deus e os seres humanos.

A letra se encerra com a citação da oração tal qual o próprio Cristo teria ensinado: o *Pai-Nosso*, cuja aparente simplicidade detalha uma gama de atitudes do homem em relação a Deus.

Na canção de Gilberto Gil, a comunicação com Deus exige o reconhecimento da distinção radical entre a divindade e o ser humano e também requer o abandono de si mesmo e a passagem pela dor (*tenho que me achar medonho / tenho que me achar tristonho; tenho que comer o pão que o diabo amassou*). Na canção de Mário Jorge Lima, falar com Deus é um ato que não exige pré-requisitos a não ser a disposição pessoal de querer comunicar-se com Deus (*Posso sim falar com Deus / E a qualquer hora posso abrir o meu coração*).

Enquanto Lima trabalha a problemática levantada por Gil na chave didática da resolução das tensões e conflitos, Gil redimensiona a relação entre Deus e o ser humano, oferecendo um amplo painel de sentimentos, alguns até aviltantes (*tenho que ser um cão*). Gil tensiona a carga dramática ao colocar o ser humano em um contexto de abandono da soberba, da arrogância. Tal atitude, ainda assim, seria capaz de gerar alegria.

No entanto, a concepção de autossuplício como forma de chegar a Deus parece baseada na compreensão católica medieval de automartirização, uma atitude em que o sujeito precisaria mortificar o corpo a fim de salvar a alma. O comportamento



suplicante de católicos em romarias e procissões atesta que esse modelo ainda está presente nas práticas religiosas do catolicismo contemporâneo (no Círio de Nazaré, por exemplo).

A versão de Gil para a comunicação espiritual termina de forma ambígua, sendo que o enunciador descobre que a estrada “*vai dar em nada, nada, nada*” daquilo que ele pensava encontrar. Enquanto a certeza de Lima é de que Deus ouvirá a oração de quem procura comunicar-se com Ele, a única certeza de Gil é a imprevisibilidade. Para Gil, pode haver decepção (não é nada daquilo que se esperava achar) ou alegria (é melhor do que aquilo que se esperava encontrar).

Feita para o cantor Roberto Carlos, este se recusou a gravar a canção de Gil, explicando que ela “fala de Deus diferente da forma que eu falaria” e que uma música “tem que ser compatível com meu pensamento, [...] com a forma que eu vejo as coisas” (BRAVO, 2008, p. 94). Em 1995, Roberto Carlos gravou a canção *Quando eu quero falar com Deus*, de versos mais simples e diretos, sem as incertezas provocadas pela letra de Gil.

A compreensão da oração como um ato simples de “chegar a Deus” também comparece na canção americana *Have a talk with God*, de Stevie Wonder, cantor/compositor admirado por Gilberto Gil. Nessa música, a oração surge como provedora de sentido para o ser humano – “*todo problema tem uma resposta / e se você não achou a sua, você deveria ter uma conversa com Ele / Ele lhe dará paz de espírito / Quando a vida é difícil demais, tenha uma conversa com Deus*”, diz a letra.

A canção de Stevie Wonder encontra equivalência quanto ao sentido de segurança teológica e à previsibilidade poética na letra da canção *Falar com Deus*, de dois compositores adventistas, Lineu Soares e Valdecir Lima: “*Orar a Deus faz bem à alma / Falar com Deus me satisfaz*”. Como nas canções anteriores, os músicos estão notadamente articulando suas diferentes perspectivas teológicas em suas práticas musicais.

Considerações finais

As músicas estudadas evidenciam a mesma temática – a comunicação espiritual com Deus (oração). Contudo, o desenvolvimento dos conceitos religiosos é nitidamente distinto não apenas quanto ao tratamento poético do tema, mas também



quanto ao seu tratamento teológico. A cosmovisão religiosa de Gilberto Gil transmite uma ideia de ambigüidade relacional – humildade/humilhação, certeza/imprevisibilidade. A cosmovisão religiosa de Mário Jorge Lima assume a simplicidade e a orientação bíblica na relação com Deus. A ambigüidade de uma música não encontra eco na certeza da outra música. A dramaticidade poetizada de uma canção não encontra equivalência no didatismo poetizado da outra.

Nossa análise não privilegiou o tratamento propriamente musical (melodia/harmonia/ritmo) que os compositores adotaram. Mas podemos mencionar que a audição das duas músicas intituladas *Se eu quiser falar com Deus* confirma certa aproximação melódica e rítmica. Essa proximidade quanto à linha melódica e à escolha do estilo rítmico sugere que a resposta bíblica da canção de Mário Jorge Lima se deu também no campo estético. Não com pretensões de fazer algo “melhor artisticamente”, mas de usar semelhantemente o mesmo campo estilístico a fim de desenvolver distintamente os mesmos temas.

Vemos, assim, que o campo teomusicológico abrange a análise da representação canônica bíblica presente na atividade musical secular. Essa via metodológica é capaz de articular uma perspectiva binária: a análise da música enquanto promotora de valores e doutrinas sagradas para uma igreja e também como instrumento de compreensão da simbologia teológica presente na música secular popular.

Referências bibliográficas

- ATTALI, J. **Noise: an essay on the political economy of music**. Manchester University Press, 1985.
- BEGBIE, J. **Theology, music and time**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- BRAVO. **100 canções essenciais da música popular brasileira**. São Paulo: Abril, 2008.
- CALVANI, C. E. **Teologia e MPB**. São Paulo: UMESP/Edições Loyola, 1998.
- GREELEY, A. **God in popular culture**. Chicago: Thomas More Press, 1988.
- RISÉRIO, A. **Expresso 2222 – Gilberto Gil**. Salvador: Corrupio, 1982.
- SPENCER, J. M. **Theological music: introduction to theomusicology**. Nova York: Greenwood Press, 1991.

VALORES DA EDUCAÇÃO HEBRAICA NA EDUCAÇÃO ADVENTISTA

Cláudio Antônio Hirle Lima

Mestre em Educação pela UCP (Universidade Católica de Petrópolis), Petrópolis, RJ.

Resumo: O artigo tem como objetivo mostrar a relação entre a educação hebraica e a educação adventista. Diante do universo de conceituações disponíveis para a definição do termo, nomeia o conceito comeniano de educação como aprendizado para a vida, como o mais adequado ao pensamento pedagógico aqui debatido. Apresenta então a concepção hebraica de educação como caracterizada pela religiosidade, pela prática e pela vivência, contrastando-a, em seguida, com a pedagogia intelectualista dos gregos. O embate entre essas duas correntes educacionais é reforçado pelas suas opostas noções antropológicas. O questionamento à ênfase racional dos gregos é apoiado por autores como Scheler, Hesen e Werneck, que defendem a experiência como elemento fundamental para a apreensão do valor. Constata-se ainda o histórico predomínio do intelectualismo grego em todos os sistemas educacionais do ocidente, incluindo-se os confessionais. A Educação Adventista é finalmente apresentada como resgatadora da antiga pedagogia hebraica. Sua pretensão é fechar o parêntese de ruptura cristã com a filosofia dos hebreus. Através de uma proposta bíblico-oriental de integração entre teoria e prática, conhecimento secular e conhecimento divino, a Educação Adventista se apresenta como atual promotora dos valores hebreus que visam restaurar o educando ao seu estado original.

Palavras-chaves: Educação, Valores, Hebreus, Adventistas.

VALUES EDUCATION IN HEBREW ADVENTIST EDUCATION

Abstract: The article aims to show to the relation between the Hebraic education and the adventist education. Considering the universe of available conceptualizations for the definition of the term, it nominates the Comenius concept of education as learning for the life, as the most adjusted to the pedagogical thought debated here. It presents then the Hebraic conception of education as characterized by religiosity, practice and experience, contrasting it, then, with the intellectualistic pedagogy of the Greeks. The clash between these two educational current is emphasized by their opposing anthropological concepts. The questioning to the rational emphasis of the Greeks is supported by authors as Scheler, Hesen and Werneck, which argue the experience as essential element for the apprehension of the value. It is evidenced the historical predominance of the Greek intellectualism in all educational systems of the West, including the confessional ones. The Adventist education finally is presented as rescued of the ancient Hebraic pedagogy. Its pretension is to close the parenthesis of Christian rupture with the philosophy of the Hebrews. Through a proposal Biblical-oriental of integration between theory and practice, secular knowledge and divine knowledge, the Adventist education is presented as current promoter of the Hebrew values that seek to restore educating to its original state.

Key-Word: Education, Values, Hebrews, Adventist.



A imprecisão conceitual dos termos resulta, muito frequentemente, em grandes confusões e inadequações, impedindo uma apropriada constituição dos saberes humanos. Levando-se em conta esse fato, julgou-se necessário introduzir o presente artigo com a identificação de uma definição mais precisa do termo educação, definição essa que melhor se ajusta à proposta educacional aqui analisada.

Ao se recorrer aos dicionários¹, enciclopédias² e manuais de filosofia e educação³ verifica-se uma variedade de conceituações que, em regra geral, apontam para a idéia de aprimoramento, aperfeiçoamento e desenvolvimento, via aquisição de conhecimentos.

Observa-se, porém, que a noção de educação como processo de aprimoramento do sujeito confunde educação com instrução ou escolarização, reduzindo seu significado ao aspecto racional apenas. Nessa visão, adverte Werneck, “serão tidos como educados indivíduos instruídos, mas que não se aprimoraram humanamente” (2003, p. 74).

De uma perspectiva axiológica a educadora amplia então o conceito definindo-o como “o processo que leva à busca, à apreensão e à hierarquização dos valores de maneira própria e adequada à realização do homem enquanto pessoa e enquanto personalidade” (WERNECK, 2003, p. 79). Dessa ótica, o ente educado é visto como aquele que apreendeu o valor ou que sabe o que é valor. A educação é então concebida como uma interação entre razão e sensibilidade, sendo a ideia apreendida pela razão e o valor pela sensibilidade.

Comenius (1997, p. 57) parece corroborar com essa concepção ao defender uma profunda unidade entre teoria e prática, uma viva interação entre o pensamento e a experiência. Em sua *Didática Magna*, o pai da pedagogia moderna apregoa três princípios que devem nortear a formação do ser humano: a instrução, a moral e a piedade. Para ele, o ser humano somente poderá encontrar realização plena de todas as suas capacidades, quando for reconduzido ao estado primitivo e original, ou seja, ao Jardim do Éden, em harmonia com o Criador. O grande objetivo da educação é, em seu modo de ver, levar o

¹ AULETE, 1958; NOVO AURÉLIO, 1999.

² BARSA, 1987; CHAMPLIN, 1991; LAROUSSE, 1998; MIRADOR, 1987.

³ LALANDE, 1999.



ser humano a ser “paraíso de delícia para o Criador”, ou seja, seu fim será despertar nele a piedade ou a virtude (COMENIUS, 1997, p. 226, 227).

Desse modo, sua proposta educacional envolve o preparo do ser humano não somente para as ciências, mas principalmente para a vida. Ou, em suas próprias palavras, que “nada se aprenda apenas para a escolaridade, mas para a vida, de tal sorte que, deixada a escola, não seja tudo levado pelo vento” (COMENIUS, 1997, p. 227). Percebe-se que esse aprender para a vida abarca, em Comenius, o relacionar os conteúdos escolares com o cotidiano, além de incluir o cultivo da sensibilidade moral e espiritual.

Adota-se no presente trabalho, o conceito comeniano de educação, que a vê como um aprendizado para a vida, unindo teoria e prática, trabalhando não apenas o entendimento do homem, mas também sua piedade, ou seja, a sua moralidade e a sua espiritualidade. Assim sendo, admite-se também que é função da educação promover os valores que levarão o ser humano à sua plena realização. Através da educação da sensibilidade acredita-se que o ser humano aprende a lidar com suas carências e a distinguir o que realmente vale.

A preferência pelo conceito educacional de Comenius se deveu especialmente ao fato de se constatar uma grande afinidade deste com o pensamento hebraico-oriental, hoje apregoado pela educação adventista.

Breve histórico da pedagogia dos hebreus

A origem do povo hebreu⁴ pode ser datada por volta do 3º milênio a.C.. Os hebreus, assim como a maioria dos povos da Mesopotâmia e Oriente Médio, eram de origem semita, ou seja, descendentes de Sem. No Antigo Testamento, Sem é identificado como filho primogênito de Noé, e antepassado remoto de todo o mundo semítico, que inclui, segundo von Stein (2007, p. 102), povos como os persas, assírios, lídios e arameus. Abraão, o patriarca e progenitor de toda a civilização hebréia, era semita.

⁴ Alguns eruditos acreditam que o termo “hebreu” derivou-se de Héber, nome do neto de Arfaxade, um dos filhos de Sem e neto de Noé, conforme genealogia registrada no texto de Gênesis 10:21-25 (KEYES, 1962, p. 15).



A principal fonte da história hebraica é a Bíblia. O Antigo Testamento apresenta os valores religiosos, morais, jurídicos e filosóficos dos hebreus. Na Bíblia, a história e a religião hebréias estão entrelaçadas. A Tora, também chamada Pentateuco (porque reunia os cinco livros de Moisés), era o principal manual do povo hebreu. Os episódios ali narrados estão sempre envoltos pelo sagrado e o sobrenatural. Segundo os autores do livro *Pedagogia Adventista*⁵ (2004, p. 15), o pensamento dos hebreus era essencialmente integral. Não havia separação entre Deus e a história, sagrado e secular, pedagogia e religião ou fé e racionalidade.

Gadotti (1993) confirma a religiosidade como um traço predominante da educação hebraica. Segundo ele, as matérias estudadas se relacionavam com os textos bíblicos e se impregnavam de preceitos morais. Champlin (1991) acrescenta que a primeira escola de um judeu era o lar. Os mestres eram os pais e os alunos eram os filhos. O lar nunca perdeu sua importância como o lugar primário de aprendizado, tanto na denominada “Escola do Deserto”, quanto na “Escola de Canaã”. A educação cabia à família. O lar era, ao mesmo tempo, escola e igreja.

O primeiro ensino sistemático oferecido fora dos lares hebreus só se deu por volta do período dos juízes (1200 a.C.), quando foram inauguradas as escolas dos profetas. Nestas, os profetas tornaram-se os mestres e instrutores de Israel. Champlin (1991) assegura que eles eram educadores e, ao mesmo tempo, líderes espirituais que tinham nos livros de Moisés sua grande inspiração e, ao mesmo tempo, seu programa de ensino (Dt 34:10; 18:15). Assim, os profetas foram os preparadores acadêmicos daqueles que viriam a se tornar líderes da nação.

Pedagogias grega e hebraica contrastadas

Observa-se que a maioria dos tratados filosóficos inicia sua exposição a partir do VI século a.C. com os gregos, que são identificados como os primeiros filósofos da humanidade. Questiona-se, porém, o não reconhecimento de uma filosofia oriental

⁵ Documento preparado pela Confederação das Uniões Brasileiras da Igreja Adventista do Sétimo Dia, publicado em 2004, por educadores da rede educacional Adventista, que sistematizou a filosofia, as premissas, os objetivos e a metodologia da Pedagogia Adventista.



anterior aos gregos, por parte de historiadores e estudiosos da filosofia. Aranha e Martins (1997, p. 62) admitem que a negação de uma filosofia anterior à Grécia ocorre, principalmente, pelo vínculo que havia entre o pensamento e a religião nos povos anteriores aos gregos. Chauí (1995, p. 20) confirma essa rejeição à filosofia oriental antecedente à Grécia, destacando a distinção feita entre o pensamento grego e o oriental, chamando o primeiro de “filosofia” e o segundo de “sabedoria”.

Como um dos mais importantes modelos pedagógicos antigos, a educação dos hebreus sobreviveu a muitas influências estrangeiras, inclusive ao movimento helenista do II século a.C., o que não significa, porém, a negação de certo grau de influência estrangeira na educação dos hebreus. A fidelidade à tradição do Antigo Testamento continuou como uma marca característica dos hebreus, mesmo nos dias de Cristo. Nota-se uma constante preocupação em se enviar os filhos a Jerusalém para obterem seus estudos longe da influência grega que ameaçava as famílias da diáspora, como se deu no caso de Paulo (At 22:3).

Como padrão de ensino, a cosmovisão dos hebreus contrasta fortemente com o pensamento grego que floresceu posteriormente. Enquanto os hebreus aliavam a instrução à prática, fazendo da experiência um marcante elemento de sua pedagogia, para a educação grega o valor maior era a racionalidade. Ou seja, ao passo que o foco do pensamento hebraico⁶ estava na vivência, a ênfase da educação grega ficava no aprimoramento intelectual. Werneck (1996, p. 2) confirma que “para o mundo grego, o valor maior era a própria razão”. A autora observa então que, por influência da cultura greco-romana, a civilização ocidental “privilegiou, no seu sistema educacional, o conhecimento do ser pelo pensamento lógico”.

Scheler classifica como preconceituosa a tendência da filosofia grega de separar razão e experiência, sobreestimando o intelecto. O teórico repele toda ênfase intelectualista, pois, para ele a apreensão dos valores é “uma espécie de experiência cujos objetos são inteiramente inacessíveis à razão”. Para tal fim “a razão é tão cega como pode

⁶ O “pensamento hebraico”, nesta abordagem, não seria sinônimo filosófico do moderno “pensamento israelense” já que, devido à diáspora dos judeus, se encontra ocidentalizado. Trata-se de uma compreensão do pensamento hebreu da antiguidade, conforme vista na Bíblia.



ser o ouvido para as cores”, declara Scheler (1948, p. 26). O órgão para a apreensão dos valores, em sua opinião, não é o entendimento, mas a intuição emocional.

Hesen lembra que esse dualismo apontado por seu mestre remonta a Aristóteles, sendo renovado na Idade Média por São Tomás. Assinala então o agostinianismo como principal corrente oposta a esta concepção aristotélica-tomista, acerca da natureza do conhecimento. Segundo ele, Agostinho, influenciado pelas idéias neo-platônicas, auxiliado pelo estudo da Bíblia, manteve o reconhecimento e a relevância das vivências emocionais e espirituais. Endossando a contribuição agostiniana assume que “não é por intermédio de atos do entendimento, mas sim do sentimento, que os valores são apreendidos” (1980, p. 161).

Avigorando ainda mais a crítica ao pensamento grego, Hesen defende que a educação não pode se limitar às idéias ensinadas, pois, envolve também a experiência através da qual são apreendidos os valores. Para ele, “pelo pensamento só apreendemos as formas da realidade, enquanto que no sentimento dos valores apreendemos mais profundamente o seu íntimo sentido e conteúdo” (1980, p. 161).

Verifica-se nestas declarações não apenas a oposição à ênfase intelectualista grega, mas também a concordância com o pensamento hebraico, ao destacar a experiência como fator fundamental no processo educacional, além de decisivo na apreensão do valor.

O contraste entre as vias educacionais grega e hebraica se acentua ainda mais ao se examinar os termos empregados em cada uma delas. Se para os gregos aprender (*manthano*) e ensinar (*didasko*) são palavras diferentes, cada uma com conteúdo, objetivo e métodos próprios, para o hebraico a mesma raiz (*lâmad*) é utilizada para ambas as palavras, significando que quando se aprende, automaticamente se ensina a outrem. Para os hebreus, se não havia discipulado, não houve aprendizado.

Na educação hebraica, portanto, o instruir e o praticar estavam integrados num mesmo processo. Entendia-se que houve ensino quando o que foi ensinado era aprendido e praticado. A prática integrava todos os aspectos da vida, principalmente a religião. Os métodos de transmissão da educação hebraica são expressos em Deuteronômio 6:6-9:



Estas palavras que, hoje, te ordeno estarão no teu coração; tu as inculcarás a teus filhos, e delas falarás assentado em tua casa, e andando pelo caminho, ao deitar-te, e ao levantar-te. Também as atarás como sinal na tua mão, e te serão por frontal entre os olhos. E as escreverás nos umbrais de tua casa e nas tuas portas. (Bíblia Sagrada, 1993, p. 133.)

O conteúdo a ser ensinado, aqui identificado com a expressão “estas palavras”, incluía todo o Pentateuco (5 primeiros livros da Bíblia), onde constam princípios de vida, comportamentos, história e práticas diversas, que deveriam ser passados aos filhos de Israel o tempo todo, em todo lugar. A frase “também as atarás como sinal na tua mão” se referia à extensão do ensino à vida prática, aos afazeres do dia a dia. Tudo deveria ser bem claro, sendo como um “frontal entre os olhos”.

No processo educacional hebreu não havia espaço para a “amoralidade”. Nada era irrelevante ou moralmente neutro. Não se admitia inversões educacionais ou valorização do secundário em detrimento do essencial. Quando no tempo do profeta Samuel isso aconteceu, instituiu-se as escolas dos profetas para se neutralizar a onda de amoralidade e imoralidade prevaescentes.

Em síntese, a aprendizagem e o ensino em última instância, se davam com base no temor do Senhor (Dt 4:10; 14:23). Aprender era acatar a vontade e a lei de Deus. Porém, apesar desse vínculo com a temática religiosa, não se negligenciava áreas de conhecimento não religiosas, como a engenharia, direito civil, álgebra e astronomia. Na verdade, havia uma ação integralizadora entre as diversas áreas do conhecimento, ou seja, cultura religiosa e cultura secular.

No que se refere aos conceitos antropológicos, a concepção hebraica diferia também acentuadamente da grega. A visão de uma dicotomia – corpo e alma – era estranha à mentalidade hebraica. A morte para os hebreus era entendida como uma cessação real e total da vida. No Antigo Testamento, um falecido era tido como uma alma morta (Nm 6:6; Lv 21:11). O ser humano não tinha uma alma, mas era uma alma. Nesse caso, a alma integrava todos os aspectos físicos, mentais e emocionais. Não se admitia uma divisão ou separação desses elementos.



Analisando a concepção de homem sugerida por Comenius (1997, p. 59), verifica-se que, a exemplo da visão hebraica, o “Galileu da Educação” também acreditava que o ser humano somente pode ser compreendido tendo como foco sua integralidade. Ou seja, ele não pode ser fragmentado, pois cada um é um “micromundo”.

Outro dado fundamental da antropologia hebraica era a noção lapsariana da história. Ou seja, o fato de que, no curso de sua existência, a humanidade caiu em pecado. Isso implica na carência de redenção. O ser humano foi criado à imagem de Deus. Porém, com a queda (Gn 3), toda a humanidade se degenerou, assim como os demais seres vivos.

Nessa percepção, a finalidade da educação é restaurar no ser humano a imagem de Deus, que fora afetada pelo pecado. Essa restauração envolve todo o ser, tanto os aspectos morais e espirituais, quanto os físicos e intelectuais. É através da comunhão com Deus que os seres humanos são humanizados, tornando-se justos e candidatos à imortalidade futura (Gn 5:24; 6:9).

Comenius (1997, p. 68) também compartilha do pensamento criacionista da origem humana, conforme exposto no Gênesis. Para ele, o remédio divino para a corrupção do gênero humano é a educação. Ela é o recurso divino para a restauração da semelhança divina perdida.

Uma última particularidade da antropologia hebraica tem a ver com o perfil religioso da natureza humana. O homem é essencialmente religioso. Tem em si uma busca pelo transcendente, pelo sobrenatural. Rahner (1947) reconhece que em cada ser humano existe uma carência pelo existencial sobrenatural, carência essa identificada por ele como o princípio fenomenológico da fé. Tal percepção coincide com a conclusão de Santo Agostinho (2008, p.23), quando no início de sua obra autobiográfica *Confissões*, admite uma inquietude do coração que persiste enquanto o homem não repousa em Deus. Para os hebreus, essa inquietude é como que um vazio com forma de Deus no coração dos seres humanos. Daí a ênfase hebraica em Deus, propondo satisfazer cabalmente essa fundamental necessidade humana, via educação.



A pedagogia cristã e seu rompimento com a pedagogia hebraica

Considerando que a igreja cristã nasceu em solo israelita, é natural concluir que ela muito tenha herdado do pensamento teológico e pedagógico dos hebreus.

A postura pedagógica assumida por Jesus, por ocasião da fundação do cristianismo, ilustra muito bem esse fato. Em vez de buscar entre os intelectuais aqueles que prepararia para assumir a liderança da igreja, ele elegeu como discípulos homens de origem humilde e sem formação acadêmica. Sua pedagogia, em vez de fundamentar-se na lógica grega, centralizava-se no amor prático.

Verifica-se que, apesar de não desconsiderar a importância da instrução na verdade ou do aspecto racional do ensino, a ênfase de Jesus inegavelmente estava na vivência emocional e espiritual. Como bom hebreu, Ele reconhece a experiência como um valor pedagógico fundamental.

Porém, com o passar dos anos e dos séculos, para fazer frente aos ataques filosóficos vindos especialmente do mundo helenista, a igreja cristã desenvolveu uma constante tendência de adequação ao sistema grego, buscando formular respostas racionais que defendessem sua posição.

Essa dialética com a filosofia grega, somada ao espírito antissemita que prevaleceu no meio cristão, levou a igreja a se afastar cada vez mais da noção hebraica de mundo, indo em direção ao sistema grego, sobrevalorizando a razão mais do que a fé.

Observa-se, por conseguinte, que desde os seus primórdios, o cristianismo rompeu sua original ligação com a cultura hebraica-oriental. É justamente nesse sentido que a educação adventista arroga a si o papel de resgatadora dessa cultura. Sua pretensão é fechar o parêntese de ruptura com a filosofia dos hebreus, ocorrida na história do cristianismo.



Breve histórico da educação adventista

A Igreja Adventista do Sétimo Dia se originou do milerismo, um movimento interdenominacional encabeçado por William Miller⁷, na primeira metade do século 19, nos Estados Unidos.

Ao comentar o surgimento e as características fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia nos Estados Unidos, Eliade (1987, v. 13, p. 180), em sua obra *Encyclopedia of Religion* relata que:

Os adventistas desenvolveram-se como um movimento do século 19 marcado pelo milenarismo, biblicismo, restauracionismo e legalismo. Sua ênfase no Velho Testamento, sua imagem de “pessoas escolhidas”, a valorização do sábado e sua sensação de destino cósmico, indicam a influência do puritanismo americano do século 18, ao mesmo tempo em que a preocupação da IASD para com a liberdade religiosa e adoção de reformas médicas e educacionais revelaram ser um produto do despertar religioso antes da Guerra Civil.

Nas primeiras duas ou três décadas de origem da Igreja (1844-70) as crianças adventistas frequentavam a escola pública. Porém, a crítica aos valores vivenciados na educação pública impulsionou a formação das primeiras escolas adventistas. Foi com o propósito de oferecer a seus filhos o preparo acadêmico em conformidade com a Bíblia e os princípios cristãos que os adventistas decidiram estabelecer escolas.

Sua primeira escola básica oficial foi fundada em 1872, a qual foi estabelecida em Battle Creek, no Estado de Michigan, principal centro do adventismo.

Em janeiro de 1872, ano da fundação da escola de Battle Creek, Ellen White⁸ escreveu aquilo que é considerado a “Carta Constitucional para a Educação Adventista”,

⁷ William Miller (1782 – 1849), fazendeiro em Low Hampton, Nova York, que lutou na Segunda Guerra de Independência, alcançando o posto de capitão, tornou-se pregador leigo batista. É considerado o “pai do movimento adventista na América”. A partir de 1831 passou a pregar, com base em sua interpretação das profecias apocalípticas, o “breve” retorno pessoal e visível de Cristo à Terra.

⁸ Ellen Gould Harmon, (1827 – 1915) nascida em Gorham, Maine, de família originalmente metodista e de classe média, aceitou a mensagem milerita em Portland, no ano de 1840. Tornou-se escritora e seus conselhos, considerados proféticos, foram decisivos na consolidação do sistema doutrinário e organizacional da Igreja Adventista do Sétimo Dia.



um artigo intitulado “A Verdadeira Educação”, para ajudar a orientar no planejamento da nova escola. Esta deveria dar especial relevância à Bíblia, desenvolver em seus estudantes o equilíbrio das faculdades mentais, físicas e espirituais e oferecer uma educação pragmática, aliando o trabalho físico com o labor acadêmico.

No processo de construção de sua identidade, a pedagogia adventista foi paulatinamente consolidando seus aspectos peculiares: uma perspectiva criacionista que influencia os conteúdos ministrados em sala de aula; educação diurna através do sistema de internato com a defesa da necessidade de trabalhos manuais para os estudantes; a adoção de um regime alimentar ovo-lacto-vegetariano e o ideal de que a educação é um processo conduzido, que deve desenvolver harmonicamente os aspectos físicos, mentais e espirituais.

No Brasil, a primeira escola adventista, oficialmente fundada, iniciou suas atividades em Gaspar Alto, distrito de Brusque, Santa Catarina, em 15 de outubro de 1897, sendo hoje uma das maiores redes particulares do país e do mundo⁹.

A filosofia da educação adventista

Com base na Bíblia, a educação adventista aceita como fundamentos básicos da educação cristã os seguintes aspectos:

A existência de um Deus Criador; a criação do universo e do mundo perfeitos; a criação do ser humano à imagem de Deus, com livre arbítrio; o surgimento do pecado a partir da rebelião de Lúcifer; a queda do ser humano em pecado e a perda parcial da imagem de Deus; a inabilidade do ser humano de restaurar a própria natureza sem o auxílio divino; a iniciativa de Deus para a restauração do ser humano, através do nascimento, vida morte e ressurreição de Jesus Cristo; a ação do Espírito Santo no plano da restauração da imagem de Deus na humanidade caída; o retorno de Cristo para por fim à história terrestre em sua fase de

⁹Segundo *Pedagogia Adventista* (2004, p. 11), no Brasil existem cerca de 400 unidades escolares adventistas, nas quais estudam 110 mil alunos, da Educação Básica ao Ensino Superior. Colabora com a missão educacional da rede, a Casa Publicadora Brasileira, editora da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil. Desde 1983 ela vem editando livros e materiais didáticos amparados nos princípios bíblicos. A editora conta hoje com mais de 80 títulos didáticos e cerca de 100 paradidáticos disponíveis. No mundo, a educação adventista contribui para a formação de crianças e jovens, da Educação Básica ao Ensino Superior, através de 6.500 instituições, em cerca de 145 países, onde estudam 1.200.000 alunos.



pecado; a restauração do mundo e dos seres humanos à sua condição original. (Pedagogia Adventista, 2004, p. 36.)

Nessa plataforma bíblico-cristã, a educação adventista estabelece suas bases antropológicas, epistemológicas e educacionais. Desse modo, a perspectiva criacionista da educação adventista é definida pela compreensão da origem, queda e destino da humanidade. Em tal concepção, a exemplo dos modelos hebraico e Comeniano, a educação é vista como uma atividade redentora.

Através da vivência, em sala de aula e em todos os espaços da escola, os educadores adventistas são orientados a proporcionar ao educando as condições necessárias para uma efetiva transformação do caráter. Essa vivência é vista por Hesen como elemento essencial para a assimilação de valores, uma vez que estes “só por via emocional-intuitiva nos podem ser acessíveis” (1980, p. 144). Disso decorre a percepção de que o exemplo da conduta dos agentes educacionais é aspecto da maior relevância para essa pedagogia redentora e restauradora. O objetivo proposto pela educação adventista é, portanto, através do relacionamento entre teoria e prática, conhecimento e vivência, restaurar no ser humano, a imagem de Deus.

Embora a ênfase da pedagogia adventista esteja na formação ética e espiritual do educando, os conhecimentos científicos e literários são por ela vistos como imprescindíveis ao desenvolvimento integral do educando. Afinal, como também reconhece Werneck, a instrução tem em vista a verdade, e esta é um valor a ser apreendido pelo ser humano:

A instrução visa à apreensão da verdade. A verdade é um valor não pelo seu conteúdo, mas por corresponder ao anseio humano de conhecer o real como é. Embora essa apreensão nunca ocorra de modo perfeito, a necessidade, o anseio por este valor permanece como próprio do homem que não se satisfaz com o erro e com a mentira, mas que está sempre em busca da verdade, que, por isso, apresenta-se a ele como valor. (2003, p. 73, 74)

Com o objetivo de buscar evidências científicas para sua cosmovisão criacionista, a igreja adventista criou, em 1958, nos Estados Unidos, o *Geoscience Research Institute* (Instituto de Pesquisas em Geociências). O GRI conta com a participação de pesquisadores



de diversas áreas científicas utilizando, em seus estudos, a ciência e a Bíblia em conjunto. Com a mesma finalidade, foi fundada no Brasil, em 1972, a Sociedade Criacionista Brasileira¹⁰, que há mais de três décadas publica o periódico *Folha Criacionista*, que em 2002, passou a se chamar *Revista Criacionista*.

Com base nos estudos desenvolvidos por esses órgãos de pesquisa criacionista, os adventistas tem apresentado três evidências básicas da existência de um Criador: (1) o ajuste fino do Universo (teleologia); (2) a existência de estruturas irredutivelmente complexas nos seres vivos, que tinham de funcionar perfeitamente desde que foram criadas, ou não chegariam aos nossos dias; e (3) a informação complexa especificada existente no material genético, que só a inteligência pode originar.

Percebe-se que a pedagogia adventista tem buscado explicar sua concepção pedagógica não apenas pela fé, mas também por argumentos de base científica. Observa-se ainda que não são admitidas quaisquer idéias de conciliação entre a evolução e Deus, como defendidas pelo evolucionismo teísta, por implicarem em negação de grande parte da Bíblia, ou em interpretações figuradas e metafóricas do texto sagrado.

No contexto educacional adventista a instrução se dá, portanto, numa interação entre o conhecimento secular e o conhecimento divino. Em outras palavras, os conteúdos são trabalhados numa perspectiva integral, e não de forma isolada como unidades destacadas e independentes.

Valores das pedagogias hebraica e adventista

Ao definir valor Hesen sugere que “será valor tudo aquilo que for apropriado a satisfazer determinadas necessidades humanas” (1980, p. 41). Partindo-se desse conceito, acredita-se que a identificação filosófica da educação adventista com a educação hebraica, no que diz respeito às carências humanas, insinua uma similaridade dos valores por elas promovidos.

¹⁰ Através de seu site (www.scb.org.br), a SCB tem divulgado de maneira bastante ampla as suas atividades, que incluem não só a edição de livros e periódicos, mas também a realização de seminários e a participação efetiva em encontros diversos em numerosos locais no país e também no exterior.



Ao tratar do problema da classificação dos valores, Macedo (1971) denuncia este como um ponto débil da filosofia dos valores. O autor indica as dificuldades e contradições das ordenações propostas por Scheler, Heslen e Siles, propondo a de Finance como a mais aceitável, em sua maneira de ver. Porém, o modo compartimentalizado, destes e de outros autores, de classificar os valores, se apresenta como inadequado ao pensamento integral hebraico-oriental. Uma classificação dos valores que se ajuste ao ponto de vista antropológico hebreu, levará em conta sua visão de ser humano (como uma unidade indivisível), e tenderá para uma categorização não setorizada ou compartimentalizada.

Partindo-se do pressuposto de que as leis mosaicas eram o principal componente do ensino da pedagogia hebraica, e que esta tinha como marcante característica metodológica, aliar a teoria à prática ou à vivência, aspecto fundamental para a apreensão dos valores, supõe-se que este seria um elemento útil no intuito de sua identificação.

Numa primeira análise do Decálogo, verifica-se que, em vez de valores, os contravalores hebreus são revelados de forma bastante perceptível. O termo contravalor é conceituado por Werneck como “o que se contrapõe ao valor. O que se levanta contra ele”. Em sua compreensão, é algo que não corresponde a uma carência ou necessidade do sujeito e ainda lhe é prejudicial. A autora elucida sua definição ao destacar que “o contravalor no plano lógico é o erro; no estético, o feio; e no ético, o mal moral, todos prejudiciais ao homem” (1996, p. 47).

Nas oito negativas da lei, os contravalores hebreus são assim expressos: “Não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti imagens de escultura. [...] Não tomarás o nome do Senhor em vão. [...] Não matarás. Não adulterarás. Não furtarás. Não dirás falso testemunho contra o teu próximo. Não cobiçarás” (Êxodo 20:3-17). Esses mandamentos revelam as práticas que eram vedadas ao povo hebreu, por não corresponderem às suas necessidades ou carências e também por afetarem seu relacionamento vertical (com Deus) e horizontal (com os semelhantes).

Nessas negativas estão presentes elementos que, como parte de sua tarefa educativa, a pedagogia hebraica devia atacar: a poligamia, a idolatria, a blasfêmia, a



irreverência, a violência, a impureza sexual, a desonestidade, a mentira, o engano, a inveja, a ambição, o egoísmo, etc. Em contrapartida, subentende-se que alguns valores promovidos pela pedagogia hebraica estejam também implícitos nessas mesmas negativas: a adoração exclusiva a Deus (vista como a maior carência humana), a lealdade, o amor, a reverência, o respeito, a vida, a pureza, a justiça, a honestidade, a verdade, a integridade, o altruísmo, etc.

O quarto e o quinto mandamentos, num formato distinto e positivo, ordenam, por sua vez: “Lembra-te do dia de sábado para o santificar” e “Honra teu pai e tua mãe” (Êx 20: 8, 12).

Percebe-se, no quarto mandamento, o descanso semanal como um valor, tanto no sentido da satisfação da carência física, quanto na satisfação da carência espiritual, uma vez que o dia do sábado era separado pelo povo hebreu para culto, por servir como uma espécie de memorial da Criação (“Porque em seis dias fez o Senhor os céus e a terra, o mar e tudo o que neles há; [...] por isso o Senhor abençoou o dia de sábado, e o santificou” (Êx 20:11). No quinto mandamento, o respeito e a dignidade humana podem ser entendidos como valores ligados às relações filhos-pais e extensivos a todas as outras relações humanas.

