

Editorial

Pesquisa acadêmica e conhecimento da verdade

José Miranda Rocha, D. Min

Professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia
Centro Universitário Adventista de São Paulo
Campus Engenheiro Coelho
jose.rocha@unasp.edu.br

Embora pesquisa acadêmica e conhecimento da verdade não sejam sinônimos exatos, inegável é o fato que há uma relação de profundo significado. Na presente edição da revista Kerygm@, será possível ao leitor perceber esta realidade, ao demorar-se no farto material colocado à sua disposição.

Inicialmente, recomendamos a seção de artigos, na qual os destaques focalizam dois excelentes trabalhos. O primeiro, de autoria de Tiago Arrais, estudante de pós-graduação na Andrews University, intitulado pesquisa os paralelos lingüísticos entre a narrativa do chamado de Abraão, em Gênesis 11 e 12, e o relato dos primeiros capítulos do livro das origens, os quais descrevem a criação do universo e o pecado de nossos primeiros pais, como representantes da humanidade. Seu objetivo através deste estudo é evidenciar que o livro de Gênesis começa com o relato da criação e não com o chamado de Abraão.

Em um segundo artigo, o leitor estará diante da abordagem intitulada “A Teoria da Intertextualidade e o seu Relacionamento com as Escrituras.” Este é um estudo singular no campo de estudos teológicos, pois introduz a discussão no meio acadêmico geral acerca da teoria Mikhail quanto à visão dialógica da língua. O objetivo é identificar a ocorrência da teoria nas Escrituras. O artigo trabalha também com a posterior sistematização da teoria de Bakhtin por Júlia Khristeva. No decorrer do texto, o autor traça considerações acerca dos dois modelos de análise intertextual do texto bíblico: o diacrônico e o sincrônico. As conexões textuais evidenciam a intertextualidade como intrínseca à natureza da língua. Essa evidência é perceptível ao longo da trama textual bíblica. O artigo destaca-se por se tratar de uma sensível contribuição a ser observada no estudo do texto da Escritura Sagrada, com valiosa possibilidade de aplicação de tais conceitos no processo da exegese bíblica.

Duas teses em teologia pastoral estarão também disponíveis na presente edição da Kerygm@. A primeira, de autoria de Wilson Roberto Borba, com o título “A Base Missionária Adventista do Sétimo Dia Brasileira: Sua Formação, Consolidação e Expansão”, apresenta uma história global e panorâmica da formação, consolidação e expansão da base missionária adventista do sétimo dia brasileira no mundo. O autor inclui uma auto-avaliação dos missionários brasileiros, com o propósito de ajudar a Obra Adventista no Brasil em sua



preocupação em dinamizar o envio de um maior número de missionários brasileiros aos países e regiões do mundo consideradas como prioridades para a Igreja mundial.

A segunda tese, assinada pelo Dr. Paulo Clézio dos Santos, é um estudo do uso de recursos visuais adequados e inadequados nas Escrituras, através do qual possa se perceber as implicações doxológicas, soteriológicas e missiológicas. O autor objetiva descrever e analisar o desenvolvimento dos recursos visuais utilizados por Deus na comunicação do plano da salvação à humanidade, e as contrafações efetuadas por Satanás ao longo do período bíblico, bem como proporcionar alguns princípios para servir como referencial no emprego dos recursos visuais divinamente instituídos na IASD contemporânea.

O conteúdo da presente edição, portanto, permite ao leitor, não apenas o acesso a excelentes trabalhos para a reflexão, mas propicia fontes de pesquisa. É possível dizer, com base no artigo de Tiago Arrais, que os pequenos detalhes lingüísticos presentes no texto bíblico são sinais de Deus em Sua revelação especial ao homem que o chamam a considerar a origem sobrenatural do texto bíblico. A contribuição de Felipe Alves Masotti e Paulo Alberto Barros Leite, tratando da relação entre a teoria da intertextualidade e o seu relacionamento com o texto bíblico, abre ao leitor a visão de um recurso extra para aplicação exegética, mas revela também o vestíbulo do mundo de conhecimento extra-bíblico a serviço do Reino de Deus. Em outras palavras, conclui-se da leitura de Masotti e Leite, que a ciência aplicada para conhecer a comunicação da literatura não é muda e nem estranha quando aplicada à comunicação escrita entre Deus e humanidade.

O Dr. Wilson Roberto Borba mostra ao leitor que não basta à Igreja Adventista do Sétimo Dia viver seu impulso como base de envio de novos missionários para servir ao redor do mundo. Muito mais do que dar vazão a este impulso, mesmo que nobre seja a sua natureza e origem, cumpre observar as lições da história contadas em fatos e palavras por aqueles que estiveram e ainda estão atuando fora do Brasil. Se há vantagens em ser brasileiro para atuar como missionário em países avessos e até hostis a outras nacionalidades e etnias, essa vantagem será maior, quanto maior for a atenção às lições da história das missões.

O Dr. Paulo Clézio dos Santos entra no campo das tensões teológicas, com implicações pragmáticas. O seu trabalho é tanto mais valioso quanto maior é percepção do leitor para a necessidade de clarificação sobre o que é bíblico e aceitável no campo do uso dos recursos visuais para a comunicação do plano da salvação. A leitura de sua pesquisa levará o leitor a pesar a propriedade ou a impropriedade do uso de símbolos visuais e recursos de dramatização para impressionar a mente do ouvinte da mensagem evangélica, através dos sentidos. Os símbolos e rituais presentes na Eucaristia parecem adequar-se como próprios. Mas até onde os cristãos poderão inovar sem transviar os sentidos e mente do pecador? Esta é a resposta que o leitor poderá encontrar.

ARTIGOS

IMAGEM DE DEUS E NOVA CRIAÇÃO: TRAÇOS DE RESPONSABILIDADE ECOLÓGICA CRISTÃ NA TEOLOGIA DE JOHN WESLEY

Adriani Milli Rodrigues

Mestrando em Teologia (UNASP) e em Ciências da Religião (UMESP)
Professor de Estudos em Religião do Unasp
Centro Universitário Adventista de São Paulo
Campus Engenheiro Coelho
adriani.milli@unasp.edu.br

Resumo: O presente estudo aborda a contribuição teológica de John Wesley para a discussão da responsabilidade ecológica cristã. Muito embora os problemas ambientais de hoje sejam bem diferentes do contexto de Wesley, seu pensamento oferece, ao contrário de muitas outras tradições teológicas, importantes impulsos para uma compreensão adequada da responsabilidade do cristão em relação ao meio ambiente. Inicialmente é feita uma contextualização geral da Inglaterra do século XVIII, marcada pelos primórdios da Revolução Industrial que propiciaram intensos problemas sociais e ambientais, bem como as práticas colonialistas do império inglês exercidas em outras terras. Em seguida são enfatizados os principais elementos do pensamento de Wesley que buscam oferecer uma reflexão teológica sobre a atitude humana para com a natureza: o conceito de nova criação; a noção da restauração da imagem de Deus no ser humano enquanto cuidador da criação e não como conquistador; a responsabilidade para com a natureza e o cuidado dos animais. Finalmente algumas considerações são traçadas a respeito das contribuições da teologia de Wesley, bem como suas limitações, para a discussão da responsabilidade ambiental cristã.

Palavras-chave: John Wesley, nova criação, imagem de Deus, responsabilidade ecológica.



Image of God and New Creation: Traces of a Christian Ecological Responsibility in the Theology of John Wesley

Abstract: The present study investigates John Wesley's theological contribution for the discussion of the Christian ecological responsibility. Although the environmental problems today are quite different from the context in which Wesley lived, his thought provides important insights into an appropriate understanding of the responsibility that a Christian should have in relation to the environment. The investigation first provides a discussion on the eighteen-century England, with the beginning of the Industrial Revolution and its intense social and environmental problems. It also discusses the colonialist practices that the English empire implemented in foreign lands. Then, it focuses on the main points of Wesley's thought that points towards a theological reflection about man's attitude to nature: the concept of new creation; the notion of the restoration of the image of God in the human being as a caretaker of Creation and not its conqueror; the responsibility to nature and the care of the animals. Finally, some considerations are made concerning the contributions and the limitations of Wesley's theology for the discussion on the ecological responsibility of a Christian.

Keywords: John Wesley, New Creation, Image of God, Ecological Responsibility



Introdução

Com certeza os desafios ecológicos do século XXI são drasticamente diferentes, e intensamente mais complexos que os problemas ambientais figurados no cenário do século XVIII. Em outras palavras, o mundo em que John Wesley (1703-1791) viveu representava um contexto bastante distinto do panorama atual.

Evidentemente, a tentativa de “situar Wesley entre os ecologistas é, realmente, um anacronismo”.¹ Runyon, por exemplo, ressalta que “a ecologia não estava na ordem do dia nos tempos de Wesley”.² Com efeito, o próprio termo “ecologia” foi forjado quase cem anos depois de Wesley: em 1886 o zoólogo alemão Ernst Haeckel cunhou o vocábulo alemão *ökologie* para se referir à relação dos seres vivos com o seu ambiente orgânico ou inorgânico. O conceito de ecologia oriunda da raiz grega *oikos* - que significa casa, família, lar ou lugar para viver – e alude, de forma geral, à inter-relação entre os organismos e seu ambiente.³

Ademais, os terríveis efeitos da produção industrial vistos nos dias de hoje no meio ambiente eram estranhos para a sociedade britânica do século XVIII, que ainda estava

¹ José Carlos de Souza, “Criação, Nova Criação e o Método Teológico na Perspectiva Wesleyana”, in *Meio ambiente e missão: a responsabilidade ecológica da Igreja*, org. Clovis Pinto de Castro (São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2003), 69.

² Theodore Runyon, *A Nova Criação: a teologia de João Wesley hoje* (São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2002), 250.

³ Para obter mais detalhes acerca do surgimento histórico do termo “ecologia” bem como suas raízes etimológicas veja *Encyclopædia Britannica Online*. “ecology”. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/178273/ecology> (acesso em 02 de abril de 2009); *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*, edição especial. “ecologia” [CD-ROM] (Rio de Janeiro: Objetiva, 2002); *Dicionário de Ecologia e Ciências Ambientais* (São Paulo: Editora Unesp, 2001), 175.



experimentando os primórdios da Revolução Industrial. Os londrinos daquela época se queixavam “fortemente da fumaça causada por muitas lareiras a carvão”.⁴ Naturalmente, tal reclamação demonstra que eles não tinham idéia dos graves desdobramentos do desenvolvimento industrial do século XXI.

A análise comparativa dessas duas épocas parece contribuir para a conclusão de que o pensamento teológico de Wesley não possui muita relevância para a discussão acerca do tema da responsabilidade ecológica cristã na atualidade. Todavia, será que os questionamentos e reflexões formuladas por Wesley, que visavam primariamente atender as demandas de sua época, não constituem de algum modo uma plataforma teológica útil para pensar os problemas ambientais do século XXI numa perspectiva cristã? A despeito da grande diferença histórica, é possível perceber paralelos importantes entre o contexto dos tempos de Wesley e os desafios atuais?

Segundo a perspectiva adotada neste estudo, as respostas para essas perguntas são positivas, e concordam com Maddox⁵, May⁶ e Runyon⁷ na afirmação de que o pensamento de John Wesley fornece fundamentos teológicos importantes para uma relevante discussão da temática da responsabilidade ambiental cristã no contexto da crise ecológica atual.

⁴ Runyon, 250.

⁵ Randy L. Maddox, *Responsible Grace: John Wesley's practical theology* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1994), 247.

⁶ Roy H. May, “John Wesley y la crisis ambiental en América Latina”, in *Teologia e prática na tradição wesleyana: uma leitura a partir da América Latina e Caribe*, org. Claudio de Oliveira Ribeiro e outros (São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2005), 166.

⁷ Runyon, 250.



Desse modo, ao apresentar a contribuição teológica de John Wesley para uma ética ambiental cristã, a abordagem deste estudo procurará, inicialmente, situar historicamente o pensamento de Wesley. Para isso é importante apresentar um panorama geral da Inglaterra do século XVIII, marcado pelos primórdios da Revolução Industrial que propiciaram intensos problemas sociais e ambientais, bem como as práticas colonialistas do império inglês exercidas em outras terras.