Observa-se assim, no Decálogo, a presença de valores religiosos e éticos, promovidos de forma integrada, pela pedagogia hebraica, por meio de uma interação entre a teoria e prática, idéia e vivência, razão e sensibilidade.

Uma vez que, para os hebreus, a educação era entendida como restauração do estado original de semelhança do homem com Deus, a lei, como expressão do caráter divino, cumpria um importante papel nesse processo. Ao possibilitar, via comunhão (com Deus e os semelhantes), a apreensão dos valores por ela defendidos, os educandos assimilavam os atributos divinos, numa tentativa de resgatar o caráter perdido no Éden.

Knight salienta o amor e a justiça como os principais atributos divinos expressos na lei, que devem ser restaurados no ser humano:

A lei, como revelada nas Escrituras, baseia-se no caráter de Deus. Os maiores atributos de Deus, como demonstrados em ambos os Testamentos, Antigo e Novo, são o amor e a justiça. O amor pode ser visto



como resumo da lei, enquanto a justiça define seu conteúdo. (2001, p. 186)

O autor destaca ainda outro importante ramo da axiologia: a estética. Em sua visão, assim como não se pode evitar o ensino de valores éticos, é também impossível evitar o ensino da estética na escola cristã. Para ele o ser humano é um ser estético. Experiências relacionadas às artes, música e literatura, etc, são, em seu modo de ver, necessárias para aumentar a sensibilidade para emoções e sentimentos do educando:

A experiência estética leva frequentemente a um alto senso de percepção, e habilidade de apreender novos significados, crescimento de sentimento e uma sensibilidade maior. Por um lado, a experiência estética está ligada ao mundo cognitivo de entendimento intelectual. Mas, por outro, ultrapassa os limites da cognição para entrar no domínio afetivo com seu foco no sentimento e na emoção. A experiência estética encoraja pessoas a ultrapassarem os limites impostos pelo pensamento puramente racional e pelas limitações da linguagem humana. Um quadro, uma música, ou uma história pode criar uma impressão em uma pessoa que nunca poderia resultar de um argumento lógico. (2001, p. 31,32)

No que diz respeito aos valores estéticos hebreus, nota-se a importância que se dava ao belo nas suas diversas práticas artísticas. Ao instruir Moisés quanto aos trabalhos de arte que deveriam adornar o Tabernáculo, Deus encomendou aos artífices de Israel, desenhos, lapidação em pedras, entalho em madeira, etc, que exigiam extrema habilidade (Êx 31:1-6), fato esse que se repetiu na edificação do Templo por Salomão (2Cr 3:6).

Em relação à literatura dos hebreus, o Antigo Testamento é uma rica coletânea de formas literárias. Ali se encontram história, literatura de sabedoria, parábolas, profecia, poesia, etc. Na poesia, artifícios tais como linguagem figurada e paralelismo¹¹ são abundantemente usados. Já na profecia é comum a forma quiástica¹².

Quanto à música hebraica, ressalta-se que, nos dias do rei Davi, havia critérios bem definidos. Constata-se, por exemplo, que os músicos que atuavam no Templo eram selecionados (1Cr 6:31-48), que se dedicavam exclusivamente a essa atividade (1Cr 9:33),

¹¹ O paralelismo é um artifício literário e são classificados em paralelismos sinônimos (a segunda linha repete, com outras palavras, a ideia contida na primeira linha), antônimos (a segunda linha tem uma ideia contrária à da primeira) e sintéticos (a segunda linha complementa a ideia da primeira).

¹² O quiasmo é uma figura de estilo pela qual se repetem palavras invertendo a ordem.



com instrumentos específicos, recomendados para a música sacra hebraica (1Cr 13:8; 15:16, 19-24 e 28; 23:5; 2Cr 5:12-14; 7:6; 29:25-28). Esses instrumentos foram denominados “instrumentos de música de Deus” (1Cr 16:42). Tais cuidados parecem sugerir uma rígida separação entre o santo e o profano, e a adoção de uma ética espiritual que regia a produção musical, contrariando a idéia de neutralidade estética.

De fato, como acentua Knight, “não há neutralidade nem na criação artística ou na seleção do consumidor” (2001, p. 195). Sobre isto, Seeveld escreve:

Resumidamente, a arte demonstra o que existe no coração de um homem e de que modo ele vê o mundo. A arte sempre demonstra a serviço de quem uma pessoa está, pois a arte é sempre uma oferenda consagrada, uma tentativa desconcertante, não-dogmática, porém espantosa, de proporcionar honra, glória e poder a algo. (1981, p. 390)

Na poesia da música sacra hebraica, conforme consta no hinário dos hebreus (os Salmos) são encontrados temas de confissão, arrependimento, louvor, gratidão, adoração, conforto, confiança, mas também de exaltação aos princípios da Lei de Deus (Salmos 1:2; 19:7; 40:8; 78:1; 119; 147:19). Isso aponta para uma integração das áreas ética, espiritual e estética. Essa última estava a serviço das primeiras.

Por conseguinte, acredita-se que os valores estéticos hebreus se enquadravam no mesmo perfil dos valores espirituais e éticos identificados na lei, uma vez que a pedagogia hebraico-oriental não admite uma visão compartimentalizada dos valores. Nesse caso, a concepção de belo, por exemplo, se adequaria aos conceitos de pureza, amor, justiça, humildade, verdade, retidão, etc. Dessa perspectiva, o bonito seria então tudo aquilo que contribui para restaurar no ser humano a imagem de Deus, afetada pelo pecado. O belo, no pensamento hebreu, é aquilo que de alguma forma retrata o caráter de Deus. A arte que vale é a que age no processo de restauração do ser humano a seu estado original.

Portanto, tanto os valores hebreus quanto os adventistas são entendidos não como elementos separados, pertencentes a diferentes classificações, mas como elementos integrados a serviço de um mesmo propósito: a restauração da humanidade ao seu estado perdido. Nesse caso, a pedagogia adventista, a exemplo da hebraica, identifica-



se como promotora daqueles valores que possam, efetivamente, representar o caráter de Deus e, ao mesmo tempo, exercer sobre o educando uma influência redentora.

Conclusão

Este trabalho teve como objetivo ressaltar as marcantes características do antigo modelo pedagógico dos hebreus. Tendo a religiosidade e o pensamento integral como traços predominantes, esse padrão de ensino foi apresentado como fortemente contrastante com o grego. A estreita relação entre instrução e experiência presente nessa pedagogia se mostrou discordante do realce intelectualista grego.

Como herança da cultura grega, a pedagogia contemporânea tem conservado a ênfase no pensamento lógico, racional. O cientificismo a tem impedido de reconhecer o ser humano como uma sensibilidade.

Na posição de resgatadora dos princípios pedagógicos hebreus, a educação adventista pretende preencher essa lacuna, oferecendo uma alternativa educacional que integre teoria e prática, instrução e experiência, entendimento e sensibilidade, conhecimento secular e conhecimento divino.

Por meio de uma educação bíblico-oriental, que focalize a vivência mais que os conteúdos curriculares, acredita-se que se chegará efetivamente à apreensão dos valores. Não os valores consumistas e hedonistas promovidos pela sociedade hodierna, mas os valores éticos, espirituais e estéticos que contribuem no processo de restauração da imagem de Deus no ser humano.

É preciso, porém, que os educadores adventistas tenham plena consciência da relação entre os valores da pedagogia hebraica e a sua própria prática educacional, a fim de adequarem seu trabalho a essa visão de mundo, cumprindo assim seu propósito maior que é o da redenção do educando.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO. **Confissões**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

ARANHA, M. L. A., e MARTINS, M. H. P. **Filosofando: Introdução à Filosofia**. São Paulo: Moderna, 1997.



- AULETE, C. **Dicionário contemporâneo da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Delta S.A., 1958.
- BÍBLIA SAGRADA**. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- CHAMPLIN, R. N. e BENTES, J. M. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. 6 vols. São Paulo: Candeia, 1991.
- CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 1995.
- COMENIUS, J. A. **Didática magna**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ELIADE, M. **An Encyclopedia of Religion**. Nova York: Mcmillan Publishing Company, 1987.
- ENCICLOPÉDIA **Mirador Internacional**. São Paulo: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1987.
- FERREIRA, A. B. H. **Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- GADOTTI, M. **História das Idéias Pedagógicas**. São Paulo: Ática, 1993.
- GRANDE **Enciclopédia Larousse Cultural**. São Paulo: Nova Cultural/Plural Editora e Gráfica, 1998.
- HESEN, J. **Filosofia dos Valores**. Coimbra: Armênio Amado – Editor, Sucessor, 1980.
- KEYES, N. B. **História Ilustrada do Mundo Bíblico**. Rio de Janeiro: Seleções do Reader's Digest, 1962.
- KNIGHT, G. R. **Filosofia e Educação – Uma Introdução da Perspectiva Cristã**. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 2001.
- LALANDE, A. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MACEDO, U. **Introdução à Teoria dos Valores**. Curitiba: Editora dos Professores, 1971.
- NOVA **Enciclopédia Barsa**. São Paulo: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1997.
- PEDAGOGIA ADVENTISTA – Confederação das Uniões Brasileiras da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.
- PRESTES FILHO, U. F. **O Indígena e a mensagem do segundo advento: missionários adventistas e povos indígenas na primeira metade do século XX**. São Paulo: Tese de Doutorado em História Social – FFLCH-USP, 2007.
- RAHNER, K. **Theologíe et antropologie**. Paris: Lês Éditions du Cerf, 1947.
- SCHELER, Max. **Ética: Nuevo Ensayo de Fundamentación de um Personalismo Ético**. Tomo II. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1948.
- SEEVELD, C. "Christian Art". In: **The Christian Imagination: Essays in Literature and Arts**. Editado por Leland Ryken. Grand Rapids: Baker Book House, 1981.
- von STEIN, A. **Criação**. Lychen OT Retzow - Alemanha: Daniel-Verlag, 2000.



WERNECK, V. R. **Cultura e Valor**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **Educação e Sensibilidade – um estudo sobre a teoria dos valores**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1996.

A RELAÇÃO ENTRE OS ESCRITOS DE ELLEN G. WHITE E A BÍBLIA

Lucas Mendes Nunes

Pós-Graduado em Estudos Teológicos e em Docência Universitária. Bacharelado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Email: hevelucas@yahoo.com.br

Resumo: Como compreender a relação dos escritos de Ellen G. White com as Escrituras? Qual era a compreensão de Ellen G. White sobre seus escritos frente à Bíblia? Os escritos de Ellen G. White deveriam ser acrescentados ao cânon bíblico? Como Ellen G. White compreende e aplica as Escrituras? São pontos pertinentes que serão abordados neste artigo para melhor compreensão da relação entre Ellen G. White e a Bíblia.

Palavras-chave: Escrituras, Cânon bíblico, Escritos de Ellen G. White.

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE WRITINGS ELLEN G. WHITE AND THE BIBLE

Abstract: Understanding the relationship of the writings of Ellen G. White with Scripture? What was the understanding of Ellen G. White on his writings against the Bible? The writings of Ellen G. White should be added to the biblical canon? As Ellen G. White understands and applies the Scriptures? Are pertinent points will be discussed in this article to better understand the relationship between Ellen White and the Bible.

Keywords: Scripture, Biblical Canon, Ellen G. White Writings'.

Os escritos de Ellen G. White e sua relação com as Escrituras

Diversos escritores adventistas têm abordado o tema do dom profético em Ellen G. White, sua finalidade para a igreja adventista, e sua relação com as Escrituras. Diversas literaturas são válidas e tem ajudado a clarificar o papel de Ellen G. White para a igreja adventista. Os argumentos apresentados nesta seção visam dar uma contribuição de modo sucinto e equilibrado acerca dos escritos de Ellen G. White em relação à Bíblia, bem como a compreensão desse ministério profético. Assim, “para compreender devidamente como os adventistas do sétimo dia como um grupo ou igreja consideram os escritos de Ellen G. White, cumpre-nos volver, em primeiro lugar para a



própria Sra. White e verificar a relação que ela via entre seus escritos e a Bíblia” (REBOK, 1998, p. 141).

Uma das características de um profeta verdadeiro é o seu testemunho das Escrituras. O profeta verdadeiro exalta a Palavra de Deus e vive de acordo com os Seus ensinamentos. Ellen G. White passou no teste de Isaias 8:20, e falou de acordo com “a lei e o testemunho”. Ela mencionou: “A Bíblia toda é uma revelação da glória de Deus em Cristo. Recebida, crida e obedecida, ela é o grande instrumento na transformação do caráter. É o grande estímulo, a constrangedora força que vivifica as faculdades físicas, mentais e espirituais” (WHITE, 1997, p. 458).

Durante seu ministério, Ellen G. White enfatizou a importância da Bíblia e orientou o povo quanto à guarda dos mandamentos. Para ela, as pessoas deveriam ter acesso às Escrituras e buscar a cada dia compreendê-la, pois, “a Bíblia não foi escrita unicamente para os entendidos. Ao contrário, destina-se ao povo comum” (WHITE, 2005, p. 89). O cuidado e o respeito para com a Palavra de Deus ficam claros em sua declaração: “A Bíblia nunca deve ser estudada sem oração. Antes de abrir suas páginas, devemos pedir a iluminação do Espírito Santo, que nos será dada” (WHITE, 2005, p. 91).

Ellen G. White enxergou na Bíblia a fonte da salvação, que está em Cristo Jesus (Jo 5:39). Ela declarou: “Eu necessitava de auxílio, e o encontrei em Jesus. Toda necessidade foi suprida, satisfeita a fome de minha alma; a Bíblia é para mim a revelação de Cristo. Creio em Jesus porque Ele me é um divino Salvador. Creio na Bíblia porque achei nela a voz de Deus a minha alma” (WHITE, 1997, p. 461). Essa citação nos indica que a obra de Ellen G. White foi cristocêntrica e que a Bíblia era sua bússola para a salvação em Cristo.

Para Ellen G. White, “os testemunhos [seus escritos] não estão destinados a comunicar nova luz; e sim a imprimir fortemente na mente as verdades da inspiração que já foram reveladas” (WHITE, 2004, p. 665). Assim sendo, “os adventistas do sétimo dia creem que Ellen G. White foi mais que uma escritora dotada; ela foi designada por Deus para transmitir uma mensagem especial a fim de atrair o mundo às Escrituras e ajudar a preparar um povo para o segundo advento de Cristo” (WHITE, A., 2003, p. 5).

Assim, cremos que Ellen G. White foi comissionada por Deus para dar uma mensagem especial. Em 1883, o presidente da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, George I. Butler, deu o seguinte testemunho acerca das visões de Ellen G. White:



Como um povo, temo-las provado por cerca de um quarto de século, e achamos que prosperamos espiritualmente quando lhes demos ouvidos, e sofremos grande detrimento quando as negligenciamos. Temos verificado que sua guia é nossa segurança. Elas [as visões] nunca nos induziram ao fanatismo em qualquer caso, porém sempre reprovaram homens fanáticos e irrazoáveis. Em toda parte elas nos dirigem às Escrituras como a grande fonte de verdadeira instrução, e ao exemplo de Jesus Cristo como o modelo genuíno. (In: REBOK, 1998, p. 121).

Dessa forma, o ministério profético de Ellen G. White tem sido confirmado pelas testemunhas oculares, e negligenciar esse dom é abrir mão das bênçãos divinas. Um estudo superficial da relação entre Ellen G. White a Bíblia poderá nos privar de receber as devidas bênçãos de Deus relacionadas com o dom de profecia para a igreja remanescente. Assim, podemos inferir com Lima que, “a rejeição aos profetas nos momentos cruciais da História sempre gerou sérias consequências para o professo povo de Deus, porque a rejeição de um profeta implica, de acordo com Lucas 10:16, na rejeição daquele que o enviou” (LIMA, 2000, p. 9).

A compreensão do ministério de Ellen G. White tem sido negligenciada por parte de alguns. Finley, comentando 1 Coríntios 12:27, 28, menciona que, “Deus coloca os verdadeiros profetas na Sua Igreja, aquela que guarda os seus mandamentos, com o objetivo de guiá-la nos momentos de crise, da mesma forma que Ele enviou João Batista ao Seu povo com o fim de prepará-lo para a primeira vinda de Jesus” (FINLEY, p. 86).

Ellen G. White enfatiza a relevância do estudo da Bíblia e adverte quanto a nossa busca pelo conhecimento: “Não devemos aceitar o testemunho de nenhum homem quanto ao que ensinam as Escrituras, mas estudar por nós mesmos as palavras de Deus. Se permitirmos que outros pensem por nós, nossas próprias energias e habilidades adquiridas irão se atrofiar” (WHITE, 2005, p. 89). Não era intenção da profetisa que seus escritos substituíssem o estudo da Bíblia. O conselho dela foi que cada estudante deveria primeiramente ir à Palavra de Deus e estudá-la de forma submissa à orientação do Espírito Santo.

Através do próprio testemunho de Ellen G. White, compreendemos que a Palavra de Deus deve ser exaltada e estabelecida como única regra de fé e prática. Por meio dos escritos de Ellen G. White somos direcionados às Escrituras, a fim de aprimorarmos nosso relacionamento com Jesus e seguirmos Sua vontade.



Ellen G. White e o cânon bíblico

Diversas pessoas têm questionado ao longo da história a posição que Ellen G. White ocupa em relação ao cânon bíblico. A Igreja Adventista do Sétimo Dia mantém a posição de que Ellen G. White foi inspirada assim como os demais escritores bíblicos.¹ Dos Reis menciona, “o que ocorreu com Ellen White foi semelhante ao que ocorreu com os profetas bíblicos” (DOS REIS, 2004, p. 65). Dessa forma, surgem algumas questões: (1) Pelo fato de Ellen G. White ter sido inspirada por Deus indica que seus escritos poderiam ser acrescentados ao cânon das Escrituras?, (2) Qual a posição que Ellen G. White ocupa na Igreja Adventista do Sétimo Dia? À luz dos testemunhos de Ellen G. White, juntamente com a compreensão de outros autores, procuraremos clarificar as questões acima.

Diversos movimentos heréticos têm surgido ao longo da história. Um desses movimentos aflorou durante o século II, com Montano, que se dizia um profeta e digno de ser incluso no cânon bíblico. Para Olson (2001), o montanismo acarretou a necessidade de se determinar uma norma para a inclusão de um livro ao cânon das Escrituras. Essa norma envolvia a aprovação apostólica como o único meio confiável para a revelação de Deus. Movimentos heréticos semelhantes ao montanismo despertaram a necessidade da religião cristã de se organizar. Olson infere que:

Um episódio importante na história da teologia cristã é a transformação da religião cristã, de uma seita relativamente desunida, pneumático-espiritual (carismática), praticamente clandestina do Império Romano, em uma instituição altamente organizada, hierárquica e visível que, no fim do século III, era um objeto que já fazia parte da paisagem do império. E logo se tornaria a religião oficial do império. (OLSON, 2001, p. 129.)

Após o século III, a religião cristã já assumia um aspecto organizacional. Um dos pontos em debates foi a formação e o estabelecimento do cânon bíblico. Os primeiros passos importantes para se chegar ao “processo oficial da canonização” foram dados no ano 90 d.C., no Concílio de Jâmnia (OLSON, 136). Kümmel, referindo-se sobre o processo de seleção, menciona que, “o critério decisivo para incluir-se um texto não é o seu

¹ Para uma melhor compreensão da Igreja Adventista do Sétimo Dia acerca do dom de profecia, ver: Nisto Cremos, 2008, p. 276-292.



conteúdo, mas o fato de ter sido escrito por um apóstolo” (KÜMMEL, 1982, p. 651). É evidente que, dentro desse critério, estava inserida a inspiração divina do livro.

Von Campenhausen utilizou o termo “princípio profético-apostólico” para servir de critério na seleção dos livros para um lugar no cânon bíblico. Segundo Olson, “o princípio profético-apostólico significa simplesmente que os livros e as cartas precisavam ser amplamente reconhecidos por todas as igrejas cristãs como uma reflexão da autoridade apostólica” (OLSON, 2001, p. 136). Ou seja, a obra tinha que ser produto do “cristianismo primitivo” para receber um lugar na lista do cânon das Escrituras.

Os adventistas do sétimo dia adotam a posição que foi estabelecida nos concílios de Hipona (393) e de Cartago (397), posição que mantém uma lista de 27 livros formativos do cânon bíblico do NT. Klingbeil menciona que, “a compreensão adventista do sétimo dia do cânon e do texto baseia-se numa clara compreensão de inspiração” (In: REID, 2007, p. 107). Os adventistas ratificam a lista de Atanásio² dos 27 livros do cânon do Novo Testamento e creem que “o cânon da Escritura se encerrou com o livro do Apocalipse” (KNIGHT, 2008, p. 98). Contudo, a igreja adventista do sétimo dia sustenta que o Espírito Santo continua operando assim como ele operou, capacitando os escritores bíblicos.

Embora os adventistas do sétimo dia reconheçam que o cânon das Escrituras se encerrou há aproximadamente dois mil anos, e que não houve acréscimos a essa compilação dos livros sagrados, crêem que o Espírito Santo de Deus, que inspirou a Palavra divina conhecida por nós como Bíblia, empenhou-se em revelar-se à igreja mediante os diversos dons do Espírito (KNIGHT, 2008, p. 101).

Os adventistas “crêem que o encerramento do cânon das Escrituras não encerrou a comunicação do Céu com os homens através dos dons do Espírito” (KNIGHT, 2008, p. 101). Exemplo disso foi a manifestação profética em Ellen G. White. Por meio dela, Deus comunicou Sua mensagem ao povo remanescente dos últimos dias. Os escritos de Ellen G. White, embora frutos da inspiração divina, não devem ser entendidos como um acréscimo ou dignos de serem inclusos no cânon sagrado.

² Para maiores informações sobre a lista dos livros canonicos considerados pelos pais da igreja ver Gerald A. Klingbeil (2007, p. 96-98).



Quanto à compreensão do propósito do Espírito de Profecia³, devemos dizer que os escritos de Ellen G. White devem ser provados pelas Escrituras, e não o contrário. Salientamos ainda que os testemunhos de Ellen G. White não são destinados a ser uma segunda Bíblia, como pensam alguns. Entender seus escritos como sendo um acréscimo às Escrituras é ferir a finalidade dos mesmos, e ter a Bíblia como insuficiente. Ellen G. White menciona que, “a Palavra de Deus é suficiente para iluminar o espírito mais obscurecido, e pode ser compreendida por todo aquele que sinceramente deseja entendê-la” (WHITE, 2004, p. 663).

Nos escritos de Ellen G. White temos um claro exemplo de alguém que utilizara seus testemunhos para uma finalidade a qual nunca se destinou, e Ellen G. White fez a seguinte advertência, “o irmão J. confundiria a mente buscando fazer parecer que a luz que Deus tem dado mediante os Testemunhos é um acréscimo à Palavra de Deus; mas nisso apresenta a questão sobre uma falsa luz” (WHITE, 2004, p. 663). Ellen G. White se fez clara quanto ao seu ministério e a natureza de seus escritos. Foi uma tarefa árdua e penosa desempenhar o ministério profético, mas ela não recuou e mencionou:

O Senhor achou por bem dar-me uma visão das necessidades e erros de Seu povo. Por penoso que me haja sido, tenho exposto fielmente aos ofensores suas falhas e o meio de remediá-las. Assim tem o Espírito de Deus pronunciado advertência e juízo, sem recusar, contudo, a doce promessa da misericórdia. (WHITE, 2004, p. 661).

Nichol refuta a ideia de que os adventistas do sétimo dia têm os escritos de Ellen G. White como uma segunda Bíblia. Ele menciona, “não afirmamos que esses escritos, embora inspirados, devam ser considerados uma segunda Bíblia ou um acréscimo a ela” (NICHOL, 2005, p. 398). Quanto à finalidade de seus escritos, Ellen G. White declara, “pouca atenção é dada à Bíblia, e o Senhor deu uma luz menor para guiar homens e mulheres à luz maior” (WHITE, 1997b, p. 125).

Segundo Lima, o chamado profético antecede uma crise iminente que sobrevem na história do mundo. (LIMA, 2000). Dessa forma, seria Ellen G. White a última profetisa antes de uma crise iminente? Ou necessitaríamos de mais um profeta? O chamado profético de Ellen G. White foi para uma missão especial de conduzir o povo do advento às Escrituras Sagradas.

³ Espírito de Profecia é o termo utilizado pelos adventistas do sétimo dia para se referir aos escritos de Ellen G. White. Doravante utilizaremos o termo com o mesmo sentido.



Deus não está limitado ao tempo e circunstância. Ele chama quem deseja e quando deseja, para desempenhar uma missão e ser o Seu porta-voz. O surgimento de um profeta posterior a Ellen G. White seria viável se houvesse necessidade. Finley ressalta, “um dos dons de Jesus é o dom de profecia. Esse dom permanece na igreja até o fim” (FINLEY, p. 85).

Pfandl menciona que, “como profetisa Ellen G. White escreveu sob inspiração divina, mas, tanto quanto sabemos, não temos no tempo presente um profeta dos dias modernos” (In: REID, 2007, p. 318). Podemos compreender mediante essa declaração que, Pfandl abre espaço para a possibilidade de um profeta moderno, caso haja necessidade.

Em suma, embora Ellen G. White tenha sido utilizada por Deus, seus escritos não possuem a finalidade de revelar nova luz, e ela nunca teve a pretensão de que fossem incluídos no cânon das Escrituras. Eles diferem da Bíblia em função, e incluir os escritos de Ellen G. White ao cânon seria contrariar a posição da igreja cristã ao longo dos anos.

Embora os escritos de Ellen G. White não sejam um produto primitivo apostólico, isso não os torna menos qualificados. O Espírito Santo inspirou tanto escritores bíblicos como Ellen G. White. Assim, o fato dos adventistas do sétimo dia terem o Espírito de Profecia não os torna melhor frente às outras denominações cristã, mas, sim, mais devedores, e responsáveis pela luz recebida.

Os escritos de Ellen G. White e a tarefa de compreensão e aplicação das Escrituras

Uma das questões debatidas entre os intérpretes do Espírito de Profecia é a forma como Ellen G. White compreende e aplica as Escrituras. Para clarificar esse processo abordaremos ao longo dessa seção quatro pontos fundamentais interligados: (1) Ellen G. White como intérprete das Escrituras; (2) Aplicação da Bíblia por Ellen G. White; (3) O aspecto pastoral e inspiracional refletido na relação entre Ellen G. White e a Bíblia; e (4) Uma nova perspectiva acerca da compreensão e aplicação das Escrituras por Ellen G. White.

Ao analisar seus escritos, podemos ver que ela raramente escreve de forma exegética. Em 1 Coríntios 2:9, Paulo menciona que, “mas como está escrito: Nem olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem jamais penetrou em coração humano o que Deus



tem preparado para aqueles que o amam.” Ellen G. White utiliza essa passagem tanto de forma homilética, como exegética. Aplicando esse verso homileticamente ela diz:

Os que aceitam os ensinamentos da Palavra de Deus não são totalmente ignorantes com respeito à morada celestial. E, contudo, “as coisas que o olho não viu, e o ouvido não ouviu, e não subiram ao coração do homem, são as que Deus preparou para os que O amam” (1Co 2:9). A linguagem humana não é adequada para descrever a recompensa dos justos. Será conhecida apenas dos que a contemplarem. Nenhum espírito finito pode compreender a glória do Paraíso de Deus. (WHITE, 2001, p. 675).

Podemos inferir com Pfandl (2007, p. 315) que, “nessa passagem, ela claramente aplica 1 Coríntios 2:9 à Nova Terra. Quando, porém, estudamos o texto em seu contexto, descobrimos que Paulo não está falando sobre a Nova Terra, mas acerca da salvação (2:1-18)”. Salvação que é operada na vida do crente pela obra do Espírito Santo. Contudo, Paulo em 1 Coríntios 2:9 faz menção a Isaías 64:4, na qual o sentido original da passagem são os “atos grandiosos de Deus na história passada de Israel (Is 64:1-7)” (PAROSCHI, 2009, p. 3). Assim, a forma como Ellen G. White e Paulo utilizaram o texto bíblico é entendido como sendo um “uso retórico das Escrituras” (PAROSCHI, 2009, p. 3).

Pfandl indaga o porquê de Ellen G. White utilizar a passagem de 1 Coríntios 2:9 aplicando à Nova Terra. O mesmo autor responde mencionando que, “porque o fraseado dele também se ajusta à Nova Terra” (In: REID, 2007, p. 315). Dessa forma, Ellen G. White apenas encontra um fraseado bonito e o aplica à Nova Terra. Ela não tem a finalidade de fazer uma exegese do texto, mas apenas transmitir que Deus tem preparado coisas grandiosas para Seu povo. Não há nada de errado com a utilização do texto de 1 Coríntios 2:9 por Ellen G. White, aplicando-o à Nova Terra. Ela simplesmente faz um “uso retórico” do texto.

Como princípio de interpretação, Ellen G. White menciona que, “a Bíblia interpreta a si mesma. Um texto deve ser comparado com outro” (WHITE, 2000, p. 462). Embora Ellen G. White nunca tenha pretendido ser uma intérprete da Bíblia ou uma exegeta das Escrituras, o texto de 1 Coríntios 2:9 também é utilizado por ela de forma exegética. Ellen G. White comentando o episódio da confissão de Pedro, em Mateus 16:16, diz:

Unicamente o Espírito de adoção nos pode revelar as coisas profundas de Deus, as quais ‘o olho não viu, o ouvido não ouviu, e não subiram ao



coração do homem.’ Deus nos revelou pelo seu Espírito, porque o ‘Espírito penetra todas as coisas, ainda as profundezas de Deus’ (1 Co 2:9 e 10). O segredo do ‘Senhor é para os que o temem’ (Sl 25:14); e o fato de Pedro ter discernido a glória de Cristo era uma prova de que fora ensinado ‘por Deus’ (WHITE, 2000, p. 412).

Nessa passagem, Ellen G. White não contraria o sentido original do texto do apóstolo Paulo. Segundo Pfandl (2007, p. 316), “ela aplica 1 Coríntios 2:9 a Jesus como o salvador do mundo, que é o fundamento da fé de todo crente. Em outras palavras, ela reflete corretamente o significado original que o texto possuía quando Paulo o escreveu”.

Quanto à utilização da Bíblia por Ellen G. White, podemos compreender que, “nem todas as suas aplicações da Escritura foram destinadas a prover uma exposição estrita do texto bíblico. Às vezes, ela empregava a Escritura homileticamente. Outras vezes, desprende certas passagens de seu contexto bíblico para aplicações especiais” (DE OLIVEIRA, 1985, p. 317).

Ellen G. White nunca pretendeu dar várias interpretações a textos bíblicos apocalípticos, como foi o caso de Desmond Ford e sua utilização do princípio apotelesmático de interpretação profética. Em profecias apocalípticas ela nunca aplica o mesmo texto em duas situações diferentes ou como tendo dois cumprimentos em tempos distintos. A “aplicação bíblica”, por Ellen G. White, envolve pelo menos três formas diferentes: (1) Aplicações textuais;⁴ (2) Aplicações proféticas;⁵ e (3) Aplicações homiléticas.⁶

Para melhor compreensão do parágrafo acima, exemplificaremos da seguinte forma: O Salmo 22:7 aplica-se de forma textual ao salmista Davi; de forma profética ao sofrimento do Messias (Mt 27:39); e de forma homilética ao leitor contemporâneo. Do mesmo modo, o texto referente à pedra de Daniel 2:34, 35 aplicado de forma profética refere-se à Segunda Vinda de Jesus e Seu reinado. Já homileticamente pode se referir à soberania de Deus e Seu domínio. Assim, o termo “aplicação bíblica” deve ser ajustado para atender à diversidade de situações ao utilizar as Escrituras.

⁴ Ver: Aplicação textual por Ellen G. White da passagem de João 6: 33 em White, 2005, p. 68.

⁵ Ver: Aplicação profética por Ellen G. White do Salmo 22: 16 e 18 em Ellen G. White, 1987, p. 179; Ellen G. White, Atos dos apóstolos, 1999, p. 225; e Ellen G. White, 1996, p. 691.

⁶ Ver aplicação homilética por Ellen G. White (1999, p. 226) da passagem de Zacarias 13:6.



Segundo Paroschi, o uso que Ellen G. White faz das Escrituras pode ser compreendido como aplicações exegéticas, homiléticas, uso retórico e uso midráshico do texto bíblico (PAROSCHI, 2009). Entendemos que existe uma dinâmica na relação entre Ellen G. White e a Bíblia. Ellen G. White tem uma intenção especial ao utilizar as Escrituras, que é conduzir o leitor à Palavra de Deus, tirando lições e orientações da Escritura. Assim, é muito frequente a utilização da Bíblia por Ellen G. White de forma homilética. Pfandl infere que, “usar um texto homileticamente, ou pastoralmente, significa aplicar a linguagem de um texto a uma situação moderna, dos dias atuais” (In: REID, 2007, p. 314). Essa característica é vista muitas vezes no Espírito de Profecia.

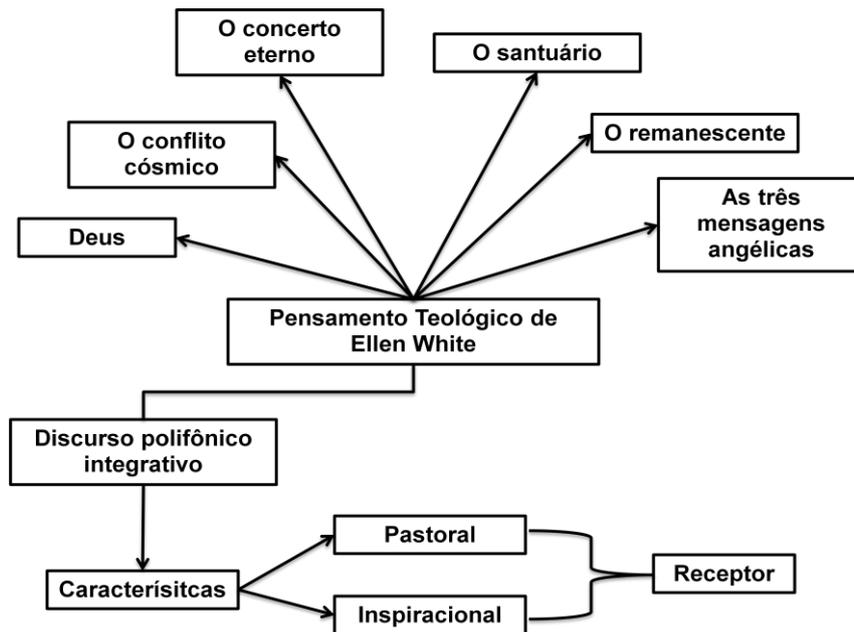
Um problema que surge é que, alguns entendem os escritos de Ellen G. White como simplesmente de caráter pastoral e inspiracional, sem teologia profunda por trás deles e sem a necessidade de aplicação hermenêutica a eles. Timm expõe o problema quanto à interpretação dos escritos de Ellen G. White de forma pertinente:

Ellen G. White produziu, ao longo dos seus 70 anos de ministério profético, cerca de 100 mil páginas de orientações para a igreja, que abrangem um amplo espectro de diferentes assuntos. Esses escritos têm sido considerados, por muitos dos seus leitores, como de natureza meramente pastoral e inspiracional, sem um conteúdo teológico mais aprofundado. Isso se deve, em grande parte, ao fato desses leitores não encontrarem nos escritos de Ellen White as técnicas próprias da exegese científica e nem mesmo a estruturação característica da teologia sistemática convencional. A relevância teológica desses escritos é questionada também pelo fato de que neles as discussões teóricas aparecem frequentemente intercaladas de lições práticas para a vida diária. (TIMM, 2000, p. 1.)

Rebatendo esses questionamentos, Timm sugere que o pensamento teológico de Ellen G. White está fundamentado em seis temas fundamentais: (1) Deus; (2) O conflito cósmico; (3) O concerto eterno; (4) O santuário; (5) O remanescente; e (6) As três mensagens angélicas (TIMM, 2000, p. 4). Os escritos de Ellen G. White se caracterizam por um inter-relacionamento temático que é comunicado através de um discurso polifônico integrativo (TIMM, 2000). Podemos compreender, com base em Timm, que os testemunhos de Ellen G. White possuem teologia profunda, mesmo que seja apresentado de forma embrionária.

A forma como Ellen G. White apresenta as verdades contidas na Bíblia expressa uma característica pastoral e inspiracional, não contendo as “técnicas próprias da exegese científica”. Segundo nossa compreensão, o mapa conceitual abaixo

apresenta uma breve estrutura dos escritos de Ellen G. White e seu pensamento teológico:

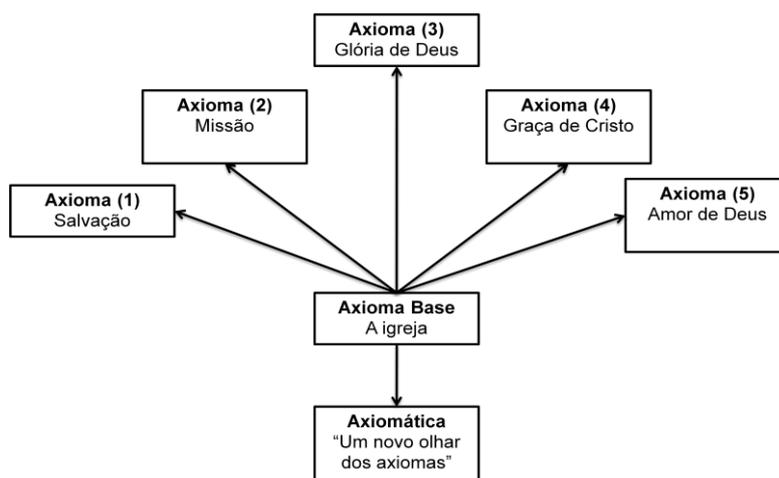


Mediante o mapa conceitual acima, o pensamento de Ellen G. White é estruturado de forma harmônica e altamente teológico. A linguagem de fácil entendimento utilizada por Ellen G. White em seus testemunhos ajuda o leitor do Espírito de Profecia a compreender as verdades contidas na Palavra de Deus, de forma simples e clara, sob a moldura dos temas norteadores utilizados por ela.