Em seguida serão sublinhados os principais elementos do pensamento de Wesley, em conexão direta com a doutrina da criação, que buscam oferecer uma reflexão teológica sobre a responsabilidade cristã frente às condições ambientais insatisfatórias de seu tempo, principalmente no que diz respeito ao trato dos animais: o conceito de salvação na perspectiva da nova criação, a noção de imagem política e o papel do ser humano como cuidador e não como conquistador, a responsabilidade para com a natureza e o cuidado dos animais.

Finalmente algumas considerações serão traçadas a respeito da contribuição da teologia de Wesley, bem como suas limitações, na discussão da responsabilidade ecológica cristã do século XXI.

O contexto da teologia de Wesley: a Inglaterra do século XVIII

Os tempos de Wesley foram marcados por problemas de ordem interna e externa da política inglesa. No primeiro caso se alistam as graves situações de injustiça social aliadas à crescente degradação ambiental e crueldade no trato para com os animais. No segundo caso o avanço da empresa colonial era intensificado, tendo em vista o poderio da Inglaterra no século XVIII, que se estendia às Américas e outras partes do mundo. Em ambos os casos havia uma



molta propulsora comum que alavancava tais problemas: a emergente ciência moderna e a tecnologia, que nos tempos de Wesley levaram o país ao limiar da Revolução Industrial.⁸

Assim, a Revolução Industrial contribuía para a ascensão econômica inglesa no cenário mundial à custa de terríveis seqüelas sociais - grandes divisões entre ricos e pobres – e ambientais. A emergente prática científica era totalmente insensível ao sofrimento dos animais que eram utilizados em seus experimentos. O resultado direto disso foi a extinção de populações silvestres e o trato cruel dos animais. Sua demanda de energia provocava a destruição de florestas.⁹

Além disso, as recentes indústrias davam os primeiros passos em termos de poluição. A substituição do carbono vegetal pelo carvão mineral fazia com que a fumaça das fábricas contaminasse severamente o ar. Havia também o uso crescente de produtos químicos por parte das indústrias, que despejavam nos rios seus detritos e resíduos tóxicos. Logo, os centros urbanos industriais se transformaram em espaços sujos, insalubres e perigosos.¹⁰

Na percepção de May, a crise ambiental que aflige a América Latina apresenta similaridades com os tempos de Wesley:

Hoje, como no século XVIII, a crise ambiental é estrutural e não se reduz a atitudes pessoais e individuais, como se fosse uma crise de valores ou de pessoas mal intencionadas [...] Para sua sobrevivência e constante expansão – o “crescimento econômico” – requer o uso cada vez mais intenso de recursos naturais.¹¹

⁸ May, 163.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., 163-164.

¹¹ Ibid., 164-165.



O reconhecimento da estrita relação entre política econômica e crise ambiental permite perceber o fato de que a exploração ambiental tem como irmã gêmea a exploração social, pois “o sistema que sacrifica os pobres, também sacrifica a natureza.”¹²

É bem verdade que Wesley estava consciente dos primeiros efeitos da Revolução Industrial sobre o meio ambiente. Certamente seus escritos, de algum modo, questionavam tais práticas e buscavam responder teologicamente a essa situação. Contudo, não há em Wesley uma análise econômica da situação que procure criticá-la a partir de uma perspectiva estrutural e política.¹³

Em realidade, através das lentes teológicas, seu diagnóstico é mais profundo: a exploração do meio ambiente é um problema antropológico que se relaciona diretamente com as doutrinas do pecado e da criação.

Criação e Nova Criação na teologia de Wesley

Ao reconhecer o mundo natural como perfeita obra da criação de Deus e, de forma comparativa, observar como ele atualmente está bastante desfigurado, Wesley procura descobrir o propósito divino da criação original. No entanto, esta busca não ocorre por conta de uma mera curiosidade que deseja conhecer como as coisas eram no passado, mas para entender como as coisas serão no futuro. Em outras palavras, o propósito divino da criação original é, em realidade, o propósito divino da nova criação. A erradicação do pecado permite o retorno ao propósito original.

¹² Ibid., 165.

¹³ Não faz parte do escopo deste estudo discutir até que ponto Wesley estava consciente dos problemas políticos e econômicos da expansão capitalista.



Desse modo, considerando que o pecado se interpõe entre a condição atual e a condição original, Wesley entende que não é possível conhecer o propósito original a partir de nossa condição atual. Por isso, ele elege duas fontes para esse conhecimento: (1) os relatos bíblicos da criação e (2) a profecia bíblica do cumprimento que está por vir.¹⁴ Sua tarefa, portanto, é unir a protologia e a escatologia bíblica.¹⁵ Isso ressalta a necessidade imprescindível da revelação bíblica.

A importância da Natureza para Wesley

Embora indique claramente a primazia da revelação bíblica, Wesley também valorizava o conhecimento proveniente do próprio mundo natural, e demonstrava grande fascínio pela natureza. Em sua extensa obra de filosofia natural - *A Survey of the Wisdom of God in the Creation*¹⁶ (1775) - ele discute minuciosamente sobre a natureza. A obra é composta de cinco partes principais. Na primeira delas, Wesley trata do ser humano: a

¹⁴ Runyon, 17.

¹⁵ É interessante notar que a abordagem wesleyana de discernir a intenção original de Deus na criação a partir da perspectiva do fim, se contrapõe à visão calvinista de que toda a história é determinada antes da criação. Cf. Henry H. Knight III, *The presence of God in the Christian life: John Wesley and the means of grace* (Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1992), 73.

¹⁶ A edição utilizada neste estudo, editada por Robert Mudie em 1836, é composta de três volumes. O primeiro volume contém a discussão sobre o ser humano e os animais vertebrados, o segundo volume compreende uma discussão sobre os animais invertebrados, enquanto o último volume encerra a discussão sobre a natureza inanimada. O texto desta obra também está disponibilizado na internet no *Wesley Center for Applied Theology*, disponível em http://wesley.nnu.edu/john_wesley/wesley_natural_philosophy (acesso em 05 de abril de 2009).



complexa estrutura¹⁷ de seu corpo, o funcionamento¹⁸ dessa estrutura, suas características sobrenaturais¹⁹, sua alma e origem²⁰. Por sua vez, na segunda parte, ele fala sobre os animais: mamíferos, pássaros, peixes, répteis e insetos. Na terceira parte ele analisa as plantas, minerais e metais, ao passo que na quarta parte sua discussão se concentra nos quatro elementos (terra, fogo, água e ar) e nos meteoros. Finalmente, na última parte Wesley fala sobre o sistema solar e os corpos celestiais.

Conforme Runyon destaca, o argumento central que perpassa cada discussão é o de que todas as coisas na natureza contribuem para o equilíbrio ecológico e a ordem criada. Todas elas têm seu propósito, inclusive aquelas aparentemente consideradas insignificantes.²¹

Contudo, além de Wesley discernir no conhecimento oriundo da natureza as noções de desígnio e propósito da criação, ele também “estava convencido de que é possível reconhecer a glória de Deus e, por analogia, alcançar algum discernimento de seus propósitos por intermédio da observação da dinâmica presente no universo”.²²

¹⁷ Aqui Wesley aborda pormenorizadamente sobre os ossos, cartilagens, membranas, artérias, veias, vasos linfáticos, nervos, carne, glândula, músculo, pele, gordura, cabeça, cérebro, medula, meninge, olhos, entre outros.

¹⁸ Aqui Wesley discute sobre a circulação do sangue, respiração, digestão, nutrição, os sentidos visão, audição, olfato, paladar, tato, fome, sono, entre outros.

¹⁹ Aqui Wesley aborda sobre as doenças, febres, saúde, vida e morte.

²⁰ Aqui Wesley trata a imaginação, memória, entendimento, vontade e afeições, a imaterialidade da alma, a união da alma e do corpo, e afirma que a razão não pode descobrir a origem do ser humano.

²¹ Runyon, 251.

²² Souza, 85.



O mundo ao redor de nós é o poderoso volume em que Deus tem declarado a si mesmo. Linguagens humanas e caracteres são diferentes em diferentes nações. Os de uma nação não são entendidos pelos outros. Mas o livro da natureza está escrito em caracteres universais, os quais todos os homens podem ler em sua própria linguagem. Ele não consiste de palavras, mas coisas que retratam a perfeição divina.²³

Certamente ele “tinha consciência das limitações do conhecimento de Deus obtido a partir da natureza. A criação aponta para a existência do Criador, mas pouco desvela sobre quem ele é”.²⁴ Esse dado indica a limitação da natureza enquanto portadora da revelação de Deus e seus propósitos para com o mundo.²⁵

No entanto, não é apenas nesse sentido que a natureza está limitada. Para Wesley “a beleza primordial foi perdida, o solo foi deslocado pelo pecado, a perfeita harmonia da terra, ar, água e fogo foi rompida”.²⁶ Mas o fato de que “a sinfonia da criação passou a ser tocada com muitas desafinações e com modificações na composição original” encontra suas raízes no ser humano, um ser corrompido e corruptor, que “cria um processo e uma rede que corrompe toda a criação”.²⁷

²³ John Wesley, *A Compendium of Natural Philosophy: being a Survey of the Wisdom of God in the Creation*, 3 vols. ed. Robert Mudie (London: Thomas Tegg and Son, 1836), 2:370, tradução nossa; este trecho também aparece em português em Robert W. Burtner, ed. *Coletânea da teologia de João Wesley* (São Bernardo do Campo, SP: Junta Geral de Educação Cristã da Igreja Metodista do Brasil, 1960), 36-37.

²⁴ Souza, 86.

²⁵ Cf. “A Farther Appeal to Men of Reason and Religion”, II.III.21, in *The Works of John Wesley*, 14 vols. (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 2002), 8:197-198; este texto também aparece em português em Burtner, 38-39.

²⁶ Cf. essa fraseologia no Sermão 56: “God’s Approbation Of His Works”, I.6, in *The Works of John Wesley*, 6:209.

²⁷ Rui de Souza Josgrilberg, “A preocupação ecológica na tradição wesleyana.” in *Meio ambiente e missão: a responsabilidade ecológica da Igreja*, org. Clovis Pinto de Castro (São Bernardo do Campo: Editeo, 2003), 94-95.



Assim, os problemas da degradação da natureza estão diretamente ligados ao problema da degradação humana. Por isso, Wesley entende e projeta a renovação da criação e das criaturas a partir da “renovação da imagem de Deus na humanidade”.²⁸ O ponto central da compreensão tanto da degradação quanto da restauração da natureza é o tema da “imagem de Deus” no ser humano.

A importância do tema da “Imagem de Deus” para Wesley

O tema da “Imagem de Deus” é recorrente no âmbito da teologia cristã, desde a patrística. O texto principal dessa discussão é Gênesis 1:26-27, que contém a afirmação de que Deus criou o ser humano a sua imagem e semelhança. Millard Erickson ressalta que, na discussão geral desse tema no seio da teologia cristã, podem ser destacadas três principais interpretações da noção de imagem de Deus no ser humano.²⁹

A primeira delas, chamada de visão substantiva ou *estrutural*, tem sido a posição dominante durante a maior parte da história da teologia. Segundo essa compreensão a imagem de Deus se refere a características, capacidades ou habilidades – que podem incluir aspectos físicos, psicológicos, morais ou espirituais - que distinguem o ser humano de outras criaturas. No período patrístico³⁰, Irineu (c. 130-200 d.C.) fez a distinção entre “imagem” e

²⁸ Runyon, 16.

²⁹ Millard Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988), 498-510.

³⁰ Berkhof sintetiza, de forma geral, a compreensão da “imagem e semelhança de Deus no homem”, no período patrístico, a partir de duas correntes de interpretação. Na primeira delas, tanto Irineu, quanto Tertuliano, entendia a “imagem” em termos de características corporais, e a “semelhança” em termos de natureza espiritual. De maneira contrária, Clemente



“semelhança”, que foi seguida por muitos teólogos por algum tempo. De forma geral, em sua visão, a imagem se referia à razão e o livre-arbítrio, ao passo que a semelhança significava algum tipo de dom sobrenatural concedido pela ação do Espírito. Quando Adão caiu em pecado, ele perdeu a semelhança, mas a imagem permaneceu, em algum nível.³¹

A Escolástica Medieval desenvolveu essa distinção de Irineu, apontando que a imagem refletia os atributos naturais de Deus (como as capacidades da razão e da vontade), enquanto que a semelhança se referia às qualidades morais de Deus. Nesse caso, a queda do ser humano representou a perda da semelhança, mas a imagem permaneceu intacta.³² Essa compreensão foi importante para a emergência do Iluminismo, visto que a permanência intacta da imagem significava a preservação da capacidade racional. Nesse caso, a racionalidade foi vista como a característica distintiva do ser humano em relação aos animais.³³ Os deístas da época de Wesley, por exemplo, identificavam a imagem com a razão.³⁴

de Alexandria e Orígenes rejeitavam qualquer noção de analogia corporal, indicando que o termo “imagem” compreendia as características humanas essenciais, enquanto que o termo “semelhança” encerrava as qualidades não essenciais do homem, que poderiam ser desenvolvidas ou perdidas. Esta visão também é encontrada em Atanásio, Hilário, Ambrósio, Agostinho e João de Damasco. Cf. Louis Berkhof, *Teologia Sistemática* (Campinas, SP: Cultura Cristã, 1990), 193.