Sendo assim, ao lidar com as Escrituras, Ellen G. White escreve de forma interdisciplinar. Ao abordar um tema, ela insere outros temas relacionados para clarificar a compreensão do texto, ou seja, formando um "inter-relacionamento temático". O texto abaixo nos ajuda a compreender a interdisciplinaridade em Ellen G. White:

A igreja é o instrumento apontado por Deus para a salvação dos homens. Foi organizada para servir, e sua missão é levar o evangelho ao mundo. Desde o princípio tem sido plano de Deus que através de Sua igreja seja refletida para o mundo Sua plenitude e suficiência. Aos membros da igreja, a quem Ele chamou das trevas para Sua maravilhosa luz, compete manifestar Sua glória. A igreja é a depositária das riquezas da graça de Cristo; e pela igreja será a seu tempo manifesta, mesmo aos "principados e potestades nos Céus" (Ef 3:10), a final e ampla demonstração do amor de Deus (WHITE, 1999, p. 9).

Assim, o tema central do texto acima, que chamaremos de “axioma base”⁷, no caso a igreja, é trabalhado por Ellen G. White dentro da moldura de outros “axiomas” embrionários, identificados no texto acima como pelo menos cinco. São eles: (1) salvação; (2) missão; (3) glória de Deus; (4) graça de Cristo; e (5) amor de Deus. Assim, os axiomas clarificam o papel ou a compreensão do axioma-base. Ao aplicá-los ao axioma-base, se transformam em uma axiomática⁸, gerando “um novo olhar dos axiomas”.⁹ Dessa forma, os axiomas estão inter-relacionados e não se pode anular um deles. Abaixo o mapa conceitual da compreensão interdisciplinar do texto:

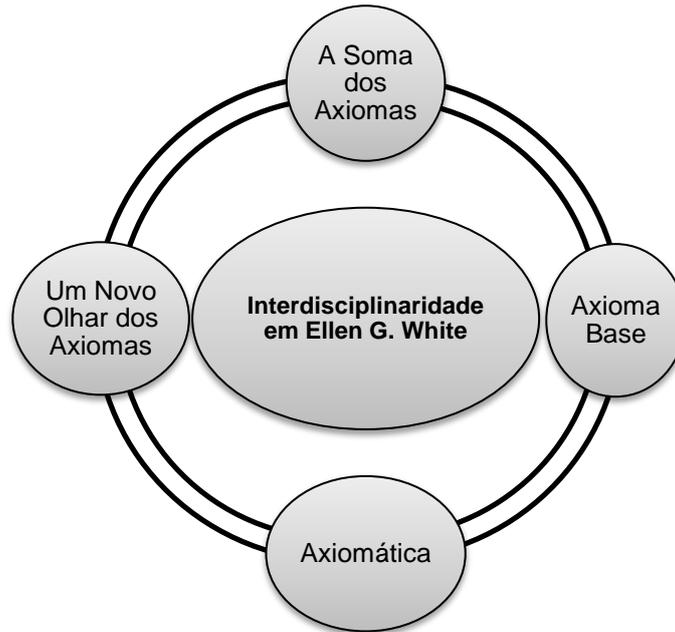


Podemos compreender que a soma dos axiomas nos leva a uma axiomática, que nos dá um novo olhar dos axiomas. Ou seja, dentro da visão do texto de Ellen G. White ela trabalha cinco temas intercalados para nossa compreensão da finalidade e importância da igreja. Sendo assim, esse relacionamento interdisciplinar de Ellen G. White, ao lidar com as Escrituras, possibilita ao leitor do Espírito de Profecia ter uma compreensão nítida e abrangente de cada axioma base exposto por ela. Abaixo um quadro explicativo da interdisciplinaridade em Ellen G. White:

⁷ Segundo o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa 3.0, axioma é uma “premissa considerada necessariamente evidente e verdadeira”.

⁸ Segundo o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa 3.0, axiomática é uma “teoria coerente e sistemática formada por um conjunto organizado de noções primitivas”.

⁹ Mary Cuzin, em notas de classe da matéria “Interdisciplinaridade no Ensino Superior”, 2º Semestre, 2010.



Ellen G. White, ao lidar com as Escrituras, tem a intenção de guiar os leitores de seus escritos à Palavra de Deus. Ela não pretende ser uma intérprete da Bíblia e sua aplicação das Escrituras pode ser compreendida de vários aspectos. Embora os testemunhos de Ellen G. White tenham característica pastoral e inspiracional, eles estão estruturados de forma altamente teológica. Em seu relacionamento com a Bíblia, Ellen G. White aborda temas fundamentais de forma interdisciplinar, clarificando a compreensão do leitor e gerando um novo olhar sobre o tema norteador por ela apresentado.

Concluimos que, assim como Deus comissionou os escritores bíblicos, Deus suscitou Ellen G. White. Sua mensagem se torna relevante em vista dos acontecimentos escatológicos, e sua finalidade encontra-se em direcionar o povo de Deus às Escrituras.

Segundo as diversas citações de Ellen G. White referentes à sua relação com a Bíblia, entendemos que os testemunhos dessa escritora não se destinam a ser um acréscimo ao cânon bíblico, e nem exercem a mesma autoridade que as Escrituras. Tão pouco, devem ser entendidos como uma nova luz para a igreja de Deus. Compreendemos que Ellen G. White não poderia fazer parte do cânon, uma vez que este se encerrou com o livro do Apocalipse.

Ao lidar com as Escrituras, Ellen G. White faz um inter-relacionamento temático para guiar o leitor de seus escritos a uma melhor compreensão da Palavra de Deus.



Assim, ela escreve de forma interdisciplinar. Por seus escritos terem características pastorais e inspiracionais não anulam o fato de que por trás dessa linguagem exista uma teologia sólida e amplamente estruturada.

Rebok, referindo sobre a relação entre os escritos de Ellen G. White e as Escrituras diz que, “homens que vivem com a Bíblia e colocam os testemunhos ao lado desse Livro ao fazerem suas pesquisas da verdade, são ricamente recompensados com jóias de pensamento, tesouros vindos da mente infinita de Deus” (REBOK, 1998, p. 153).

Referências Bibliográficas

COMFORT, P. W. (ed.). **A Origem da Bíblia**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1998.

CUZIN, M. **Notas de classe** da matéria “Interdisciplinaridade no Ensino Superior”. 2º Semestre, 2010.

DE OLIVEIRA, E. **A mão de Deus ao leme**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1985.

DOS REIS, E. **O dom de profecia no púlpito**: Sermões para fortalecer a fé nos escritos inspirados. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

FINLEY, M. **Estudando juntos**: Manual de referências bíblicas. Cemea: Central de materiais religiosos, Ministério Pessoal – DSA. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, s/d.

KÜMMEL, W. G. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

LIMA, V. Necessitamos de um profeta hoje? *Revista Adventista*, Tatuí, nº 12, ano 96, p. 9, dezembro, 2000.

NICHOL, F. D. **Respostas a objeções**: Uma defesa bíblica da doutrina adventista. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

Nisto cremos: As 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

OLSON, R. E. **História da teologia cristã**: 2000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Vida, 2001.

PAROSCHI, W. **Hermenêutica bíblica**. Documento não publicado, apresentado na Semana Teológica do IAENE-BA, Brasil, 05 de maio de 2009.

_____. **Hermenêutica bíblica**. Documento não publicado, apresentado na Semana Teológica do IAENE-BA, Brasil, 08 de maio de 2009.



Questões sobre doutrina: O clássico mais polêmico da história do adventismo. Notas e introdução histórica e teológica por George R. Knight. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

REID, G. W. (org.). **Compreendendo as Escrituras.** Engenheiro Coelho: Unasp Press, 2007.

ROBOK, D. E. **Crede em seus profetas.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1998.

TIMM, A. R. **Teologia nos escritos de Ellen White.** Palestra apresentada em um Seminário em Português no Concílio Ministerial Mundial da Igreja Adventista do Sétimo Dia, Toronto, Canadá, em 29 de junho de 2000.

WHITE, A. **Elena de White: Mujer de visión.** Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2003.

WHITE, E. G., **Atos dos apóstolos.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1999.

_____. **Caminhos a Cristo.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

_____. **Ciência do bom viver.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1997.

_____. **Colportor evangelista.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1997b.

_____. **Conselhos aos professores, pais e estudantes.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

_____. **O Desejado de todas as nações.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

_____. **O grande conflito.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2001.

_____. **Profetas e reis.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1996.

_____. **Testemunhos para a igreja.** v. 5. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

_____. **Vida de Jesus.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1987.

CONSISTÊNCIA E EXTENSÃO DO PECADO DE ADÃO

Ruben Aguilar

Doutor em História pela USP. Professor de teologia no UNASP, campus de Engenheiro Coelho, São Paulo, Brasil. E-mail: ruben.aguilar@unasp.edu.br.

Resumo: O vocábulo pecado é usado só numa esfera restrita do conhecimento humano como é a Teologia e a Religião ou disciplinas afins, sendo ignorado ou simplesmente omitido nas outras áreas do saber científico ou no campo especulativo das ciências chamadas humanas. Ainda mais, a idéia de pecado é difusa ou inexistente em algumas grandes religiões que afloraram através dos séculos. Diversos estudiosos da Palavra de Deus concordam na possibilidade de emitir conceitos de pecado baseados em proposições lógicas que permitiria formar um conjunto racional e do qual seria possível chegar a uma definição específica. Há, na realidade, dois sistemas ou duas vias que possibilitam encarar o problema: o primeiro, mediante o conhecimento do significado restrito ou lexicológico dos termos bíblicos que aparecem nas línguas originais, hebraico e grego; e o segundo, através do significado semântico ou interpretativo que se concede à palavra em questão.

Palavras-chaves: Pecado; Lei; Obediência; Morte.

CONSISTENCY AND EXTENSION OF ADAM'S SIN

Abstract: The word sin is used only in a limited sphere of human knowledge such as religion or theology and related disciplines; simply being ignored or omitted in other areas of scientific knowledge or speculative science called human. Moreover, the idea of sin is diffuse or nonexistent in some major religions that emerged through the ages. Several scholars of God's Word agree in the possibility of emitting concepts of sin based on logical propositions that would form a rational set, which would be possible to reach a specific definition. There are actually two systems that enable two-way or face the problem: the first, to acknowledge the significance of restricted or lexical biblical terms that appear in the original languages, Hebrew and Greek, and second, through the semantic meaning or interpretation that is given the word in question.

Keywords: Sin, Law, Obedience, Death.

O vocábulo pecado é usado só numa esfera restrita do conhecimento humano como é a Teologia e a Religião ou disciplinas afins; sendo ignorado ou simplesmente omitido nas outras áreas do saber científico ou no campo especulativo das ciências chamadas humanas. Ainda mais, a idéia de pecado é difusa ou inexistente em algumas grandes religiões que afloraram através dos séculos. A antiga religião egípcia, por exemplo, considerava as faltas humanas simplesmente como atos não realizados. As religiões orientais, como o Jainismo, resumia sua ética religiosa ao cumprimento dos



cinco votos para a salvação. O *Shikismo* desconhece o conceito de pecado e admite que ser religioso é uma constante atividade de aprendizagem. O *Taoismo* adota várias normas elevadas, mas evita seu enunciado como uma obrigação para ser cumprida servindo unicamente como conselhos. O *Shintoismo*, a religião nacional do Japão, simplesmente rejeita qualquer corpo de dogmas ou de mandamentos. O próprio Islamismo não enfatiza as faltas cometidas pelos seus membros, propalando que a salvação é unicamente na manifestação ritualista da sua fé no profeta¹.

É admissível a falta de qualquer consideração que possa ser outorgada ao sentido de pecado entre as diferentes áreas do conhecimento humano. E, talvez, seja intolerável que a indefinição ou mesmo uma afirmação tergiversada sobre o sentido de pecado não esteja manifesta na expressão doutrinária de várias religiões. De qualquer maneira essa gama de incertezas conceituais em relação ao pecado determina a existência de um estado de impossibilidade de emitir um juízo fundamental sobre sua essência. Johannes B. Bauer admite essa realidade, apesar de contar com diversos elementos conceituais e de juízo que possam conduzir a elaboração de uma clara definição de pecado²

Tentativa de conceituar pecado

A primeira idéia de “pecado” nas religiões que se fundamentam na Bíblia surge através da narrativa onde se descreve o primeiro casal criado por Deus, comendo do fruto da árvore o qual, clara e previamente havia sido proibido, em pleno cenário do Jardim do Éden. Se esse relato sobre o pecado fosse o único indício para estabelecer um conceito, bastaria considerar que a transgressão enunciada consistiu no ato de comer o fruto proibido. Mas, segundo enfatiza J. Blinzler, essa narrativa tem um caráter etiológico³, quer dizer, apresenta a causa ou origem das diversas manifestações de pecado no mundo dos seres humanos e não a essência em si do

¹ Maiores referências e conteúdos sobre a história do desenvolvimento de várias religiões, seus dogmas e ética religiosa pode ser encontrada na obra de Treiyer, H. R. **Religiones Comparadas, Parte I: Religiones no Cristianas**, editado em Puiggari – Entre Rios: Editorial S.E.M. Colegio Adventista Del Plata, Argentina, 1964.

² Bauer, J. B. editor e autor do tópico “Pecado”, In: **Dicionário de Teologia Bíblica**, v. 2. São Paulo: Loyola, 1983, p. 827.

³ BLINZLER, J., sob o tópico “Pecado Original”, In: *Dicionário de Teologia Bíblica*, op. cit. v. 2, p. 844.



pecado. Diante desse panorama conceitual não pode faltar a pergunta que surge com destaque eminente: Em que consistiu o pecado de Adão?

Diversos estudiosos da Palavra de Deus concordam na possibilidade de emitir conceitos de pecado baseados em proposições lógicas, que permitiriam formar um conjunto racional e do qual seria possível chegar a uma definição específica. Há na realidade dois sistemas ou duas vias que possibilitam encarar o problema: o primeiro, mediante o conhecimento do significado restrito ou lexicológico dos termos bíblicos que aparecem nas línguas originais, hebraico e grego; e o segundo, através do significado semântico ou interpretativo que se concede à palavra em questão.

a. Pecado, no hebraico bíblico

Nos escritos do Antigo Testamento na língua hebraica aparecem diversos vocábulos que mantêm uma conotação com a idéia de pecado e que com esse significado ou equivalência de expressão foi traduzido em outros idiomas. Utilizando textos que apresentam o significado lexicológico desses termos, procuraremos dar em forma sintética a sinonímia correspondente de cada um desses vocábulos⁴.

O termo *hatta't*, que aparece 580 vezes no texto do Antigo Testamento, é o de maior frequência e preferido pelos escritores bíblicos. Tem o sentido de errar, errar o alvo, sair do caminho, tropeçar, falhar, desviar-se da linha correta. Admite-se também o significado que se dá à atitude de quem manifesta incapacidade de observar a lei, desvio da obediência, onde o ente a merecer tal procedimento é Deus ou sua lei.

O vocábulo *'awôn*, parece exprimir a idéia de falsidade, decepção, vaidade, envolve também a noção de intenção de praticar atos de maldade e, em relação à divindade, adquire o sentido de iniquidade.

A palavra *rãšã* tem o significado de culpa. Identifica o ímpio ou alguém que não pode estar na presença de Deus. Também caracteriza o indivíduo que vivencia

⁴ Para evitar mencionar a referência de cada um desses termos, e dessa forma cancelar repetições dispensáveis, registramos a referência das obras consultadas em razão também de que cada vocábulo aparece em cada texto na ordem alfabética. Os textos consultados são: HARRIS, R. L.; ARCHER JR., G. L. & WALTKE, B. K., editores do *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. DAVIDSON, B. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1979.



turbulência mental, sem descanso. Demonstra estado de fraqueza, fora de conjunção, solto como o mar agitado, com distúrbios de toda ordem.

A palavra hebraica *'āsham*, que é raiz de termos correlatos, tem o sentido primário de culpa. Em muitos casos, identifica o indivíduo que comete um delito como culpado, ressaltando um procedimento ético como aparece no livro de Levítico, onde o pecador é considerado uma pessoa culpada. A gravidade do comportamento que qualifica esse vocábulo está no contexto que considera o culpado como aquele que comete uma ofensa contra a lei e à vista de Deus. Outros autores concedem a esse termo e seus derivados o sentido de iniquidade, perversão.

No hebraico bíblico aparecem outros termos, menos frequentes, os quais, segundo os lexicólogos, equivalem em sentido ao conceito de pecado. O vocábulo *pasa'* é definido como uma violação premeditada, voluntária, deliberada de uma norma ou padrão. Na sua extensão interpretativa identifica alguém que se recusa submeter-se à autoridade legal. O sentido lato da palavra é de rebelião ou de revolta deliberada. E, ao referir-se ao relacionamento com a divindade, expressa um ato de rebelião contra Deus. Indica também uma atitude de quebra de compromisso, contrato ou acordo.

A palavra *shegagã*, aparece no texto bíblico, em forma verbal em 4 ocasiões e como substantivo em outras 19. Seu significado está relacionado à ignorância do procedimento ou descuido, embora essas atitudes sejam consideradas como praticadas por negligência consciente.

O termo que aparece escassamente mencionado no registro bíblico é *iqqes*, e emite um significado de perversidade ou de quem é qualificado como perverso. O perverso, segundo o que esse termo expressa, é aquele que mostra desarmonia e falta de adaptação com as normas estipuladas pela comunidade. É também perverso quem não assimila as diretrizes da sabedoria, cujo princípio básico é o temor de Deus.

b. Pecado, no grego bíblico

Os autores do Novo Testamento foram pródigos em exprimir termos que insinuam ou conotam o que é pecado. Várias palavras usadas pelos escritores bíblicos



expressam o conceito de pecado⁵. Esse conceito é que dá sentido ou significado às palavras usadas. Deve-se notar que o grego usado pelos escritores do Novo Testamento, embora eles sejam de origem judaica, não deixam de refletir a influência literária e conceitual da cultura grega. Por essa razão, se observa que várias palavras que dão significado ao conceito de pecado já foram usadas por autores do classicismo grego, como Homero, Esquilo, e outros⁶; mas, concedendo um sentido de erro ou simples falta.

O vocábulo *hamartia* é o mais generalizado e refere à atitude de cometer um erro, no propósito de atingir o alvo. Refere-se também a postura de quem vive em fracasso. Em um significado mais amplo, esse vocábulo tem a conotação de uma transgressão contra a moralidade, as leis estabelecidas, os homens ou os deuses.

A palavra *adikia* é um antônimo de justiça e etimologicamente significa carência de justiça, ou injusto. Seu uso é mais frequente na área específica do mundo jurídico. Nesse ambiente serve para caracterizar o rebelde contra a ordem estabelecida. Identifica também o fazedor de mal ou iníquo.

O termo *parabasis* (e outros correlatos) diz respeito à transgressão das leis impostas e leis naturais da fraternidade. Assim, o impiedoso comete esse delito porque não manifesta compaixão para com seus semelhantes e se torna transgressor.

A palavra *paraptoma* pode simplesmente ser interpretada como dar um passo em falso. Outro sentido do termo é a expressão “decair do lado de”. O termo caracteriza também quem, seguindo uma rota, chega a perder o caminho. Em expressão franca e sintética identifica quem fracassa e, em forma mais geral, representa quem ofende, vive com lapso moral e se omite de responsabilidades.

O vocábulo *anomia*, segundo sua raiz etimológica, representa alguém que vive sem lei, que está na ilegalidade. É traduzido como iniquidade, no sentido de rebelião contra as leis.

⁵ Tal como fizemos com as palavras que dão a conotação de pecado no hebraico bíblico, procuramos também extrair a simples significação de termos freqüentes no grego do Novo Testamento de textos especializados. As obras consultadas são as seguintes: COENEN, L. & Brown, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 2. São Paulo: Vida Nova, 2000. *The Analytical Greek Lexicon, with a Grammatical Analysis of Each Word and Lexicographical Illustration of the Meanings*, publicado por Harper & Brothers, Nova York, s/d; GINGRICH, F. W. *Léxico do Novo Testamento Grego / Português*. São Paulo: Vida Nova, 1984.

⁶ COENEN, L. & BROWN, C., op cit., v. 2, p. 1603 e 1609.



Outro termo grego cuja interpretação é mais inteligível conhecendo seu antônimo é *asebeia*, cuja palavra de significação contrária é *eusébeia*, que significa piedade. O termo *asebeia*, se refere a toda manifestação de impiedade, que inclui também atitudes de negligência e atenção em favor de pessoas em circunstâncias de desfavor.

Uma série de palavras gregas, às quais os lexicólogos dão o sentido de pecado, aparece com escassa frequência no texto do Novo Testamento. Mas sua interpretação primária pode contribuir para a elaboração do conceito geral de pecado. A seguir, faremos menção de cada uma delas, dando seus significados correspondentes. O termo *ptaio* significa tropeçar, fraquejar. A palavra *hettema* é usada para destacar uma posição de derrota. O vocábulo *hysterema* serve para destacar uma falta ou falha de procedimento. O verbo grego *planáo* denota o procedimento de uma pessoa que verifica seu erro ao transitar por uma via. Sugere a atitude de desviar-se, enganar-se. O termo *agnoeo* etimologicamente significa sem conhecimento. Ou seja, determina como erro o ato de desconhecer, não entender as normas. A palavra *parakoe* simples e claramente refere à desobediência voluntária de uma norma. Finalmente, o vocábulo grego *opheilo*, denota uma situação de permanecer baixo uma obrigação peremptória por causa de delito cometido; estar devendo uma obrigação.

c. Pecado e a interpretação literária

A semântica, como parte da Filologia, trata do significado das palavras e de suas mudanças no decorrer do tempo e, em relação aos estudos teológicos, tem contribuído ao esclarecimento de diversos conceitos principalmente quando estes são exprimidos através de um único vocábulo bíblico. A metodologia utilizada na pesquisa exegética ao analisar um verso bíblico tem permitido ao pesquisador fazer uso dos instrumentos lingüísticos que o conduzem a uma compreensão mais adequada ao seu propósito. Em geral, esse método não é outro senão o estudo lingüístico ou a aplicação da semântica para atingir uma melhor interpretação das palavras do texto em estudo. A utilização desse método muito tem favorecido à compreensão dos textos bíblicos, principalmente os de difícil interpretação. Igualmente, sua utilidade se acentua na elaboração de comentários e outros trabalhos de pesquisa específica.



A interpretação literária ou semântica sobre o conceito de pecado nos escritos de comentaristas e eruditos da Palavra de Deus fornece uma contribuição plausível e de muito valor para o esclarecimento dessa questão. É necessário advertir que, em geral, essas opiniões podem ser separadas segundo a natureza do conceito de pecado. Ou seja, considerando que pecado não é somente um ato, mas também um estado da pessoa humana⁷.

William Dyrness, ao extrair o conceito de pecado nos escritos dos profetas, sintetiza da seguinte maneira: para Amós, pecado é ingratidão; para Oséias, hostilidade interna e aversão; para Isaías, autoexaltação; para Jeremias, profunda falsidade. No entanto, ele mesmo dá sua opinião ao respeito, afirmando que pecado é um “desvio pessoal e voluntário de uma norma” direcionado contra Deus e contra a perfeição da Sua natureza manifestada na lei divina⁸.

Na concepção de Leon Morris, ao dissertar sobre a religião do Antigo Testamento, assevera que pecado primariamente é uma “ofensa” contra Deus. Representa uma falha de comportamento segundo as normas estabelecidas por Deus⁹. Parecer semelhante é o de Johannes B. Bauer ao declarar que pecado é “ferir” e “ofender” a Deus¹⁰. Não muito distante dessa apreciação é a definição de J. Blinzler, ao dizer que pecado é uma “ofensa” contra o legislador e governador moral, fazendo uma explícita referência a Deus¹¹.

J. Hering coloca em relevo a ética do procedimento correto que deve ser extraída das páginas do Livro Sagrado, para poder diferenciar daqueles atos incorretos ou pecaminosos. Um ato bom é aquele que harmoniza com as normas divinas e um ato oposto a essa regra é mau e pecaminoso. O próprio autor projeta essa posição à

⁷ Ver a opinião de William Dyrness, em *Themes in Old Testament Theology*. Illinois: Intervarsity Press, 1979, p. 107. Ver também John M. Fowler, no artigo “Sin”, em *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, Commentary Reference Series, v. 12, Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2000, p. 247.

⁸ DYRNESS, W., op. cit., p. 107-109.

⁹ MORRIS, L. *Glory in the Cross. A Study in Atonement*. Grand Rapids: Baker Book House, 1979, p. 25.

¹⁰ BAUER, J. B., op. cit., p. 830.

¹¹ BLINZLER, J., op. cit., p. 847.



plenitude da personalidade do qual se aceita que uma ação boa é produto de um homem equilibrado e uma ação má, de uma pessoa sem sanidade real¹².

John M. Fowler sistematiza diversos conceitos de pecado, os quais são fundamentados com textos bíblicos. Vários desses conceitos na realidade dão uma definição do que o pecado é. E outros tantos registram a consequência como produto da transgressão. Para esse autor, pecado é uma classe específica de maldade, uma atitude errônea contra uma norma; é transgressão da lei; é manifesta expressão de orgulho e egoísmo; é um poder que escraviza o indivíduo; é manifesta indiferença ao cumprimento do dever; gera poluição¹³.

O pecado, além de ser considerado um ato, é também um estado da personalidade humana. A pessoa em pecado apresenta um desequilíbrio das suas emoções, dos seus pensamentos, que inibe sua vontade. Ellen G. White, ao tratar sobre o mistério da origem do pecado, afirma que foi um desejo de exaltação própria que cresceu em Lúcifer¹⁴, e que o conduziu a manifestar franca rebelião¹⁵ contra Deus. O conceito de pecado como um estado de rebeldia também se encontra na exposição de Fowler, que fundamenta sua afirmação com o texto da declaração do profeta Daniel ao confessar o pecado do povo como uma rebelião (Dn 9:5) e a própria condição do povo de Israel na travessia do deserto (Dt 9:7).¹⁶

O estado de rebelião contra Deus implica na quebra do relacionamento divino-humano, proposto originalmente na criação e concretizado no Jardim do Éden. Com base nessa asseveração, R. N. Champlin identifica o pecado como afastamento daquilo que Deus considera ser a conduta ideal para o homem ideal, exemplificado em Jesus Cristo¹⁷. O estado de pecado como rebelião contra a divindade provoca a separação de

¹² HERING, J., sob o tópico: "Pecado", em Von Allmen, J. J. *Vocabulário Bíblico*. São Paulo: ASTE, 2001, p. 434.

¹³ FOWLER, J. M., op. cit., p. 247-251.

¹⁴ WHITE, E. G. *Patriarcas e Profetas*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1990, p. 15.

¹⁵ ibidem, p. 21.

¹⁶ FOWLER, J. M., op. cit., p. 244.

¹⁷ CHAMPLIN, R. N. & BENTES, J. M. *Enciclopédia da Bíblia – Teologia e Filosofia*, v. 5. São Paulo: Candeia, 1997, p. 145.



Deus (Is 59:2), condição humana pela qual a compreensão da necessidade de reconciliação com Deus¹⁸ é base ou princípio da salvação.

Essa gama de significados dos termos hebraico e grego, relativos ao sentido de pecado, e a diversidade de sinônimos admissíveis na interpretação desses vocábulos e, ainda mais, a variedade de juízos declarados com os recursos da semântica, configuram um ambiente frondoso de conceitos sobre o pecado. Mas a questão que aflora e ainda permanece é: Em que consistiu o pecado de Adão?

Em que consistiu o pecado de Adão

Identificar o pecado de Adão com o ato de comer do “fruto proibido” não contribui positivamente para a expectativa de se obter mais revelação e conhecimento teológico. De outro modo, harmonizar o ato pecaminoso de Adão com cada um ou com todos os vocábulos que aparecem nas línguas originais da Bíblia, que dão o sentido de pecado, pode gerar uma concepção generalizada, evitando tratar a singularidade do caso. Finalmente atribuir ao pecado de Adão qualquer uma das interpretações semânticas emitidas ao respeito pode ter utilidade conceitual. Mas pode também ser um desvio da construção teológica pretendida.

Se existe uma possibilidade de adquirir uma noção do que consistiu o pecado de Adão é aquela sugerida pelo apóstolo Paulo, ao estabelecer, na sua Epístola aos Romanos, o evidente paralelismo entre Adão e Cristo. Paulo, ao fazer esse paralelismo, procura fortalecer sua argumentação em favor da justiça pela fé em Cristo. E destaca alguns efeitos que transcendem da atuação de Adão e de Cristo.

O apóstolo Paulo, ao expor sua argumentação sobre o tema pretendido, o faz mediante frases que evoluem no formato de uma sequência de silogismos, que devem conduzir a uma conclusão lógica. Paulo declara que “... por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte” (Rm 5:1). Essa afirmação patenteia o ato original da introdução do pecado no mundo, que não pode ser outro que o pecado de

¹⁸ FORD, D. *Right With God, Right Now, How God Save People, As Shown in the Bible. Book of Romans*. New Castle: Desmond Ford Publications, 1999, p. 87. Ver também: LARONDELLE, H. *Christ Our Salvation. What God Does for Us and in Us*. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1980, p. 22.



Adão. Seguindo o propósito perseguido, o apóstolo contrasta o ato pecaminoso de Adão e seu resultado, com a justiça de Cristo, caracterizada por uma existência impoluta, pela qual “veio a graça, ... que dá vida” (Rm 5:18).

Ao efetuar seu depoimento sobre a introdução do pecado no mundo, atribuída a Adão, o autor da Epístola aos Romanos enuncia essa premissa, sustentando que o “pecado” de Adão, como qualquer objeto abstrato, tem, na profundidade do seu ser, uma essência ou substância¹⁹ que a determina. Fazer menção ao “pecado” de Adão, sem dar indícios da sua essência, seria como fazer referência aos mares e lagos, ignorando a essência que determina a existência desses objetos, a qual é a água. Sem água não existiriam mares nem lagos. Paulo parece estar consciente desse detalhe necessário para validar seu pensamento em relação ao pecado de Adão.

a. A essência do pecado de Adão

O apóstolo Paulo, na plenitude do seu raciocínio para chegar ao conhecimento da substância da transgressão do primeiro homem, faz uso novamente do recurso da analogia entre Adão e Cristo, método usual no pensamento grego, para definir a essência do “pecado” de Adão. Desmond Ford destaca a influência da forma de pensar dos gregos nas epístolas paulinas. Mas esclarece que, embora a língua e ideias sejam gregas, o autor é hebreu e impõe sua consonância com os escritos judeus²⁰. Para o autor da Epístola aos Romanos realçar o contraste entre Adão e Cristo é meritório e possibilita a compreensão do fim da existência humana, o qual é vida ou morte. O pecado de Adão provoca morte, porém a justiça de Cristo promove vida. Assim, sem mais argumentação, Paulo deixa clara a essência do pecado de Adão, a qual é a desobediência. Esse qualificativo se fortalece quando o apóstolo o deixa exposto frontalmente com a atitude de obediência de Cristo e suas implicações: “Porque, como, pela desobediência de um só homem, muitos se tornaram pecadores, assim também, por meio da obediência de um só, muitos se tornarão justos” (Rm 5:19).

¹⁹ A palavra “pecado” é um termo que denota apenas uma qualidade do ser humano, mas para ser inteligível é preciso conhecer sua substância ou essência. Mais pormenores sobre o significado de Substância e implicações sobre a natureza dos seres é encontrado em Mora, J. F. *Diccionario de Filosofia Abreviado*. Texto preparado por Eduardo G. B. & Ezequiel, O. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1974, p. 394-400, sob o tópico “Substancia”.

²⁰ FORD, D., op. cit., p. 87.



A sentença positiva que Paulo pronuncia sobre a desobediência praticada pelo primeiro homem, confirma a definição da consistência da transgressão de Adão. Agora, parece viável confirmar que o pecado de Adão consiste na desobediência. A gravidade dessa ação só é possível compreender quando verificamos que foi uma ação voluntária, individual, sem efeito de qualquer influência, nem mesmo a de Satanás que levou Adão a tal ação²¹. Esse parecer consolida a opinião de que a desobediência de Adão é a essência do seu pecado, pois colocou sua vontade acima da vontade de Deus²².

A desobediência como ato voluntário, por si só já seria razão suficiente para definir a transgressão (Mt 5:28). Mas no caso de Adão a sua falta não ficou só na expressão da sua vontade, já que teve projeções de consumação do ato. Essa era a consideração que dava o monge britânico Pelágio, quando desenvolveu sua idéia antropológica do ato de pecar. Para ele todo ato precisa de três elementos, os quais são identificados com os vocábulos latinos: *posse*, “poder”, *velle*, “vontade”, e *esse*, “execução”. Pelágio ensinava que Adão teve condições para pecar, desenvolveu sua vontade para essa finalidade e finalmente consumou a transgressão²³.

Por outro lado é necessário reconhecer que a desobediência, como ato voluntário do indivíduo, não determina nenhum efeito se não estiver indicado o seu objeto. No caso da desobediência de Adão, o objeto desse ato é a lei de Deus. Adão desobedeceu a lei divina. A vigência dessa norma já fora imposta, segundo declaração de Ellen G. White, mesmo antes da criação do homem²⁴. O conhecimento da lei por parte de Adão e Eva veio imediatamente após serem criados: “Deus fez conhecer a eles Sua lei. Ela não foi escrita, porém, foi repetida a eles por Jeová.”²⁵ Dyrness também contribui com opinião semelhante ao interpretar a expressão “conhecimento

²¹ FOWLER, J. M., op. cit., p. 242.

²² *ibidem*, p. 243

²³ Pelágio aplicou a condição de Adão a todo ser humano, declarando que o homem peca porque deseja pecar, assim nega a graça salvadora e reduz o sacrifício de Cristo a um simples exemplo. Shelley, B. L. *Church History in Plain Language*. Waco: Word Books Publisher, 1983, p. 145,146. Sheldon, H. C. *History of the Christian Church –The Early Church*, v. 1. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1988, p. 435-437.

²⁴ WHITE, E. G. *Christ in His Sanctuary*. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1969, p. 20.

²⁵ *ibidem*.



do bem e do mal” (Gn 3:5) como sendo conhecimento moral ou aptidão para discriminar o bem do mal,²⁶ o qual se realiza mediante a lei.

b. A Obediência de Cristo

O paralelismo elaborado pelo apóstolo Paulo, entre a experiência de Adão e de Cristo, contribui para definir a consistência do pecado de Adão e ainda a revelar sua essência, a qual é a desobediência. Talvez, pelos sistemas de estudos teológicos, a exegese linguística, a análise histórica e literária e outros meios de revelação não seja possível compreender plenamente a gravidade do pecado de Adão. Mas, um enfoque maior sobre a prática da obediência de Cristo possibilitará, por contraste, ter uma idéia mais plena do real significado da desobediência do primeiro homem.

A vinda do Filho de Deus a este mundo estava sujeita ao cumprimento da sua missão segundo a vontade do Pai: “Eis aqui estou para fazer ó Deus, a tua vontade” (Hb 10:7, 9). O Filho de Deus foi enviado na “plenitude do tempo..., nascido de mulher”, num ambiente sujeito ao “cumprimento da lei” (Gl 4:4). Como homem, devia aprender a obediência aos ditados da lei e “embora sendo Filho, aprendeu a obediência pelas coisas que sofreu” (Hb 5:8). A obediência era o elevado princípio da sua missão; tinha caráter imperativo tão necessário a sua vida como o era o próprio alimento: “A minha comida consiste em fazer a vontade daquele que me enviou” (Jo 4:34).

A obediência de Cristo era total, manifestada em cada dia, cada hora e em cada circunstância, tanto no fazer como no falar: “... nada faço por mim mesmo; mas falo como o Pai me ensinou” (Jo 8:28; 12:49). Só dessa maneira, com tal sentido de obediência, podia ele vencer a tentação e ser o único sem pecado, o único santo de Deus²⁷.

A obediência de Cristo à vontade de Deus é um tema da mais alta relevância para entender a magnitude do processo da salvação, em contraste com a profundidade nefasta da desobediência de Adão. O texto que o apóstolo Paulo expõe (Rm 5:19) para comparar a atitude do primeiro Adão com o último Adão, tem maior

²⁶ DYRNESS, W., op. cit. p. 100.