³¹ Erickson, 500; Cf. Irinaeus, *Against Heresies* 5.6.1.

³² Tal compreensão fundamentou a possibilidade da teologia natural, visto que através da permanência da imagem, a razão seria capaz de adquirir algum conhecimento de Deus sem necessariamente depender da revelação especial. Por outro lado, através de sua exegese, Lutero entendeu que os termos “imagem” e “semelhança” de Gênesis 1:26 não indicam categorias distintas, mas representam uma comum ocorrência do paralelismo hebraico. Nesse caso, “todos os aspectos da imagem de Deus no ser humano teriam sido corrompidos; o que foi deixado é apenas um resíduo da imagem” (Erickson, 501, tradução nossa).

³³ Ibid., 499.

³⁴ Runyon, 23.



Outra interpretação da imagem de Deus no ser humano é a perspectiva *relacional*. Segunda essa visão a imagem não significa algo inerente ou intrínseco ao ser humano. A imagem não representa uma coisa que o ser humano tem, mas algo que ele experimenta: o relacionamento entre o ser humano e Deus, e o relacionamento entre os seres humanos.³⁵

Finalmente, a última compreensão da imagem de Deus, descrita por Erickson, é a visão *funcional*. Nessa concepção, a imagem de Deus no ser humano não significa algo que o ser humano é ou possui (visão estrutural), e também não representa uma experiência que ele vivencia (visão relacional). A imagem de Deus no ser humano se refere a algo que ele faz. De maneira específica essa função ou atividade humana se traduz no exercício do domínio da criação. “Assim como Deus é o Senhor de toda a criação, o homem reflete a imagem de Deus pelo exercício do domínio sobre o resto da criação”.³⁶ Essa noção é fundamentada, principalmente, no fato de que o texto de Gênesis 1:26-28 conecta a imagem de Deus no ser humano à ordem de que este deveria dominar o resto da criação.

³⁵ Essa posição foi mais enfatizada pelos teólogos modernos, especialmente na teologia dialética: Karl Barth e Emil Brunner. Barth, por exemplo, enfatiza que em Gênesis 1:27 e 5:1-2 a declaração de que o ser humano foi feito à imagem de Deus está conectada às palavras “homem e mulher os criou”, cf. Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/1 (Edinburgh: T&T Clark, 1958), 184. Isso reforça a noção de que a imagem é algo relacional, o homem não existe como um indivíduo solitário. Erickson reconhece nessa compreensão a influência da filosofia existencialista (ênfase na existência/experiência ao invés da essência) que permeou os teólogos modernos. Desse modo, a noção relacional da imagem de Deus se alinha à compreensão barthiana da Bíblia: ela “não é inerentemente a Palavra de Deus, mas torna-se Palavra de Deus quando Deus se encontra com o homem através dela ou nela. De maneira similar o existencialismo sustenta essa visão da imagem de Deus. A imagem de Deus não é uma entidade que o ser humano possui, mas uma experiência que está presente quando há um relacionamento” (Erickson, 508, tradução nossa).

³⁶ *Ibid.*, 509.



Embora essa abordagem panorâmica da interpretação do tema da imagem de Deus na teologia cristã pareça uma aguda digressão, ou até mesmo uma divagação (tendo em vista que o foco deste estudo é o pensamento de Wesley), a percepção do quadro geral dessas compreensões se torna bastante significativa quando comparado com a abordagem wesleyana deste assunto. De certo modo, todas essas três interpretações estão presentes na compreensão que Wesley tem da imagem de Deus no ser humano.

Wesley concebia a imagem de Deus de forma relacional – a maneira como ele se relaciona com Deus e também vive essa relação com o mundo -, ao invés de enfatizar algo que o ser humano possui. O ser humano recebe o amor de Deus e, então, o reflete para todas as outras pessoas ou criaturas. Portanto, a imagem de Deus no ser humano não é “uma capacidade ou uma posse inerente ao ser humano, mas como um relacionamento vivo propiciado pela graça divina”.³⁷

Evidentemente, essa noção relacional de Wesley não se dá na plataforma da filosofia existencial, como é o caso de Brunner e Barth, mas oriunda da tradição dos padres do Oriente (gregos e sírios) que vai até o quinto século da era cristã. Estes exemplificavam a imagem de Deus na humanidade através da metáfora do espelho³⁸. O ser humano deveria espelhar Deus em sua própria vida e também ao mundo, tornando-se mediador da graça divina para o mundo. Nesse sentido, a metáfora do espelho é útil para demonstrar que a imagem não reside no ser humano, mas no modo como o ser humano vive sua relação com Deus e com o mundo.

³⁷ Runyon, 23.

³⁸ Curiosamente, Emil Brunner também adota esta metáfora, acrescentando a ela alguns significados adicionais. Veja por exemplo as obras *A doutrina cristã da criação e da redenção* (São Paulo: Fonte Editorial, 2006) e *Man in revolt: a Christian anthropology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1947).



A partir da compreensão relacional Wesley concebe a imagem de Deus na humanidade em três dimensões: a imagem natural, a imagem moral e a imagem política.³⁹

Imagem Natural e Moral

Enquanto a visão relacional da Imagem de Deus no homem pode ser vista, de certo modo, como o pano de fundo geral para a compreensão wesleyana sobre este tema, a visão estrutural pode ser percebida de alguma forma nas descrições que Wesley faz das dimensões natural e moral da imagem de Deus.

A dimensão natural da imagem de Deus na humanidade refere-se às capacidades de entendimento/razão, vontade e liberdade.⁴⁰ Com a queda do homem todas elas corrompidas e esmaecidas, mas não totalmente obliteradas. No caso da razão, por exemplo, Wesley entende que a renúncia à esta significa renunciar também à religião, pois a religião e a razão andam juntas, e toda religião irracional é falsa.⁴¹ Mas ele também estabelece claros limites para o papel da razão na religião.⁴² Do mesmo modo, vontade e liberdade também foram seriamente corrompidas, mas não totalmente, pois se a vontade não tiver nenhuma liberdade, ela não pode

³⁹ Veja essa tríplice classificação no Sermão 45: “The New Birth”, I.1, in *The Works of John Wesley*, 6:65-66 .

⁴⁰ Veja o Sermão 57: “On the fall of man”, 1, in *The Works of John Wesley*, 6:215.

⁴¹ Veja a carta de Wesley a Thomas Rutherford de 28 de março de 1768 em *The Letters of the Rev. John Wesley*, 8 vols. ed. John Telford (Londres: Epworth Press, 1931), 5:364.

⁴² Veja o Sermão 70: “The case of reason impartially considered”, 2, in *The Works of John Wesley*, 6:351.



ser responsabilizada por seus atos. Portanto, o julgamento justo de Deus exige certo grau de livre-arbítrio.⁴³

Já a dimensão moral da imagem de Deus constitui a principal característica do relacionamento humano com Deus, sendo a mais facilmente distorcida pelo pecado. À luz de sua compreensão relacional, Wesley insere aqui a importância da obediência a Deus e destaca que esta não consiste em simplesmente seguir regras, pois nosso relacionamento é com o Criador, e não com as regras. A obediência permite que a vida humana esteja continuamente aberta à recepção do amor, justiça, misericórdia e verdade que provém de Deus, e, como sua imagem, exercer e transmitir o que foi recebido.⁴⁴

Maddox identifica nas dimensões wesleyanas de imagem natural e imagem moral a diferenciação entre atributos naturais e morais de Deus expresso na tradicional distinção dos termos “imagem” (atributos naturais) e “semelhança” (atributos morais), mas com a matriz mística da ortodoxia oriental: os seres humanos foram “originalmente criados com a capacidade de participar em Deus, e quando participavam, eles incorporavam o caráter moral de Deus e alcançavam a plenitude”.⁴⁵

Imagem Política e Responsabilidade Ecológica

A terceira dimensão da imagem de Deus no ser humano, a imagem política, apresenta um paralelo direto com a visão funcionalista, e representa com certeza o aspecto mais importante do pensamento de Wesley para o tema da responsabilidade ecológica. A imagem

⁴³ Veja o texto “Predestination calmly considered”, in: *The Works of John Wesley*, 10:204-259.

⁴⁴ Runyon, 29-30.

⁴⁵ Maddox, 68.



política enfatiza a responsabilidade que a humanidade recebeu de cuidar⁴⁶ do resto da criação. Através da imagem política o ser humano se constitui como um canal de comunicação entre o Criador e o resto da criação, por meio do qual as bênçãos de Deus fluem para toda a natureza.⁴⁷ Então, do ponto de vista da imagem política, “a humanidade é a imagem de Deus na medida em que a benevolência de Deus é refletida nas ações humanas para com o resto da criação”.⁴⁸

Distorções da imagem política na prática da exploração e da conquista

A compreensão wesleyana acerca da responsabilidade humana para com a criação, conforme expressa em Gênesis 1:28, era diametralmente oposta à interpretação de domínio da natureza da expansão do capitalismo e da modernidade. A concepção deísta, vigente nos círculos intelectuais da época de Wesley, negava a presença contínua de Deus no mundo, e entendia o ser humano como senhor e proprietário do mundo natural.

Tal concepção era bastante interessante para a sociedade industrial que despontava, visto que com isso o caminho estava livre para manipular e explorar a natureza de acordo com seus interesses. Contudo, para Wesley, as relações humanas junto ao mundo natural “devem ser modeladas por uma atitude de cuidado e responsabilidade. Como parceiros e parceiras nas

⁴⁶ Josgrilberg ressalta que o termo utilizado por Wesley, *steward*, é melhor traduzido por “cuidador”. As tradicionais traduções para “mordomo” ou “administrador”, deveriam ser substituídas pelo termo “cuidador”, pois este carrega uma conotação moral mais forte do que mordomo ou administrador (Josgrilberg, 99).

⁴⁷ Veja o Sermão 60: “The great deliverance”, I.3, in: *The Works of John Wesley*, 6:243-244.

⁴⁸ Runyon, 28.



obras de Deus, nós devemos defender a vida em todas as suas manifestações e zelar pela integridade da criação”.⁴⁹

May destaca que a compreensão do ser humano como cuidador da natureza, levou Wesley a condenar a exploração colonial das Américas e das Índias, pois nenhum “cuidador” poderia ser um “conquistador”. Tudo o que a humanidade desfruta no mundo é uma dádiva divina. Os seres humanos não são donos de nada. Eles podem desfrutar as dádivas, mas não podem apropriar-se delas, destruí-las ou usá-las de forma contrária aos propósitos de Deus.⁵⁰

Distorções da imagem política na crueldade para com os animais

Em meados do século XVIII a caça de raposas e outros animais silvestres era o grande passatempo dos ricos. Ademais, o povo comum se divertia através das lutas entre animais. A multidão pagava para assistir o sangrento espetáculo da luta entre galos, ou situações em que ursos ou animais silvestres ferozes eram amarrados em estacas e atacados por cães. Considerando que desde a sua infância Wesley nutriu uma paixão pelos animais, ao ver esse terrível quadro ele se sensibilizou com a difícil situação dos animais. Em seu sermão *The great deliverance* ele afirma que o lugar dos animais dentro da criação necessita de maior consideração do que lhes tem sido dada:

Nem estão estas meigas e amigáveis criaturas, que ainda reconhecem o domínio [do homem] e são obedientes aos seus comandos, protegidas da violência mais que brutal, do abuso e da agressão de todo tipo. Está o cavalo generoso, que atende às necessidades ou ao prazer de seu mestre com diligência incansável, está o cão fiel, que espera pelo

⁴⁹ Souza, 76.

⁵⁰ May, 169, 171.



aceno ou olhar [de seu mestre], livre deste [abuso]? Que paga recebem estas pobres criaturas pelo seu serviço longo e fiel? E que sofrem por parte deste homem tirano! O leão, o tigre ou o tubarão lhes infligem dor por mera necessidade, de modo a prolongar sua própria vida, e acabam uma só vez com o seu sofrimento. Mas o tubarão humano, sem qualquer necessidade, os atormenta por pura vontade, e talvez prolongue seu sofrimento [...].⁵¹

Em seu sermão acerca da educação dos filhos, Wesley também fala da importância de os pais ensinarem os filhos a cuidarem dos animais:

Os pais verdadeiramente afetuosos não tolerarão [em seus filhos] qualquer tipo de desumanidade. [...] Não admitirão que roubem ninhos de pássaros e, menos ainda, que matem qualquer coisa sem necessidade; nem mesmo as cobras, que são tão inocentes quanto as minhocas, ou sapos que, não obstante sua feiúra e o nome pelo qual são designados, já se provou inúmeras vezes serem tão inofensivos quanto moscas. Que eles estendam na sua medida a regra de fazer a todo animal aquilo que gostariam que lhes fizessem.⁵²

Com efeito, Coob ressalta a importância notável da preocupação de Wesley para com os animais em contraste com o silêncio da teologia cristã e da prática eclesial em geral:

atualmente é difícil encontrar um ensino cristão sobre a responsabilidade para com os animais. O Concílio Mundial das Igrejas tem falado com beleza acerca da integridade da criação, mas não tem dito nada acerca do sofrimento que seres humanos infligem sobre [... os] animais. [...] apenas recentemente algumas denominações deram atenção a esse assunto. Mas ainda são raros os sermões em congregações locais que lidam com a relação das pessoas junto a outras criaturas.⁵³

⁵¹ Wesley, *The Works of John Wesley*, 6:247-248. Este texto segue a tradução para o português de Runyon, 253.

⁵² *Ibid.*, 7:98. Este texto segue a tradução para o português de Runyon, 254.

⁵³ John B. Coob Jr., *Grace and responsibility: a wesleyan theology for today* (Nashville, TN: Abingdon Press) 1995, 52-53. Tradução nossa.



A Nova Criação⁵⁴

A chave indispensável da soteriologia de Wesley é a renovação da imagem de Deus na humanidade. É aqui que começa a renovação da criação. Desse modo, Wesley se distanciou da identificação da salvação como a justificação apenas, e insistiu no ponto de que a salvação “não se completa antes da renovação daquela vocação original para a qual a humanidade foi criada: viver a imagem de Deus no mundo”.⁵⁵

Embora não negasse a literalidade do céu e da salvação futura que o próprio Deus trará, Wesley também não entendia o reino de Deus como algo puramente futuro.⁵⁶ Portanto, para

⁵⁴ No desenvolvimento de seu pensamento teológico na temática da expectativa redentora, Wesley crescentemente mudou sua ênfase de um céu transcendente para uma nova criação futura no mundo. Assim, para conciliar a compreensão da redenção em termos de nova criação, com sua crença na imortalidade da alma, Wesley afirmava a tradicional distinção dos “três céus” (atmosférico, espacial, espiritual). Nesse sentido, apenas o terceiro céu seria uma realidade imutável, por ser a residência imediata de Deus. Por isso, para Wesley, é para esse céu que os santos ascendem na morte, ficando ali apenas de forma temporária, enquanto aguardam a nova criação, ou seja, a recriação dos céus (os outros dois) e da terra. Em realidade, a nova criação tornou-se um dos mais proeminentes temas de seus últimos sermões. Neles não há dúvidas de que a nova criação seria um lugar físico, totalmente aperfeiçoado de sua presente condição (Maddox, 240, 252-253).

⁵⁵ Runyon, 21; muitos intérpretes de Wesley procuram situá-lo em termos de sua compreensão do milênio (amilenialista, pré-milenialista ou pós-milenialista). Essa tarefa não é fácil, visto que não há uma posição clara a esse respeito em seus escritos. No entanto, é preciso ter em mente que a preparação formal de Wesley no seio do anglicanismo contemplava uma concepção amilenial. A reforma anglicana manteve a estrutura de pensamento medieval que considerava herética a crença milenial. É verdade que posteriormente o puritanismo pós-milenial ganhou espaço naquele contexto, mas as afirmações de uma dimensão presente do reino de Deus não são suficientes para designar Wesley como um pós-milenialista (Maddox, 236, 240).

⁵⁶ Tendo em mente o sentido duplo da palavra grega *telos* (fim – no sentido cronológico ou de propósito/finalidade), a doutrina cristã das “últimas coisas” reconhece uma dupla e inter-relacionada realização dos propósitos de Deus: Futura - os eventos finais que realizarão plenamente os propósitos divinos para com a criação; Presente - a maneira como esses propósitos invadem e encontram expressão provisional em nossa vida e realidade atual.



ele, a salvação não se refere apenas a um estado futuro, mas também a uma qualidade da vida presente.⁵⁷ Até certo ponto, podemos experimentar o propósito divino para nós como as evidências iniciais do tempo por vir.⁵⁸ Nesse sentido a santificação - isto é, a renovação gradual da imagem de Deus no ser humano - manifesta na vida das pessoas, constituiria um testemunho concreto do propósito de Deus na criação e de sua promessa de renovar o céu e a terra.⁵⁹

Por isso, para Wesley a santificação não pode se divorciar do cuidado do meio ambiente. Se santificação envolve uma nova criação da imagem de Deus no ser humano, a renovação da imagem política, que representa o cuidado humano da criação, também está incluída. Mas esta restauração da imagem política é impossível sem a restauração simultânea da imagem moral. Tal compreensão é fundamental para o reconhecimento de que o cuidado humano da natureza não envolve apenas uma mudança de atitude humana, mas um novo

Estudiosos de Wesley concordam que as dimensões presente e futura da escatologia são evidentes em seu pensamento (Ibid., 235).

⁵⁷ Wesley costumava utilizar as categorias “reino da glória” e “reino da graça”. A primeira se refere à plenitude de estar eternamente na presença de Deus, a salvação final. Já a segunda compreende a presença ativa do reino de Deus em nossa atual realidade através da obra do Espírito nos crentes e através deles. Esta seria uma expressão incipiente do reino da glória na vida dos crentes. Mas para Wesley essa expressão não é simplesmente interna. Ela não é apenas a segurança da participação no reino da glória, mas se traduz em alegria e santidade no presente. Fazer parte do reino da graça significa fazer a vontade de Deus aqui na terra (Ibid., 240).

⁵⁸ Veja o Sermão 07: “The way of the Kingdom”, I.12, in: *The Works of John Wesley*, 5:80-81.

⁵⁹ Theodore W. Jennings Jr., *Wesley e o mundo atual* (São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2007), 84.



relacionamento com Deus, pois não pode haver “qualquer restauração da verdadeira imagem sem o Deus que ela retrata”.⁶⁰

Considerações Finais

O estudo da teologia de John Wesley revela aspectos de seu pensamento que não apresentam direta relação com o mundo atual, mas aponta dimensões muito úteis para a discussão da responsabilidade ecológica cristã no século XXI, a despeito da grande diferença no contexto histórico.

No ponto de vista de Josgrilberg, por exemplo, o quadro ecológico atual é intensamente diferenciado dos tempos de Wesley. Ele não percebeu detidamente a “abordagem sistêmica das transformações da sociedade industrial e muito menos a evolução do capitalismo financeiro e força da economia de mercado”.⁶¹ Além disso, sua compreensão da natureza, em termos de pesquisas científicas, segue os parâmetros do século XVII. Contudo, embora tenhamos uma compreensão da natureza com séculos de vantagem em termos de avanço científico em relação a Wesley, os atuais ganhos da ciência andam de mãos dadas com as notáveis perdas na capacidade de reflexão religiosa e ética, e atitude cristã.

Deve-se destacar também que Wesley conseguiu, mesmo que de forma incipiente, perceber a relação da exploração da natureza e a exploração dos povos em sua constatação da deturpação da imagem política exemplificada na atitude exploratória e colonizadora, tanto na América quanto na Índia, da Inglaterra de seu tempo. Na teologia contemporânea há uma

⁶⁰ Runyon, 55.

⁶¹ Josgrilberg, 98.



reflexão mais elaborada da relação entre a exploração ecológica e a exploração dos povos, como base do projeto da modernidade, nos trabalhos de Boff⁶² e Moltmann⁶³. Nesse sentido, de certo modo, nossos tempos não são muito diferentes dos de Wesley, pois “no fundo, a crise ambiental é a manifestação de uma conquista ‘continuada’, tanto da natureza como dos povos humanos”.⁶⁴ No entanto, deve-se destacar que Wesley se afastou do risco que estes e outros teólogos contemporâneos incorrem, quando utilizam uma abordagem que tende a reduzir o discurso teológico a uma dimensão ética das práticas políticas e econômicas, abandonando a perspectiva cósmica e transcendente da escatologia bíblica. Wesley conseguiu evitar tal abordagem quando assumiu que os problemas ambientais não se restringem aos problemas políticos e econômicos, mas remetem ao problema básico da atuação do pecado na humanidade, cuja solução se encontra na dependência de uma intervenção direta de Deus.

Entretanto, ao se reportar ao problema espiritual do pecado, diferente do pensamento cristão geral de sua época, Wesley não caiu numa perspectiva meramente dualista de matriz platônica grega. Segundo essa perspectiva a redenção se limitaria a uma existência espiritual abstrata no céu, no além. Isso tende a produzir uma desvalorização e desconsideração para com os aspectos concretos e físicos da realidade atual (inclusive o cuidado do meio ambiente enquanto criação de Deus) em função de uma ênfase unilateral do aspecto espiritual. A partir de uma consciência não dualista, Wesley conseguiu desenvolver uma visão muito próxima do

⁶² Veja Leonardo Boff, *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres* (São Paulo: Ática, 1996).

⁶³ Veja Jürgen Moltmann, *God for a secular society: the public relevance of theology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999).

⁶⁴ May, 172.



conceito bíblico de redenção, que inclui a concretude da vida em termos da nova criação do céu e da terra, uma transformação completa da realidade do mundo atual. Além disso, ele pôde entender a graça como um elemento que não apenas gera salvação espiritual, mas produz nos crentes uma postura responsável para com a vida em todos os seus aspectos – o processo de santificação, que inclui a dimensão da responsabilidade ecológica.

Entretanto, Wesley não conseguiu se desvencilhar plenamente da concepção dualista platônica que permeia boa parte do pensamento cristão ao longo dos tempos. Ela ainda permaneceu nas crenças wesleyanas da imortalidade da alma e do estado intermediário dos mortos, que no caso dos crentes se encontram no terceiro céu aguardando a nova criação de Deus, na visão de Wesley. Nesse sentido, faltou à teologia de Wesley se livrar desses traços de dualismo platônico, em favor da perspectiva bíblica da vida concreta: a vida que pressupõe obrigatoriamente a ressurreição do corpo. Tal noção, certamente daria à teologia de Wesley maior coerência e consistência: a salvação humana também depende da nova criação (a ressurreição), não há estado intermediário.

A despeito de suas limitações, ao enfatizar que a relação entre o ser humano e o meio ambiente depende diretamente da renovação da imagem de Deus na humanidade, o pensamento teológico de Wesley abre horizontes para uma reflexão mais ampla acerca das implicações práticas do processo de santificação na vida do crente, e proporciona uma compreensão mais abrangente da graça divina: uma graça responsável, uma graça regeneradora, que também transforma nossa relação com a natureza.

ARTIGOS

O TERMO BÍBLICO *gēr*: QUESTÕES SOBRE SIGNIFICADO, ETIMOLOGIA E CAMPO SEMÂNTICO.

Reinaldo W. Siqueira, Ph.D.

Professor de Antigo Testamento no Unasp
Centro Universitário Adventista de São Paulo
Campus Engenheiro Coelho
reinaldo.siqueira@unasp.edu.br

Resumo: No recente debate acadêmico, a definição comum do termo bíblico *gēr* como um “residente estrangeiro” em Israel tem sido fortemente questionada. Alguns dos argumentos usados nesse debate pertencem ao campo lingüístico-semântico do termo. Em especial, certo enfoque tem sido dado às questões etimológicas do termo e à sua ligação à raiz hebraica *gwr*I. O presente artigo analisa esses argumentos à luz dos dados do texto bíblico, da língua hebraica bíblica e suas cognatas.