²⁷ BERKOUWER, G. C. *The Work of Christ*, da série Studies in Dogmatics. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1980, p. 315.



significado ao compreender a obediência de Cristo, cumprindo os requisitos mínimos impostos ao seu papel redentor, para satisfazer as exigências da lei. Berkouwer sugere positivamente que a obediência de Cristo pode ser vista em duas facetas diferentes: obediência ativa e passiva.²⁸ Em Cristo a obediência ativa está relacionada com sua missão de proporcionar alívio aos sofredores, alimentar os famintos, renovar a saúde aos incapacitados, devolver a vida aos que jazem extintos, aconselhar os desamparados, ensinar a doutrina da salvação, orar pelos fracos de fé, perdoar o pecador arrependido. Sua participação franca e extensiva a todos era uma demonstração da sua vida de obediência à vontade de Deus.

A obediência passiva de Cristo está relacionada com o cumprimento da lei, aceitando ao longo da sua vida o sofrimento e castigo imposto pelo pecado de Adão como manifestação da ira de Deus. Para o cumprimento dessa forma de obediência “a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até a morte e morte de cruz” (Fp 2:8). Todo sofrimento na vida de Cristo não foi ocasional, nem ocorrência acidental. Tudo estava escrito nas profecias (Is 53:2-10) e revelado na intimidade da sua natureza divino-humana, pois para Ele há uma relação profunda entre o ouvir e o obedecer. Cômico do derradeiro sacrifício, essa final tarefa a torna pública diante dos seus discípulos, como vestígio da sua obediência passiva ao afirmar: “... eu dou a minha vida para a reassumir” (Jo 10:17). A frequência imposta por este desígnio se faz patente nas diferentes formas literárias que Cristo usa, como na metáfora onde faz referência aos dias “em que lhes será tirado o noivo” (Mc 2:20), clara alusão a sua morte; e na analogia da experiência do profeta Jonas, que dá razão para afirmar: “Assim, o Filho do Homem estará três dias e três noites no coração da terra” (Mt 12:40).

Por outra margem de considerações é possível ver que o sofrimento de Cristo, como demonstração da sua plena obediência ao plano redentor traçado por Deus, corrobora a essência da designação *'ebed Yahveh*, “servo do Senhor”, revelada nos escritos do profeta Isaías (42:1; 49:3). O “servo do Senhor” é aquele que padece, sofre e morre para promover a salvação da humanidade. O papel desempenhado nesse processo é da mais alta transcendência, pois, ocupa o ponto mais exponencial do significado da obediência de Cristo ao plano elaborado. A eficiência desse plano

²⁸ *ibidem*, p. 318-320.



depende da obediência irrestrita do “servo do Senhor”, que determina as duas mais importantes operações da redenção: a primeira, restabelecer a aliança (*berith*) entre Deus e Seu povo (Is 42:6 e 49:8), e a segunda, fazer recair o cruento sofrimento da humanidade sobre o “servo do Senhor” (Is 53:4,5).

Oscar Cullmann, no seu estudo sobre o ministério de Cristo, ressalta a relação que existe no contexto das duas expressões, onde *ébed* é a própria *berith*, em pessoa²⁹. Assim mesmo, não se deve ter em menor conta a operação substitutiva do castigo que devia recair sobre os seres humanos, mas que o Messias aceita sofrer com passiva obediência.

O texto explicativo do apóstolo (Rm 5:19) fica agora mais elucidativo. Certamente não é intenção do autor contrastar a desobediência de Adão com a obediência de Cristo, fundamentado num único ato de prova. Essa maneira de pensar isentaria o último Adão do cumprimento de outras obrigações da lei. Paulo deseja impressionar sobre a consistência do pecado do primeiro homem. Pois a obediência de Cristo, manifestada em cada momento do seu ministério até sua final consumação no sacrifício do Calvário, contrasta vividamente com a desobediência de Adão.

A extensão do pecado de Adão

A consistência do pecado de Adão, baseada na declaração textual de Paulo aos crentes de Roma (Rm 5:12, 19), é a desobediência praticada contra a lei de Deus. A pré-existência da lei é fundamental como regra ou orientação de vida para o homem, já que “o pecado não é levado em conta quando não há lei” (Rm 5:13). Essa declaração paulina se harmoniza plenamente com a definição de pecado dada em uma das epístolas do apóstolo João, onde se lê que “o pecado é a transgressão da lei” (1Jo 3:4). Assim, se entende que a imposição da lei é anterior a toda criação.

A primária e simples análise do texto de João, em consonância com seu correlato encontrado no texto de Paulo, induz a concordar que o pecado de Adão consistiu na desobediência do Decálogo divino. Assim, a extensão do pecado de Adão estaria restrita ao processo pecaminoso de desobediência aos Dez Mandamentos. No entanto, o paralelismo que Paulo faz entre a desobediência de Adão com a obediência

²⁹ CULLMANN, O. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Liber, 2001, p. 92.



de Cristo demonstra uma diferença de atitude das duas pessoas, a qual possibilita compreender muito mais sobre a lei que foi transgredida. Onde Adão desobedeceu, Cristo obedeceu. No entanto não se deve desconsiderar que a obediência de Cristo foi em todas as circunstâncias da sua vida, vivendo em estrita obediência a todas as leis impostas por Deus para preservar sua existência, inclusive o Decálogo, desde sua fase de criança até sua maturidade oferecida em sacrifício.

A expressão “a lei”, quando se reconhece como princípio da vida de Cristo, não pode estar limitada aos Dez Mandamentos, porque Sua vida de obediência transcende a todas as leis, sejam naturais, ou as estabelecidas pelas sociedades civis e religiosas. Ele sabia o que devia fazer em harmonia às leis vigentes. Se assim não fosse, os inimigos de Cristo teriam razões várias para acusá-lo como transgressor, pois, “aquele que sabe que deve fazer o bem e não o faz nisso está pecando” (Tg 4:17).

Desmond Ford lembra que algumas expressões, escritas em grego por autores judeus, devem ser interpretadas com o significado que a língua hebraica transmite. Assim, por exemplo: a palavra “muito” em hebraico significa “os muitos”; a palavra “todos” significa “cada um”.³⁰ Enquanto em uma língua a expressão tem o sentido de quantidade, em outra língua adquire o sentido de qualidade ou variedade de espécies do mesmo objeto. De igual maneira, a palavra “a lei” aplicada à observância por parte de Cristo, pode ser interpretada como uma expressão que faz referência “as leis” estabelecidas pela divindade, já que o Filho de Deus veio para cumprir a vontade do Pai em tudo, com irrepreensível obediência, tanto passiva como ativa.

O sentido de pluralidade dado a palavra “lei” como objeto de prova de obediência aparece extensiva às várias leis vigentes desde a criação de todos os seres do Universo. Ellen G. White declara que Lúcifer justificava sua rebelião propalando que Deus não era justo ao impor suas leis, “exigindo submissão e obediência de Suas criaturas”.³¹ A mesma autora faz uma alusão clara às leis físicas da natureza que devem ser obedecidas, ao declarar que “a harmonia da Criação depende da perfeita

³⁰ FORD, D., op. cit., p. 87, 88.

³¹ WHITE, E. G. *Patriarcas e Profetas*, p. 24.



conformidade de todos os seres, de todas as coisas, animadas ou inanimadas, com a lei do Criador”.³²

A referência feita à harmonia da criação implica na observância das leis naturais (físicas, químicas, biológicas) com a mesma acuidade que se deve ter com o Decálogo divino. O descuido ou indiferença mantida na observância dessas leis pode acarretar sofrimento e morte. A morte em última instância é demonstração da transgressão da lei divina; porque “o salário do pecado é a morte” (Rm 6:23). J. Hering reflete bem esse pensamento quando assevera que toda ação que se opõe à preservação da vida é pecado. E faz um adendo, ao afirmar que Deus estabeleceu leis para assegurar a vida normal do seu povo. Transgredi-las constitui-se em rebelião contra Deus³³ e, causa *de facto*, da própria morte.

A morte, como consequência ou salário do pecado, pode ser vista em duas facetas: a primeira, quando através dela se esclarece sua origem, a qual não é outra senão o resultado da desobediência de Adão (Rm 5:12); a segunda, onde se estabelece a causa ou as diferentes causas da morte, as quais estão relacionadas com a transgressão das leis naturais impostas por Deus (Rm 6:23). Por ter sido originada na desobediência de Adão, todos os homens em forma universal devem sofrer a morte. Por outro lado, o descuido na observância das leis naturais será a causa da morte de alguns.

Para entender o significado dessas afirmações e, conseqüentemente, verificar a relação da origem e causa da morte, apresentamos alguns detalhes da seguinte ocorrência. Uma pessoa com poucos conhecimentos da lei da eletricidade ou agindo deliberadamente sem as precauções necessárias sofre um choque elétrico violento que determina uma alteração no seu sistema nervoso e paralisa órgãos vitais; pelo que, inexoravelmente, vem a falecer. Realizando uma interpretação desse incidente, para destacar a relação da origem e causa da morte, vê-se que essa morte teve sua origem na desobediência do primeiro homem. Mas a causa dessa morte está na transgressão das leis físicas que regem a eletricidade. A mesma interpretação deve ser aplicada quando ocorre desobediência às leis alimentares, do descanso físico, do

³² ibidem, p. 44.

³³ HERING, J., op. cit., p. 435.



trabalho, do uso de instrumentos ou máquinas, da pressão dos gases, da massa física, das reações de substâncias químicas, da exposição aos raios ultravioletas do sol, da força gravitacional, das alterações de temperatura e pressão, do uso de substâncias ácidas ou básicas e de qualquer outro mecanismo ocasional ou acidental que gere morte física. Essa atitude é pecado porque causa morte, conforme a sentença apostólica (Rm 6:23).

Cristo teve uma vida de obediência a todas as leis estabelecidas por Deus, tanto as que regem a natureza e as que promovem o relacionamento humano com Deus e com os semelhantes. Qualquer desacato a uma insignificante disposição divina poderia ter sido causa de um infeliz ou letal incidente na vida do Redentor. O paralelismo exposto pelo apóstolo Paulo entre Adão e Cristo não permanece restrito ao cumprimento do Decálogo divino, como prova de obediência a Deus, mas procura expor a justiça alcançada pelo Filho de Deus ao declarar que sua obediência foi em tudo. Cristo obedeceu todas as leis, tanto naturais como as morais e, dessa maneira, mostrou a extensão do pecado de Adão. O protótipo da raça humana, com sua desobediência, não somente transgrediu o Decálogo divino; a extensão do seu pecado alcança os limites de todas as leis naturais impostas por Deus.

THE ORIGIN AND ESTABLISHMENT OF ANCIENT SANCTUARIES: A COMPARATIVE STUDY BETWEEN YAHWEH AND BAAL

Paula L. M. Arrais

Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University (EUA)

Abstract: Scholars in different fields of study recognize significant differences between the Canaanite god called Baal, and the Israelite God, Yahweh. Knowing then that there are differences between these two deities it is important to point out that there are also significant similarities between them. Amongst these significant similarities is the imagery of their particular sanctuary, or dwelling place. For this reason, this study will compare the construction and structure of both Baal and Yahweh's sanctuaries.

Keywords: Baal, Yahweh, Sanctuary, Differences, Similarities.

A ORIGEM E O ESTABELECIMENTO DE ANTIGOS SANTUÁRIOS: UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE YAHWEH E BAAL

Resumo: Estudiosos, em diferentes áreas de estudo, reconhecem diferenças significativas entre o deus cananeu, chamado Baal, e o Deus de Israel, Yahweh. Sabendo, então, que existem diferenças entre essas duas divindades é importante salientar que também há semelhanças significativas entre eles. Entre essas semelhanças significativas está a imagem do seu santuário particular, ou lugar de habitação. Por essa razão, este estudo irá comparar a construção e estrutura dos dois santuários – o de Baal e o de Yahweh.

Palavras-chave: Baal, Yahweh, Santuário, Diferenças, Semelhanças.

As the Israelites settled in Canaanite territory they were surrounded by a people quite different from them – a people that had a god of their own, the god Baal.¹ I concur with Mark Phelps as he recognizes that “with the obvious exception of Yahweh, Baal is the most significant deity in the OT.”² In fact some scholars state: “Of all the gods in the ancient world, Baal was the one who was the most tempting for the Israelites to worship.”³

¹ FANT, C. E. and REDDISH, M. G. *Lost Treasures of the Bible: Understanding the Bible Through Archaeological Artifacts in World Museums*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008, p. 83.

² PHELPS, M. A., “Baal (Deity)”, in: FREEDMAN, D. N., MYERS, A. C. and BECK, A. B. *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 134.

³ FANT and REDDISH, *Lost Treasures of the Bible, op. cit.*, p. 83.



Scholars in different fields of study recognize significant differences between the Canaanite god called Baal, and the Israelite God, Yahweh.⁴ Knowing then that there are differences between these two deities it is important to point out that there are also significant similarities between them.⁵ Amongst these significant similarities is the imagery of their particular sanctuary, or dwelling place. For this reason, this study will compare the construction and structure of both Baal and Yahweh's sanctuaries.

Problem

Knowing that the Bible presents a detailed description of the origin and establishment of Yahweh's earthly sanctuary, the question this study attempts to answer is, was the building of a temple a common practice among other deities such as Baal? Were there also commands directly from Baal for the building of his temple? What are the similarities and differences between Baal and Yahweh when it comes to the construction and building of their particular sanctuaries?

Method and purpose

My purpose with this paper is fourfold. First I will investigate the narrative of the process of construction of Baal's palace found in the Ugaritic texts. Secondly I will examine the general contours of the structure of Baal's temple. Thirdly, I will analyze some of the biblical narratives pointing to the process of construction of Yahweh's sanctuary in the

⁴ Some see this clash between deities as a socioeconomic ideology issue, see "Yahweh and Baal", In: *The Urantia Book: A Revelation*. New York: Uversa Press, 2005, p. 910. Others scholars see the differences between deities centered in the fact that Baal had a female counterpart and Yahweh did not; see Celia Brewer Marshall, *A Guide Through the Old Testament*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, p. 71.

⁵ About the similarities between Baal and Yahweh Phelps writes: "That Yahweh and Baal are both pictured as storm-deities (Job 38; Ps. 29) is expected in similar ecological niches, with similar epithets. Both are warriors who "ride the clouds". [...] The two share common enemies, Leviathan [...], Tannin [...], and Yamm [...]. The latter examples best exemplify the event, as the mythic battle of Baal and Yamm is reduced in an act of creation. Order is a part of creation for the Israelites, as the universe was created and controlled by Yahweh from void to completion. His enemies in the OT are mortals, who reject him or try to thwart his plans in the mundane realm." See in Mark Anthony Phelps, "Baal (Deity)", in: FREEDMAN, D. N., MYERS, A. C., and BECK, A. B. *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 134.



wilderness and in Solomon's temple.⁶ And finally, I will study the structure of Yahweh's temple proper. I will attempt to provide a contrast and comparison analysis of both temples, from its origins to its construction.

The construction of Baal's palace in the Ugaritic mythology

Baal was the most prominent deity in the Canaanite pantheon. Most bible students know this god from the stories contained in the Old Testament, but is it the Ugaritic texts found at Ras Shamra in 1931 that shed the most insight of him⁷. Baal is described as the storm and fertility god, the one responsible to cause the rain to fall upon the earth, making the land productive: "In the old Canaanite mythology, Ba'al was the 'Cloud Rider,' the weather god who rode across the heavens daily in his chariot, governing wind and weather."⁸

The Ugaritic cuneiform tablets found at Ras Shamra describe the Baal Cycle, which is divided in three main sections⁹ in the following order: the battle between Baal and Yam; the building of Baal's palace and finally the battle between Baal and Mot, "the God of Death and king of the Nether World".¹⁰ This section will analyze the second main event related in the Ugaritic texts, the building of Baal's palace.

Curiously, Baal is the only god in the Canaanite pantheon that does not have a palace of his own¹¹. Umberto Cassuto states that when the "epic begins, Baal has not yet a palace of his own. He still lives in his father's house, while the dwelling place of his mother serves for his wives also."¹² Cassuto adds that since Baal was in the middle of his conflict with Mot, having a palace would place him in a better position before his enemy.¹³

⁶ The biblical narrative portion will not attempt to provide a complete exegetical analysis since it falls out of the scope of this archaeological paper.

⁷ FANT and REDDISH, *Lost Treasures of the Bible*, p. 86.

⁸ DEVER, W. G. *Did God Have a Wife?: Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005, p. 157.

⁹ DAY, J. "Baal (Deity)", in: FREEDMAN, D. N. *The Anchor Bible Dictionary, A – C*. New York: Doubleday, 1992, 546.

¹⁰ CASSUTO, U. "The Palace of Baal", in: *Journal of Biblical Literature*, v. 61, Nº 1, (March, 1942), p. 52.

¹¹ *Ibid.*, p. 52.

¹² *Ibid.*, p. 52.

¹³ CASSUTO, U., "The Palace of Baal", p. 52.



When he finally decides that it is time for him to have a palace he cannot begin the construction of it without El's approval, that is, he must gain his father's authorization. Interestingly, he is not the one that makes the request to his father, instead, he asks Anath, his sister, for help, but ultimately she fails. Baal now turns to his mother, Asherah, who intercedes for him and gets El's approval. The interesting facet in this preliminary analysis is that a god like Baal did not have the authority to build his own house.

When El finally consents to Baal's wish, the preparation for the building of the palace begins. Kathir, the architect god, is the one responsible for it: "He poured out gold and silver in large quantities, and made vessels and furniture for the palace. [...] a bed, a table, a chair, and a lamp."¹⁴ Everything was extravagant and grand. Furthermore, extra objects were included in the palace: "a canopy over the throne, a footstool before it, and all sorts of vessels for the use of the king and his family."¹⁵ It is reasonable to conclude that this is a residential palace, not a temple for worship, as some scholars have argued for before.¹⁶ The texts also mention that Kathir builds Baal's palace using "cedar trees brought from Lebanon and Sirion, the wooded mountains mentioned in Ps 29:6."¹⁷

Some interpreters propose that the construction of Baal's palace is an allegory for the creation of the world: "Ewa Wasilewska and others suggest that the building of Baal's palace, like the building of Marduk's temple and Yahweh's temple (2 Samuel 5-7, 1 Kings), is a metaphor for the creation process..."¹⁸ Cassuto also indicates this possibility as he makes a parallel between the creation process and the construction of Baal's palace: "Then he kindled a powerful fire in order to melt down the silver and the gold. For six days the fire burnt continually, and on the seventh day the silver and the gold poured themselves into sheets of their own accord to decorate the cedar planks on the walls."¹⁹

¹⁴ Ibid., p. 53.

¹⁵ Ibid., p. 53.

¹⁶ Ibid., p. 52.

¹⁷ Ibid., p. 55.

¹⁸ LEEMING, D. A., "Canaanite Mythology", in: *The Oxford Companion to World Mythology*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 61

¹⁹ CASSUTO, U., "The Palace of Baal", p. 55.



Cassuto comments that using cedar planks to cover stone walls and then ornamenting it with gold was a “Canaanite mode of construction”²⁰ and he links this happening with the construction of the Solomon’s temple: “This [...] mode of construction is mentioned in the Book of Kings with regard to the building of the Temple of Solomon by Canaanite craftsmen, while the details of the silver and gold assuming shape and occupying their place of their own accord, run parallel to the late Jewish legend about the golden calf taking shape of itself, and about the Tabernacle and the Temple being build of themselves.”²¹

At one stage in the construction, Baal and Kathir have a minor, but at the same time significant, discussion about opening or not a window in the palace:

“Kôtaru-wa-Hasisu replies:

Listen, O Might Ba’lu,

Understand, O Cloud Rider:

Must I not put a latticed window in the house,

A window-opening in the palace?

Might Ba’lu replies:

You must not put a latticed window in [the house],

[no window-opening] in the palace!”²²

The reason why Baal was reluctant in having a window in his palace was because he was afraid of Mot: “The Ugaritic myth reveals a conception that Mot could not enter a sealed temple, but Baal could,”²³ and some say the reason not to open a window was because “Mot should enter by one of them and kill his wives.”²⁴

To celebrate his new palace, Baal hosts a banquet and invites the other deities to come. Later in the text Baal agrees in having an opening in his palace, showing that he

²⁰ Ibid., p. 55.

²¹ Ibid., p. 55.

²² HALLO, W. W. and YOUNGER, K. L. *The Context of Scripture*, v. 1. Leiden: Brill, 1997, p. 261.

²³ ZEVIT, Z., *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches* (New York, London: Continuum, 2001), 238.

²⁴ CASSUTO, U. “The Palace of Baal”, p. 54.



was no longer afraid of Mot: “It is only after more military victories and a great celebratory banquet in the palace that the god agrees to a window,”²⁵ as the Ugaritic text makes clear:

“(Then) Ba’lu [returns] to (his) house.
Might Ba’lu speaks up:
I am going to charge Kôtaru, this very day,
Kôtaru, this very moment,
With opening up a window in (my) house,
a latticed window in (my) palace,
With opening up a rift in the clouds,
according to the pronouncement of Kôtaru-wa-Hasisu.
Kôtaru-wa-Hasisu breaks out laughing,
he raises his voice and says:
Didn’t I tell you, O Might Ba’lu,
(that) you, Ba’lu, would come around to my word?”²⁶

In this section I attempted to present a brief description of the construction of Baal’s palace found in the Ugaritic texts. This data will be the basis for the comparisons between Baal and Yahweh later in this study.

The structure of Baal’s temple in Ras Shamra

Some Biblical texts attest that the temples of Baal were situated on the “high places” (Num 22:41; 2 Kings 21:3, 23:5; 2 Chron 33:3; Jer 19:5, 32:35)²⁷. Also, the worship of Baal was frequently linked to the fertility goddess Asherah²⁸ (Judges 3:7; 1 Kings 18:19; 2 Kings 23:4) thus objects related to her are likely to be found in the surroundings of the

²⁵ LEEMING, D. A., “Canaanite Mythology”, p. 61.

²⁶ HALLO and YOUNGER, *The Context of Scripture*, p. 261.

²⁷ Throughout this study all biblical references will be taken from the New King James Version (NKJV) unless indicated otherwise.

²⁸ Even though the connection between Asherah and Baal is significant, to address this issue would be to depart from the original intention of this paper, this way, these connections are the object for further study.



temples of Baal. ²⁹Edmund Buckley writes: “In connection with the *Baal* sanctuary there was usually a grove, tree, pillar, or obelisk sacred to *Astarte* or *Ashera* (plural *Ashtaroth*), whose seductive and licentious cult proved the most debasing influence of the age.” In view of the fact that there are many Baal temples, this paper will analyze the structure of the Temple located in Ras Shamra, Syria, ancient Ugarit.

Claude Schaeffer, a French archaeologist, directed the excavation at Ras Shamra, which began in 1929. ³⁰ Baal’s temple is located in the tell’s acropolis along with other two significant buildings: Dagan’s temple and the library of the high priest. ³¹ William Schniedewind writes: “The temples of Baal and Dagan overshadowed the physical space of the city of Ugarit with their size and location. [...] These large temples would have required considerable support staff including priests, scribes, musicians, singers, and maintenance personnel.” ³²

In the book *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, Marguerite Yon states that both Baal and Dagan temples had the same plan: “The two monumental temples are built according to identical plans, and each was surrounded by an enclosure delimiting the sacred area. Their tower stood high above the ancient city of Ugarit.” ³³ On the one hand, the “monuments and objects found in this area of the acropolis have been mentioned in many reports,” ³⁴ on the other hand “the architecture and urban planning of the area have not been analyzed.” ³⁵ Yon adds that the study of both buildings was “recently resumed, and the results will be published in a forthcoming report.” ³⁶ Bellow is the topography of Tell Ras Shamra:

²⁹ BUCKLEY, E. *Universal Religion: A Course of Lessons Historical and Scientific on the Various Faiths of the World*. Chicago: University Association, 1897, p. 479.

³⁰ SCHNIEDEWIND, W. M. and HUNT, J. H. *A Primer on Ugaritic: Language, Culture, and Literature*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 8.

³¹ *Ibid.*, 11.

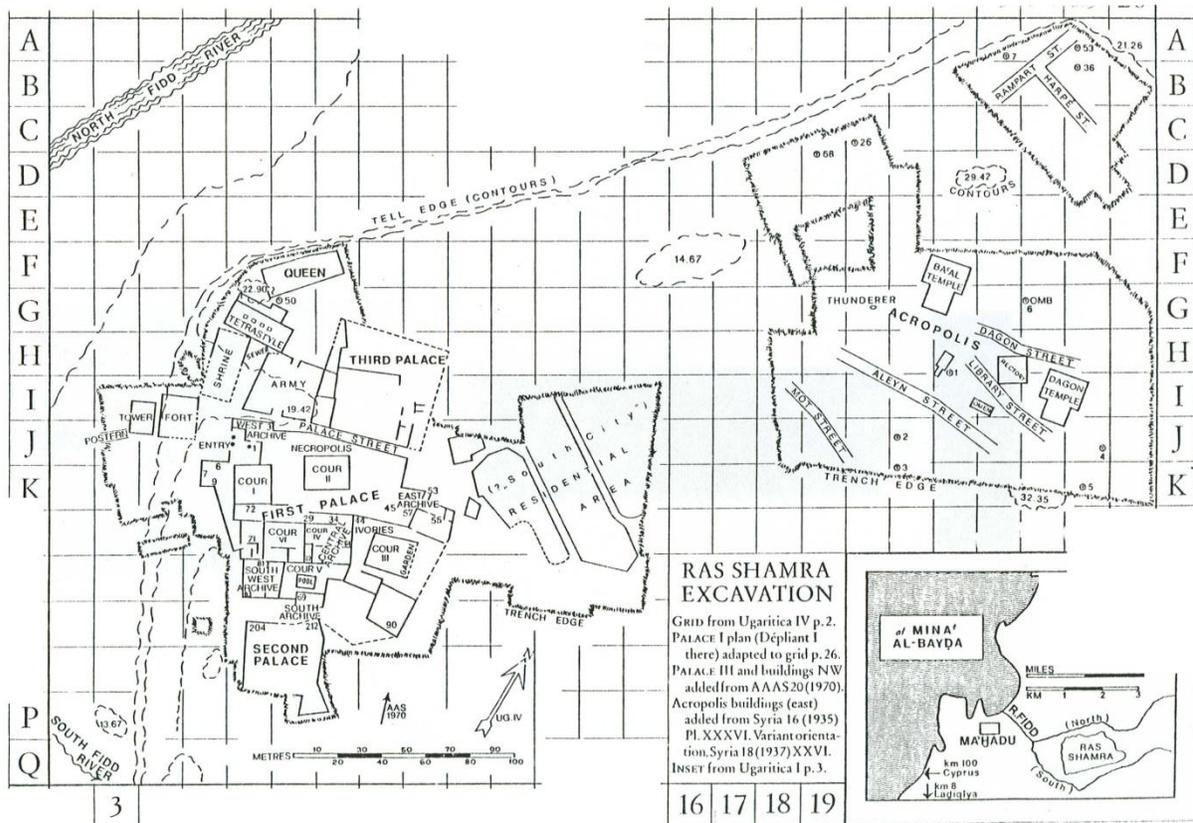
³² *Ibid.*, 17.

³³ YON, M. *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006, p. 106.

³⁴ *Ibid.*, p. 106.

³⁵ *Ibid.*, p. 106.

³⁶ *Ibid.*, p. 106.



Based on the ruins of both Baal’s and Dagan’s temples scholars certify that they were magnificent buildings.³⁷ The steles found in its surroundings indicated which god was adored there. A large stele with the inscription “Baal with Thunderbolt”, an Egyptian stele having a dedication to “Baal of Sapan,” and an image of Baal’s sister, the goddess Anat, helped to identify the west temple as the one belonging to Baal.³⁸ Even though the Temple of Baal is the most conserved one, what was left of it was damaged since its discovery, making it “extremely difficult to grasp the design of the building at first sight.”³⁹

What scholars do understand is that Baal’s temple had a rectangular shape⁴⁰ and “its enclosure cover an area of about 850 square meters.”⁴¹ Yon describes the dimensions of the building: “16x22 meters, composed of two adjoining, rectangular different sizes: a

³⁷ YON, M. *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, p. 106.

³⁸ *Ibid.*, p. 106.

³⁹ *Ibid.*, p. 108.

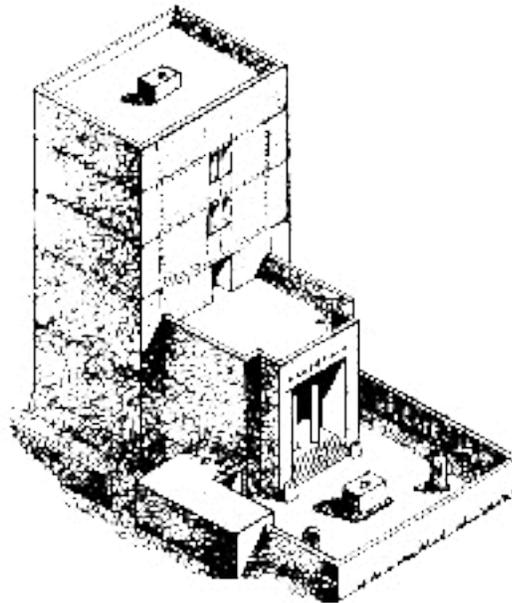
⁴⁰ *Ibid.*, p. 109.

⁴¹ *Ibid.*, p. 108.

vestibule to the south and a rectangular room or 'cella' to the north, with a door between the two rooms and a stone sill, the blocks of which have collapsed. A stairway led from the courtyard to the vestibule, which provided access to the temple's 'cella.'"⁴²

Because of the presence of stairways found in the place, it is possible to speculate a design for the temple.⁴³ A square altar (2 meters in width) made of large stone blocks was found in front of the temple, well preserved, but since then it has been ruined.⁴⁴ Yon writes that it is likely that there was a place for possibly cult image in one of the temple's rooms: "upon entering the temple, one can see an enormous foundation made of ashlar blocks that supported the first flight of a stairway along the eastern wall. It is possible that there was a niche (perhaps for a cult image) framed by the stairway's posts on the ground floor."⁴⁵

In sum, this section presented a brief overview of the structure of Baal's temple and its location. Below is an artistic reconstruction of the possible structure of the Temple of Baal:



⁴² Ibid., p. 109.

⁴³ Ibid., p. 110.

⁴⁴ Ibid., p. 110.

⁴⁵ YON, M. *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, p. 110.



The construction of Yahweh's sanctuary in the wilderness

This section will analyze the textual details in the construction of Yahweh's temple in the wilderness. First I will address the Divine intent and idea for the construction; secondly, I will address the free will of the people in the construction of the sanctuary; and finally I will address the role of the "Spirit" in the construction.

After the Israelites left Egypt Yahweh decided that He would live amongst His people, thus, He commanded Moses to build him a Sanctuary. The biblical text says: "*Let them make Me a sanctuary, that I may dwell among them*" (Exod 25:8). It is significant to notice that the initiative to build a temple came from Yahweh itself and not from Moses. God instructed Moses as to how to build the temple indicating that Moses did not build it out of his own creativity⁴⁶ but "*according to all that I [God] show you, that is, the pattern of the tabernacle and the pattern of all its furnishings, just so you shall make it*" (Exod 25:9). Moses was given detailed instructions of how the sanctuary should be. Measurements, materials, colors, and dimensions to the point that there were no details left for Moses to impose upon the plan. Richard Davidson writes: "He [God] is the Great Master Designer! As we read through the book of Exodus, we may tend to get bogged down and even bored by all the details, but God deliberately lingers over the details! He wanted everything to be built "just right" —beautiful in every detail."⁴⁷

The Biblical text also indicates that Yahweh's earthly sanctuary was a copy of another original temple, possibly a temple in heaven. The word "pattern" comes from the Hebrew *ty[^]nbt* (*tabnit*) and has other different meanings such as "plan;" "form;"

⁴⁶ Ellen G. White reaffirms the idea that Yahweh was the one responsible for the coordinates and the details for the construction of the sanctuary: "The tabernacle constructed by the Hebrews in the wilderness was made according to the divine command. Men called of God for this purpose were endowed by him with more than natural abilities to perform the most ingenious work. Yet neither Moses nor these workmen were left to plan the form and workmanship of the building. God himself devised and gave to Moses the plan of that sacred structure, with particular directions as to its size and form, the materials to be used, and every article of furniture which it was to contain. He presented before Moses a miniature model of the heavenly sanctuary, and commanded him to make all things according to the pattern showed him in the mount. And Moses wrote all the directions in a book, and read them to the most influential of the people." See in Ellen G. White, "The Sanctuary", *The Sign of the Times*, June 24, 1880 par. 1).

⁴⁷ DAVIDSON, R. "Beauty of Israel's Sanctuaries", in: *A Song for the Sanctuary*, unpublished manuscript 2.



“image;” and “likeness.”⁴⁸ To argue that the word in the text of Exodus 25 implies a pattern of heavenly nature is not contradictory to the definition of the word in itself. The Theological Wordbook also indicates that the same word was used in 1 Chr. 28:11 and 19 as David provided a *tabnit* for Solomon in the building of the Solomonic temple. Therefore, the word in itself indicates that it points to a previous reality, just as David showed an early model of the temple to Solomon, God unveiled a “pattern” to Moses.⁴⁹ It is important also to emphasize that the *tabnit* for the sanctuary also pointed to all the furnishings to be set inside it (cf. Exod 25:9).

The construction of the sanctuary, then, began with a description of God’s willingness to dwell among His people. Consequently to this Divine initiative was the “freewill” giving of the people. The text says: “*speak to the children of Israel, that they bring Me an offering. From everyone who gives it willingly with his heart you shall take My offering*” (Exodus 25:2). The list of materials to be “given” by the people included: “*gold, silver, and bronze; blue, purple, and scarlet thread, fine linen, and goats’ hair; ram skins dyed red, badger skins, and acacia wood; oil for the light, and spices for the anointing oil and for the sweet incense; onyx stones, and stones to be set in the ephod and in the breastplate*” (Exodus 25:5-7). This way, the construction was not to be seen as a Divine action by itself, but it represented a unified effort that came from God and was also dependent upon the “freewill” of the people.

It is also significant to become aware of the role of the Holy Spirit in the building of the sanctuary in the wilderness. The Holy Spirit was sent to all artists involved in the process of construction of the wilderness sanctuary. The text says: “[...] *the LORD has called by name Bezalel the son of Uri, the son of Hur, of the tribe of Judah; and He has filled him with the Spirit of God, in wisdom and understanding, in knowledge and all*

⁴⁸ HARRIS, R. L., ARCHER, G. L., WALTKE, B. K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Publishers, 1980, p. 117.

⁴⁹ For more on the evidence that indicates a possible the heavenly sanctuary motif in the Old Testament and the implications of the word *tabnit* see: DAVIDSON, R. *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Typological Structures*, Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series, v. 2. Berrien Springs: Andrews University Press, 1981, p. 367-388; DE SOUZA, E. B. *The Heavenly Sanctuary/Temple Motif in the Hebrew Bible: Function and Relationship to the Earthly Counterparts*, Adventist Theological Society Dissertation Series, v. 7, p. 164-173.



manner of workmanship, to design artistic works, to work in gold and silver and bronze, in cutting jewels for setting, in carving wood, and to work in all manner of artistic workmanship” (Exodus 35:30-33). Davidson points to the remarkable fact that the very first person to receive the Holy Spirit was an artist involved in the construction of the wilderness temple.⁵⁰ This way, the influence of the Spirit upon the construction of the sanctuary was also fundamental in the construction of the sanctuary. In fact, this is the first time the Spirit acts in a “creation process” since creation itself. This shows that Yahweh’s involvement in the construction of the sanctuary was not merely “external” or absent but “internal” and present. This involvement was not self exclusive but reliant upon the freewill of the people and their opening to the influence of the Spirit.

The structure of Solomon’s temple

Unlike the wilderness temple in which Yahweh ordered the building process, the temple in Jerusalem was idealized by David.⁵¹ While David had a palace, Yahweh did not have a temple of His own. It was a customary to the ancient nations to build temples to its gods after they had granted them victories over other nations in war. Emanuel Schmidt writes: “Among the ancient nations there is a close connection between wars of conquest and building of temples. A solemn contract is entered upon between the king and his god. The deity grants victories to the warrior king, the latter shows his gratitude by either building or adorning ‘the house of god’ by means of the spoils of war.”⁵² The building of Solomon’s temple, also known as the First Temple,⁵³ took seven years to be

⁵⁰ DAVIDSON, R. “Beauty of Israel’s Sanctuaries”, p. 2.

⁵¹ Even though David idealized the construction of a new sanctuary to God, Ellen G. White writes: “It was Christ who planned the arrangement for the first earthly tabernacle. He gave every specification in regard to the building of Solomon’s temple. The One who in His earthly life worked as a carpenter in the village of Nazareth was the heavenly architect who marked out the plan for the sacred building where His name was to be honored.” See in WHITE, E. G. *Christ’s Object Lessons*. Washington: Review and Herald, 1941, p. 348.

⁵² SCHMIDT, E. “Solomon’s Temple”, in: *The Biblical World*, v. 14, nº 3, September, 1899, p. 164.

⁵³ GOLDWURM, H. and FRIEDNER, Y. *History of the Jewish People: The Second Temple Era*. Brooklyn: Mesorah Publications, in conjunction with Hillel Press/Jerusalem, 1982, p. 11.



accomplished.⁵⁴

This section, then, will address the structure of Solomon's temple as a basis for comparison with Baal's temple. At this time I will follow the order already used by Emanuel Schmidt⁵⁵ to categorize the essential elements to be observed in the data, namely, the location, the materials and the arrangement of the temple.

Solomon's temple was located in Jerusalem, on the top of Mount Zion, also known as the Temple Mount. Schmidt states: "This new sanctuary, which was to outshine all others in the land of Canaan, was situated in the capital of the nation, on the sacred spot where tradition fixes the place of Abraham's serious trial, where David had seen the vision of the angel of pestilence on the threshing-floor of the Jebusite king Araunah."⁵⁶ The site where the temple was build was not as high as the surrounding hills and Schmidt goes on to add that it stood "opposite to the Mount of Olives."⁵⁷ Some scholars have contested the veracity of the biblical description of Solomon's temple since "no physical evidence of the Temple has survived."⁵⁸ Even so, it seems that this evaluation is largely based upon source criticism, this way, undermining the biblical evidence as it is.⁵⁹

The text of Kings 5:6 indicates that the stones used in the construction of the temple came from the Lebanon. Schmidt agrees and adds that a small part of the stones were taken from the "royal caverns" on the mount hill.⁶⁰ All stones were cut away from the construction site in a way that "no hammer or chisel or any iron tool was heard in the temple while it was being built" (1 Kings 6:7). The materials list included "hewn stones and cedars, cypress, and sandal woods"⁶¹ and for the temple's ornamentation and furniture,

⁵⁴ HUROWITZ, V. "Solomon's Temple in Context", in: *Biblical Archaeology Review*, v. 37, nº 2, March/April, 2011, p. 46.

⁵⁵ SCHMIDT, E. "Solomon's Temple", p. 164.

⁵⁶ Ibid., p. 164.

⁵⁷ Ibid., p. 164.

⁵⁸ GONEN, R. *Contested Holiness: Jewish, Muslim, and Christian Perspective on the Temple Mount in Jerusalem*. Jersey City: KTAV Publishing House, 2003, p. 50.

⁵⁹ For more on the dating of 1Chronicles see: ARCHER, G. L. *A Survey of Old Testament Introduction*. Chicago: Moody Publishers, 2007, p. 383-385.

⁶⁰ SCHMIDT, "Solomon's Temple", p. 164.

⁶¹ SCHMIDT, "Solomon's Temple", p. 165.



“metals, particularly bronze and brass, were used by the Phoenicians artists.”⁶² Davidson writes that the architecture and the artistic work of Solomon’s temple were even more spectacular, utilizing vast quantities of gold, silver, bronze, iron, woven tapestry with rich fabrics and textures and colors, giant quarried ashlar stones, massive cedar and cypress timbers, olive wood for the doors not to speak of the “glistening stones of various colors, all kinds of precious stones, and marble slabs in abundance” (1 Chron 29:2; cf. 1 Chron 22, 28; 1 Kings 5 and 6).⁶³

The text of 1 Kings 6-7 provides a detailed report of materials used for the construction of the temple, as it was pointed in the previous paragraph. Yet the text also provides the dimensions of it. Solomon’s temple was twice the size of the wilderness tabernacle, however it had the same “structure of holiness,” that is: an outer court, a holy place, and a most holy place. The temple was essentially divided in three spaces: “(1) a portico or forecourt (*ulam* in Hebrew) with two pillars (named Yachin and Boaz); (2) the main interior hall or outer sanctum (*heikhal* in Hebrew) where daily rituals would be performed; and (3) the inner sanctum or holy of holies (*debir* in Hebrew), where God was believed to reside and the Ark of the Covenant was kept.”⁶⁴

Even though the actual temple of Solomon has not been found to this day, the Biblical texts provide plenty of information as for its details: “the presence of an altar, a large bronze basin (*yam*) and ten wheeled carts, or *mekhnnot*, in the courtyard in front of the building.”⁶⁵ The temple’s “length was sixty cubits, its width twenty, and its height thirty cubits” (1 Kings 6:2) and archaeologists call it “long-room” building, meaning “its long axis runs from the entrance to the back.”⁶⁶ Though the temple “was of a modest size”⁶⁷ its interior, thoroughly adorned with gold and carved figures in its wall, made it magnificent. Kitchen writes: “the carved cedar paneling of walls and floor and the gold

⁶² *ibid.*, p. 165.

⁶³ DAVIDSON, “Beauty of Israel’s Sanctuaries”, p. 5.

⁶⁴ HUROWITZ, “Solomon’s Temple in Context”, p. 46.

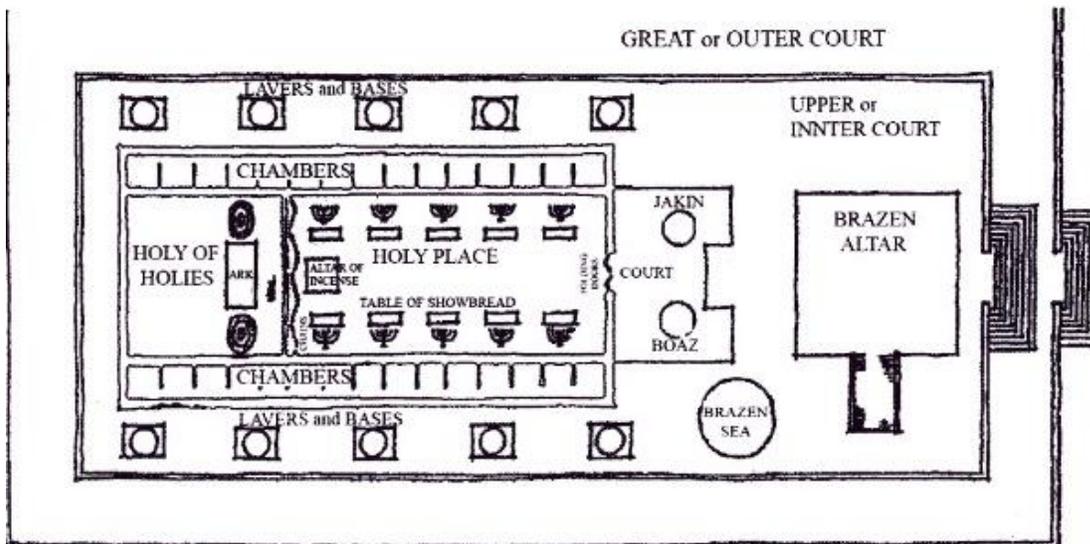
⁶⁵ HUROWITZ, “Solomon’s Temple in Context”, p. 47.

⁶⁶ HUROWITZ, “Solomon’s Temple in Context”, p. 46.

⁶⁷ KITCHEN, K. A. *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, p. 86.

overlay of the interior made it opulent.”⁶⁸ The text says that the walls of the temple were ornamented “with carved figures of cherubim, palm trees, and open flowers” (1Kings 6:29). The text adds that the floor of the temple was coated with gold (1Kings 6:30).

This section attempted to clarify the details in regard to the temple of Jerusalem and its structure. Below is a detailed floor plan of Solomon’s Temple, including the arrangement of its furnishings:



Similarities and differences between Baal and Yahweh

This section will first present a brief comparison between the construction of the wilderness temple and the construction of Baal’s palace in Ugaritic mythology; and secondly a comparison between the structures of both Baal’s temple in Ras Shamra and the temple of Solomon.⁶⁹

I will begin by presenting a few similarities between the construction of the temple of Baal and that of Yahweh. When the construction of the wilderness tabernacle was completed, a cloud - the glory of the Lord – filled the tent (Exodus 40:34-35). The same

⁶⁸ Ibid., 86.

⁶⁹ This summary will present the similarities and differences as it relates to archaeology. Any philosophical or theological comparisons are object of further study. Among these, is a comparison between the Garden of Eden motif found in each narrative.



occurred when the Ark of the Covenant was carried to the Most Holy Place in Solomon's temple (1 Kings 8:10). In fact, some affirm that the construction was only accomplished once the Lord made Himself present inside the temple: "In each setting, the nearly tangible manifestation of the Lord's presence, called the "glory" (the Hebrew term *kabod* carries a connotation of weight and forceful presence), is said to "fill" the sanctuary. Only then is the sanctuary truly complete."⁷⁰ Likewise, in the Canaanite mythology when the palace of Baal was finally complete, "the storm god, rejoicing, moves in as soon as the structure is completed."⁷¹ Like Yahweh's temples, the temple of Baal in Ras Shamra also had an altar in front of the main entrance.

Some of the differences are also in place. While Baal's temple was situated in the high places, the palace of Baal in the Canaanite mythology on Mount Zaphon,⁷² and the temple of Baal in Ras Shamra on the highest location of the city, the wilderness temple was positioned amongst the Israelite camp, because Yahweh desired to "*dwell among them*" (Exodus 25:8). Also, in the Jerusalem temple, the tabernacle was not built upon the highest mountain but on the temple mount. Another distinctive fact is that while the biblical text states that the order to build a sanctuary on earth came from Yahweh Himself, there is no evidence that the same happened in the temple of Baal in Ras Shamra. And even in old Canaanite mythology, where Baal is the one that realizes the need of a residence, he still does not have the sovereignty to have his palace build before the authorization of El, his father. In fact, the mythology demonstrates the initiative to build as very complex since it was up to Baal and his sister, Asherah, to convince El to authorize the construction of his palace.

⁷⁰ TUELL S. S. *First and Second Chronicles*. Louisville: John Knox Press, 2001, p. 129.

⁷¹ *Ibid.*, 129.

⁷² Leslie Hoppe points out to the fact that Mount Zaphon was Yahweh's: "The Psalter, however, claims Mount Zaphon for Yahweh. Psalm 89:13 asserts that God created this mountain along with three others: Yamin, Tabor, and Hermon. Psalm 48:1-2 speaks of Mount Zion as the sacred mountain of Yahweh, though Zion is not much of a mountain. It is not even the highest mountain in Jerusalem, rising just 2,460 feet above sea level." See in HOPPE, L. J. *The Holy City: Jerusalem in the Theology of the Old Testament*. Collegeville: Liturgical Press, 2000, p. 25.



Finally, the most significant dissimilarity between Baal and Yahweh's temple is that while Baal's temple normally had a sacred space for a statuette of Baal and/or a pole for Asherah, Yahweh also had a sacred room, the Most Holy Place, but instead of having an image of a god, it had the very presence of Yahweh, the only true living God. Thomas Dozeman expounds on this idea:

In keeping with the concerns of the early rhetorical critics, the comparative activity of genre criticism always involves attention to both similarities and differences. This is particularly important in the comparative study of biblical literature, which often employs generic traits and features from the ancient Near East but also subverts or reverses them in certain ways. The *cela* or holy place in the Exodus space for God's dwelling stands very close to ancient Near Eastern practice, the absence of a divine statue in the central *cela* of the temple was unique in the ancient world.⁷³

This evidence presents an important detail as for the difference between Yahweh and Baal, that of their reality. While Baal had to be represented by images, and graven objects, there was no such representation for Yahweh meaning that either the temple was always empty, or that the divinity was present with the people as the biblical texts indicate: *"Then the cloud covered the tent of meeting, and the glory of the Lord filled the tabernacle"* (Exodus 40:34).

Conclusion

In conclusion, this study attempted to provide a comparison between the construction and structure of the temples of Baal and Yahweh. The first sections analyzed the mythology surrounding the origin of Baal's temple and the biblical evidence toward the origin of Yahweh's temple. Secondly I attempted to provide the archaeological findings that shed light into the structure of both Baal and Yahweh's temples. And finally,

⁷³ DOZEMAN, T. B. *Methods for Exodus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 66.



a brief comparison between both Baal and Yahweh was given in order to illustrate how Yahweh's temple presented significant contrasts in regard to Baal's temple.

Even though this study presents an introduction as for the comparisons between the temples of Yahweh and Baal, much more study is still to be done since "the discoveries of other Iron Age temples from Near East continue to shed light on Solomon's Temple and its real-world context."⁷⁴

Bibliography

ARCHER, G. L. **A Survey of Old Testament Introduction**. Chicago: Moody Press, 1964.

BUCKLEY, E. **Universal Religion: A Course of Lessons Historical and Scientific on the Various Faiths of the World**. Chicago: University Association, 1897.

CASSUTO, U. "The Palace of Baal". **Journal of Biblical Literature**, v. 61, nº 1, 1942, p. 51-56.

DAY, J. "Baal (Deity)." **The Anchor Bible Dictionary**. Edited by David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992. 1:545.

DE SOUZA, E. B. **The Heavenly Sanctuary/Temple Motif in the Hebrew Bible: Function and Relationship to the Earthly Counterparts**. Berrien Springs: Adventist Theological Society Publications, 2005.

DEVER, W. G. **Did God Have a Wife?: Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel** Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

DAVIDSON, R. "Beauty of Israel's Sanctuaries" in **A Song for the Sanctuary**. Unpublished Manuscript 2.

DAVIDSON, R. **Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Typological Structures**. Berrien Springs: Andrews University Press, 1981.

DOZEMAN, T. B. **Methods for Exodus**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2010.

FANT, C. E. and REDDISH, M. G. **Lost Treasures of the Bible: Understanding the Bible Through Archaeological Artifacts in World Museums**. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

GOLDWURM, H, and FRIEDNER, Y. **History of the Jewish People: The Second Temple Era**. Brooklyn: Mesorah Publications, in conjunction with Hillel Press/Jerusalem, 1982.

GONEN, R. **Contested Holiness: Jewish, Muslim, and Christian Perspectives on the Temple Mount in Jerusalem**. Jersey City: KTAV Publishing House, 2003.

HALLO, W. W. and K. Lawson Younger, eds. **Canonical Compositions from the Biblical World. The Context of Scripture**, v. 1. Leiden: Brill, 1997.

⁷⁴ HUROWITZ, V. "Solomon's Temple in Context", 47.



HARRIS, R. L., GLEASON, L. A. and WALTKE, B. K. **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Press, 1980.

HOPPE, L. J. *The Holy City: Jerusalem in the Theology of the Old Testament*. Collegeville: Liturgical Press, 2000.

HUROWITZ, V. "Solomon's Temple in Context". **Biblical Archaeology Review**. February, 2011, v. 37, nº 2, p. 46-57.

KITCHEN, K. A. **On the Reliability of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

LEEMING, D. A. **The Oxford Companion to World Mythology**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

PHELPS, M. A. "Baal (Deity)." **Eerdmans Dictionary of the Bible**. Edited by David Noel Freedman, Allen C. Myers, and Astrid B. Beck. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

SCHMIDT, E. "Solomon's Temple". **The Biblical World**. September, 1899, v. 14, nº 3, p. 164-171.

SCHNIEDEWIND, W. M. and HUNT, J. H. **A Primer on Ugaritic: Language, Culture, and Literature**. New York: Cambridge University Press, 2007.

TUELL, S. S. **First and Second Chronicles**. Louisville: John Knox Press, 2001.

WHITE, E. G. **Christ's Object Lessons**. Washington: Review and Herald, 1941.

WHITE, E. G. "The Sanctuary", **The Sign of the Times**, June 24, 1880, par. 1.

YON, M. **The City of Ugarit at Tell Ras Shamra**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.

ZEVIT, Z. **The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches**. New York/ London: Continuum, 2001.

Urantia Foundation. **The Urantia Book: A Revelation**. New York: Uversa Press, 2003.

THE ONTOLOGICAL IMPASSE IN THE BOOKENDS OF NUMBERS

Tiago Arrais

Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University (EUA)

THE ONTOLOGICAL IMPASSE IN THE BOOKENDS OF NUMBERS

Abstract: It is no easy task to address the ontological significance and implications of a specific Biblical text. The ontological importance of Biblical texts are assumed by scholars but vaguely described in its philosophical context. Throughout this study I will attempt to demonstrate how scholars generally agree that the textual evidence in the bookends of Numbers confirms that a "Divine resident" was ontologically in the midst of the Israelites. Secondly, how scholars leave aside the ontological significance of such affirmations making these untouched philosophical conclusions that depict the worldview of Biblical writers and their understanding of reality ultimately irrelevant. The ontological impasse I will address throughout this study finds significance in the backdrop of this scholarly confusion in relation to the presence of God in the world (the God-world relationship) as depicted in the bookends of Numbers, that is, in Numbers 5:3 and Numbers 35:34.

Keywords: Ontology, Context, Impasse, Presence.

O IMPASSE ONTOLÓGICO NO FECHO DO LIVRO DE NÚMEROS

Resumo: Não é uma tarefa fácil abordar o significado ontológico e implicações de um texto bíblico específico. A importância ontológica de textos bíblicos é assumida pelos estudiosos, mas vagamente descritas no seu contexto filosófico. Ao longo deste estudo, tentarei demonstrar como os estudiosos em geral concordam que a evidência textual no fecho do livro de Números confirma que um "residente Divino" esteve ontologicamente no meio dos israelitas. Em segundo lugar, o fato de os estudiosos deixarem de lado o significado ontológico de tais afirmações faz com que essas intocadas conclusões filosóficas, que retratam a visão de mundo dos escritores bíblicos e sua compreensão da realidade, em última análise, se tornem irrelevantes. O impasse ontológico abordado ao longo deste estudo encontra significado no cenário dessa confusão acadêmica em relação à presença de Deus no mundo (a relação Deus-mundo) como descrito no fecho de Números, isto é, em Números 5:3 e 35:34.

Palavras-chaves: Ontologia, Contexto, Impasse, Presença.



It is no easy task to address the ontological significance and implications of a specific Biblical text.¹ The ontological importance of Biblical texts are assumed by scholars but vaguely described in its philosophical context.² Throughout this study I will attempt to demonstrate how scholars generally agree that the textual evidence in the bookends of Numbers confirms that a “Divine resident” was ontologically in the midst of the Israelites. Secondly, how scholars leave aside the ontological significance of such affirmations making these untouched philosophical conclusions that depict the worldview of Biblical writers and their understanding of reality ultimately irrelevant.³

The ontological impasse I will address throughout this study finds significance in the backdrop of this scholarly confusion in relation to the presence of God in the world (the God-world relationship) as depicted in the bookends of Numbers, that is, in Numbers 5:3 and Numbers 35:34.⁴ Scholars have recognized in the book of Numbers the preeminence of the concept of “presence”.⁵ Numerous studies have also been done in relation to the ritualistic laws in Numbers as they are connected indirectly to the notion of

¹ Fernando Canale has devoted an entire doctoral dissertation to understand the ontological significance of Exodus 3:14, see *A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions* (Berrien Springs: Andrews University Press, 1987). As for the concept of ontology I am not referring to ontology of Scripture itself, for more on this see John Webster, *Word and Church: Essays in Christian Dogmatics* (Edinburgh: T&T Clark, 2001), 12-14; and W. Cantell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach* (London: SCM Press, 1993), 237. By ontology I refer to the basic concepts and notions one has of reality. The broadest philosophical categories, namely God, man, and world, are depicted in Scripture through the writings of the inspired authors. The task I will attempt to undertake in this study is to uncover the ontological significance of the God-world relationship as depicted in the bookends of Numbers. This way, in this study I will attempt to present a biblical portrayal of ontology as I address the concept of “being” and the concept of “space” and their interrelation as presented by the biblical text.

² Furthermore in this study I will demonstrate this lack of description in regard to the ontological significance of Biblical texts located in Numbers.

³ For more on the concept of worldview and its place in different interpretative traditions see David K. Naugle, *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

⁴ Further study could be done to determine if such ontologically significant passages could present an underlying structure of the book as a whole. I have chosen these two passages due to their significance to the concept of God’s relationship to the world and their grammatical similarities.

⁵ For some of the studies that emphasize the notion of presence see: William Sanford La Sor and others, *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1996), 170-171; Christoph Barth and Geoffrey William Bromiley, *God With Us: a Theological Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1991); Katherine Doob Sakenfeld, *Journeying With God: a Commentary on the Book of Numbers*, International Theological Commentary (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1995); Roy Gane, *Leviticus, Numbers*, The NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 2004). Gane even uses the language of marriage to describe God’s intimacy with the people of Israel in the wilderness cf. Ezekiel 16, thus taking the reality of the presence of God into a deeper level.



presence through the symbol of the sanctuary,⁶ yet the conceptual material presented in the book still needs further consideration.

Problem

The book of Numbers begins and ends with ontological remarks. In Numbers 5:3 the text affirms: "...in order that they will not defile their camp in which I dwell among them,"⁷ while in Numbers 35:34 the text reads: "...do not defile the land in which you dwell in, the land in which I dwell in, for I the LORD dwell among the Israelites."⁸ Commentators when translating these two specific texts demonstrate not only the textual differences both texts allow in translation but also the inconsistent ontological conclusions each translation implies.

There are two main problems I will attempt to address in this study, the first concerns the concept of "being"⁹ and the way in which the text describes in reality the presence of God. The question is, does the text of Numbers 5:3 and its immediate context provide any clues to clarify what kind/nature of Divine "presence" was disclosed in the wilderness? Is the text of Numbers 5:3 and 35:34 describing God's "real presence", is it depicting a mere manifestation of his power, or is the written text the result of a psychological ecstatic experience of the author with the "divine"? This way, the first question I will address is related to the textual understanding and description of the concept of God in the God-world relationship through the textual portrayal of "being".

⁶ For more on the reality of ritual laws and the sanctuary in Numbers see: Timothy R. Ashley, *The Book of Numbers*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993); Frank E. Gaebel, J. D. Douglas, and Dick Polcyn, *The Expositor's Bible Commentary: With the New International Version*, 14 Vols., Vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan, 1995); Baruch A. Levine, *In the Presence of the Lord: a Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, Studies in Judaism in Late Antiquity, Vol. 5 (Leiden: Brill, 1974); Baruch A. Levine, *Numbers 1-20: a New Translation With Introduction and Commentary*, 1st ed., The Anchor Bible (New York: Doubleday, 1993); Jacob Milgrom, *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Studies in Judaism in Late Antiquity (Leiden: Brill, 1983); Jacob Milgrom, *Numbers: The Traditional Hebrew Text With the New JPS Translation*, JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990).

⁷ Personal translation.

⁸ Personal translation.

⁹ In regard to the concept of "being" I agree with Fernando L. Canale in "Philosophical Foundations and the Biblical Sanctuary", *AUSS*, no. 36 (1998), 185, as he affirms: "the notion of being determines the general nature of reality of which human nature, world, and God are regional aspects. The meaning of Being, then, determines the general meaning of reality to which any specific reality belongs."



The second question I will address in this study is related to the concept of “space”. I have observed different translations of the text of Numbers 5:3 and 35:34 in relation to the location of God’s “dwelling” that assume a preconceived perspective of ontology that is not justified by its proponents. Even though the implications of the different translations cannot be seen at this stage the clarification of the *local* of God’s dwelling is key for a complete understanding of the God-world relationship in the text of Numbers 5:3 and 35:34 for it clarifies the focus and intention of God’s relation to the world. This way, the second question will focus on the understanding of the “world” in the God-world relationship through the textual portrayal of “space”.

An Excursus on Phenomenological Exegesis

Before I delineate the methodological steps I will take to solve the problems this study attempts to clarify it is fundamental to introduce the concept of phenomenological exegesis in comparison to the most common notion of exegesis which I will call in this study hermeneutical exegesis. Hermeneutical exegesis involves the actions an interpreter takes to interpret the Biblical text following a set of “principles of interpretation” that normally follow a “previous” interpretation of the text.¹⁰ Phenomenological exegesis deals with the formulation of these pre-understandings that ultimately inform the “principles of interpretation” which assume a previous methodological evaluation of the text. These preunderstandings deal with the three main categories in philosophical thought God, man, and world. At this level of presuppositions one cannot use the same principles of interpretation that are used for hermeneutical exegesis since these principles assume a preunderstanding of God, man, and the world. Therefore, phenomenological exegesis

¹⁰ Anthony C. Thiselton in *Hermeneutics: an Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 125, comments on Wycliffe’s pre-understandings of Scripture: “Wycliffe argued that the interpretation of Scripture must follow the intention of its Divine author.” As one can notice, the understanding that Scripture has a “Divine author” already assumes a previous interpretation; it assumes a presupposition that the interpreter brings subjectively to Scripture. This way, the “principles of interpretation” an interpreter brings to the text already assumes a textual understanding. In itself this is not to be seen as something negative. I would even put into question a study that claims to be strictly objective. The task at hand is to allow the Biblical text to determine/judge which of these preunderstandings is in harmony with the text itself, and which are not, making Scripture the source and judge of any subjective insight brought into interpretation. For more on these methodological remarks see my unpublished paper “A New Place for Sola Scriptura: The Significance of Hermeneutical Presuppositions in Theological Method”.



allows one to identify these broad concepts of God, man, and world while permitting the biblical text to be the judge of one's own presuppositions through the concept of phenomenological *epoché*.

On the concept of phenomenological *epoché* Canale writes: "we need to place all previous scientific interpretations of the God principle under Husserlian *epoché*, that is, in methodological brackets."¹¹ Canale also adds: "the phenomenological approach aims to grasp what is being thought in the text."¹² This way, what is thought in the text has preeminence over the active subject that allows his own presuppositions to be "bracketed out" in order that the text is able to speak clearly and without subjective influence. Thus the use of phenomenological exegesis through phenomenological *epoché* allows the principle of *sola Scriptura* to have preeminence in the level of presuppositions where normal principles of interpretation that assume a pre-understanding of Scripture would not be effective.

Methodology and Purpose

Biblical scholars have recently identified the need to allow the biblical text to judge one's presuppositions before coming to an exegetical or structural conclusion of a specific text or book.¹³ Such "judging" of presuppositions by the text has been applied in different

¹¹ Fernando L. Canale, "Philosophical Foundations and the Biblical Sanctuary", *AUSS*, no. 36 (1998), 185. For further insight into the origins and first usages of *epoché* see: Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, The Muirhead Library of Philosophy (London, New York: Allen & Unwin; Humanities P., 1969).

¹² Canale, *A Criticism of Theological Reason*, 321.

¹³ The need for allowing the text to judge one's own presuppositions has been recognized by several scholars. I strongly agree with Thiselton in *Hermeneutics*, 8, as he writes: "The texts must translate us before we can translate them." Furthermore John H. Walton in "Equilibrium and the Sacred Compass: The Structure of Leviticus," *Bulletin for Biblical Research* 11, no. 2 (2001): 293-304 affirms in the opening quote of his article abstract on the structure of Leviticus that "...interpreters have found it difficult to identify a cohesive structure to the book. One possible explanation may be that we have been deterred by presuppositions". The idea of presuppositions is not commonly debated among biblical scholars. Using grammatical and historical tools to interpret ANE texts, the outcome of a study normally shows little interest in relation to the question as it is normally eclipsed by subjective creativity and a lure to the many objective issues embedded in the text itself. Yet, through reflection on how traditional Christian presuppositions affect theological reasoning Walton identifies the starting point for a deeper understanding of the structure of such a complex book as Leviticus.



ways with different outcomes.¹⁴ The recent interest to evaluate presuppositions provides an opportunity for the biblical text to have a voice once again in this “judging” of presuppositions through the implementation of phenomenological exegesis.

In order to address the twofold problem I have raised earlier, namely the understanding of the concept of “being” and “space” in the bookends of Numbers, I will begin this study by outlining the manner in which scholars translate and understand the text of Numbers 5:3 and 35:34 in relation to “being” and “space”, namely, the scholarly understanding of the God-world relationship in these two texts. Secondly, I will propose my own understanding of the issue of “being” and “space” in these two texts using phenomenological exegesis and what I would call “general rules of interpretation”, that is, textual, contextual, and intertextual analysis.¹⁵

Scholarly Analysis of the Concept of “Being”

The text of Numbers 5:1-4 introduces the divine concern for physical ritual impurity inside the camp as it supplements other laws already established in Leviticus 12-15.¹⁶ Numbers 35:30-34 describes the penalties and regulations for the people in relation

¹⁴ Two examples of this reality are: Samuel L. Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, 1st ed., Religious Perspectives vol. 26 (San Francisco: Harper & Row, 1978). Terrien in his volume draws from strong anthropological and sociological structures and inevitably the outcome of his entire biblical theology is conditioned by the set of paradigms he chosen *a priori*. Remarks such as “the theology of presence is the anthropology of communion” and “(the resurrection) does not evoke the thought of Jesus *redivivus*, a mortal brought back for a season of mortal existence, but it sings the *exaltatio* of authentic humanity” [462] prove this outcome to be true. A second example is found in Frank H. Gorman, *The Ideology of Ritual: Space, Time, and Status in the Priestly Theology*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, (Sheffield: JSOT Press, 1990), 13-38. Gorman clarifies in the beginning of his first chapter, on methodology, that he draws his foundational understandings and paradigms from “cultural anthropology” [13]. In the outset, ritual is understood as “a complex performance of symbolic acts, characterized by its formality, order, and sequence, which tends to take place in specific situations, and has one of its central goals the regulation of the social order” [19]. Once more, the presuppositions rule over the understanding that the “central” goal of ritual is “social order”. Even though it is true that the social aspect of ritual needs to be valued, the concepts of sin, relation to God, and atonement are overshadowed by sociological concerns. Ritual, in the text, is already pre-conceptualized without giving heed to what the biblical text portrays ritual to mean, in theory as well as practice.

¹⁵ This threefold method will allow this study to focus on what the “text itself” affirms in relation to “being” and “space” as it determines which presuppositions I might bring to the text are indeed in harmony with it or not.

¹⁶ For more see Gane, *Leviticus, Numbers*, 519-520; for a description of the specific diseases described in the text and their significance see Thomas B. Dozeman and others, *The New Interpreter’s Bible*, Vol. 2 (Nashville,



to murder followed by its direct consequences to the people and the land where “neither God nor Israel can abide there,”¹⁷ a result that is in direct relation to Leviticus 18:25-28. Nevertheless, the focus of this study is the textual portrayal of the God-world relationship, so at this stage, I will not enter into the ritualistic problems and discussions found in scholarly circles or its intertextual connections, but rather attempt to brake new ground in allowing the book of Numbers to express its textual indicators to the problems I have established earlier.¹⁸

The *Encyclopedia Judaica* correctly summarizes the two different positions among scholars regarding the concept of God’s “being’ or “real presence” among the Israelites in the wilderness.¹⁹ The first, God’s “corporeal presence”, is understood to be “the actual dwelling of God in His abode,”²⁰ as seen in the “Priestly traditions.” The second is the notion of presence as an “abstraction” that affirms that divine presence is not a physical ontic-presence that is in the sanctuary but rather it is related to the conception of God’s “name” being present, as seen in “Deuteronomist traditions.”²¹

With these two concepts in mind, commentators when dealing with the text of Numbers 5:3 as well as 35:34 present different points of view that flow from this twofold perspective.²²

TN: Abingdon, 1998), 60-61; Mary Douglas, *Purity and Danger: an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London: Ark, 1984); Milgrom, *Numbers*, 33, 344-346.

¹⁷ Milgrom, *Numbers*, 295. Ashley, *The Book of Numbers*, 655, clarifies even more what this section is focused on as he writes that verses 30-34 “deal with two main issues: the matter of witnesses in a capital case and the matter of accepting ransoms in lieu of the lives of either the murderer or inadvertent killer... the section ends with a general statement of theological principles.”

¹⁸ I follow the premise that the Pentateuch is presented in its final form, being one single book, written by one single author, namely, Moses, as presented by the intertextual evidence found in the Bible, cf. Joshua 8:31; II Kings 14:6; II Chronicles 25:4. For more on the issue of authorship, dating, and introductory notes on the book of Numbers which I agree with see Gleason L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, Rev. and Expanded ed. (Chicago: Moody Press, 2007); Gane, *Leviticus, Numbers*, 475-476.

¹⁹ Moshe Weinfeld, “Presence, Divine,” *Encyclopedia Judaica*, Vol. 16 (Farmington Hills: Thomson Gale; Macmillan Reference USA, 2007), 481-484.

²⁰ Ibid. 481.

²¹ Some of the texts that develop this idea are: I Kings 3:2; 5:17, 19; 8:17-20, 44, 48.

²² One should keep in mind that many of the commentators are not addressing the question of “being” per say, rather, they are commenting on the ritualistic motions of the wilderness camp as they make “ontological” remarks in the process that stem from a pre-understanding of God that is at most of the times not justified in their study. In this section I am interested in the commentator’s views in regard to God’s real presence in the camp in order to identify their understanding of “being” and reality. It is also true that others have criticized the nature of such an “ontological” connection when dealing with the Hebrew text



The first group of scholars agrees that what was manifested in the “midst” of the Israelites was the actual presence of God.²³ Milgrom comments: “the Lord’s consent to dwell in the Tabernacle must be matched by Israel’s scrupulousness in keeping the camp pure.”²⁴ Furthermore, commenting on the verb *shokken* “to abide” found in Numbers 35:34 he asserts that it “refers to the indwelling of God in His earthly tabernacle... from which derives the rabbinic term Shekhinah to represent the earthly Presence of the Deity.”²⁵ In the same direction Ashley affirms: the subject is the removal of that which is unclean (*tame*) from the camp – the dwelling of holy Yahweh.”²⁶ These scholars together with others apparently assume that the “holy” is inside the camp/land even though they do not express this reality in ontological terms. Walter Brueggemann is one of the scholars to explicitly address God’s “real presence” as a reality in the Israelite world as he affirms: “what may strike us as punctilious in this material is in the service of ‘Real Presence’. God’s own life will be in the very midst of Israel.”²⁷ Even though I cannot evaluate at this stage in which manner these authors understand “real presence” to function in philosophical terminology, it is still worth mentioning their rationale as to the reality of God’s presence in the Israelite camp.²⁸

since these ontological concepts had been introduced after Hebrew thought came into existence, for more on this issue see Tetsutaro Ariga, “Being and Hayah,” *Japanese Journal of Religious Studies* 11, no. 2-3 (1984): 267-288.

²³ For more see Carl Friedrich Keil and Franz Delitzsch, *Commentary on the Old Testament: The Pentateuch*, 10 Vols., Vol. 3 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), 28; Bruce C. Birch, *A Theological Introduction to the Old Testament*, 2nd ed. (Nashville: Abingdon Press, 2005), 138. Victor P. Hamilton, *Handbook on the Pentateuch: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy* (Grand Rapids: Baker Book House, 1982), 321; Gordon J. Wenham, *Numbers: An Introduction and Commentary*, 1st ed., The Tyndale Old Testament Commentaries, Vol. 4 (Leicester: InterVarsity Press, 1981), 77.

²⁴ Milgrom, *Numbers*, 34.

²⁵ Milgrom, *Numbers*, 296.

²⁶ Ashley, *The Book of Numbers*, 109.

²⁷ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Pbk. ed. (Minneapolis: Fortress Press), 663.

²⁸ Others express the presence of God through the symbols of the sanctuary in comparison to ANE religious praxis, and should be the aim of further study as well. In describing the reality of Divine presence in the wilderness Bernhard Anderson affirms that the Israelite notion was characterized by two objects, namely, the ark of the covenant and the tent of meeting, yet he argues that “during the sojourn in the wilderness, specially at Sinai and Kadesh, the people undoubtedly borrowed patterns of worship and community organization from others” [118]. As the majority of scholars, Anderson seeks to find the answers for a proper understanding of the Israelite *cultus* in the cultures around them, thus conditioning the biblical material to the predominant culture around the Israelites in the wilderness. Even though there is a need for such comparisons, the biblical material cannot be subject to the ANE findings around Israelite worldview.



The second group of scholars emphasize that the concept of Divine indwelling in the camp had to do with the author's subjective perspective of that reality as the biblical text was written.²⁹ One of these scholars is Philip J. Budd, who in his commentary of Numbers gives emphasis to the "author's" theological understanding of presence rather than the reality of this presence as a literal phenomenon among the people. Budd affirms: "the principles affirmed here are a logical consequence of the author's theological understanding of the God who dwells at the center of the community."³⁰ Samuel Terrien, another proponent of this second position of Divine presence and the notion of "being" even though not speaking properly on the text of Numbers 5:3 writes:

In many cases, the "vision" or auditory experience which takes place is described in somewhat ambiguous terms, so that a forceful awareness of numinous proximity is expressed as if the god had "appeared" or "descended" and then "gone away." It is therefore not possible to ascertain from such literature whether a psychological mood, precisely on account of its concreteness, points to an inward emotion of a purely subjective character or to a suprasensorial perception.³¹

In relation to Numbers 35:34 Budd writes that "the idea of God's presence at the center of the community's life is important to the priestly author of Numbers... it is fitting that he should conclude his work on this note."³²

Even though the majority of the commentators favor the former group, where God is understood to be inside the camp/land, still both sides give no ontological explanations to their affirmations or ontological justifications for their conclusions. This way, scholars,

For more see: Bernhard W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, 4th ed., (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1986).

²⁹ The scholars that follow this line of interpretation normally use the historical critical method and other critical means to "demythologize" scripture from its supernatural *phenomena*. Therefore, it is not surprising to see this position being promoted in scholarly work since the basic notion is that the texts depicting the aspect of "vision" or "sight" of the divine belong to the Priestly school and the texts emphasizing the "hearing" or the "name of YHWH" belong to the Deuteronomist tradition. This way, these preconceptions not only cancel the unity of the Pentateuch as a whole but narrow the concept of divine presence in terms of theological "evolution". For more on these ideological progressions see Samuel Terrien's "The Elusive Presence", already mentioned in this study, where Terrien clearly demonstrates how a critical scholars understand the concept of presence along these pre-determined historical/anthropological paradigms. The outcome of Terrien's entire theology is narrowed as he allows ANE evidences and anthropological progressions to condition the biblical material and its theological significance.

³⁰ Philip J. Budd, *Numbers*, Word Biblical Commentary, Vol. 5 (Waco: Word Books, 1984), 55.

³¹ Terrien, *The Elusive Presence*, 63.