Palavras-chave: Ger; Estrangeiro; Bíblia Hebraica.

The Biblical Term *gēr*: Questions on Meaning, Etymology and Semantic Field.

Abstract: In recent scholarly debate, the common definition of the Hebrew biblical term *gēr* as “resident alien” in Israel has been strongly questioned. Some of the arguments in such a debate belong to the linguistic and semantic field of the term. Specially, a certain focus has been given to its etymology and its relationship to the Hebrew root *gwr*I. The present study analyses these arguments under the light of the biblical data, of the Hebrew biblical language and its cognates.

Keywords: Ger; Alien; Hebrew Bible.



1. Introdução:

A figura do *gēr* no antigo Israel aparece freqüentemente ao longo da Bíblia Hebraica. O termo ocorre 92 vezes no texto bíblico¹ e é comumente traduzido por “forasteiro”, “peregrino”, “imigrante”, “hóspede”, “forâneo”², “residente estrangeiro”, “protegido”³.

Essa compreensão comum do termo, no entanto, tem sido objeto de vários questionamentos nas últimas décadas de debates e estudos acadêmicos do tema⁴. Entre as diferentes questões levantadas, algumas pertencem ao campo lingüístico-semântico do termo, especialmente em relação à sua etimologia e o seu relacionamento com a raiz hebraica *gwr* I. O presente artigo intenciona analisar essas questões, avaliando-as à luz dos dados encontrados no próprio texto bíblico, da língua hebraica bíblica e de suas cognatas.

¹Abraham Even-Shoshan, ed., *A New Concordance of the Bible* (Jerusalem: Kiryat Sefer Publishing House, 1990), 242-243.

²Luis Alonso Schökel, *Dicionário bíblico hebraico-português* (São Paulo: Paulus, 1997), 143.

³L. Koehler, W. Baumgartner e J. J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 5 v. (Leiden: E. J. Brill, 1994-2000), 1: 201.

⁴Ver meu recente estudo: Reinaldo W. Siqueira, “Identidade e significado: a figura do *gēr* na Torá” (Programa de Pós-doutorado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas, Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2009), 14-43. Entre as diferentes propostas se encontra a de que o termo na Bíblia não se refere tanto a estrangeiros mas sim a israelitas empobrecidos, deslocados de sua terra natal, e subjugados pelas classes dominantes do antigo Israel.



2. Etimologia

O termo *gēr* é comumente considerado como derivado de *gwr* I, forma verbal ocorre maiormente no grau *qal*, e que traduz a idéia do “translado a outro território e cobre várias etapas: a viagem (a) ou imigração, o alojamento (b), a residência (c) como estrangeiro ou imigrante”⁵ e assim indica as ações de: (i) “viajar, desterrar-se, emigrar”; (ii) “residir, habitar, hospedar-se, ser hóspede, forasteiro, imigrante” (id.); (iii) “residir como estrangeiro e dependente”⁶; (iv) “viver como peregrino”⁷. As poucas ocorrências no grau *hitpolel* transmitem a idéia da ação de “hospedar-se, estavelmente ou mudando de lugar”⁸; “residir como um *gēr*”⁹.

D. Kellermann levantou a possibilidade do substantivo *gēr* ter ligação também com as raízes *gwr* II (“atacar, tratar com hostilidade”) e *gwr* III (“temer, tremer, assustar-se, amedrontar-se, intimidar-se, ter medo”)¹⁰. Assim, as três raízes *gwr*, que normalmente são consideradas como raízes homônimas independentes, teriam uma ligação original entre si refletindo uma única raiz que traduzia diferentes aspectos da experiência de vida de um estrangeiro no mundo do antigo Israel. Frank Spina

⁵Schökel, 135.

⁶Koehler, Baumgartner e Stamm, 1:184.

⁷Diether Kellermann, “Gûr; gēr; m^eghûrîm”, in: G. J. Botterweck e H. Ringgren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1988), 2:439.

⁸Schökel, 135.

⁹Koehler, Baumgartner e Stamm, 1:184.

¹⁰Kellermann, 440.



argumentou a favor dessa possibilidade e observou que “a suposição de que *GWR*, com os sentidos de ‘peregrinar’, ‘suscitar conflito’, ou “ter medo’ seja de fato a mesma palavra é mais provável, talvez, do que assumir que elas sejam termos separados com uma grafia acidentalmente idêntica”¹¹. Ele ressalta “ainda que a natureza da evidência seja tal que a suposição esteja longe de ser comprovada, é bem plausível que a emigração, com suas conotações de conflito e distúrbio sociais, sublinha o sentido básico do hebraico *GWR*.”¹²

A argumentação a favor e contra dessa hipótese tem focado os possíveis sentidos da raiz *gwr* e do substantivo *gr* em outras línguas semíticas do Antigo Oriente Médio¹³. Em especial, o forte questionamento tem focalizado a ocorrência dos mesmos nas línguas ugarítica, acadiana e moabita.

2.1. O termo ugarítico *gr*

Em ugarítico, o termo *gr* nas expressão *gr ḥmyt ugrt* (CTA¹⁴, 32, 27-28) e *gr bt ʿil* (CTA, 19 [I D], III, 153) é geralmente interpretado como um substantivo singular

¹¹Frank Spina, “Israelites as *Gerîm*, ‘Sojourners,’ in Social and Historical Context”, in: C. L. Meyers e M. O’Connor, eds., *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in His Sixtieth Birthday* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1983), 325.

¹²Ibid.

¹³Ibid., 327-328; Christoph Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda: eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff ‘ger’ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, v. 153 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 22-28.

¹⁴A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, 2 v., Mission de Ras Shamra, t. 10. Paris: Imprimerie Nationale; P. Geuthner, 1963.



coletivo e é traduzido como “o estrangeiro/aquele que habita” nos muros de Ugarite ou no templo de El, respectivamente¹⁵. A idéia seria de um estrangeiro, possivelmente um fugitivo, que buscou refúgio na cidade de Ugarite, passando a viver nos seus muros ou no templo, sob a proteção da cidade e de seus deuses. O termo *gr* em Ugarite teria, assim, um significado muito próximo ao *gēr* da Bíblia Hebraica.

Essa interpretação, no entanto, é somente uma possibilidade e tem sido questionada por alguns especialistas. Em seu estudo do tema, Christoph Bultmann observa que, no primeiro caso, a expressão *gr ḥmyt ugrt* aparece em um texto ritual acerca de um culto oficial do estado, datado do século 14 a.E.C. Neste texto é feita referência aos cidadãos de Ugarite (*bn ugrt* [“filho de Ugarit’] e *bt ugrt* [“filha de Ugarit’]), ao rei Nigmaddu, à rainha Netheti, e a outras duas cidades ou estados vizinhos de Ugarite. Na seqüência do texto, referência é feita também a outros povos estrangeiros, aos huritas, hititas e cipriotas. Pelo contexto, é impossível determinar se a expressão *gr ḥmyt ugrt* se refere a um grupo de autoridades públicas de Ugarite que participavam do culto, em paralelo à referência ao rei e à rainha da cidade, ou a um grupo de estrangeiros domiciliados na cidade, e ainda, se existe qualquer correlação entre esse termo e os povos estrangeiros citados nominalmente no texto. Qualquer que seja o sentido, no entanto, o termo e o texto em si não transmitem qualquer idéia ou noção de hostilidade que justifique a idéia de um estrangeiro fugitivo ou refugiado¹⁶. Por sua vez, a segunda ocorrência do termo aparece na frase *gr bt ʾil* que faz parte de

¹⁵Kellermann, 440; Koehler, Baumgartner e Stamm, 1:201.

¹⁶Bultmann, 24.



um poema sobre a morte de Aqht, e está inserida em uma série de maldições que o mitológico rei Danil pronuncia ao se inteirar da morte de seu filho. Mais precisamente, ela se localiza na maldição contra a primeira das três cidades que o rei Danil considerou como culpadas pelo derramamento do sangue de Aqht. As maldições contra a segunda e a terceira cidades são: (i) “Que tua raiz não cresça na terra, que tua ponta caia nas mãos daqueles que te arrancam”; (ii) “Que Baal te faça cego”. O conteúdo dessas maldições é claro, a saber: ruína econômica, seca, improdutividade no campo, cegueira – temas comuns a maldição, como se vê no paralelo com Dt 28:28-29. A maldição contra a primeira cidade, no entanto, é menos evidente. A frase *‘amd gr bt ’il* é comumente traduzida como “o estrangeiro/aquele que habita no templo de El”. Bultmann observa, no entanto, que pelo paralelo com as maldições sobre as outras duas cidades, a expressão poderia muito bem ser entendida como uma metáfora para a maldição de pobreza e necessidade econômica. Portanto, em vez de ser uma referência a estrangeiros que viviam no templo, a intenção do texto seria a de dizer que os habitantes da cidade passariam a depender do sustento de uma instituição pública, pois eles não teriam mais como se sustentar a si mesmos¹⁷.

As objeções levantadas por Bultmann, entretanto, não parecem enfraquecer tanto assim a possibilidade do termo *gr*, em Ugarite, seja um paralelo ao *gēr* da Bíblia Hebraica. No primeiro caso, o fato de *gr* ser mencionado em um texto ritual junto com os habitantes de Ugarite, seu rei e rainha, poderia ser tomado como um paralelo ao texto de Dt 29:1-28 (port. 29:2-29), um texto ritual que relata uma cerimônia de

¹⁷Ibid., 24-25.



renovação da aliança entre Deus e Israel. Nesse texto, se faz referência às autoridades do povo (*rā'sēy_{kem} šib_{tēy_{kem}}* ["os cabeças das vossas tribos"]; *ziqnēy_{kem}* ["vossos anciãos"]; *w^fšōtrēy_{kem}* ["e vossos oficiais"] – vs. 9b [port. 10b]), ao povo de Israel (*kōl 'iš yisrā'ēl* ["todo homem de Israel"] – vs. 9c [port. Vs. 10c]; *tapp^f_{kem}* ["vossos meninos"]; *n^fšēy_{kem}* ["vossas mulheres"] – vs. 10a [port. Vs. 11a]) e também ao *gēr* que habitava entre eles (vs. 10b [port. vs. 11b]). A seqüência do texto de Deuteronômio faz referência também a outros povos estrangeiros através da expressão *hannokrī 'šer yābō' mē'ereš r^fhōqāh* ("o estrangeiro que virá de terras distantes"), no vs. 21 (port. 22), e nas alusões nominais ao Egito, a Seom, rei de Hesbom, e a Ogue, rei de Basã, no início do texto (vs. 1, 6 [port. vs. 2, 7]). Quanto à segunda objeção, ou seja a possibilidade da expressão *gr bt 'il* ser uma metáfora de pobreza e necessidade, a metáfora em si pode ser um apelo ao tipo de *gēr* "prisioneiro de guerra" ou "inimigo derrotado". Esse tipo de *gēr* era obrigado a fazer trabalhos forçados/obrigatórios (Dt. 20:11), e era reduzido à condição de "escravo/servidor" do templo e da congregação, como as expressões "rachador de lenha" e "tirador de água" em Dt 29:10c (port. 29:11c) e em Js 9:21-27 o indicam, e também as passagens de 1Rs 5:29-30 (port. 5:15-16); 9:20-21; 2Cr 2:16-17 (port. 2:17-18) e 8:7-8¹⁸. Se entendido desse modo, o termo *gr*, em Ugarite, envolveria também as idéia de hostilidade e animosidade.

¹⁸Muhammad A. Dandamayev, "Slavery: Ancient Near East", in: D. N. Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992), 6:59-60; idem, "Slavery: Old Testament", in: D. N. Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992), 6:62-64.



2.2. Os termos acadianos *gerū* e *gērū*

Uma das possibilidades levantadas pela sugestão de Kellermann é o relacionamento etimológico entre a raiz hebraica *gwr* e o substantivo hebraico *gēr* com a forma verbal acadiana *gerū* (“ser hostil”; “processar”) e sua forma substantivada *gērū* (“inimigo”, “oponente”)¹⁹. Nesse caso, a forma irregular *mediae infirmae* hebraica *gwr* teria seu correspondente na forma *ultimae infirmae* acadiana *gerū*, sendo a raiz semítica original provavelmente composta de dois radicais (*gr*) que posteriormente se desenvolveu em uma raiz trilateral sob a influência da forma verbal mais comum das línguas semíticas²⁰.

O verbo *gerū* e o substantivo *gērū* ocorrem em textos que narram conquistas militares dos reis assírios, como na introdução do relato de Tiglate-Pileser I (1114-1076 a.E.C.) sobre sua campanha à Síria, Líbano e ao Mar Mediterrâneo²¹, e em documentos legais que se referem a uma disputa jurídica²².

¹⁹A. Leo Oppenheim, ed., *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago: The Oriental Institute; Glückstadt, GR: J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung, 1956), 5:G:61-63.

²⁰Spina, 328.

²¹“Tiglate-Pileser, o legítimo rei, rei do mundo, rei da Assíria, rei de [todos] os quatro cantos [da terra], o herói corajoso que vive [guiado] pelos oráculos inspirados e verdadeiros que lhe foram dados por Ashur e Ninurta, os grande deuses e seus senhores, [e quem, assim,] derribou [todos] os seus inimigos (*u-šam-qi-tu gi-ri-šu*)...” (James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3ª ed. with supplement [Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969], 274-275; Bultmann, 23).

²²“No caso de uma nova corvéia (obrigação) no futuro *šarru u šakin māti . . . i-gir-ru-ma ippušu* qualquer rei ou governador poderá protestar por meio de um processo



Spina argumenta que é relativamente fácil ver o relacionamento entre os sentidos de “inimigo/adversário/ser hostil” e os diferentes significados da raiz hebraica *gwr*: Os imigrantes eram muitas vezes considerados como “inimigos” ou “foras da lei”, visto que suas ações e atitudes muitas vezes chocavam-se com a ordem política e social estabelecidas. Governantes e autoridades freqüentemente os consideravam como os causadores e responsáveis dos distúrbios sociais em que se encontravam envolvidos, mesmo quando eles estivessem somente reagindo a uma injustiça social. Já no contexto legal, iniciar uma disputa jurídica implica em estabelecer um contexto de “hostilidade” entre duas partes, ainda que social e legalmente controlada e regulamentada. As partes em litígio se tornam inimigas/adversárias legais. Em hebraico, o termo *rḥb* apresenta virtualmente o mesmo conjunto de significados semânticos, tendo os sentidos tanto de “agitar, disputar, brigar, lutar contra” como de “processar legalmente”²³. Para ele, isso é um argumento a favor da hipótese de que os diferentes sentidos militar e legal do acadiano *gerū* e *gērū* poderiam ter sido parte dos sentidos da raiz hebraica *gwr*: Ele conclui que, ainda que a extensão de significados semânticos entre o hebraico *gwr* e o acadiano *gerū* e *gērū* não seja idêntica, e ninguém poderia esperar que fosse, as diferentes nuances são semelhantes o suficiente para tornar razoável a suposição de um relacionamento etimológico entre eles²⁴.

jurídico e então efetivá-lo” (*Mémoire de la Délégation en Perse* 2 pl. 22 iii 34 [MB kudurru] *apud* Oppenheim, 5:G:61).

²³Spina, 328.

²⁴Ibid.



Christoph Bultmann, por sua vez, questiona a existência de qualquer relacionamento etimológico e de qualquer equivalência semântica entre os termos hebraicos e os acadianos²⁵. Para ele, a análise do uso dos termos acadianos indica um contexto político específico de hostilidade de guerra e faz referência a povos estrangeiros enfrentados em combate militar que foram derrotados e sujeitados ao poderio assírio. Portanto, *gērū* é o estrangeiro inimigo de guerra, e, nos textos acadianos, ocorre em paralelo aos termos *ajābu* (“inimigo”) e *nakru* (“estrangeiro, forâneo hostil, adversário”), os quais correspondem respectivamente aos termos hebraicos *’ōyyēb* (“inimigo”) e *nōkrī* (“estrangeiro”)²⁶. Esse contexto específico de hostilidade bélica e militar do termo acadiano nada tem a ver com o contexto do termo bíblico *gēr*²⁷.

As objeções levantadas por Bultmann, no entanto, não tomam em consideração os diversos usos dos termos *gerū* e *gērū* no acadiano. Os termos não ocorrem somente no contexto de narrativas militares e bélicas, mas também no contexto jurídico/judicial. Conseqüentemente, sua afirmação de que *gērū* é exclusivamente um estrangeiro inimigo de guerra, e que o termo só ocorre no contexto específico de hostilidade bélica e militar, não corresponde à evidência textual acadiana²⁸.

Além disso, seu ponto de vista de que o termo bíblico *gēr* nada tem a ver com

²⁵Bultmann, 23.

²⁶Ibid.

²⁷Ibid., 24.

²⁸Ver Oppenheim, 5:G:61-63.



um contexto bélico e militar parece desconsiderar as evidências bíblicas. Pelo menos algum tipo de *gēr*, na Bíblia, ou grupo de *gērīm*, se constituía de “prisioneiro de guerra” ou “inimigo derrotado” que era reduzido à condição de “escravo/servidor” do templo e da congregação, como aparenta indicar os texto de Dt 20:11; 29:10c (port. 29:11c) e Js 9:21-27, e a referência aos povos canaanitas em 1Rs 5:29-30 (port. 5:15-16); 9:20-21; 2Cr 2:16-17 (port. 2:17-18) e 8:7-8.

Finalmente, o paralelismo entre *gērū* e os termos *ajābu* (“inimigo”) e *nakru* (“estrangeiro, forâneo hostil, adversário”) nos textos acadianos, observado por Bultmann, contrário à sua argumentação, poderia reforçar a possibilidade de ligação etimológica entre os termos acadianos e hebraicos. Na Bíblia Hebraica, textos como Dt 29:10, 13-14, 21 (port. 29:11, 14-15, 22) parecem associar intimamente *gēr* e *nōkrī* (“estrangeiro”), no contexto positivo de renovação da aliança entre Deus e seu povo; já textos de Esdras e Neemias (Ed 4:1-3; 9-10; Ne 13) apresentam uma perspectiva negativa dos estrangeiros residentes em Israel, designando-os por *šar* (“adversário, inimigo”) e *nōkrī* (“estrangeiro, forasteiro”).

2.3. Os termos moabitas *grn* e *grt*

A famosa Inscrição de Mesa, também conhecida como Pedra Moabita, datada do nono século a.E.C., celebra os sucessos e as conquistas militares do rei moabita Mesa ao liderar seu povo na rebelião contra o jugo da casa real de Acabe, rei de Israel, de quem tinham sido vassalos por 40 anos (a versão bíblica desse evento se encontra em 2Rs 3:4-27). Ao narrar a conquista da cidade de Nebo, cidade da Transjordânia pertencente à tribo de Rúben (Nm 32:38), a Inscrição de Mesa (linha



15) declara: “Assim, à noite eu fui e a combati desde o amanhecer até o meio-dia, conquistando-a e matando a todos, sete mil homens e *gm* e mulheres e *grt* e servas, visto que eu os tinha consagrado à destruição para (o deus) Ashtar-Kemosh”²⁹. A tradução dos termos *gm* e *grt* tem sido uma questão debatida, sendo que uns os relacionam com a raiz hebraica *gwr* I (a língua moabita é muito próxima ao hebraico bíblico³⁰) e traduzem *gm* por “residentes estrangeiros”, e *grt* como “residentes estrangeiras”; enquanto outros os relacionam ao termo hebraico *gūr* ou *gōr* (“filhote”), significando assim “meninos” e “meninas”, respectivamente³¹.

A forte tendência hoje é optar pela segunda possibilidade, visto que seria muito difícil considerar que pudesse existir na época todo um grupo de mulheres estrangeiras, com status independente, que pudessem ser assim alistadas³². Portanto, parece ser mais plausível que a totalidade da população fosse descrita em termos das gerações que a compunham do que pelo seu estrato social³³. A frase seria assim traduzida: “sete mil homens, meninos, mulheres, meninas e servas”³⁴.

A referência às “escravas” (*rḥmt*) no texto da inscrição, no entanto, parece quebrar um pouco a lógica da argumentação acima ao introduzir um termo que

²⁹Ver texto em Pritchard, 320-321.

³⁰Ver J. Andrew Dearman e Gerald L. Mattingly, “Mesha Stele”, in: D. N. Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992), 4:708.

³¹Kellermann, 440; Bultmann, 26.

³²Kellermann, 440.

³³Bultmann, 26.

³⁴Pritchard, 320.



expressa estrato social na lista do rei Mesa. Não poderia *grt* ser também um termo de estratificação social? O texto em si não implica, necessariamente, que *grt* seria um grupo com status independente dos substantivos que o precedem, tanto quanto o termo para “mulheres” (*gbrt*) poderia dificilmente definir um grupo de status social independente do de “homens” (*gbm*) na antigüidade. Existe uma forte possibilidade que o texto da inscrição possa estar descrevendo os diferentes grupos que formavam a antiga sociedade israelita da cidade de Nebo, ou seja, os homens livres e os *gērīm*, as mulheres e os grupos femininos que lhe eram intimamente associados: as *grt* (“as estrangeiras”) ligadas a sua casa e as suas *ḥmt* (“servas”). O texto de inscrição seria assim uma das poucas referências antigas à ala feminina dos residentes estrangeiros, de forma possivelmente semelhante à do texto de Êx 3:22: “Cada mulher pedirá da sua vizinha e da *gārēt bēyṭāh* jóias de prata, e jóias de ouro, e vestimentas...”. A expressão *gārēt bēyṭāh* no texto de Êxodo pode ser um paralelo feminino à idéia bíblica do “teu *gēr*”, o estrangeiro dependente de uma “casa” (*bēyṭ*) israelita, como em Êx 20:10 e Dt 5:14³⁵, e aos *gārēy bēyṭī* (“residentes estrangeiros de minha casa”) de Jó 19:15³⁶. Assim, *gārēt bēyṭāh* poderia ser traduzido por “a residente estrangeira/hóspeda da tua casa”.

³⁵Ver E. Neufeld, “The Prohibitions Against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws”, *Hebrew Union College Annual* 26 (1955): 391-392; Christiana de Groot van Houten, *The Alien in Israelite Law*, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, v. 107 (Sheffield: JSOT Press, 1991), 62, 66-67; e Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy*, *JPS Torah Commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996), 12-13 e 69.

³⁶Ver David J. A. Clines, *Job 1-20*, *Word Biblical Commentary*, v. 17 (Dallas, TX: Word Books, 1989), 446-447.



É interessante observar que em cada um dos textos bíblicos acima, a alusão ao *gēr* vem associada com referências aos cidadãos naturais, membros da família proprietária da *bēyt*, e a referências a servos ou servas dessa casa, em paralelismo muito sugestivo com a lista da Inscrição de Mesa. O texto moabita poderia assim estar descrevendo, de forma sintética e estratificada, os membros das *bāttīm* (“casas”) da cidade de Nebo.

3. A questão do relacionamento semântico entre o substantivo *gēr* e o verbo *gwr*I

Sérios questionamentos foram levantados por Ramírez Kidd contra o ponto de visto comum de que o termo *gēr* e o verbo *gwr*I são equivalentes semânticos, e que o uso do verbo na Bíblia Hebraica, na maioria dos casos, implica um sentido e um contexto relacionados à situação de um *gēr*³⁷. Suas objeções são as seguintes:

(i) O verbo *gwr*I geralmente ocorre em narrativas bíblicas de caráter não legais: como nas histórias dos patriarcas (Gn 12:10; 19:9; 20:1; 21:23-24; 26:3; 32:5; 35:27; 47:4); de Moisés (Êx 3:22; 6:4); na história deuteronômica (Jz 17:7-9; 19:1, 16; 2Sm 4:3; 1Rs 17:20; 2Rs 8:1-2); na narrativa do Cronista (2Cr 15:9; Ed 1:4); e nas narrativas do livro de Jeremias (Jr 35:7; 42:15, 17, 22; 43:2, 5; 44:8, 12, 14, 28). O verbo é usado para descrever eventos específicos na vida concreta dos personagens (como a peregrinação de Abraão e Sara ao Egito e em Gerar; de Ló em Sodoma etc.). Nessas histórias é possível identificar a pessoa envolvida, seu nome e a circunstância

³⁷José E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel: The [Ger] in the Old Testament*, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, v. 283 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1999), 13-33.



específica do ocorrido em sua vida. O verbo *gwr* I é usado amiúdo em diálogos (Gn 19:9; 21:23; 26:3; 32:5; 47:4; Jz 17:9; 1Rs 17:20; 2Rs 8:1; Is 33:14; Jr 42:15, 17, 22 etc.).