³² Budd, *Numbers*, 384.



even though using the same exegetical methodology, arrive at opposite conclusions. When the philosophical foundations of their thinking are not challenged or justified by Scripture no exegetical/theological unity will be in sight.

Scholarly Analysis of the Concept of “Space”

Since the previous section has dealt with how scholars understand the notion of “God” in the God-world relationship now I will briefly categorize how commentators view the issue of the “world” in the God-world relationship as they describe God’s presence in “space”.

The problematic of the issue of space is first noticed in the different translations of the text of Numbers 5:3.³³ The Hebrew אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכְכֶם is commonly translated in two different ways. The first emphasizes God’s presence “among the people” while the other emphasizes God’s presence “among the camp”. The translations can be better viewed in the table below:

	Presence among the People	Presence among the Camp
NKJ		“that they may not defile their camps in the midst of which I dwell.”
JPS Tanakh	“so that they do not defile the camp of those in whose midst I dwell.”	
Ashley³⁴		“that they might not defile the camp in the midst of which I am dwelling.”
Gane³⁵	“so they will not defile	

³³ There are no apparent contradictions in translation of Numbers 35:34, yet I will go back to this text throughout this section.

³⁴ Ashley, *The Book of Numbers*, 109.

³⁵ Gane, *Leviticus, Numbers*, 518.



	their camp, where I dwell among them.”	
Budd ³⁶		“so that they do not defile the camp within which I dwell.”
Allen ³⁷	“so they will not defile their camp, where I dwell among them.”	

Knowing that scholars differ in translations of this text, it seems surprising that the issue of “space” is never addressed or given significant attention by commentators.³⁸ The different translations above lead to varied conclusions as to what the text of Numbers is trying to portray in reality. To exemplify some of these translations and their relation to the comprehension of the God-world relationship Stephen Sherwood affirms: “the modern reader may wonder what became of the unfortunates who were expelled from the camp, but the emphasis of the text is on the dwelling of the all-holy God in the camp.”³⁹ The conclusion that God is present exclusively within the limits of the camp/land seems to be informed by an anthropological preconception where the idea that humans, through rituals, have the sociological duty to “maintain” or “invoke” God’s presence in their camp.

Ashley comments on the passage and also emphasizes the location of God’s dwelling in spatial terms: “the subject is the removal of that which is unclean (*tame*) from

³⁶ Budd, *Numbers*, 53.

³⁷ Allen, *The Expositor’s Bible Commentary*, Vol. 2, 738.

³⁸ Even though the issues I am addressing in this study are not observed properly by scholars, other issues surrounding this topic of “presence” should be given further attention. When speaking of the issue of space, some authors are divided on the polarity between locative and locomotive conceptions of the presence of the divine. For a fascinating study on the reality of this differentiation see Benjamin D. Sommer, “Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle,” *Interpretation* 9, no. 1 (2001): 41-63. I will come back to the mobility of Divine presence further in this study.

³⁹ Stephen K. Sherwood, *Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, Berit Olam (Collegeville: Liturgical Press, 2002), 145.



the camp – the dwelling of Holy Yahweh”⁴⁰. Budd also emphasizes the ritual impurity of the people as the point of the entire text: “all in contact with such a God must be ceremonially clean. All that is polluted offends his holiness, and must be rigorously excluded.”⁴¹ Dennis Cole not only claims that impurity is the major element of the passage but just as Ashley connects the removal of the contaminated individuals to the holiness of God: “ritual purification and separation from the center of holiness in the community is the focus of the passage.”⁴² Finally, Dozeman, after demonstrating the symbology behind the different diseases and their effects on the people affirms: “holiness emanates from God and is located in the tabernacle. Its sphere of power is in the camp. The incompatibility of holiness and death demands that all signs of the latter be banished from the camp.”⁴³ The presence of God here is explained as a spatial reality and depicted as an “emanated power” that leads impurity outside of “holy space”.

Even though some of these ideas of presence portrayed here are in the text, the lack of description among commentators on the spatial dynamics of this Divine presence leads to confusing theological conclusions as I will demonstrate later. Also, they assume a previous conception of God and the world that is not addressed in the comments of these authors in any form. As one moves to Numbers 35:34 the focus on the spatial notion of the “land” is even more emphasized. Milgrom seeing the connection of Numbers 5:3 and 35:34 comments: “the land of Israel is also God’s residence and is therefore equivalent in holiness to His sanctuary. The Lord’s demand in the wilderness that the camp be kept pure (see 5:3) is, in Canaan, extended to all of God’s land.”⁴⁴ This way, the emphasis on the land is taken to its ultimate stage, where the land of Israel becomes the “equivalent” of God’s tabernacle.

It is interesting to note that even though both texts (5:3 and 35:34) have a similar syntactical sequence, some commentators are consistent in emphasizing God’s presence

⁴⁰ Ashley, *The Book of Numbers*, 109.

⁴¹ Budd, *Numbers*, 55.

⁴² R. Dennis Cole, *Numbers*, The New American Commentary, Vol. 3b (Nashville: Broadman & Holman, 2000), 111.

⁴³ Dozeman, *NIB*, 61.

⁴⁴ Milgrom, *Numbers*, 296.



in the land in both texts while others emphasize the land in Numbers 5:3 and God's presence among the people in 35:34, thus creating the "ontological impasse" I have pointed out in this study.

Phenomenological Analysis of the Concept of "Being"

This section will evaluate the text of Numbers 5:3 and 35:34 in broad strokes contextually, textually, and finally intertextually in order to grasp what the "text itself" in its final form presents in relation to the issue of the God-world relationship. This exegetical sequence together with phenomenological *epoché* will allow the text to judge any presuppositions one might bring to the text in regard to the issues at hand.

The contextual evidence toward the ontological nature of the book of Numbers is overwhelming since the book itself begins with presence.⁴⁵ Numbers 5:1 is the eleventh speech Moses hears from God since the beginning of the book. The book itself is the record of several divine encounters and orders between God and Moses/Aaron in the context of the sanctuary and the tent of "meeting" which was the center of divine disclosure or "theophanies."⁴⁶ Milgrom adds: "'the tent of meeting', referring to the place where the meeting between God and man takes place... nothing in this term implies a face to face meeting. Moreover, the term bears a temporal as well as a spatial sense; *mo`ed* can refer to the time of a meeting."⁴⁷ By bracketing out, through methodological *epoché*, any of the preconceived ideas the author might have as to the nature of this "meeting" or even if the text meant a face to face meeting with God,⁴⁸ the book of Numbers begins by portraying an ontological historico-temporal reality through its textual description of Divine disclosure. The tent of meeting and the several Divine commands in the context of the passage confirm this ontological reality since God is speaking. Canale affirms:

⁴⁵ Numbers 1:1 in the NKJ version reads: "Now the LORD spoke to Moses in the Wilderness of Sinai, in the tabernacle of meeting, on the first day of the second month, in the second year after they had come out of the land of Egypt..." The text of the book begins with a description of a Divine being speaking to a human recipient.

⁴⁶ For more see Milgrom, *Numbers*, 4.

⁴⁷ *ibidem*, p. 365.

⁴⁸ See Exodus 33:11 in the NKJ version: "So the LORD spoke to Moses face to face..."; Numbers 12:8 "I speak with him face to face, even plainly, and not in dark sayings; And he sees the form of the LORD".



It can be seen that revelation and Being “co-appear” in presence. Revelation points to the ontic appearance as source (origin) of theological knowledge. Foundational ontology considers the ontic appearance as Being. Neither Being nor logos, however, may stand in isolation from each other. Being and logos (revelation) belong together.⁴⁹

This way, since the book of Numbers begins with a Divine speech to a human individual it is safe to affirm at face value that the ordinances that include Numbers 5:3 and 35:34 are ontological in nature.

Also, it is safe to affirm that the presence of the “Holy” inside the camp led the Israelites to obey every command of the Lord.⁵⁰ To undermine the ontological significance of the presence of a Divine Being “speaking” to people, as portrayed in the text, is to neglect the center of the people’s motivation for obedience. It is this type of undermining of the ontological significance of the text that lead scholars to conclude through socio-anthropological paradigms, that this is simply how this specific group of ANE people described in their manner their relationship to the unknown.⁵¹ By allowing the text to speak for itself without any pre-conceived ontological agendas, and based on the fact that the majority of the scholars agree that these specific verses of the book indeed claim that God himself was in the camp/land, it is a dangerous thing to negate the historico-ontological reality embedded in the text. In fact, it is this historico-ontological reality portrayed in the text that gave significance to ritual and to the life of the Israelites.⁵²

Since the majority of commentators do not deny the textual description of God being ontologically present in the midst of the people I will briefly highlight some simple textual markers that confirm this reality. The question at this stage would be: does the Hebrew *אֲנִי יְהוָה שֹׁכֵן בְּתוֹכְכֶם* found in Numbers 5:3 and *אֲנִי יְהוָה שֹׁכֵן* in Numbers 35:34 imply God’s ontic presence among the Israelites? The majority of the scholars and myself would

⁴⁹ Canale, *A Criticism of Theological Reason*, 345.

⁵⁰ See Numbers 5:4, personal translation: “just as the Lord spoke to Moses, so they did.”

⁵¹ I have mentioned earlier how scholars such as Gorman, in *The Ideology of Ritual*, 19, follow this same line of reasoning concluding that the entire purpose of the ritual dynamics among the Israelites was to establish “social order”.

⁵² The entire idea of the “impure” being led out of the camp (Numbers 5:3) assumes that there was a “holy entity” ontologically inside the camp. If this ontological reality is eliminated the entire nature of ritual in the Old Testament is compromised.



answer yes. The use of the first personal pronoun אֲנִי unnecessary in the text because the idea that God himself “dwells” could easily be rendered by the verb שָׁכַן containing the idea of “God himself” dwelling among the people/land. The use of the first personal pronoun indicates a simple syntactical emphasis in the Hebrew text communicating the idea that “I myself, the LORD, dwell...” This straightforward textual indication is caught by practically all the translations and it should lead into a proper understanding concerning God’s presence being an ontological reality inside the camp as opposed to an ecstatic description by the author.⁵³

The intertextual evidence found in the text needs to be seen in light of Wenham as he writes that “it is impossible to discuss the theology of Numbers in isolation from the other books of the Pentateuch, particularly Exodus and Leviticus.”⁵⁴ Interestingly, the same first personal pronoun indicating a syntactical emphasis in connection to “the LORD” seen in Numbers 5:3 and Numbers 35:34 is found elsewhere in the Pentateuch. The usage of this common word in connection to “the LORD” intertextually could shed insight into the issue of “being” in the text of Numbers. In Genesis,⁵⁵ the first personal pronoun ascribed to “the Lord” normally implies a covenantal reality.⁵⁶ The covenantal nature of the use of the first personal pronoun together with “the LORD” where the Divine comes together with humanity is not limited to the narratives of Abraham or even to Divine covenants only, the use of the pronoun even without the connection to “the LORD” implies a covenantal motif between two human parties.⁵⁷

This idea of “being” expressed by God’s real presence inside the camp as a covenantal reality has been recognized by George Savran as he adds: “the divine-human encounter

⁵³ For more on the connection between the term *hayah* (that expresses the “I am”) in relation to God in its full ontological significance see: CANALE, F. *A Criticism of Theological Reason*, p. 321-349.

⁵⁴ WENHAM, *Numbers*, 39.

⁵⁵ There are scholars who believe the portrayal of “presence” in Genesis to be archaic and primitive, in response to this Sommer says: “Genesis uses narratives about the patriarchs in order to represent a particular religious ideal, and this ideal demands our attention even if it is a product of the Iron Age rather than the Late Bronze Age”. Sommer, *Conflicting Constructions of Divine Presence*, 51.

⁵⁶ See Genesis 15:7; 17:1; 26:24; 28:13.

⁵⁷ See Genesis 31:34.



was not described simply to enhance a particular individual, but was always done with larger societal (and covenantal) concerns in mind.”⁵⁸

This way, the intertextual indicator of the use of the personal pronoun together with “the LORD” could point to the fact that God’s “being”, His “real presence”, appears in a covenantal reality as expressed by Numbers 5:3 and Numbers 35:34. Contextually, textually,⁵⁹ and intertextually, the reality of “being” is affirmed as an ontological covenantal presence, and through the text of Numbers 5:3 and 35:34 presents no apparent disagreement in relation to this reality. Translators and commentators agree that the text asserts that God was in the camp while their differences are in how or what kind of “presence” was disclosed. Simply put, God is portrayed in Numbers 5:3 and 35:34 as a God who apparently enters space and time in relation to mankind, and to be more specific, a covenantal relation to mankind.

Phenomenological Analysis of the Concept of “Space”

In this section I will move to the second part of the problematic of this study, the issue of “space” or the “world” in the God-world relationship. Leaving aside any inherent interest in “holy space”, “divine indwelling”, or any other pre determined understanding of the text by applying the concept of *epoché*, at this stage I will allow the text to present its clues as to the *locale* of God’s dwelling.

Contextually Numbers 5:3 could be seen as the result of a Divine promise first made in Exodus 25:8. Not only the textual content alludes to this connection but also its construction:

וְלֹא יִטְמְאוּ אֶת־מִחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שׁוֹכֵן בְּתוֹכָם
Numbers 5:3

וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם

⁵⁸ George W. Savran, *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative*, Journal For the Study of the Old Testament Supplement Series (London, New York: T&T Clark International, 2005), 2.

⁵⁹ I could also add to this discussion the common supplementation of the verb *hayah* to the expression “I am the Lord”. Normally the verb *hayah* in the nominal clause is absent leading translators to naturally add the verb implying being and existence. The textual evidence is simple and straightforward, commentators see this reality and the different conclusions seen in their input is of theological/philosophical preconceptions normally not addressed as I have explained earlier.



Exodus 25:8

If the narrative sequence of the final form of the text is to be taken as it is, the text of Numbers could be seen as a consequence of Exodus 25:8, with God's mandate for the sanctuary to be built in the beginning, and His clear objective for its construction – to dwell among the “people”. In a textual note, the verb “to dwell” in Exodus 25:8 appears as $\gamma\tau\iota\beta\eta\kappa;\nu'w>$ in the *qal* perfect consecutive with future meaning⁶⁰ implying a future reality that carries the certainty of the past of the perfect form. In Numbers 5:3 as well as in 35:34 the verb appears as שָׁכַן that is, in the *qal* participle, implying a present reality/action.

In relation to the covenantal nature of Divine presence, the sanctuary itself assumes this reality previously portrayed in the use of the first personal pronoun as seen earlier. Since God's appearance carries ontological and covenantal connotations, the reality of the sanctuary naturally borrows these same elements since it is the place where the “glory” of God is manifested to His covenant people. When Numbers 5:3 and 35:34 is seen in the contextual background of Exodus 25:8 it is safe to affirm that the establishment of the sanctuary was foundationally about God dwelling among His people. The fact that God dwelt in the land was subject to the reality of His relationship to His covenant people. This emphasis on God's presence being connected with people cannot be lost in the subsequent portrayals of the rituals performed in the sanctuary of the wilderness or even as this reality shifts in Numbers 35:34 as the people move into the “Promised Land”.

In relation to the translation of the text of Numbers 5:3 and the problematic of the antecedent of בְּתוֹכָם meaning, “among them” in indicating the *locale* of God's dwelling and its motivation, I will firstly present the translation of the text of Numbers 5:3:

command the *Israelites* to remove from the camp any leper, anyone with discharge, and anyone defiled by a corpse, you will remove male and female and send them outside of the camp, in order that they will not defile their camp *in which I dwell among them*.⁶¹

⁶⁰ For more on the perfect consecutive with perfect meaning see: Jacques B. Doukhan, *Hebrew for Theologians: A Textbook for the Study of Biblical Hebrew in Relation to Hebrew Thinking* (Lanham: University Press of America, 1993); Paul Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Subsidia Biblica (Roma: Pontificio Instituto Biblico, 2006), 363.

⁶¹ Personal translation (emphasis added).



When the text allows for different places of emphasis in the translations, as seen previously in the table of translations, the context could help determine the correct rendition the text should follow. Besides the text of Exodus 25:8, which relates the “among them” to the Israelites, or the “people” Numbers 35:34 also confirms the emphasis on the “people” rather than the land. To see this connection I will also present the translation of the Hebrew text of Numbers 35:34:

וְלֹא תִטְמָא אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן
בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי יְהוָה שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

“Therefore, do not defile the land which you dwell in, the land in which I dwell in, for I the Lord dwell among the Israelites.”⁶²

The textual evidence found⁶³ in this rich text at the end of the book of Numbers sheds further light into a possible solution to the problem. The text affirms that God dwells exclusively in the land, as some have concluded in Numbers 5:3, yet, in Numbers 35:34 this “dwelling” in the land is only a consequence to God’s dwelling among the Israelites. The focus of the passage informs the emphasis of Numbers 5:3, that is, God dwells among the people and His presence in space or in the land is a mere consequence of this ontological reality. Even though Clements attempts to disapprove the relevance of Israelite temples, his portrayal of the reality of a God among the people seems reasonable, Clements writes:

When we look at the Priestly interpretation of the doctrine of Yahweh’s presence with Israel, and compare it with earlier ideas on the subject, we become aware of a very significant change of emphasis. No longer is the presence of Yahweh associated with a particular place at all, but instead it is related to a cultic community... The ark, with its cover and cherubim, is not a place, however, but a piece of cult-furniture, which, like the tabernacle in which its set, is portable and moves about with his people.⁶⁴

⁶² Personal translation.

⁶³ It is also important to note that the text of Numbers 35:34 uses twice the verb שֹׁכֵן, to dwell”, marking once more the clarification of this issue.

⁶⁴ Quoted in Sommer, *Conflicting Constructions of Divine Presence*, 48, from R. E. Clements, *God and Temple* (Philadelphia: Fortress Press, 1965), 120.



Sommer also adds an insightful note in relation to God's dwelling and its natural emphasis on the people rather than in "holy space", Sommer writes: "the tabernacle like the law itself, has its origins in the wilderness outside the land of Israel... the most important manifestation of YHWH occurred within the Israelite community, but not within their land."⁶⁵ Together with the law, the reality of Divine disclosure and "presence" was not bound to any spatial marker, it had to do primarily with people. Furthermore, the assurance that God would still dwell among the people in Numbers 35:34 takes the understanding of the God-world relationship into an even deeper level as the people are not centered around the sanctuary in this context but about to be spread out into the land.⁶⁶

These textual parallels depict the intention of the author in alluding to God's dwelling among the Israelites. Everything that followed, ritual, blood, orders and commands in relation to the sanctuary must be seen in the light of the fact that God chose to dwell among people. The commentaries that translate God's dwelling in the "camps", as seen earlier, miss the textual mark resulting in a contradictory theology. For them, the significance of the rituals and orders had to do with legalistic mandates that granted the people the possibility of "maintaining" God near in "sacred space", as a result of their ritualistic efforts. The text does not depict such a reality but rather a God who by His own initiative promised to come down and dwell among the people as seen in Exodus 25:8, made real in Numbers 5:3, and taken into a deeper level in Numbers 35:34. The movement seen in the text is not a dynamic "from below" where the people "maintain" God's presence through ritual and the delimitation of sacred space but rather it is a dynamic better understood "from above", where God chooses to dwell among His people. This movement "from above" also sheds further insight into the foundational understanding of the nature of ritual. Instead of being understood as legalistic steps to "maintain" God's presence in the camps, rituals are portrayed as conditions and

⁶⁵ Sommer, *Conflicting Constructions of Divine Presence*, 48.

⁶⁶ Further study needs to be done in regard to this idea, but apparently God's presence among a covenantal people spread out in the promised land as portrayed in Numbers 35:34 could be one of the first indicators in the Old Testament to the concept and reality of Divine omnipresence where the people, not centered around the sanctuary but spread out into the land, are still experiencing the very presence of God.



opportunities for people to experience God's willingness to dwell among them as He promised.⁶⁷

The removal of the "contaminated" from the camp in Numbers 5:3, through this understanding, is not seen as a negative legalistic mandate but rather as an opportunity for "the contaminated" to enjoy once more God's proximity by being absent from the camp for a time of cleansing. Even the cleansing accomplished outside the camp God himself provided through different means.⁶⁸ The ontological misunderstanding seen in the commentators' reconstructions of the text continues on to Numbers 35:34. Budd says: "these laws about homicide and asylum have to do directly with the land and its protection... proper steps must therefore be taken to ensure that the holiness of the land is secure."⁶⁹

The stress commentators give on the many details in the ritual portions of the text appears to be the result of a non credibility or value in regard to the ontological fact that God intended to dwell among His people and to the intertextual connections the text presents to support this covenantal reality. The ontological emphasis in the text is not on the camp, on "the holy", and not even in the laws themselves, all have a role and significance, but everything must be understood in the intertextual progression where God came down to be wherever His covenantal people were as the specific location of this encounter is seen as a consequence of this Divine intent not its foundation.

Conclusion

I have attempted to allow the text of Numbers 5:3 and 35:34 to be the judge of my own presuppositions by presenting the textual indicators of the God-world relationship through phenomenological exegesis. It seems appropriate to affirm that the text portrays an ontological reality in which God himself appears to be present among His people. The emphasis on the people gives significance to the issue of "space" as the *locale* of God's

⁶⁷ There are also moral, psychological, and spiritual lessons that rituals established among the people that cannot be addressed in this study.

⁶⁸ The God who orders the lepers, the people with discharge, and the ones contaminated by a corpse to leave the camp is the same God who provides for them the ritual cleansing that would allow them to approach God once more as seen in the red heifer sacrifice in Numbers 19.

⁶⁹ Budd, *Numbers*, 385-386.



dwelling but only as a consequence of the location of where His covenant people would be. The transcendence of God is affirmed since the concept of dwelling is assumed to be a temporal reality as mentioned earlier. Clements when speaking of God's dwelling in Zion affirms:

The belief in Yahweh's earthly dwelling-place on Mount Zion did not preclude the idea that he was a God of the skies, whose true dwelling was in the heavens, but rather it presupposed it. The earthly abode was a counterpart of the heavenly abode of Yahweh.⁷⁰

Furthermore, God's immanence is emphasized in a relational manner, flowing from God's freedom to come "from above" and "tabernacle" among his people, as seen in Exodus 25:8, being fulfilled in Numbers 5:3, and taken into a new dimension in Numbers 35:34 where God would follow His people into the land and still dwell among "them". The immanent understanding of God's "real presence" with his people must be seen in the background of covenant and time, as the concept of "space" and "land" become secondary⁷¹ to these previous categories.

The God-world relationship in the textual evidences of Numbers 5:3 and Numbers 35:34 can be summarized in terms of a God who is ontologically present among His covenantal people as the "world" or the land take a secondary role to this covenantal reality. This way, when observing the text as it is, in its natural progression, there is no ontological impasse. The ontological significance of God's "real presence" among His covenantal people as promised in the text of Exodus 25:8 finds its counterpart in Numbers

⁷⁰ Clements, *God and Temple*, 68. The same idea can be seen when speaking of the use of the imagery of the Cherubim inside the Holy of Holies, for more on this see Milgrom, *Numbers*, xxxviii; For more on the cosmical imagery seen in the temple see G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, New Studies in Biblical Theology (Downers Grove, IL: Apollos: InterVarsity Press, 2004), 29-81.

⁷¹ For more on the reality and divisions of holiness in space as seen in the wilderness see Seth Daniel Kunin, *God's Place in the World: Sacred Space and Sacred Place in Judaism*, Cassell Religious Studies (London; New York: Cassell, 1998). Structuralists have attempted to delineate sacred space through a progression of diagrams indicating the static and dynamic presence of God in relation to the Israelites. Yet, focusing on the reality of sacred space they miss the mark as to the quality of God's initiative to dwell among the people from the beginning. It is this relational reality that joins both the static and dynamic realities of God seen in Kunin's work and the locative and locomotive realities in Sommers' work.



5:3 and is confirmed in Numbers 35:34 where even though the people are to be spread out into the land His presence would continue to “tabernacle” with them.

A EVANGELIZAÇÃO NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Erico Tadeu Xavier

Doutorando no PRODOLA. Email: pxvavier@terra.com.br

Resumo: O mundo precisa ouvir a mensagem do evangelho eterno (Ap 14:6) e isto é bom motivo para se praticar a evangelização. Mas, o que significa evangelizar? Quais as implicações do evangelho? Qual a natureza do mundo contemporâneo? Como expressar a fé bíblica e cristã no mundo pós-moderno? O propósito desse artigo é responder a essas e outras questões relacionadas com a evangelização no mundo contemporâneo.

Palavras-chaves: Evangelização, Pós-modernismo, Reconciliação, Pecado, Salvação.

EVANGELISM IN THE MODERN WORLD

Abstract: The world needs to hear the message of the everlasting gospel (Rev. 14:6) and that is good reason to practice evangelism. But what it means to evangelize? What are the implications of the gospel? What is the nature of the contemporary world? How to express biblical and Christian faith in a postmodern world? The purpose of this paper is to answer these and other questions related to evangelization in the contemporary world.

Keywords: Evangelization, Postmodernism, Reconciliation, Sin, Salvation.

A evangelização em sua perspectiva bíblico-teológica

Evangelizar é apresentar um anúncio jubiloso; proclamar boas notícias. É a proclamação de uma mensagem de alegria. Em outras palavras, evangelizar (do grego *euangelizomai*) significa trazer ou anunciar o evangelho (*euangelion*) as boas novas, ou seja, o anúncio da salvação efetuada em Jesus Cristo através de Sua morte e confirmada na humilhação de Sua sepultura e no triunfo de Sua ressurreição.

O evangelho implica, em primeiro lugar, que Jesus Cristo tem triunfado decisivamente sobre o pecado e a morte. Esse triunfo se dá pelo fato de que Cristo, por Sua obediência, justiça e sacrifício perfeitos, condenou o pecado na carne (Rm 8:3). O pecado é descrito por Paulo como o aguilhão, o instigador, da morte (1Co 15:56). A morte é consequência direta do pecado (Rm 5:12; 6:23). “O pecado”, disse Tiago, “sendo consumado, gera a morte” (Tg 1:15). Mas, ao ser destruído o pecado, é também destruída a morte (Rm 6:3,6,9). Dessa maneira, a morte não somente é o resultado e o salário do pecado, mas também o meio para a sua solução. “Sem



derramamento de sangue”, declara Hebreus 9:22, “não há remissão”. Nesse sentido, também, corrobora a crença adventista: “A cruz testifica tanto da capacidade destruidora do pecado quanto das profundidades do amor de Deus em favor dos pecadores (NISTO CREMOS, 2008, p. 133)”. O parágrafo seguinte dessa mesma obra esclarece mais:

Por intermédio de Sua morte, Cristo rompeu o domínio do pecado, extinguiu a escravidão espiritual, removeu a condenação e a maldição da lei e tornou disponível aos pecadores arrependidos a vida eterna. Pedro diz que os crentes foram redimidos “do vosso fútil procedimento que vossos pais vos legaram” (1Pe 1:18). Paulo escreveu que aqueles que foram libertados da escravidão do pecado e de seus frutos mortais, agora se encontram no serviço de Deus com seus frutos “para a santificação e, por fim, a vida eterna (Rm 6:22) (NISTO CREMOS, 2008, p. 143).

O evangelho implica, em um segundo momento, na reconciliação de todas as coisas em Cristo. Isso é o que Paulo dá a entender em Colossenses 1: 19 e 20, ao declarar: “Porque aprouve a Deus que, nele, residisse toda a plenitude e que, havendo feito a paz pelo sangue da cruz, por meio dele, reconciliasse consigo mesmo todas as coisas, quer sobre a terra, quer nos céus” (Cl 1:19-20). Nessa perspectiva, a reconciliação faz parte do plano divino da Redenção, como demonstra o comentário abaixo citado:

A transgressão de Adão afetou toda a terra. A degeneração se estendeu desde o homem – a obra prima e ápice do Criador – até as plantas, os insetos, os animais marinhos e ainda os seres inanimados. Mas pelo ato redentor de Cristo finalmente restaurará a perfeição e a harmonia. [...] O plano da redenção cumprirá assim seu propósito mais amplo e profundo, a saber: a vindicação do caráter de Deus perante o universo (NICHOL, 1990, p. 199).

A reconciliação não está limitada ao indivíduo, mas envolve todas as coisas, celestiais e terrenais (Cl 1:20). Na verdade, o pecado afetou não somente o homem, mas toda a criação (Rm 8:20-21). A reconciliação (katallasso) que o evangelho anuncia não é, pois, nada menos que a restauração de todas as coisas em Cristo. É a nova criação do homem (2Co 5:17; 1Pe 1:4 e 1Jo 3:2) e a nova criação do planeta Terra (Is 65:17-25; 2Pe 3:13 e Ap 21:1).

Em terceiro lugar, o evangelho implica que o Reino de Deus já está presente. É precisamente neste contexto onde aparece, pela primeira vez, no ministério de Jesus,



a expressão “pregar o evangelho”, tal como apresenta Marcos 1:14-15: “Depois de João ter sido preso, foi Jesus para a Galileia, pregando o evangelho de Deus, dizendo: O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho”.

Embora o vocábulo “reino” (Basiléia) possa significar: (1) o exercício de soberania, governo; (2) a comunidade dos governados; e (3) lugar ou território onde se exerce essa soberania (CULLMAN, 1971, p. 35)⁵, no contexto da pregação de Jesus significa especificamente, a chegada de uma nova época, caracterizada pelo reinado soberano de Deus em Seu filho (Lc 4:18-21). Por uma parte, é o cumprimento da esperança do Antigo Testamento, sendo, por essa razão, o anúncio do reino devia ser dirigido, primeiramente, a Israel (Mt 15:24; 10:5-6). Por outra parte, há um “ainda não” nessa mensagem, posto que, embora o reino tenha chegado, este, todavia, não se apresentou em sua plenitude.

Existe, pois, uma tensão entre cumprimento e promessa, entre o “já” e o “ainda não”. E é debaixo dessa tensão que nasce a proclamação (kerygma) do evangelho. A aparente demora para o segundo advento de Cristo não durará para sempre. Os “últimos dias” haverão de terminar ao chegar “o último dia” (Jo 6:39, 40,44, 54; 11:24; 12:48). Os “últimos tempos” terminarão no “último tempo” (1Pe 1:5). É durante esse tempo de espera que a igreja cumprirá totalmente sua grande missão: “E será pregado este evangelho do reino por todo o mundo, para testemunho a todas as nações. Então, virá o fim” (Mt 24:14).

Nesse sentido, Ellen G. White afirma (1985, p. 311): “Em Apocalipse 14:6-12 são descritos três anjos voando pelo meio do céu com mensagens específicas do tempo do fim para preparar o mundo para o segundo advento de Cristo”.

A natureza do mundo contemporâneo

Sobre o mundo de hoje, Francis Schaeffer (1974, p. 5) assim se pronunciou:

Cada geração cristã defronta com este problema de aprender como falar ao seu tempo de maneira comunicativa. É problema que não se pode resolver sem uma compreensão da situação existencial, em constante mudança, com que se defronta. Para que consigamos comunicar a fé cristã de modo eficiente, portanto, temos que conhecer e entender as formas de pensamento da nossa geração.



Para Reinder Bruinsma (2006, p. 30), o pensamento pós-moderno dirige a conduta religiosa e eclesiástica, sendo perceptível a presença da religião, mas não da igreja institucional, na vida de muitos ocidentais, para os quais “experiência e emoção são aprovadas, mas doutrinas são consideradas irrelevantes. Verdade absoluta é substituída por ‘o que funciona para mim’”. A natureza da sociedade contemporânea pode ser resumida (já que são muitas as suas características) e explicada da seguinte maneira:

Uma sociedade antropocêntrica. O mundo contemporâneo tem como base a célebre declaração de que “o homem é a medida de todas as coisas”. Isso pressupõe a predominância da filosofia humanista que o coloca como o centro do Universo em fragorante contraste com o ensino bíblico de que todas as coisas foram criadas para a glória de Deus (Sl 73:25; 1Co 10:31; 1Pe 4:11). “Amantes de si mesmos” (2Tm 3:2) é a melhor expressão para esse perfil. Tais homens consideram-se pequenos deuses, capazes de impor a própria vontade como se essa fosse completa e suficiente para as realizações humanas. À semelhança de Satanás (Is 14:12-15), usurpam para si o direito de soberania que pertence exclusivamente ao Todo-poderoso.

Uma sociedade relativista. Não existem absolutos. Todos nós temos nossas próprias verdades. Comunidades e culturas têm seu próprio jogo de linguagem. Tudo é subjetivo, relativo, incerto, contingencial e ambíguo. Sob essa ótica, não há lugar para os valores absolutos, isto é, os princípios e ensinamentos imutáveis da Palavra de Deus, válidos para “todas as pessoas, em qualquer época e em todos os lugares”. Estes são qualificados como impróprios por aqueles que vivem ao sabor de suas concupiscências e são prisioneiros do contexto e das convenções sociais do momento, pois “tolhem” a liberdade de tais pessoas (Rm 1:18-32). Não havendo, segundo a visão humanista pós-moderna, um padrão normativo universal, abre-se um precedente para a desordem moral e social, tão em voga no mundo contemporâneo.

Uma sociedade materialista. O materialismo, como o termo deixa entrever, parte do falso princípio de que tudo no Universo se reduz à matéria e que nada existe além desta. Não admite o sobrenatural, como os saduceus faziam no passado (At 23:8). Segundo os materialistas, o Universo, com todos os seus infinitos componentes, as inimagináveis complexidades, a assombrosa precisão e detalhes, é incriado, sem nenhuma causa originadora. Os materialistas e ateus, por estarem vivendo na cegueira



espiritual, não conseguem enxergar nada além do mundo físico, apesar de todas as coisas criadas apontarem para sua causa primária, que é Deus (Jó 12:7-9; Sl 19:1-6, Jo 1:3).

Uma sociedade globalizada. Os homens do mundo contemporâneo sabem que vivem numa aldeia global. O computador – símbolo de pós-modernidade – lhes dá acesso instantâneo ao mundo. Na verdade, a internet, a televisão e os demais meios de comunicação em massa estão contribuindo para a banalização do sexo, para a incitação à violência e, mais recentemente, deram de banalizar a Deus. Fala-se de Deus como se fala de um modelo de automóvel, de futebol, ou de um cantor famoso. Estamos presenciando uma nova religiosidade, que combina imagem eletrônica, entretenimento e consumo. É o mercado do sagrado. É a religiosidade que proporciona o estado de êxtase e que anuncia o êxito financeiro e efetivo.

Uma sociedade secularizada. A secularização do mundo contemporâneo é o modo como este vive, age e acomoda-se aos padrões impostos pela globalização. A influência da globalização e do pensamento pós-moderno tem se manifestado em forma de apelo, fascínio, mistura, prazer e imitação. O secularismo torce arditosamente a verdade de Deus e busca tornar a Igreja uma instituição corrompida e irrelevante. Nessa sociedade a visão evolucionista prevalece, e rejeita-se totalmente o pensamento de que somos criados por um Deus infinito, pessoal e cuidadoso. Mark Finley (2001, p. 24-25), referindo-se a uma pesquisa realizada nos EUA, fala de quatro atitudes negativas dos secularistas em relação à igreja. Em primeiro lugar, a Igreja é muito materialista, tornou-se um grande negócio, no qual o dinheiro é mais importante do que o amor. As igrejas são muito parecidas com sociedades anônimas. Em segundo lugar, para os secularistas, a igreja tornou-se muito poderosa. Com isso, tenta controlar o pensamento, tolher a liberdade de expressão, manipulando a mente das pessoas e dizendo-lhes como devem viver. Em terceiro lugar, a igreja é hipócrita. Há uma discrepância entre palavras e atitudes, dizem os secularistas. Ela se parece mais com um clube social e eles não querem se tornar seus sócios. Finalmente, em quarto lugar, eles crêem que a igreja não é relevante, não acompanhou as mudanças do mundo.

Uma sociedade permissiva. A permissividade pessoal e social é outra característica dos tempos pós-modernos. O padrão de comportamento justo e correto,



com seus limites, à luz dos ensinamentos bíblicos, tem sido removido, nestes dias que antecedem a volta de Jesus, resultando na falência moral da sociedade e comprometendo seriamente a vida de muitos cristãos. Para a sociedade secular não há mais limites quanto a comportamento, procedimento, traje, vida relacional, etc. As consequências disso revelam-se nas atitudes e fatos, os mais absurdos, ilícitos e pecaminosos que se possa imaginar, quando vistos à luz da Palavra de Deus. Esse é o quadro descrito na Bíblia, em Efésios 4:17-19. A devassidão toma conta do mundo, em todas as camadas da sociedade e, infelizmente, tem afetado a Igreja.

A permissividade pode ser percebida no diálogo imaginário de Neimar de Barros (1975, p. 120):

Você deixaria entrar em sua casa para vender ideias à sua família, um viciado, um adúltero, um neurótico? Que pergunta besta! Claro que não! Você permitiria que o viciado dissesse coisas, contasse coisas, escrevesse com seu filho e sua filha? Você permitiria que o adúltero, na sala de sua casa, expusesse uma série de pensamentos à sua esposa? Você permitiria que o neurótico contasse histórias, vivesse-as na frente de sua mãe ou avó? É evidente que não! Contudo, eles estão entrando pela TV.

A evangelização no mundo contemporâneo

Surge, então, a grande pergunta: como expressar a fé bíblica e cristã no mundo contemporâneo? Ou seja, como evangelizar uma sociedade com tais características? O desafio é grande e nenhuma forma de abordagem evangelística é singularmente designada para alcançar todos os indivíduos. Cada pessoa responde melhor a uma aproximação diferente. Diante disso, apresentaremos a seguir algumas formas de abordagem para esse tempo.

Relacionamento interpessoal. Sobre isso escreveu Mark Finley (2001, p. 24):

Indivíduos de mente secularizada não são conquistados por programas, mas por outros indivíduos que desenvolvam um relacionamento interpessoal com eles. Os seres humanos respondem à bondade. A amizade genuína quebra preconceitos. Não conseguiremos ganhar pessoas para Cristo tentando argumentar contra elas.

Salinas e Escobar (1999, p. 45) dão mais detalhes sobre o assunto:

Nesta era pós-moderna não podemos esconder a nossa vida por trás de grandes argumentos racionais, porque agora os mesmos não impressionam mais. Nesta era, mais do que com palavras,



evangelizamos com ações, com uma postura de amor pelos outros, com uma epistemologia mediada por compaixão, com uma axiologia saturada pela ética e pelos valores do reino, e com uma mensagem encarnada, que saia dos templos e que se misture com a geração desencantada e cheia de suspeições que perambula como “ovelhas sem pastor.

Essa verdade foi entendida por Ellen G. White (1985, p. 62), que escreveu:

Um dos meios mais eficazes de comunicar a luz é o trabalho particular, pessoal. No círculo familiar, no lar do vizinho, à cabaceira do doente, de maneira tranquila podeis ler as Escrituras e falar acerca de Jesus e da verdade. Lançareis, assim, preciosa semente, que germinará e produzirá fruto.

Jesus praticava diariamente esses princípios. Eis a declaração de Ellen G. White (2004, p. 107) a respeito de Seu contato com as pessoas:

Jesus via em cada alma alguém a quem devia ser feito o chamado para Seu reino. Aproximava-se do coração do povo misturando-se com ele como alguém que lhe desejava o bem-estar. Procurava-os nas ruas públicas, nas casas particulares, nos barcos, na sinagoga, às margens do lago e nas festas nupciais. Ia-lhes ao encontro em suas ocupações diárias, e manifestava interesse em seus negócios seculares. Levava Suas instruções às famílias, pondo-as assim, no próprio lar, sob a influência de Sua divina presença. A poderosa simpatia pessoal que dEle emanava, conquistava os corações.

E mais: “O Salvador misturava-se com os homens como uma pessoa que lhes desejava o bem. Manifestava simpatia por eles, ministrava-lhes as necessidades e granjeava-lhes a confiança. Ordenava então: “Segue-Me” (WHITE, 1980, p. 143).

As considerações de Salinas e Escobar (1999, p. 46) são conclusivas:

Preferimos a evangelização metódica e a ação apologética argumentativa, racionalista e lógica. Temos que revisar, então o modelo de Jesus, cujo ministério público foi essencialmente relacional. Ele andava no meio das multidões, ou então tinha encontros privados com determinadas pessoas, até mesmo de noite. Ele sabia o que era sentir calor do meio-dia no deserto de Samaria, ou o frio da morte no quarto de uma adolescente. Ele deixou-se tocar por uma mulher cerimonialmente impura, e tocou intencionalmente num leproso, isolado pela sociedade. Ele falou de situações cotidianas, de sal e lâmpadas, de sementes e pastores, de pais e filhos. Hoje, mais do que nunca, devemos seguir este modelo, se queremos alcançar a geração pós-moderna.



Construir confiança nas Escrituras Sagradas. Esse é outro ponto fundamental, porque o homem contemporâneo acha que a Bíblia carece de substância intelectual e não confia em sua integridade. Para Mark Finley (2001, p. 25), “as profecias de Daniel são especialmente designadas por Deus para construir confiança na realidade escriturística”. Ele esclarece dizendo que:

Profecias do Antigo Testamento acerca de Jesus como o Messias são muito apelativas. Seu nascimento em Belém (Miq.5:2), o nascimento virginal (Isa.7:14), Sua linhagem familiar (Gên.49:19), bem como os eventos relacionados com a crucifixão apontados em Zacarias 13, Salmo 22, e outras passagens, geram grande confiança entre pessoas secularizadas, levando-as a compreender que Jesus é mais que um homem notável. Ele foi mais que um filósofo ético; é, realmente, o Filho de Deus. A compreensão de algumas profecias a respeito do surgimento e queda de impérios, conforme apresentadas no Antigo Testamento, é uma evidência convincente para algumas mentalidades secularizadas. Profecias como a do rei persa, Ciro, nomeado 150 anos do seu nascimento (Isa.44:28; 45:1 e 2) ou a destruição de Tiro e Sidom (Eze.26:1-4, 19-21) e a destruição do Egito (Eze.19:1-9), estabelecem a confiança nas Escrituras como um documento divinamente inspirado.

Mais do que apresentar um sistema lógico de crenças, ou doutrinas e, até mesmo, profecias, a missão da igreja é apresentar Jesus em toda a sua plenitude (Cl. 1:19; 2:9), para que esta geração pós-moderna seja transformada à Sua imagem. E isso deve ser feito com compaixão, mantendo relacionamentos significativos com as pessoas de mentes secularizadas. Salinas e Escobar (1999, p. 47) defendem a tese de que o conceito de verdade não pode se perder nesse contexto, ou seja, durante o ensino das Escrituras Sagradas. Eles se pronunciam assim:

O que não podemos nem devemos render à pós-modernidade é que se perca o conceito de verdade, tal como o encontramos na Bíblia. Não devemos permitir que a Verdade (com maiúscula) torne-se relativa e converta-se simplesmente numa verdade (com minúscula) a mais no mercado esotérico pós-moderno.

Autenticidade no viver cristão. O homem contemporâneo espera ver cristãos com a Bíblia no coração, e não apenas no bolso, pois, segundo Ayres (1998, p. 81): “Mais do que nunca, o testemunho, o caráter e o estilo de vida dos cristãos estão não apenas sob suspeita, mas também sob os microscópios e telescópios da sociedade secular”. A presente geração será atraída a Cristo através de um exemplo de vida



diferenciado, ou seja, pelo exemplo edificante e salutar de um estilo de vida baseado no exemplo de Jesus (Jo 13:15, 35).

Ayres (1998, p. 97) esclarece, ainda, que:

Convém deixar claro, no entanto, que essa diferença nada tem que ver com certas posturas legalistas, farisaicas ou sectárias esposadas por alguns, mas com o evangelho, na beleza de um coração transformado, que no dizer de Pedro, constitui “o homem interior e na fidelidade de todo o “conselho de Deus”.

A autenticidade cristã deve ser o estilo de vida dos que professam fé em Cristo, inclusive no meio político. E, sobre isso, em artigo publicado na revista Ministério, Alberto Ronald Timm (2006, p. 13) escreveu:

A Igreja espera que os adventistas que se candidatam a cargos políticos elegíveis sejam honestos em sua campanha e, se eleitos, também no exercício de suas funções políticas. Cada candidato deve conduzir o seu processo eleitoral-político (1) sem assumir posturas ideológicas e partidárias contrárias aos princípios cristãos; (2) sem se valer de recursos financeiros inapropriados; (3) sem prometer o que não possa cumprir; (4) sem denegrir a reputação de outros candidatos igualmente honestos; (5) sem se envolver com coligações não condizentes com a fé cristã-adventista.

O mundo contemporâneo está à espera de um cristianismo autêntico em todas as esferas da vida. Não basta pregar no púlpito, é preciso pregar através do exemplo diário, ou seja, através de um estilo de vida cristão. O homem contemporâneo se converterá não pelo que pregamos, mas pelo que praticamos.

Uma vida cheia do poder do Espírito Santo. É impossível evangelizar o mundo contemporâneo sem o poder do Espírito Santo. Muitas vezes podemos ser levados a pensar que o homem pós-moderno será levado a Cristo se falarmos de forma erudita ou, quem sabe, oferecendo-lhe algo semelhante ao que está acostumado no mundo; assim, tentamos fazer da igreja um clube social, ou um programa de auditório, ou uma academia de intelectuais, nos esquecendo que a sabedoria do Evangelho atua em outro nível, e é operada pelo Espírito Santo. Em Atos 1:8, o Senhor prometeu: “Mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e sereis Minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judéia e Samaria e até aos confins da Terra”. Portanto, sem a ajuda do Alto, nossas tentativas de fazer novos conversos serão infrutíferas.



Jesus era dependente e cheio do Espírito Santo. Ele foi dependente do Espírito Santo para nascer (Lc 1:35). Jesus foi dependente do Espírito Santo para cumprir a Sua missão. Foi Ele quem declarou: “O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e pôr em liberdade os oprimidos, e apregoar o ano aceitável do Senhor” (Lc 4:18, 19).

A vida de Jesus foi plena do Espírito. A Bíblia diz: “Jesus, cheio do Espírito Santo, voltou do Jordão” (Lc 4:1). O Senhor ofereceu-se em sacrifício, pelo Espírito. A Palavra diz: “Muito mais o sangue de Cristo que pelo Espírito eterno, a si mesmo se ofereceu” (Hb 9:14). Romanos 8:11 e 1:4 esclarecem que o Senhor Jesus foi ressuscitado dentre os mortos pelo poder do Deus Trino. Logo, o Espírito Santo teve participação preeminente em Sua ressurreição. Tanto em seu nascimento como em sua ressurreição o Senhor Jesus foi dependente do Espírito Santo.

É desejo de Deus salvar todo aquele que crê (Jo 3:16). Ele quer salvá-los. E o poder do Espírito Santo é maior que todas as forças opostas ao evangelho, existentes no mundo contemporâneo. As seguintes palavras de Ellen G. White (1985, p. 69) são oportunas:

Logo ocorrerão mudanças peculiares e rápidas, e o povo de Deus será revestido do Espírito Santo, de forma que, com sabedoria celeste, enfrente as emergências desta época e neutralize ao máximo possível a influência desmoralizadora do mundo. Se a igreja não estiver dormindo, se os seguidores de Cristo vigiarem e orarem, poderão possuir entendimento para compreender e avaliar as tramas do inimigo.

E diz mais: “A presença do Espírito com os obreiros de Deus dará à proclamação da verdade um poder que nem toda a honra ou glória do mundo dariam (WHITE, 1981, p. 253).

O mundo secularizado só será alcançado pelo evangelho quando a igreja se levantar, cheia do poder do Espírito Santo. Então, nada resistirá à influência e ao poder de Deus na vida dos crentes.

Conclusão

A pregação do Evangelho, no mundo de hoje, não deve ser diferente daquela ocorrida no tempo dos apóstolos, com relação à firme convicção e apresentação da



verdade. Assim como a Palavra afirma que “Deus não muda”, também, da mesma forma, a pregação deve atingir, com poder, todas as pessoas, independente de quais sejam suas convicções.

Todavia, as estratégias de pregação podem diferir de um contexto para outro, de uma cultura para outra. Deve-se pregar a Palavra de Deus, sem, contudo, deixar de apresentar a verdade autêntica, tal como a apresentaria o próprio Jesus, se em nosso lugar estivesse, com brandura e amor, mas com firmeza e integridade. O revestimento do Espírito Santo, para a pregação do Evangelho eterno, se torna uma realidade na medida em que nos colocamos a Seu serviço e nos propomos a viver o próprio Evangelho, apresentando-o aos outros com amor e abnegação, para que vejam, entendam e aceitem, não apenas através de nossas palavras, mas pela sonoridade de nossos atos, levando as pessoas à verdadeira conversão.

Referências Bibliográficas

- AYRES, A. T. **Como entender a pós-modernidade**. São Paulo: Vida, 1998.
- BRUINSMA, R. **Mais que um desafio**. Ministério, Tatuí, p. 30, jan./fev., 2006.
- CULLMAN, O. **La fe y el culto en la iglesia primitiva**. Madrid: Studium, 1971.
- DE BARROS, N. **O livro proibido**. São Paulo: Shalon Livraria Ltda, 1975.
- FINLEY, M. **Secularismo ontem e hoje**. Ministério, Tatuí, nov./dez., 2001.
- FINLEY, M. **Secularismo ontem e hoje**. Ministério, Tatuí, p. 24, nov./dez., 2001.
- FINLEY, M. **Secularismo ontem e hoje**. Ministério, Tatuí, p. 25, nov./dez., 2001.
- NICHOL, F. D. **Comentario bíblico adventista del séptimo día**. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1990. v. 7.
- Nisto Cremos: 28 ensinós bíblicos dos adventistas do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.
- SALINAS, D.; ESCOBAR, S. **Pós-modernidade: novos desafios à fé cristã**. São Paulo: ABU Editora, 1999.
- SALINAS, D.; ESCOBAR, S. **Pós-Modernidade: novos desafios à fé cristã**. São Paulo: ABU Editora, 1999, p. 46.
- SCHAEFFER, F. **A morte da razão**. São Paulo: ABU Editora/Editora Fiel, 1974.
- TIMM, A. R. **Os adventistas e a política: entre o púlpito e o palanque**. Ministério, Tatuí, p. 13, mai/jun, 2006.
- WHITE, E. G. **A ciência do bom viver**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1980.
- WHITE, E. G. **O desejado de todas as nações**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.



WHITE, E. G. **O grande conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1985.

WHITE, E. G. **Serviço cristão**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1981.

WHITE, E. G. **Testemunhos seletos**, v. 3. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1985.

WHITE, E. G. **Testemunhos seletos**, v. 3. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1985.

O DOMÍNIO DA MENTE NO CRISTIANISMO ATRAVÉS DA MÚSICA

Glauber Souza Araujo

Mestrando em Ciências da Religião (UMESP). Professor de Estudos em Religião no UNASP.
Email: glauber.araujo@unasp.edu.br

Resumo: O presente artigo pretende fazer uma análise do uso da música feito por denominações cristãs. Diante desta proposta, estudos são apresentados mostrando os efeitos que estímulos transmarginais produzem na mente de pessoas dentro de um contexto religioso. Tais estímulos são utilizados em tempos de guerra como também dentro de igrejas, levando o indivíduo ao êxtase, transe, colapso e “conversão”. Diante da afirmação cristã de que a conversão deve ser baseada em uma escolha livre e racional, o presente artigo discute o uso de tais estímulos empregados na conversão de fiéis.

Palavras-chaves: Êxtase religioso, Conversão, Música, Transe, Cristianismo.

MIND CONTROL IN CHRISTIANITY THROUGH THE USE OF MUSIC

Abstract: This article seeks to make an analysis of the use made of music by Christian denominations. Thus, studies are presented showing the effects that transmarginal inhibition have on the mind within a religious context. Such stimuli are used in time of war as in churches, leading individuals to ecstacy, colaps and “conversion”. Since christians affirm that conversion should be based on a free and racional choise, this articles discusses the use of such stimuli used in the conversion of church members.

KEYWORDS: Religious ecstasy, Conversion, Music, Trance, Christianity.

Em anos mais recentes, psicólogos, tal como William Sargant, tem se interessado nas atividades da mente envolvida em assuntos religiosos. Em um de seus livros, *A conquista da mente*, Sargant relata suas descobertas ao estudar os efeitos fisiológicos da conversão. Ele menciona que recebia em sua clínica muitos pacientes durante a Segunda Guerra Mundial para serem tratados. Em muitos casos, soldados de guerra que apresentavam sintomas de exaustão de combate, “estupor, perda de memória, perda do uso dos membros, desmaios, etc” (SARGANT, 1968, p. 52). Para entendermos os métodos empregados por Sargant no tratamento de seus pacientes, que explicaremos mais adiante, é importante lembrarmos que Sargant é considerado um behaviorista. Na psicologia, behavioristas defendem que “o comportamento é o único elemento



qualificável e previsível do ser humano e, portanto, o único objeto da psicologia” (ÁVILA, 2003, p. 45).

Sargant tratava seus pacientes a partir dos conceitos pavlovianos de “estimulação” e “inibição” transmarginal, onde estes pacientes eram levados a um estado de medo, excitação e alta sugestionabilidade, caindo então em colapso. Posteriormente, quando o paciente voltava a si, os sintomas que antes lhe acompanhavam, desapareciam (SARGANT, p. 29-46). Segundo ele, o prolongamento de uma estimulação transmarginal provoca um estado de sugestionabilidade, favorável a cura. Sugestionabilidade, conforme Sargant o define, é a capacidade de induzir pessoas a acreditarem qualquer coisa, mesmo naquilo que contradiz fatos evidentes. Mesmo que o paciente esteja em uma sala, deitado em um divã, quando este se encontra neste estado alterado de consciência, é possível fazer o paciente acreditar que está se afogando no mar, ou acreditar qualquer outra coisa irreal.

Um exemplo oferecido por Sargant é de pessoas que antes eram altamente céticas a uma ideia específica e, após um momento de excitação realizado por ele, podiam aceitá-la como se fosse a coisa mais lógica do mundo. “Repentinamente o branco é preto, amigos são inimigos e inimigos são amigos, questões insignificantes são mais importantes do que assuntos significantes, ou, talvez, nada mais parece ter qualquer importância” (SARGANT, 1975, p. 53).

Para alcançar esse estágio de sugestionabilidade, poderiam ser utilizados vários métodos. Um deles era fazer o paciente lembrar os momentos traumáticos que lhe deixaram naquela situação. Isso podia, muitas vezes, acontecer sob a influência de certas drogas que eram aplicadas nos pacientes. Sob o efeito da droga, os pacientes lembravam com maior facilidade os eventos traumáticos de sua vida e reviviam aquele momento emocionalmente carregado, até entrar em colapso e esgotamento emocional. Após o colapso, eles descansavam tranquilamente, sem reagir a qualquer estímulo do ambiente ao seu redor, e “ao tornarem a si, muitas vezes desandavam a chorar e relatavam que seus sintomas principais haviam desaparecido de repente” (SARGANT, 1968, p. 69). Sadler define este processo como abreação. Isto é, o “processo de reviver a memória de uma experiência desagradável reprimida e expressar em fala e ação as



emoções relacionadas com ela, livrando assim a personalidade de sua influência” (SARGANT, p. 67).

Posteriormente, Sargant descobriu um método mais eficaz ao levar o paciente a um estado de excitação e medo, mesmo se não houvesse qualquer relação com o evento traumatizante. Assim fazendo, poderia alcançar os mesmos resultados (colapso e cura). Ele descobriu que o ato de relembrar o evento não era o que trazia a cura, e sim a descarga emocional.

‘Memórias sem afeto, memórias sem menor descarga de emoções’ eram quase inúteis; significando que, a menos que um médico pudesse levar seus pacientes a viverem de novo as emoções originariamente associadas a experiência reprimida que causara a neurose, o mero fato de lembrar-se da experiência não constitui cura (SARGANT, p. 66).

A cura produzida pela abreação, não acontecia devido ao exercício da memória, mas à quantidade de excitação alcançada: “A quantidade de excitação provocada parecia ser o fator determinante do êxito ou malogro de inúmeras tentativas de eliminação dos padrões de comportamento mórbido recém-adquirido. Emoção que não leva o paciente ao ponto de inibição transmarginal e colapso podia ser de pouca utilidade” (SARGANT, p. 74).

A abreação é uma ferramenta utilizada por psicólogos para levar o paciente à cura, mas Sargant nos lembra que este também “é um velho truque psicológico que vem sendo usado, para o bem ou para o mal, por gerações de pregadores e demagogos a fim de abrandar a mente de seus ouvintes e ajudá-los a assumir os desejados padrões de crença e comportamento” (SARGANT, p. 76). Muitos utilizam a abreação para mudar a maneira como uma pessoa pensa, como também devolver funções que tinham sido inibidas pelo trauma, como perda da visão, audição, capacidade de andar, segurar objetos e outros males.

Neste momento uma pergunta pode surgir: “Quem está imune a esse tipo de controle mental?” Sargant responde afirmando: “Ninguém!” Todos, quando expostos a esses métodos, acabam cedendo uma hora ou outra. Segundo ele, existem dois tipos de pessoas na sociedade: a “comum” e a “incomum”, ou “anormal”. Para ele, a pessoa “comum” é na realidade a pessoa mais facilmente doutrinação por tais métodos.



Aqui, “comum” ou “normal” é definido pela comunidade “simplesmente porque aceita a maioria de seus [da sociedade] padrões sociais e padrões de comportamento [...] [a pessoa] é suscetível a sugestão e foi persuadida a seguir a maioria na maior parte das ocasiões comuns e extraordinárias” (SARGANT, p. 82). Segundo ele, “o melhor meio de evitar possessão, conversão e todas as condições semelhantes consiste em evitar envolver-se emocionalmente no processo” (SARGANT, p. 112). Em frequentes ocasiões, o autor comenta que percebia estar entrando em um estado de sugestionabilidade, pois seu raciocínio já não era tão acurado como normalmente. Talvez os únicos que aparentam ser impermeável à sugestão, de acordo com Sargent, sejam os lunáticos ou doentes mentais (SARGANT, p. 192).

O estado de sugestionabilidade, já mencionado, é interpretado como sendo “êxtase”, o qual Paulo Calderelli define da seguinte maneira:

Alegria ou arrebatamento incontido e excessivo. Neste estado permanece suspensa toda a atividade voluntária e também, parcialmente, as funções sensoriais e psíquicas em geral, devido à prolongada contemplação de um grupo limitado de idéias. É freqüentemente observado nos delírios místicos e na histeria nesta condição o indivíduo parece ter perdido todo e qualquer contato com o mundo exterior (CALDERELLI, p. 287).

Este estado de consciência alterada se caracteriza “por um limiar sensório e por um abandono dos modos habituais de perceber o meio exterior e/ou interior” (WHITE, 1997, p. 24).

O êxtase religioso

O êxtase não é um fenômeno que acontece apenas no meio “secular”. Ele também é experimentado no âmbito religioso. Assim sendo, nos interessa especialmente a interpretação de Mendonça (1997, p. 150) acerca deste fenômeno: “O êxtase pode ser definido como um estado de consciência alterado, com maior ou menor intensidade, e que se caracteriza pela passagem que o indivíduo sofre de uma realidade para outra. Na maior parte das vezes o êxtase é procurado pelos indivíduos, especialmente nas práticas religiosas em que é valorizado como canal de comunicação com o sagrado”.



No caso de Sargant, ele menciona que o êxtase religioso também se tornava útil e necessário para a cura de traumas passados. No entanto, o êxtase religioso é aqui defendido como uma forma de experimentar o divino. Rosileny Santos (2004, p. 105), ao analisar alguns relatos de pessoas que experimentaram o êxtase religioso, afirma que “desde relatos mais antigos até mais recentes, o êxtase religioso tem a mesma conotação: é pessoal, tem a ver com a racionalidade da pessoa, independente da cultura ou da religião, e é uma busca que em si promete momentos de euforia e bem-estar”.

O êxtase ou a excitação mental pode ser obtido de diversas maneiras, em ambientes religiosos: através do medo, choques elétricos, drogas, álcool, sexualidade e música. Os dirigentes das atuais religiões não são ignorantes destas armas fisiológicas.

Jejum, castigo da carne por flagelação ou desconforto físico, regulação da respiração, revelação de mistérios terríveis, toque de tambor, danças, cantos, provocação de medo, pânico, iluminação fantástica ou gloriosa, incenso, rogas inebriantes – esses são apenas alguns dos inúmeros métodos empregados para modificar a função cerebral normal para propósitos religiosos (SARGANT, p. 94).

Já que a música é um dos “métodos empregados para modificar a função cerebral normal para propósitos religiosos”, nos interessa nesse momento descobrir como ela é utilizada para alcançar estes níveis de consciência alterada em âmbito religioso.

A música e o êxtase religioso

Não se pode duvidar do poder que a música tem sobre a mente humana. Ela é capaz de alterar o estado da mente do ouvinte, assim como dominá-la. O ouvinte “antes de mais nada, precisa ser musicalmente sensível e tem de estar na disposição de espírito certo, para ser dominado pela música. E a música tem de ser exatamente do tipo certo. Ritmo percussivo agudo pode fazer um paciente entrar em espasmos, como uma marionete” (JOURDAIN, 1998, p. 381).

Teóricos que se especializaram nos efeitos fisiológicos da música se impressionam a que ponto o corpo pode ser afetado pela música:

A música influi na digestão, nas secreções internas, na circulação, na nutrição e na respiração, como também até as redes nervosas do cérebro são sensíveis aos princípios harmônicos. Sem dúvida a música provoca certas mudanças biológicas, podendo ocasionar uma alteração no pulso, na respiração e na pressão externa do



sangue; retarda a fadiga muscular e aumenta o metabolismo, amplia a sensibilidade e facilita o acesso a outras formas de estímulo e percepção (SILVA, 1989, p. 40-41). No extremo oposto da escala, os ritmos acelerados elevam o ritmo das pulsações do coração e, portanto, a excitação emocional (SILVA, p. 44).

Dessa forma, o ritmo se torna importante nas diferentes formas de reações mentais. Ritmos diferentes produzem reações diferentes. O ritmo pode

conduzir a histeria, criar ou provocar um efeito hipnótico. Se for do tipo repetitivo, obsessivo, causará psicologicamente uma depressão; e se iniciar de forma lenta, passando a um movimento cada vez mais rápido, poderá provocar obscurecimento da consciência, especialmente se a melodia que o acompanha for contínua, sem fim, suprimindo a sensação de tempo. Um exemplo disto é o ritmo hipnótico das batidas dos atabaques nos rituais de macumba, que com um furor crescente é acompanhado pelos aficionados através de movimentos contorsivos. As variações cadenciadas, que se aceleram cada vez mais e mais, elevam a pessoa a manifestar o “santo” (SILVA, p. 47).

Quando esse se torna repetitivo, através de instrumentos de percussão, o ouvinte pode sentir fadiga, passando por um “amortecimento consequente da consciência”, levando “iniciados a um verdadeiro estado de hipnose” (SPARTA, 1970, p. 57). Rosileny Santos (p. 177) acredita que apesar desses efeitos serem notados quando certos ritmos são tocados “as músicas utilizadas nas celebrações pesquisadas não pretendem provocar o êxtase”. No entanto em várias circunstâncias, a música é o elemento-chave na religião para produzir um estado de transe nos fiéis, sendo esta uma experiência central em muitas religiões. Podendo se concluir que a música é um método eficaz na produção de estados de transe, mesmo quando não produzido intencionalmente.

O transe religioso pode se tornar especialmente útil quando é necessário uma “conversão” da pessoa para a nova religião. Ele se torna útil para a dissipação de crenças e comportamentos antigos e a assimilação de novas crenças e padrões. É crucial poder “provocar certo grau de tensão nervosa ou despertar sentimentos de cólera ou ansiedade suficientes para assegurar a atenção inteira da pessoa e possivelmente aumentar sua sugestibilidade” (SARGANT, p. 95). Após o êxtase ou colapso, a pessoa volta ao normal, mas as novas ideias sugeridas ficam implantadas.

Cientes do poder da música sobre a mente humana, muitas religiões têm se apoderado desta ferramenta para agir sobre a mente de seus fiéis. As religiões afro, em



especial, conseguem controlar o nível de sugestionabilidade, controlando o ritmo da música.

O caso de homens e mulheres que foram levados a um estado de sugestionabilidade pelo toque de tambor vodu mostra o poder de tais métodos [...] O sacerdote vodu aumenta a excitação e a sugestionabilidade alterando a altura e o ritmo do som dos tambores [...] Depois de um colapso final que terminava em estupor, os participantes... podiam acordar com uma sensação de renascimento espiritual (SARGANT, p. 110).

Para os que são dominados pela música, a sensação é de estar sendo dominado por uma força transcendente (SARGANT, p. 113). “Embora aparentemente inconscientes, eles apresentam todo o pormenorizado comportamento que se espera da divindade pela qual se acreditam possuídos” (SARGANT, p. 110).

Ao compararmos as diferentes religiões existentes, podemos perceber que o êxtase ou o transe religioso é um fenômeno existente em quase todas elas, e suas interpretações também são múltiplas. “O êxtase provoca as experiências traduzidas pelas denominações como ‘voos mágicos’, ‘ascensão ao céu’, ‘viagem mística’[...] o ‘ter acesso às altas esferas e de descer as esferas inferiores” (ELIADE, 1998, p. 49). Sargant, no entanto, procura deixar claro que independente da explicação que possa ser oferecida no âmbito religioso, o fenômeno é o mesmo que suas experiências com os soldados da Segunda Guerra.

Durante a guerra, como vimos, o sistema nervoso humano pode ser bombardeado por estímulos de intensidade suficiente para produzir exatamente as mesmas condições de dissociação mental e transe que são deliberadamente produzidas em outras partes do mundo pelos tambores, pelas danças e por outras técnicas excitadoras (SARGANT, 1975, p. 217).

Ele relata suas viagens para países como Sudão, Zâmbia, Nigéria, Quênia, Haiti, Jamaica, Barbados, Brasil, Estados Unidos e outros, e seu contato com cultos que promovem oportunidades de êxtase e colapso. Em cada uma delas podemos encontrar o papel fundamental da música como instrumento para se chegar ao transe.

Quero salientar mais uma vez que, sempre quando os seres humanos, mesmo nas sociedades mais evoluídas, são impelidos a dançar sob ritmos possantes e repetitivos, suscita-se uma atmosfera de sugestionabilidade aumentada que libera tensões acumuladas, ódios e outras emoções dos participantes. As crenças em líderes religiosos ou políticos ou sociais podem ser fortalecidas, ou também



eliminadas para serem substituídas por alguma crença diferente, dependendo do comportamento e dos propósitos daqueles que controlam os acontecimentos (SARGANT, p. 155).

O cristianismo e o êxtase religioso

Ele relata uma experiência que teve na Nigéria que o assustou. Como já estava acostumado a observar religiões primitivas, não esperava ver o mesmo fenômeno acontecendo em religiões cristãs.

Vimos aqui novamente o mesmo padrão de danças, transe, 'possessão' e colapso, mas esta era uma cerimônia cristã, em que alguns dos crentes ficavam possuídos pelo Espírito Santo. [...] Havia jovens entre os que tocavam tambores, e a maioria dos dançarinos eram jovens. Fiquei horrorizado ao ver crentes de dez a quatorze anos entrando em transe com colapso, e isto era considerado uma manifestação, não de espíritos ancestrais de uma tribo, mas sim do Espírito Santo e do mesmo Deus que é adorado no mundo cristão inteiro (SARGANT, p. 179).

Além do mais, pode-se observar uma ligação entre os estados de transe produzidos pela música, e a sexualidade dos fiéis subjugados pela música. "Frequentemente os próprios homens que tocavam os tambores pareciam tentar criar um nível máximo de reação na paciente específica diante deles. Era quase como se as mulheres estivessem sendo sexualmente possuídas pelos tambores". Para William Sargant, tanto o som dos tambores quanto o sexo são capazes de produzir um estado de transe ou semi-transe, "terminando em colapso dos nervos e relaxamento" (SARGANT, p.163).

Qualquer ideia que for sugerida em um momento de sugestibilidade será assimilada pelo fiel, seja pelo condutor da cerimônia como qualquer outro que esteja próximo à pessoa. Sargant menciona que rapazes, logo após tais reuniões sugestivas realizavam investidas sexuais nas moças da igreja, e estas facilmente aceitavam seus convites. "A moça podia ser persuadida ao abandono erótico tão facilmente quanto à aceitação da mensagem do evangelho" (SARGANT, 1968, p. 225). Dias após o efeito das reuniões ter passado, a mesma investida era realizada por estes rapazes nas mesmas moças, sendo, no entanto, declinado com um "eu não sou uma moça desse tipo".

Sabendo que tais métodos são utilizados dentro do cristianismo, é possível estudar alguns movimentos e grupos religiosos analisando como esses têm se utilizado da música



para alcançar estados de êxtase religioso. Somerset Maugham, ao comentar sobre os Exercícios Espirituais dos Jesuítas, descreve os métodos empregados para atingir estados de consciência alterada:

Dizem que o resultado da primeira semana é reduzir o neófito a completa prostração. A contrição aflige-o, a vergonha e o medo angustiam-no. Não só se sente aterrorizado pelos assustadores quadros em que pousou seu espírito, mas também fica enfraquecido por falta de comida e esgotado por falta de dormir. É levado a tal desespero que não sabe onde procurar alívio. Então um novo ideal é colocado a sua frente, o ideal de Cristo; e a esse ideal, com a vontade destruída, ele é levado a sacrificar-se de coração alegre [...] Os 'Exercícios Espirituais' são o método mais maravilhoso até hoje inventado para conquistar controle sobre essa coisa errante, instável e voluntariosa que é a alma do homem" (SARGANT, p. 162).

Através desse relato, podemos ver claramente as etapas já mencionadas em nosso estudo. O fiel é levado ao medo, tensão e esgotamento mental, e quando este se encontra em um momento de sugestibilidade, novas ideias podem ser implantados na mente, o resultado é que ele sai de tais exercícios "convertido". O medo, segundo Sargent, também era utilizado por John Wesley, que viveu no século XVIII:

Antes de tudo, Wesley criava alta tensão emocional em seus prosélitos potenciais. Achava fácil convencer grandes públicos daquela época de que o fato de não alcançarem a salvação necessariamente os condenaria para sempre ao fogo do inferno. A imediata aceitação de uma fuga a tão medonho destino era veementemente incentivada sob a alegação de que quem deixasse a reunião "sem mudar" e sofresse um acidente repentino e fatal antes de haver aceito sua salvação iria diretamente para a fornalha ardente. Esse senso de urgência aumentava a ansiedade prevalecente que, à medida que crescia a sugestibilidade, podia contagiar todo o grupo (SARGANT, p. 100).

Além de suas pregações, a música de seu irmão era uma ferramenta poderosa para alcançar os objetivos desejados:

Com auxílio de seu irmão Charles, cujos hinos eram dirigidos às emoções religiosas e não à inteligência, ele descobriu uma técnica extremamente eficaz de conversão – uma técnica empregada não apenas em muitas outras religiões bem sucedidas, mas também na moderna guerra política (SARGANT, p. 100).

Aqui, o êxtase religioso recebe uma roupagem "cristã". Para John Wesley, por exemplo, tais colapsos eram evidência de "santificação" (SARGANT, p. 104). Outros os interpretavam como a descida do Espírito Santo sobre a congregação (SARGANT, 1975, p. 92-93).



Na atualidade, a música tem se tornado uma parte importante do culto, especialmente quando existem tantos equipamentos e recursos para intensificar os efeitos da música. Aldous Huxley, comentando sobre a facilidade existente hoje de recursos para induzir estados de sugestibilidade nas massas, diz:

Reuni uma multidão de homens e mulheres [...] tratai-os com música de banca amplificada, luzes brilhantes e a oratória de um demagogo que [...] seja simultaneamente o explorador e a vítima da intoxicação do rebanho, e podereis de pronto reduzi-los a um estado de sub-humanidade quase sem mente. Nunca antes tão poucos estiveram em condições de transformar tantos em tolos, maníacos ou criminosos (SARGANT, 1968, p.164).

Podemos afirmar que, apesar do êxtase religioso não ser frequente entre cristãos como o é em religiões afro, sendo às vezes até condenado, nos últimos tempos, tem se tornado mais frequente, especialmente em igrejas que valorizam o louvor carismático. A música, mais uma vez, é um dos métodos mais utilizados para alcançar o êxtase (MEDONÇA, p. 150). Esse fenômeno pode ser facilmente observado em ambientes pentecostais.

A adoração pentecostal e carismática, impregnada de ritmo e adaptada a cultura popular, abre espaço para o florescimento das experiências místicas, fortalece o vínculo com a cultura primitiva africana e consolida a ênfase na imanência divina, o que tende a uma superação dos limites entre sagrado e profano (DORNELES, 2001, p. 201).

Muitos não veem tais técnicas como algo ruim, e sim positivo. Judson Cornwall, descrevendo a experiência pentecostal, afirma que o êxtase espiritual é fundamental para o contato com o Espírito Santo:

Que conforto e vigor espiritual recebemos quando, em meio a adoração, nosso espírito tem contato com o Espírito de Deus! Há momentos em que o espírito parece assumir o controle de todo o nosso ser e se acha tão achegado ao Espírito de Deus, que temos a impressão de estar tendo uma experiência fora do corpo. [...] O êxtase espiritual faz isso. Atingimos novas dimensões, novos picos de gozo, e nosso espírito paira tão livre que temos a sensação de não mais estar no corpo e na terra. [...] Mas a adoração não liberta apenas o espírito do adorador. Ela é um meio pelo qual nossa alma também pode extravasar-se. Na presença do Senhor liberamos as emoções reprimidas durante longo tempo. É que na adoração tudo é válido: lágrimas, suspiros, gritos, cânticos e até o silêncio (1995, p. 101).



Como já observamos anteriormente, música, excitação, esgotamento emocional e relaxamento são fundamentais para o êxtase espiritual. O líder espiritual se torna a peça central nesse processo.

Essa pessoa, acompanhada de outros cantores e orquestra, inclusive instrumentos de percussão, conduz o cântico de acordo com uma bem planejada, mas aparentemente espontânea progressão, encorajando o povo a 'abandonar-se a si mesmo ao Espírito', em cânticos, palmas e dança. (HUSTAD, 1996, p. 14).

Conclusão

Como foi o objetivo deste estudo, procuramos apresentar alguns efeitos fisiológicos da música e como estes são utilizados para levar a estados alterados da consciência em certas religiões e denominações cristãs. Tal estudo não pretende acusar alguma denominação em específico, mas mostrar certas tendências que podem estar acontecendo dentro do meio cristão. Existem formas de implantar ideias e comportamentos na mente das pessoas sem que estas conscientemente optem por tais condutas, e entendemos que isto seja um abuso do livre arbítrio de cada ser humano. Qualquer decisão, seja de forma filosófica ou religiosa, deve ser tomada de forma consciente e não imposta de forma abusiva.