O termo *gēr*, no entanto, é comumente usado em textos legais: como no Código da Aliança (Êx 22:20; 23:9, 12); em Deuteronômio (Dt 1:16; 5:14; 10:19; 14:21, 29; 16:11, 14; 23:8 etc); no Código de Santidade (Lv 17:8, 10, 12, 13, 15; 18:26; 19:10, 33, 34 etc); e na Fonte Sacerdotal (Êx 12:19, 48-49; Lv 16:29; Nú 9:14; 15:14, 15, 16, 29-30 etc.). Nesses textos, o termo *gēr* é usado em referencia a uma figura anônima dentro de uma situação hipotética. Contrário ao uso do verbo *gwr* I, nenhum nome ou ocorrência concreta aparece ligado ao substantivo; ele não pratica nenhuma ação ou pronuncia qualquer palavra. Nesses casos, o termo *gēr* não se referia a uma “pessoa” mas sim ao “status legal” de uma pessoa, e indicava os direitos e deveres que esse suposto individuo tinha no seio da sociedade em que ele vivia. O termo *gēr* raramente é usado em diálogos (o autor relato somente seis ocorrências: Gn 15:13; 23:4; 2Sm 1:13; Jó 31:32; Sl 39:13; 119:19)³⁸.

O verbo *gwr* I aparece 81 vezes na Bíblia Hebraica. Desse total, somente em três textos ele ocorre por si próprio em textos legais e, em cada um desses casos, sua função é a de simplesmente dar detalhamento adicional ao substantivo em questão: em Lv 25:6, certos benefícios do ano sabático incluíam também o *sākīr* (“jornaleiro”) e o *tōšāb* (“morador estrangeiro”) que viviam (*haggārīm*) com os israelitas; a lei de Lv 25:45 permitia aos israelitas comprar escravos entre os *tōšābīm* que viviam (*haggārīm*)

³⁸Ibid., 15-16.



entre eles; Dt 18:6 trata de direitos do sacerdote levita que vivia (*haggār*) em Israel. Existem 19 outras ocorrências do verbo em textos legais, mas nesses casos, argumenta Ramírez Kidd, todas ocorrem em direta relação com o substantivo *gēr*; em frases tais como *haggēr haggār* (“o *gēr* que habita”) ou *haggēr šer-yāgūr* (“o ger que habite”) ou *wḵī-yāgūr itf kā gēr* (“e se habitar contigo um *gēr*”) – Êx 12:48-49; Lv 16:29; 17:8; 19:33 etc.³⁹ O substantivo *gēr*, por sua vez, também ocorre 81 vezes no texto bíblico, das quais 60 vezes em textos legais e 21 vezes em textos não legais. Em 22 textos ele ocorre junto com uma forma do verbo *gwr*I, sendo 19 vezes em textos legais e três em textos não legais⁴⁰.

(ii) O verbo *gwr* I está usualmente associado a verbos de movimento, especialmente verbos que implicam “a partida”, ou o movimento inicial, do lugar de origem para um novo local: em Gn 20:1, Abraão “partiu... e habitou” em Gerar (*wayyissa... wayyāgār*); em 2Rs 8:1, Eliseu disse à sunamita “vai... e habita onde pudes” (*fḵī... wḵ gūr*). Em 18 ocorrências, o infinitivo construto com preposição *lāgūr* (“habitar”, “morar”) aparece como complemento de um verbo finito, o qual (com exceção de um caso) é sempre um verbo de movimento, geralmente o verbo *bō* (“vir”): Gn 12:10, Abraão “desceu ao Egito para ali morar” (*wayyēred ...lāgūr*); Gn 19:9, os habitantes de Sodoma se referem a Ló como alguém que “veio morar” entre eles (*bā’-lāgūr*); Rt 1:1 diz que um homem de Belém “saiu para habitar” na terra de Moabe (*wayyēlek ...lāgūr*) etc. O verbo *gwr* I aparece associado não somente com

³⁹Ibid., 16-17.

⁴⁰Ibid., 17-18.



verbos de movimento mas também com os motivos que o provocaram. Nos movimentos para fora da “Palestina” (o autor usa esse termo anacrônico para a antiga terra de Israel), as principais razões são fome, guerra e perigo pessoal (Gn 12:10; 27:43; 32:5; Jr 45:15, 17, 22). No caso de movimento interno, aparece as necessidades materiais dos levitas (Dt 18:1; Jz 17:7-9; 19:1, 9)⁴¹.

O termo *gēr*, entretanto, não está associado à idéia de movimento, mas com expressões que apontam para a atual residência da pessoa em sua novo domicílio. A idéia é pontual, “o *gēr* entre vós” (Êx 12:49). Quando o verbo *gwr* I vem associado com o substantivo *gēr*, a idéia de movimento desaparece e passa a expressar uma idéia pontual: “o *gēr* que habita entre vós” (Lv 16:29; 17:8, 10, 12-13). Ademais, as ocorrências do termo *gēr* não apresentam nenhuma razão pela qual a pessoa se tornou um *gēr*, e esse silêncio para o autor é muito significativo, pois indica que as referências ao *gēr* enfatizam sua situação presente⁴².

(iii) Os verbos de movimento que estão associados com *gwr* I são verbos que denotam a idéia de “partida” e, em 59 casos em que *gwr* I aparece independente do substantivo *gēr*, o movimento tem uma direção específica: para fora do território de Israel. As pessoas referidas por esse verbo se movem do centro (Israel) para a periferia (o exterior), e se refere a israelitas que vão peregrinar temporariamente em países estrangeiros como Moabe (Rt 1:1), Filistéia (Gn 21:33), Fenícia (Jz 5:17), Egito (Gn 12:10), ou em cidades estrangeiras tais como Sodoma (Gn 19:9), Gerar (Gn

⁴¹Ibid., 18-20.

⁴²Ibid.



20:1), Sidom (1Rs 17:20), Harã (Gn 32:5) e Babilônia (Ez 20:38). Só em alguns poucos casos, o verbo *gwr* I aparece associado a verbos de movimento dentro de Israel (Jz 17:8; 19:1, 16) ou com sentido metafórico (Is 33:14; Sl 5:5; 15:1; 61:5), ou em oráculos proféticos (Is 11:6; 23:7; Jr 49:18, 33; 50:40). Para Ramírez Kidd, o verbo *gwr* I têm um caráter eminentemente “emigrante”⁴³. O verbo aparece especialmente ligado ao tema do exílio, visto que segue a idéia da saída do centro para a periferia e implica no desejo de retorno à terra natal: a sunamita peregrinou entre os filisteus e voltou (2Rs 8:1-2); os israelitas peregrinaram no Egito e retornaram à terra prometida (Jr 44:15, 28); Noemi peregrinou em Moabe e voltou (Rt 1:1, 6-7); os israelitas foram habitar no exílio e retornaram (Ed 1:4; 2:1)⁴⁴.

O termo *gēr*, no entanto, é usado geralmente para falar de estrangeiros que viviam em Israel. A direção associada ao termo é assim totalmente contrária: eles vieram da periferia (o exterior) para o centro (Israel). O substantivo *gēr* tem um caráter eminentemente “imigrante”⁴⁵. Para Ramírez Kidd, o uso do verbo *lwh* no nifal, em Is 14:1, esclarece o sentido desse direcionamento. Segundo o texto, “o *gēr* se unirá [*w^lnilwāh*]” a Israel. O *gēr* é um dos *nilwīm*, um dos não israelitas que, após o exílio, pretendiam se unir a Israel (Is 14:1; Et 9:27) e a YHWH (Is 56:3, 6; Zc 2:15). Existia, portanto, uma expectativa de que o *gēr*, o *ben nēkār* (“estrangeiro”, “forasteiro”) e até mesmos os *gōyīm* (“gentios”) se uniriam (*lwh*) ao Senhor e ao seu povo e tomariam

⁴³Ibid., 20-21, 24.

⁴⁴Ibid., 20-22.

⁴⁵Ibid., 20, 24.



parte da peregrinação das nações em direção a Israel (Jr 47:22-23; Zc 8:22). Contrário, também, ao que é dito acerca do israelita que deixava sua terra natal para ir peregrinar temporariamente (*gwr* I) em terra estrangeira, o texto bíblico não diz nada sobre a terra natal do *gēr* nem de um eventual retorno, e, tampouco, os motivos que o levaram a se tornar um *gēr*. Mesmo nas 22 vezes em que o verbo *gēr* é parece associado ao termo *gēr*, nada é dito acerca de terras ou cidades estrangeiras. Essas 22 referências ao verbo *gwr* I seguem o modelo do termo *gēr* e são situadas “em Israel”⁴⁶.

(iv) Os sujeitos geralmente relacionados ao verbo *gwr* I (emigrantes israelitas temporariamente fora de Israel) e ao termo *gēr* (estrangeiros residentes em Israel) são, para Ramírez Kidd, mais uma prova de que não existe um relacionamento de equivalência semântica entre ambos. Para ele, o verbo e o substantivo têm sentidos diferentes. Enquanto *gwr* I é usado para falar de israelitas que peregrinavam fora de sua terra natal, *gēr* é um termo legal, especialmente nos escritos sacerdotais, e designa o status concedido a um estrangeiro que veio viver na terra de Israel e que era, portanto, regido pelos regulamentos da comunidade israelita. O *gēr* não é descrito como sendo um *gēr* em cidades e território não israelitas (Gn 23:4 e Êx 2:22 são as duas únicas exceções), isto porque na Bíblia Hebraica alguém é um *gēr* diante da lei, mais especificamente, diante da lei israelita⁴⁷.

O caso do livro de Rute ilustra bem a questão. Enquanto a história de Elimeleque e sua família se enquadraria perfeitamente no conceito acadêmico comum

⁴⁶Ibid., 21-22.

⁴⁷Ibid., 23-24.



de um *gēr*, o termo nunca é usado no texto bíblico em referência a ele ou alguém da sua família. O livro, no entanto, começa com o verbo *gwr* I, e conta a história de israelitas que foram viver em uma terra estrangeira (emigração). O termo *gēr* poderia ter sido usado em referência à moabita Rute, quando ela veio morar em Belém; mas como o termo designa um status legal, seu uso é restrito a referências a homens. Rute, portanto, introduz-se a si mesma somente como uma *noḵriyyāh* (“estrangeira”). A idéia de retorno a Israel, tão importante no livro, está também ligada ao verbo *gwr* I e não ao substantivo *gēr*: Ramírez Kidd enfatiza também que a distância semântica entre *gwr* I e *gēr* é ainda ilustrada: (a) pela construção *haggēr haggār* (“o *gēr* que habita”), a qual, se acaso o substantivo e o verbo fossem equivalentes semânticos, seria totalmente redundante e desnecessária; (b) pelo fato dos massoretas distinguirem sistematicamente o substantivo *gēr* do particípio verbal *gār*; ainda que os dois sejam idênticos no texto consonantal; (c) pelo fato da LXX também distinguir o substantivo do particípio verbal, traduzindo *gēr* por *prosēlytos* 68 vezes das 81 ocorrências do substantivos, e só uma vez o particípio de todas 25 instâncias em que ele ocorre; (d) e pelo fato do verbo *gwr* I ser usado várias vezes em relação aos levitas que peregrinavam em Israel (Dt 18:6; Jz 17:7, 9; 19:1), mas deles nunca serem designados como *gēr*. O ato de peregrinar (*gwr*) em uma nova cidade não fazia de um levita um *gēr*⁴⁸.