Referências Bibliográficas

- ÁVILA, A. **Para conhecer a psicologia da religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- CALDERELLI, P. **Dicionário enciclopédico: psicologia geral**. São Paulo: Editora Formar, s/d.
- CORNWALL, J. **Adoração como Jesus ensinou**. Venda Nova: Betânia, 1995.
- DORNELES, V. **Transe místico: o fator de aproximação entre culto primitivo, pós-modernismos e pentecostalismo**. Engenheiro Coelho, 2001. 301 f. Dissertação (Mestrado em Teologia), – Seminário Latino Americano de Teologia, Centro Universitário Adventista de São Paulo.
- ELIADE, M. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- HUSTAD, D. Mudanças no culto cristão. **Ministério**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, Março-Abril 1996.
- JOURDAIN, R. **Música, Cérebro e Êxtase: como a música captura nossa imaginação**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.
- MEDONÇA, A. G. **Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens**. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.



DOS SANTOS, R. A. **Entre a razão e o êxtase:** experiência religiosa e estados alterados de consciência. São Bernardo do Campo, 2004. 245 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo.

SARGANT, W. **A conquista da mente.** São Paulo: IBRASA, 1968.

SARGANT, W. **A possessão da mente.** Rio de Janeiro: Imago, 1975.

SILVA, N. M. **A música na experiência religiosa:** uma visão do movimento metodista. São Bernardo do Campo, 1989. 252 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo.

SPARTA, F. **A dança dos orixás: as relíquias brasileiras da afro-asia pré-bíblica.** São Paulo: Harder, 1970.

WHITE, J. **O mais elevado estado de consciência.** São Paulo: Editora Pensamento, 1997.

ASPECTOS REDACIONAIS NO PENTATEUCO: ACRÉSCIMOS ESCRIBAIS PARA ATUALIZAÇÃO E EXPLICAÇÃO DO TEXTO

Ozeas C. Moura, Th.D.

Doutor em Teologia. Editor da revista Kerygma. Professor de teologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: ozeas.moura@unasp.edu.br.

Resumo: Há basicamente três idéias sobre o texto do Pentateuco: (1) Moisés escreveu tudo o que está nele (incluindo o capítulo 34 de Deuteronômio, que trata de sua morte), (2) Moisés não escreveu nada. O texto do Pentateuco é fruto de compilação levada a efeito “por Esdras e seus assistentes na Babilônia, fazendo uso duma coletânea heterogênea de matérias escritas, providas do período pré-exílico” (ARCHER, 1991, p. 483). Gunkel, por sua vez, supunha “que os livros de Moisés chegaram à forma escrita só na época do Exílio” (ARCHER, 1991, p. 482); e (3) o Pentateuco é de autoria mosaica, mas alguns versos são inserções escribais, visando ajudar o leitor a entender melhor o texto.

Palavras-chaves: Pentateuco, Escriba, Inserção, Atualização.

Abstract: There are three basic ideas about the the text of the Pentateuch: (1) Moses wrote everything in it (including chapter 34 of Deuteronomy, which deals with his death), (2) Moses did not write anything. The text of the Pentateuch is the result of compiling carried out "by Ezra and his assistants in Babylon, making use of a heterogeneous collection of written material, originated from the pre-exilic period." Gunkel, in turn, assumed "that the books of Moses arrived in written form only at the time of the Exile", and (3) the Pentateuch is Mosaic authorship, but some lines are insertions scribes, to help the reader understand better the text.

Keywords: Pentateuch, Scribe, Insert, Update.

A primeira ideia (a de que Moisés escreveu todo o texto do Pentateuco) não faz sentido, visto que há textos que são claramente obra de outro autor. Para citar apenas dois deles, mencionamos primeiramente o capítulo 34 de Deuteronômio, o qual trata da morte de Moisés. Teria Moisés escrito seu próprio epitáfio? O teor desse capítulo deixa claro que foi outra mão¹ que detalhou o fim de Moisés no cume do monte Nebo: seu estado físico antes de morrer (34:7), sua morte e local de sepultamento (vs. 5, 6), o luto de trinta dias por parte dos israelitas (v. 8), e a informação de que “nunca mais se levantou em Israel profeta algum como Moisés, com quem o Senhor houvesse tratado face a face” (v.10).

¹ “Quanto à notícia da morte de Moisés, nem sequer reivindica ter sido escrita por Moisés, e, sem dúvida, foi acrescentada por Josué ou outro contemporâneo. Mas isto de modo algum levanta dúvidas quanto à autoria mosaica do restante de Deuteronômio que é declaradamente da sua lavra” (ARCHER, 1991, p. 465).



Outro texto que mostra autoria diferente da de Moisés é o de Gênesis 14:14, onde é dito que Abraão perseguiu os reis que levavam Ló e demais cativos “até Dã”. Ora, a Bíblia nos diz que, no tempo de Abraão, a cidade de Dã era chamada “Laís” (Jz 18:27-29) ou “Lesém” (Js 19:47). A cidade de Laís/Lesém passou a se chamar Dã somente após a tribo de Dã conquistar essa cidade, após os israelitas terem invadido a Palestina, por volta de 1405 a.C. É isso o que nos diz o relato bíblico: “Saiu, porém, pequeno o limite aos filhos de Dã, pelo que subiram os filhos de Dã, e pelejaram contra Lesém, e a tomaram, e a feriram ao fio de espada; e, tendo-a possuído, habitaram nela e lhe chamaram Dã, segundo o nome de Dã, seu pai” (Js 19:47); “... e chegaram a Laís, a um povo em paz e confiado, e os feriram a fio de espada, e queimaram a cidade. [...] Reedificaram a cidade, habitaram nela e chamaram Dã, segundo o nome de Dã, seu pai, que nascera a Israel; porém, outrora, o nome desta cidade era Laís” (Jz 18:27-29). Assim, fica óbvia a atualização do nome da cidade que, no tempo de Abraão e também no de Moisés, se chamava Laís ou Lesém, para Dã, nome pelo qual ficou conhecida após sua conquista pela tribo de Dã, mais de 400 anos depois do tempo de Abraão.

Analisemos a segunda ideia, a de que o Pentateuco não é de autoria mosaica, e sim de fruto de compilação de Esdras (DE PURY, 1996, p. 19), durante o cativeiro na Babilônia. Para começar, queremos dizer que essa ideia diminui a pessoa de Moisés que, para alguns teólogos da Alta Crítica, talvez nem tenha existido². Faze-o incapaz de escrever os cinco livros que compõem o Pentateuco, desconsiderando a informação bíblica de que ele fora “educado em toda a ciência dos egípcios e era poderoso em palavras e obras” (At 7:22).

Quem nega a autoria mosaica do Pentateuco entra em choque com três questões sumamente importantes³:

1. O testemunho das Escrituras quanto à autoria mosaica do Pentateuco.

- 1.1. O próprio Pentateuco afirma que Moisés foi o seu autor. Eis alguns exemplos: “Moisés escreveu todas as palavras do Senhor...” (Êx 24:4); “São estas as caminhadas dos filhos de Israel. [...] Escreveu Moisés as suas saídas, caminhada após caminhada,

² Para de Wett (*apud* DE PURY, 1996, p. 20), “Moisés não passa de uma figura mítica, uma espécie de nome coletivo que serve para agrupar uma pluralidade de escritos heterogêneos”.

³ O conteúdo dessas três questões, bem como das evidências internas, aparece em ARCHER, 1991, p. 497-508.



conforme o mandado do Senhor...” (Nm 33:1, 2); “Esta lei, escreveu-a Moisés e a deu aos sacerdotes, filhos de Levi...” (Dt 31:9);

1.2. O escritor do livro de Josué afirma a autoria mosaica do Pentateuco: “Escreveu [Josué], ali, em pedras, uma cópia da lei de Moisés, que já este havia escrito diante dos filhos de Israel” (Js 8:32);

1.3. O Novo Testamento testifica da autoria mosaica para o Pentateuco. Eis dois textos: “Porque, se, de fato, crêsseis em Moisés, também crerieis em mim; porquanto ele escreveu a meu respeito. Se, porém, não credes nos seus escritos, como creeis em minhas palavras?” (Jo 5:46, 47); “Ora, Moisés escreveu que o homem que praticar a justiça decorrente da lei viverá por ela” (Rm 10:5). “É difícil compreender como alguém pode aceitar a Teoria Documental (que Moisés não escreveu uma palavra sequer da Lei) sem atribuir ou falsidade ou erro tanto a Cristo como aos Apóstolos” (ARCHER, 1991, 498).

Além desse tríplice testemunho (do próprio Pentateuco, do autor de Josué e do Novo Testamento) para a autoria mosaica, podemos mencionar ainda algumas evidências internas no Pentateuco para Moisés como seu autor:

1. Precisão nos detalhes – o que aponta para uma testemunha ocular, alguém que realmente participou dos eventos. Tais detalhes estariam além do conhecimento de um autor vivendo séculos depois desses eventos. Veja dois exemplos: (1) o número exato de fontes (doze) e de palmeiras (setenta) no oásis de Elim (Êx 12:27); (2) a aparência do maná (“como semente de coentro”, “semelhante à de bdélio”) e seu gosto (“como o de bolos amassados com azeite”) (Nm 11:7, 8).

2. O autor de Gênesis e do Êxodo conhece profundamente o Egito, tal como é esperado de alguém que participou do Êxodo.

O autor desses dois livros do Pentateuco conhece expressões e nomes egípcios, tais como *Om* (antigo nome da cidade de Heliópolis, cf. Gn 41:45), *Pitom* (“Casa de Atum” – um deus, cf. Êx 1:11), *Potífera* (“Dádiva de Rá” – deus sol, cf. Gn 41:45), *Asenate* (“Favorita de Neite” – uma deusa, e nome da esposa de José, cf. Gn 41:45), *Moisés* (“Filho das Águas”, ou a forma reduzida de um nome composto, cujo início aludia a algum deus egípcio, como *Totmose* ou *Amose*, cf. Êx 2:10), *Zafenate-Paneia* (“O deus fala que ele



pode viver” (*apud* NICHOL, 1979, p. 448)⁴ – nome egípcio de José, cf. Gn 41:45), *’abrek* – vocábulo traduzido na versão Almeida e Atualizada no Brasil pela ordem “Inclinai-vos!” (cf. Gn 41:43). Talvez este vocábulo venha da palavra egípcia *’brk* (“Curva-te, ó coração!”).

3. O autor do Pentateuco considera a Palestina como um território novo, ainda a ser conquistado pelos israelitas: “Quando o Senhor te houver introduzido na terra dos cananeus, como te jurou a ti e a teus pais, quando ta houver dado” (Êx 13:11).

4. Segundo Wellhausen (ARCHER, 1991, p. 504-505) supunha: “A atmosfera de Êxodo até Números é indubitavelmente a do deserto, e não a de um povo agrícola estabelecido nas suas propriedades ancestrais há quase mil anos.”

Passemos, agora, a análise da terceira ideia, a de que o Pentateuco é de autoria mosaica, mas que alguns versos são inserções escribais, como auxílio ao leitor no entendimento do texto.

Como vimos na análise da primeira ideia (a de que Moisés escreveu tudo o que está no Pentateuco), percebe-se, claramente, que algumas informações não são de sua autoria, mas foram adicionadas ao Pentateuco por copistas, para melhor compreensão do texto (NICHOL, 1979, p. 202). Vê-se que tais inserções quebram a sequência natural do texto e introduzem alguma explicação. Em alguns casos, deu-se a modernização do nome antigo de algum lugar ou cidade.

Vejamos alguns exemplos de inserções ou atualizações ao texto do Pentateuco. Elas aparecem sublinhadas:

1. Em Gênesis:

- 12:6: “Atravessou Abrão a terra de Siquém, até ao carvalho de Moré. Nesse tempo os cananeus habitavam essa terra.”

A expressão sublinhada é acréscimo ao texto (NICHOL, 1979, p. 296), pois pressupõe a conquista de Canaã pelos israelitas. Em 13:7, aparece expressão similar: “Houve contenda entre os pastores do gado de Abrão e os pastores do gado de Ló. Nesse tempo os cananeus e os ferezeus habitavam essa terra.”

⁴ Já Archer Jr. dá o significado de *Zafenate-Paneaia* como “Nutridor da terra do (Faraó) vivo”, op. cit., p. 499.



- 14:14: “Ouvindo Abrão que seu sobrinho estava preso, fez sair trezentos e dezoito homens dos mais capazes, nascidos em sua casa, e os perseguiu até Dã.”

Como já mencionado na parte inicial de nossas considerações, o vocábulo sublinhado (Dã) é um bom exemplo de atualização ou modernização de um nome antigo e fora de uso. É dito no texto que Abraão “perseguiu até Dã” os reis invasores, que estavam levando cativos (além dos habitantes de Sodoma e Gomorra) Ló e família. Acontece que nem no tempo de Abraão (quando houve aquela invasão) nem no tempo de Moisés (que relatou aquele acontecimento por escrito) não havia cidade com o nome de Dã. A cidade só seria assim chamada quando a tribo de Dã tomou a cidade de Laís (Jz 18:7, 14, 27, 29) ou Lesém (outra maneira de grafar esse nome, cf. Js 19:47), e mudou-lhe o nome para Dã. “O uso desse nome [Dã] para a cidade em tempos mais recentes (Gn 14:14; Dt 34:1) é, sem dúvida, obra de um escriba posterior, que substituiu um nome fora de uso por um nome de uso corrente (NICHOL, 1979, p. 262).

- 47:11: “Então, José estabeleceu a seu pai e a seus irmãos e lhes deu possessão na terra do Egito, no melhor da terra, na terra de Ramessés, como Faraó ordenara.”

Se o Êxodo aconteceu em 1445 a.C. (conforme a informação bíblica, em 1 Reis 6:1, de que o início da construção do Templo se deu no ano quarto do reinado de Salomão, 480 anos depois que os israelitas saíram do cativeiro egípcio), portanto uns dois séculos antes do faraó Ramsés II (1299-1232 a.C.), então “Ramessés” é atualização escrital para “Gósen”, o antigo nome dessa localidade.

Felizmente temos a informação que o antigo nome da “terra de Ramessés” era “terra de Gósen” (cf. Gn 45:10; 46:28, 29, 34; 47:1, 4, 6, 27; 50:8; Êx 8:22; 9:26). Assim, a “terra de Gósen” que Moisés conheceu e da qual saiu com os israelitas, foi mais tarde atualizada por um escriba para “terra de Ramessés”, obviamente no tempo ou depois do reinado de Ramsés II (NICHOL, 1979, p. 498).

2. Em Êxodo:

- 1:11: “E os egípcios puseram sobre eles feitores de obras, para os afligirem com suas cargas. E os israelitas edificaram a Faraó as cidades-celeiros, Pitom e Ramessés.”

Se o Êxodo aconteceu em 1445 a.C. (conforme já mencionado no comentário a Gênesis 47:11), então “Ramessés” é atualização escrital para o antigo nome dessa cidade.

A cidade de Ramessés é identificada, por muitos egiptologistas, como Tânis (a Zoã bíblica, cf. Nm 13:22). No tempo dos Hicsos chamava-se Ávaris, que fizeram dela sua capital. “Muito tempo depois da expulsão deles do Egito, Ramsés II a aumentou, embelezou e lhe deu seu nome” (NICHOL, 1979, p. 497).

- 16:35: “E comeram os filhos de Israel maná quarenta anos, até que entraram em terra habitada; comeram maná até que chegaram aos limites da terra de Canaã”. É dito no comentário adventista (NICHOL, 1979, p. 582), que essa informação poderia ter sido feita ou por Moisés, um pouco antes de sua morte, ou por um escriba inspirado, provavelmente por Josué.

Porém, o texto de Josué 5:10-12 exclui Moisés como possível autor dessa informação sobre a cessação do maná: “Estando, pois, os filhos de Israel acampados em Gilgal [depois de atravessarem o Jordão e, portanto, já estabelecidos na terra de Canaã], celebraram a Páscoa no dia quatorze do mês, à tarde, nas campinas de Jericó. Comeram do fruto da terra, no dia seguinte à Páscoa; pães asmos e cereais tostados comeram nesse mesmo dia. No dia imediato, depois que comeram do produto da terra, cessou o maná, e não o tiveram mais os filhos de Israel; mas, naquele ano, comeram das novidades da terra de Canaã”. Dessa maneira, está demonstrado que Moisés não é o autor dessa informação sobre a cessação do maná, ficando Josué como bom candidato a autoria da mesma.

3. Em Deuteronômio

- Capítulo 34:

O teor de todo esse capítulo aponta para a autoria não mosaica do mesmo. Não faz sentido Moisés escrever seu próprio epitáfio, um pouco antes de sua morte (NICHOL, 1979, p. 1077).

Em Deuteronômio 34:1 há uma importante informação que mostra que alguém depois da morte de Moisés acrescentou ao Deuteronômio o capítulo 34: trata-se da menção de que “... o Senhor lhe mostrou toda a terra de Gileade até Dã”. Acontece que (como já vimos) a região ou cidade de “Dã” só foi assim chamada após a conquista da cidade de Laís (também denominada “Lesém”, cf. Js 19:47) pelos israelitas, após entrarem em Canaã (cf. Jz 18:27-29). Essa introdução (verso 1) ao capítulo 34 data-o a partir do



tempo em que a tribo de Dã capturou Laís e mudou-lhe o nome para “Dã, segundo o nome de Dã, seu pai” (Jz 19:47).

Além disso, algumas expressões nesse capítulo 34 apontam para outra mão, que não a de Moisés, como a que o escreveu: (1) A informação de que “ninguém sabe, até hoje, o lugar de sua sepultura” (v. 6) demonstra o interesse “da parte dos que sobreviveram a Moisés quanto ao local de sua sepultura” (NICHOL, 1979, p. 1077); (2) Os elogios contidos nos versos 10-12, como, por exemplo, “Nunca mais se levantou em Israel profeta algum como Moisés, com quem o Senhor houvesse tratado face a face...” (v. 10), parecem bem mais apropriados se feitos “por Josué ou alguma outra pessoa do que por Moisés mesmo” (NICHOL, 1979, p. 1077).

Em conclusão a estas considerações, queremos reafirmar nossa crença quanto à autoria mosaica do Pentateuco. As atualizações ou modernizações de nomes, a inserção de expressões explicativas, têm apenas o papel de aclarar ainda mais o texto mosaico para o benefício de seus leitores de todas as épocas.

Referências bibliográficas

ARCHER JR., G. L. *merece confiança o antigo testamento?* São Paulo: Vida Nova, 1991.

DE PURY, A. (org.). *O pentateuco em questão*. Petrópolis: Vozes, 1996.

NICHOL, F. D., ed. *Seventh-day adventist bible commentary*, v. 8. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1979.

RESENHA

HISTÓRIA DA TEOLOGIA CRISTÃ

Carlos Eduardo P. de Mello

Mestre em Botânica pela UNESP. Pós-graduando em teologia bíblica e estudos teológicos. Professor do curso de pós-graduação em Medicina preventiva e natural do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Email: carlosepmello@hotmail.com

OLSON, R E. **A História da Teologia Cristã**: 2.000 anos de tradição e reformas. 1ª.ed. São Paulo, SP, Editora Cultura Cristã, 2001. 668 páginas. Preço R\$ 39,00

O Dr. Roger Olson nasceu em Des Moines, Iowa em 02 de fevereiro de 1952. Possui título de Ph.D. em Religious Studies, pela Rice University, Houston, Texas onde concluiu em 1984. Lecionou na Faculdade e Seminário Bethel, em St. Paul, Minnesota, por mais de 15 anos sendo editor da *Christian Scholar's Review*. É membro da Baptist General Conference, uma convenção batista de origem sueca nos Estados. O Dr. Olson possui uma produção literária muito vasta, principalmente na produção de artigos publicados em periódicos como o *The Scottish Journal of Theology* e *Perspectives on Religious Studies*. Publicou dois livros importantes traduzidos para o português *Quem precisa de Teologia?* (Editora Vida) e *A teologia do século 20* (Cultura Cristã) em co-autoria com o Dr. Stanley J. Grenz. Atualmente é professor de Teologia no George W. Truett Theological Seminary, Baylor University desde 1999.

O livro “A História da Teologia Cristã: 2.000 anos de tradição e reformas” aponta para as serias reflexões no âmbito da teologia e da filosofia desde os primórdios teológicos da igreja no século II até o entendimento do cristianismo contemporâneo. É importante compreender que os pensadores e eruditos cristãos que contribuíram para o desenvolvimento da teologia ao longo dos séculos construíram uma metodologia de entendimento de Deus baseado em pressuposições e conhecimentos empíricos que



influenciaram gerações de teólogos modernos. Sendo assim, devemos considerar que a escolha de um método de análise para qualquer tipo de ciência interfere diretamente na interpretação, compreensão e aplicação ao objeto da pesquisa a ser realizada. Por detrás de qualquer método ou metodologia existe um sujeito idealizador carregado de ideias pré-estabelecidas. Um exemplo a ser observado é do conhecido geólogo evolucionista Stephen Jay Gould. Gould produziu vários modelos naturalistas e entre eles idealizou a teoria do equilíbrio pontuado, baseado em seus pressupostos marxistas. Parte da comunidade científica rejeitou seus modelos “evolucionistas marxistas”¹. No âmbito da teologia cristã os pressupostos também definem a interpretação da realidade interferindo diretamente no processo hermenêutico das escrituras sagradas.

Neste contexto a presente obra difere de inúmeros livros sobre a história da teologia devido em primeiro lugar o autor considerar que Deus atua de forma direta na história humana “*Ao mesmo tempo não consigo ocultar o fato de que Deus nunca esteve ausente da igreja, mesmo nas eras de trevas durante as quais a luz da verdade tinha pouco brilho. Se há algum ‘herói’ nesta história não é Constantino nem Atanásio (...) mas o próprio Deus a quem pertence toda honra e glória*” (p. 22). Podemos considerar que para o Dr. Olson, Deus não é imanente, e sim, um Ser histórico (Ex 25:8; Jo 1:1-14) e a Sua revelação, ou seja, Seus conteúdos cognitivos ocorrem no fluxo espaço-temporal da história humana. Outro aspecto importante é que sua narrativa disponibiliza um quadro mental da história ao leitor com pouco ou nenhum conhecimento teológico ou histórico “*leigos e estudantes cristãos, sem qualquer noção teológica, e também para pastores cristãos interessados numa ‘recapitulação’ da teologia histórica*” (p. 14). O Dr. Olson, portanto, preencheu uma importante lacuna a literatura histórica cristã, tornando-a mais compreensível e proporcionando um “*panorama modesto dos pontos de especial interesse na teologia histórica cristã, para leitores que talvez não tenham o menor conhecimento ou noção dessa história fascinante*” (p. 15). Este livro também atende a recomendações de sistemas educacionais modernos, como o MEC, por exemplo, que considera que uma boa dissertação ou uma tese deve ser perfeitamente compreensível a diversos indivíduos de diversas áreas de atuação.

¹ BORGES, M. *Porque Creio: Doze pesquisadores falam sobre ciência e religião*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008, 224 páginas.



No primeiro contato com o livro, ao percorrer suas páginas, o leitor, se depara com uma diagramação bem estruturada e objetiva. Olson estabelece uma linha temporal dos pontos que considera os mais importantes no desenvolvimento da teologia dividindo 2.000 anos de tradições e reformas em nove partes dispostas em trinta e cinco capítulos, onde a sexta parte é subdividida em somente três capítulos. No que se refere aos primeiros mil anos da teologia histórica (p. 27-316) o autor enfoca primariamente os principais personagens do desenvolvimento da igreja, os importantes concílios e as respostas dos primeiros heresiólogos da igreja aos aspectos e influências da filosofia Platônica, Aristotélica e do paganismo que futuramente culminaram em inúmeros conflitos teológicos entre o Oriente e o Ocidente até o estopim com a Grande Cisão. Um aspecto importante a ser comentado na exposição do Dr. Olson é que em toda sua extensão desde os conflitos do segundo século até as teologias contemporâneas do final do século XX, o autor se vale de fontes muito bem escolhidas e também primárias onde proporcionam a esta obra confiabilidade literária. Após os mil anos e o Grande Cisma, Olson, aborda o período medieval, onde prioriza aspectos de uma nova perspectiva teológica com o escolasticismo personagens como Anselmo, Abelardo e principalmente um destaque a Tomás de Aquino. O autor ainda traz as tensões da pré-reforma no século XII com os movimentos de insubordinação a Igreja Católica com John Wycliffe, Valdenses, Lollardismo, Hussismo. Ferreira^{2,3} considera que a esta parte do período medieval não deveriam faltar “*a inclusão de material sobre Duns Scotus e Bonaventura (teólogo místico franciscano), Gabriel Biel (teólogo alemão da mais recente escola medieval, conhecida por via moderna), e talvez Jan Hus, junto com um capítulo com mais menções à teologia dos humanistas, teria fortalecido esta seção do livro consideravelmente*”.

Após o período da pré-reforma, Olson continua sua exposição do ápice do rompimento do catolicismo em 1517, com o padre alemão Martinho Lutero, a conhecida Reforma Protestante. Além de mostrar os principais personagens e as principais tradições cristãs, Olson, organiza um conjunto total dos reformadores do século XVI dividindo-os em

² Franklin Ferreira, doutor em teologia, é professor de Teologia Sistemática e História da Igreja no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil e na Escola de Pastores, ambos no Rio de Janeiro.

³ OLSON, R. E. *A História da Teologia Cristã: 2.000 anos de tradição e reformas*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001, 668 páginas. Resenha de FERREIRA, F. *A História da Teologia Cristã: 2.000 anos de tradição e reformas*. *Fides Reformata*, VIII, nº 1, 2003, p. 137-140. Consultado em 10 de novembro de 2010. <<http://www.mackenzie.br/artigos.html>>.



duas categorias: a reforma magisterial com os reformadores Alemães, franco-suíços e ingleses (Lutero, Ulrico Zuínglio, João Calvino, Richard Hooker, Tomás Cranmer, entre outros) e a Reforma radical com os precursores Anabatistas (Baltazar Hubmaier e Menno Simons (Menonitas) e todos os protestantes da Europa do século XVI que acreditavam em seus ideais teológicos. O autor também discorre sobre o período da contra-reforma culminando no que seria a peça central da reforma católica: o concílio de Trento. Em resenha crítica ao mesmo livro em análise o Dr. Franklin Ferreira⁴ não concorda com a perspectiva de Roger Olson a respeito de João Calvino e se expressa da seguinte maneira: *“Da perspectiva de Olson, Calvino parece ser um pensador muito pouco original, que “baseou-se em Lutero, Zuínglio e no reformador de Estrasburgo, Bucer, e aproveitou muito do pensamento deles” (p. 420) e fez pouco mais que “transmitir a teologia reformada de Zuínglio ao resto do mundo” (p. 422). Tais declarações, são associadas a repetição inexata de que Calvino “reinou praticamente como um ditador da cidade” de Genebra (p. 419)”*. Possivelmente a discordância de excelentes autores da teologia cristã contemporânea sobre personagens históricos como Calvino, por exemplo, deva-se a maneira como estes autores compreendem as pressuposições do monergismo e do sinergismo. Seguindo o desenvolvimento dos movimentos da reforma, Olson, trata de outras escolas não menos importantes como o Arminianismo (Armínio), o pietismo com seus quatro pilares (Arndt, Spener, Auguste Franke e Zinzendorf) o puritanismo com Jonathan Edwards, o metodismo com Wesley e o deísmo de Lorde Herbert como sendo um dos precursores da teologia liberal dos séculos XIX e XX. Ao período, reforma protestante, o autor, ressalta o interesse, a influência e o desejo sincero de transformação e renovação destes gigantes reformadores não escondendo do leitor seus inúmeros erros e acertos.

A narrativa, neste momento, avança entre o século XIX e XX, esta é a última seção do livro (Nona parte). Olson discorre sobre as principais linhas teológicas que se adequaram ao período da modernidade: Em primeiro lugar a teologia protestante liberal com sua visão triunfalista que pretendia deixar para traz a *“ortodoxia seca e empoeirada e de tradicionalismo autoritário”* (p.547). Seu maior precursor foi Friedrich Schleiermacher, influenciado pelo iluminismo e pela filosofia de Immanuel Kant e Hegel. Schleiermacher

⁴ *Idem.*



excluiu a revelação que considerava “*autoritária e objetiva*” do centro da religião (p.558) e a substituiu pela “consciência íntima profunda” a que intitula de *Gefühl*. É importante entender que embora a teologia liberal “*fosse uma influência a ser levada em conta na teologia protestante*” (p.547) compreender que o sujeito (interprete) é quem define a natureza das pressuposições, excluindo as Escrituras Sagradas como o objeto contraria o fenômeno da palavra de Deus em linguagem humana.

Posteriormente é abordada a teologia protestante ortodoxa (fundamentalismo) como resposta a teologia liberal de Schleiermacher, Albrecth e Adolf Harnack e as ciências e filosofias modernas céticas e evolucionistas. Além de citar autores fundamentalistas importantes como J. Gresham Machen, e de publicações como o *The Fundamentals*, Olson atribui uma ênfase especial (quatro páginas) ao reconhecido teólogo sistemático reformado do século XIX Charles Hodge. Hodge foi um árduo crítico da teologia liberal de Ritschl e principalmente de Schleiermacher. Escreveu uma extensa obra que se tornou um clássico da teologia reformada conservadora intitulada *Teologia sistemática* editada em três volumes (1871-1873). Esta obra está traduzida e editada para a língua portuguesa em apenas um volume⁵. O Dr. Olson ainda discorre sobre a teologia neo-ortodoxa e sua acirrada crítica ao liberalismo. Destaca as filosofias dos proeminentes teólogos neo-ortodoxos como Karl Barth, Emil Brunner, Richard e Reinhold Niebuhr e Soren Kierkegaard e suas contribuições à teologia do século XX. Em boa parte da seção o autor faz suas argumentações sobre o entendimento neo-ortodoxo de que “*A Bíblia pode se tornar a Palavra de Deus, mas não é o mesmo que ela*” (pg. 585).

O livro termina com as teologias contemporâneas de meados do século XX até os dias atuais retratando elementos não menos importantes como a teologia do processo com a filosofia de Whitehead, a teologia católica romana com Karl Rahner, a teologia da libertação na América do norte com James Cone e na América Latina com Gustavo Gutierrez, Teologia evangélica e a teologia escatológica de Moltmann e Pannenberg. Para uma compreensão mais aprofundada sobre o assunto verificar também GRENZ & OLSON⁶.

⁵ HODGE, C. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Editora Hagnos, 2001, 1.712 páginas.

⁶ GRENZ, S. J & OLSON R. E. *A Teologia do Século 20: Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003, 464 páginas.



Em linhas gerais Roger Olson proporcionou com seu livro, uma contribuição importante para uma fácil compreensão ou revisão da teologia história tanto para eruditos quanto para leigos sem perder a qualidade técnica e uso de fontes confiáveis. Estabeleceu também considerações para as novas perspectivas de pesquisa e rumos da teologia. Este livro com certeza no contexto brasileiro, como é mundialmente, é uma importante ferramenta para os diversos seminários teológicos, pastores e membros leigos das igrejas.

Referências bibliográficas

BORGES, M. **Porque Creio: Doze pesquisadores falam sobre ciência e religião.** Tatuí: Casa Publicadora, 2008, 224 páginas.

GRENZ, S. J. & OLSON, R. E. **A Teologia do Século 20: Deus e o mundo numa era de transição.** São Paulo: Cultura Cristã, 2003, 464 páginas.

HODGE, C. **Teologia Sistemática.** São Paulo: Hagnos, 2001, 1.712 páginas.

OLSON, R. E. **A História da Teologia Cristã: 2.000 anos de tradição e reformas.** São Paulo: Cultura Cristã, 2001, 668 páginas. Resenha de FERREIRA, F. A História da Teologia Cristã: 2.000 anos de tradição e reformas. *Fides Reformata*, VIII, n. 1, 2003, p. 137-140. Consultado em 10 de novembro de 2010. <<http://www.mackenzie.br/artigos.html>>.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

A Revista *Kerygma* recebe materiais para os próximos números, em regime de fluxo contínuo, não sendo necessária a abertura de chamadas especiais. Porém a periodicidade é semestral. Para serem aceitos, os textos devem observar rigorosamente as normas descritas abaixo:

1. A *Kerygma* tem como objetivo a divulgação de trabalhos de pesquisa originais, publicados em português, inglês ou espanhol, relacionadas às diversas temáticas da Teologia e da Ciências da Religião..

2. Os trabalhos podem ser enquadrados como:

Artigo científico / Ensaio: é a publicação que 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) e sua(s) respectiva(s) qualificação(ões) e instituição(ões) a que pertence(m); resumo e abstract (com média de 950 toques) com cinco palavras-chave em português e inglês; introdução; método; resultados (descrição e discussão); conclusões e referências bibliográficas. Não excedendo a 15 laudas ou cerca de cinco mil palavras, incluindo figuras, tabelas e lista de referências.

Resenha de livros: resumo e balanço crítico de livros recentemente publicados. Deverá conter: título do livro; autor; local de edição; editora e ano de publicação; nome do autor da resenha; sua(s) respectiva(s) qualificação(ões) e instituição(ões) a que pertence(m).

3. O texto deve ser editado no programa Word, configurado em papel tamanho A4 (21 x 29,7 cm), fonte Times New Roman, corpo 12 e espaço 1,5 e alinhamento justificado, exceto as “Referências” que devem estar em espaçamento simples e alinhamento à direita. O título não deve ultrapassar 12 palavras. Todo o texto deve estar em conformidade com o novo acordo ortográfico.

4. Caso haja imagens, indicar no corpo do texto o local de inserção e enviá-las em arquivo separado. As imagens devem ser apresentadas em alta resolução (300 dpi – em .jpg ou .tif) e largura mínima de 10 cm (altura proporcional).

5. As referências bibliográficas devem se basear nas normas da ABNT-NBR 6023.

6. As citações podem ser diretas ou indiretas.

Citações diretas, literais ou textuais:

Inseridas no texto: As citações breves (até três linhas) são incluídas no próprio texto, entre aspas. Nesse caso, usar o sobrenome do(s) autor(es) em caixa baixa, seguido do ano em que a obra foi publicada, e o número da página entre parêntesis, tal como segue:

a) Para um autor: Rodrigues (1998, p. 25) observou...

- b) Para dois autores: Rodrigues e Veiga (1999, p. 39), pesquisando...
- c) Para três autores: os sobrenomes serão ligados por vírgula e seguidos pela data entre parênteses: Rodrigues, Veiga e Pacheco (2000, p. 57)...
- d) Para mais de três autores: o sobrenome do primeiro autor deve ser seguido da expressão “*et al.*”: Royce *et al.* (1998, p. 129) constataram...

Em destaque: As citações com mais de três linhas aparecem em parágrafo(s) destacado(s) do texto corrido (com recuo na margem esquerda, corpo 11, em espaço simples entre linhas) e seguem a mesma lógica de citação de autores já mencionada.

Citações indiretas: Quando se utiliza um argumento que resuma a contribuição da obra ou autor para a própria pesquisa. Colocar entre parênteses, o sobrenome do(s) autor(es) em caixa alta e a data, separados por vírgula: “Estas afirmações foram confirmadas em trabalhos posteriores (RODRIGUES, 1995; FOLLIS, 2010; GROGER, 2011).”

7. Em caso de coincidência de datas de texto ou obra citadas, distinguir com letras, respeitando a ordem de entrada no artigo: (1915a, 1915b).

8. Toda citação provida da Bíblia deve seguir a seguinte formatação: Se citação direta, “Em Apocalipse 12:32... João 3:16 diz que...”; Se a citação for indireta (entre parêntesis) usar o padrão com duas letras: “(Ap 12:32; Jo 3:16)”.

9. 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.

10. As notas de rodapé devem ser usadas apenas para acrescentar informações relacionadas ao texto e importantes para o entendimento deste. As informações biográficas e qualificação do(s) autor(es) não devem vir na forma de nota de rodapé.

11. Expressões estrangeiras devem ser destacadas em *itálico*, o qual será utilizado, no texto, apenas nesses casos. Caso seja preciso destacar uma expressão esta deve se utilizada entre “aspas”.

12. Lista de referências bibliográficas: deverão constar os nomes de todos os autores de um trabalho consultado, separados por ponto e vírgula. As referências serão ordenadas alfabeticamente pelo último sobrenome do autor e os nomes abreviados por letra maiúscula e ponto, com exceção do primeiro nome que deve ser escrito por extenso.

a) Para artigos de periódicos:

BERTONI, Emerson M. Arte, Indústria cultural e educação. **Cadernos Cedex:** Centro de Estudos Educação e Sociedade - Unicamp. Ano 21, n. 54, p. 76-81, 2001.

b) Para monografias, dissertações, teses e livros:

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

c) Para publicações referentes a eventos (congressos, reuniões, seminários, encontros etc):

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

d) 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, Ives Gandra da. Pena de morte para o nascituro. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 19 set. 1998. Disponível em: <www.estadao.com.br/1212343.htm>. Acesso em: 19 set. 1998.

13. Os textos devem ser enviados unicamente através do site da revista *Kerygma*. Os passos são os seguintes:

- Acessar <http://www.unasp.edu.br/kerygma>.

- Caso tratar-se do primeiro acesso, preencher os dados pessoais no item “cadastro”.

Se já estiver cadastrado, 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.