(v) O verbo *gwr* I encontra equivalentes semânticos nos sinônimos *yšb* (“morar”, “viver”) e *škn* (“estabelecer-se”). Os verbos *gwr* I e *yšb* aparecem em

⁴⁸Ibid., 24-26.



paralelismo sinônimo em vários textos, tais como Gn 47:47:4, 6; Jz 17:9-10; Jr 35:7; 49:18, 33; 50:40 etc. O mesmo ocorre entre *gwr* I e *škn* em Sl 15:1; 120:5. Existem passagens onde os três verbos aparecem juntos: Gn 26:2, 6; Jz 5:17. Por outro lado, o termo *gēr* não tem nenhum equivalente semântico entre os substantivos da Bíblia Hebraica. Ainda que se diga que *gēr*, *zār* e *noḳrī* se refiram a diferentes tipos de estrangeiros em Israel, é necessário observar que *zār* e *noḳrī* nunca são usados como sinônimos de *gēr*. Antes, pelo contrário, existem algumas diferenças básicas entre eles: Primeiro, os substantivos *zār* e *noḳrī* tem formas femininas (*zārāh* e *zārōt*; *noḳriyyāh* e *noḳriyyōt*), enquanto que o termo *gēr* é restrito ao uso como substantivo masculino (algumas poucas vezes ocorre a forma plural masculina [11 vezes], mas em textos tardios e geralmente de caráter não legal). As formas com sufixos ocorrem somente em textos legais e são também masculinas singular (*gēr^fkā* [“teu *gēr*”]; *gērō* [“seu *gēr*”]). Segundo, os termos *zār* e *noḳrī* são usados com valor de adjetivo nos mais diferentes contextos (*noḳrī*: para pessoas [Gn 31:15; Êx 21:8; Dt 17:15; Pv 2:16; Ec 6:2 etc], coisas [Êx 2:22; Jz 19:12; Pv 5:10; Jr 2:21; Sf 1:8]; partes do corpo [Pv 5:20; 6:24], uma obra de Deus [Is 28:21]; *zār*: contexto de família [Lv 22:12; Os 5:7; Pv 2:16], religião [Êx 30:9; Lv 10:1; Sl 44:8, 21; Is 28:21], coisas [2Rs 19:24; Is 17:10]), *gēr*, ao contrário, nunca é usado com valor de adjetivo (em duas ocasiões ele é usado como um aposto – 2Sm 1:13 e 2Cr 2:16 [port. 2:17]). Essas diferenças se devem ao fato de *zār* e *noḳrī* serem termos ordinários, enquanto *gēr* é um termo técnico que designa um status legal e não uma pessoa. Os sufixos pronominais são usados somente com *gēr* (*gēr^fkā* [“teu *gēr*”]; *gērō* [“seu *gēr*”]) e nunca com *zār* e *noḳrī*, pois somente com o *gēr* um israelita entrava em uma relação mútua. O *zār* é basicamente



um inimigo, e com o *noḵrī*, o único tipo de relação era essencialmente comercial e isto mantendo-se um bom grau de distância. Terceiro, a frequência do uso das formas singular e plural desses substantivos é mais uma evidência adicional. Enquanto o singular e o plural de *zār* e *noḵrī*, termos ordinários, ocorrem de forma proporcional na Bíblia Hebraica (*zār* singular 37 vezes, plural 33; *noḵrī* singular 13 vezes, plural 16), a forma plural de *gēr* representa somente uma pequena porcentagem do total de referências ao substantivo (11 vezes contra 81 ocorrências do singular), visto ser ele um termo técnico, portanto genérico⁴⁹.

(vi) Ramírez Kidd concorda com a idéia geral de que o termo *gēr* é provavelmente um substantivo verbal derivado de *gwr*I e argumenta contra a proposta de Claus Westermann, H. Wildeberger e outros, de que o verbo *gwr* I seja um derivado do substantivo *gēr* e tenha o sentido de “viver como um *gēr*”⁵⁰. Esta segunda proposta está baseada na pressuposição de que *gēr* seja um termo de origem cáltica e precede o uso do verbo. Uma análise do livro de Salmos, no entanto, argumenta contra essa idéia, ao se verificar que o uso do verbo é bem anterior ao do substantivo. O verbo *gwr*I aparece em Sl 5:5; 15:1; 61:5 com o sentido de asilo, proteção recebida por ser um hóspede de uma divindade – uma idéia muito antiga e comum nas religiões do Antigo Oriente Médio. O substantivo *gēr*; no entanto, aparece em textos que para Ramírez Kidd são posteriores, como Sl 94:6 e 119:19, na fórmula da tríade de *personae miserae* “*gēr*-orfão-viúva”, a qual, é tipicamente deuteronômica, e Sl

⁴⁹Ibid., 28-30.

⁵⁰Ibid., 30-31, 33, 102-104.



39:13, texto dependente de Lv 25:23b, um texto que ele considera ser pós-exílico⁵¹.

Ramírez Kidd enfatiza, no entanto, que o fato do substantivo *gēr* ser provavelmente derivado de *gwr* I não implica que se possa estabelecer o sentido de *gēr*; automaticamente, a partir do verbo *gwr* I, como usualmente se tem feito. Seguindo a advertência acerca do que Barr chamou de “the root fallacy”, Ramírez Kidd argumenta que não se deve considerar que o sentido da raiz esteja automaticamente impregnado em todas as palavras que dela se derivam. O sentido de uma palavra não pode ser determinado unicamente pelo estudo do termo em si. O peso concedido ao sentido da raiz na definição do termo *gēr* não pode vir em detrimento do valor semântico do substantivo no contexto em que ele ocorre. Assim, é o contexto predominantemente legal em que *gēr* ocorre que deve ser resgatado na tentativa de se estabelecer o significado desse termo⁵².

A análise de Ramírez Kidd do termo *gēr* enfatizou alguns pontos importantes para a compreensão de seu uso no texto bíblico, especialmente seu sentido como termo genérico no antigo contexto legal/jurídico israelita. Sua forte argumentação contra o ponto de vista comum de uma equivalência semântica entre o substantivo *gēr* e o verbo *gwr* I, no entanto, parece passível de vários questionamentos a partir da análise dos dados bíblicos envolvendo esses termos.

Primeiramente, sua ênfase de que o verbo ocorre geralmente em textos de caráter não legal (59 vezes em textos não legais, 22 vezes em textos legais),

⁵¹Ibid., 31, 102-104.

⁵²Ibid., 32-33.



descrevendo eventos específicos na vida concreta dos personagens bíblicos, dando seu nome e as circunstâncias envolvidas etc.; enquanto que o substantivo aparece mais comumente em textos legais (60 vezes versus 21 ocorrências em textos não legais) como termo genérico, referindo-se a uma figura anônima em uma situação hipotética, sem nenhum nome ou situação concreta relacionados ao termo. A análise do autor parece se focar basicamente em uma avaliação numérica e censitária, sem tomar em consideração o explícito relacionamento bíblico entre os diferentes tipos de textos. O texto bíblico seguidamente aponta que a fonte das injunções legais acerca do *gēr* eram as narrativas históricas envolvendo os patriarcas e Israel. Por exemplo, a lei que aparece em Êx 22:20 (port. 22:21) “não afligirás o *gēr* nem o oprimirás” fundamentava a injunção sobre a argumentação: “pois *gērīm* fostes na terra do Egito”. O mesmo ocorre em textos legais, tais como Êx 23:9, Lv 19:34, Dt 10:19; 23:8 (port. 23:7). Todas essas leis evocam a experiência dos patriarcas e de Israel, relatadas em Gn 15:13; 23:4; e 47:4-12 e relembra em Dt 26:5, como a base sobre a qual se construiu as injunções legais acerca do *gēr* como figura jurídica. Nessas narrativas de base se encontram tanto: (i) o uso do substantivo no singular, como em Gn 15:13 (*yādōa' tēda' kī-gēr yihyeh zar^aka b^b'ereš lō' lāhem* [“saiba com certeza que tua semente será *gēr* em terra alheia”]) e Gn 23:4 (onde Abraão se declara diante dos heteus de Hebron: *gēr- v' tōšāb 'ānōkī 'immākem* [“um *gēr* e um *tōšāb* sou eu entre vós”]); (ii) como o uso do verbo *gwr* I, como em Gn 47:4 (*lāgūr bā'āreš bā'nū* [“vimos habitar na terra”]) e Dt 26:5 (*'rammī 'ōbēd 'ābī wayyēred mišraymāh wayyāgār šām* [“arameu



fugitivo/prestes a perecer foi meu pai e desceu ao Egito e ali habitou”]⁵³; (iii) e ainda ocorre o substantivo *m^lgūrīm* (“peregrinação, andanças, residência, desterro”) em Gn 47:9, aparentemente enfatizando a experiência da vida como *gēr* de Jacó e de seus ancestrais⁵⁴.

Esse inter-relacionamento textual entre as narrativas patriarcais e as leis acerca do *gēr* depõe contra o ponto de vista de Ramírez Kidd. Ele, no entanto, não aborda tal inter-relacionamento por considerar que essas cláusulas motivacionais são adições posteriores oriundas do período do Exílio Babilônico e, portanto, de pouco valor para a discussão do sentido de *gēr* em leis pré-exílicas⁵⁵. Esse ponto de vista, no entanto, enfrenta uma série de dificuldades tanto textuais como históricas: Por um lado, é muito difícil ver como o contexto do exílio em Babilônia poderia prover um contexto teológico capaz de criar uma tradição da origem dos patriarcas e de Israel como *gērīm* em Canaã e no Egito. Como argumentou Spina, em momento algum Israel é referido como um *gēr* em Babilônia, nem o verbo *gwr* I é usado para definir sua estadia no exílio. Pelo contrário, o período pré-conquista é sistematicamente apresentado, em todas tradições bíblicas, como o período em que os israelitas viviam como *gērīm*⁵⁶. Por outro lado, outras análises crítico-literárias, como a de Christiana van Houten, argumentam extensivamente a favor da antiguidade das cláusulas motivacionais em

⁵³Ver Tigay, 240-241 para a discussão sobre a tradução dessa frase.

⁵⁴Ver Nahum M. Sarna, *Genesis*, JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 320.

⁵⁵Ramírez Kidd, 86-98.

⁵⁶Spina, 329.



leis pré-exílicas, tais como as do Código da Aliança e das leis deuteronomísticas⁵⁷, e denuncia os pressupostos preconceituosos da reconstrução histórica dos textos legais tais como preconizada pela visão Welhausiana⁵⁸. Por último, a questão da datação das diferentes partes do texto bíblico é um problema altamente debatido e muito subjetivo. Mesmo no círculo de acadêmicos que aceitam a Teoria das Fontes, existem importantes vozes dissonantes da linha básica estabelecida por Crai-Kuenen-Wellhausen. Yehezkel Kaufmann, por exemplo, argumenta intensamente a favor da extrema antiguidade das narrativas de Gênesis, as quais, para ele, são anteriores a qualquer outro material escrito no Pentateuco, e da relativa antiguidade dos escritos sacerdotais (P), que ele data no 10º século a.E.C.⁵⁹ Outro exemplo é Gordon J. Wenham, que avançou argumentos para datar a edição do Deuterônomo em um período tão antigo quanto o 10º século a.E.C.⁶⁰ Existe ainda um certo número de acadêmicos que questionam os próprios pressupostos e argumentos da Teoria das Fontes como um todo, seja a partir da perspectiva de uma análise literária do texto bíblico, como o faz Umberto Cassuto, ou de um estudo comparativo do material bíblico com textos e evidências histórico-arqueológicas do Antigo Oriente Médio,

⁵⁷Van Houten, 52-67, 77-108, 175-178.

⁵⁸Ibid., 173-174.

⁵⁹Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 175-208.

⁶⁰Gordon J. Wenham, "The Structure and Date of Deuteronomy: A Consideration of Aspects of the History of Deuteronomy Criticism and a Re-examination of the Question of Structure and Date in the Light of that History and of the Near Eastern Treaties" (Ph.D. Thesis, University of London, 1969), 142-303.



como o faz K. A. Kitchen⁶¹.

Segundo, os argumentos de que o verbo *gwr* I está usualmente associado a verbos de movimento que implicam “a partida” do sujeito do seu lugar de origem para um novo local, e é geralmente usado em relação a israelitas e implica o movimento para fora do território de Israel; enquanto que o substantivo *gēr* não aparece associado a expressões de movimento, mas a expressões que implicam uma idéia pontual, apontando para o local de residência da pessoa referida (tais como “o *gēr* entre vós” ou “o *gēr* que habita entre vós”), e se refere geralmente a estrangeiros que viviam em Israel, tendo um caráter eminentemente “imigrante” (veio de fora para Israel, sentido totalmente contrário ao movimento ligado a *gwr* I). Esses argumentos de Ramírez Kidd parecem desconsiderar que o autor ou redator do texto bíblico escreve da perspectiva de alguém que está vivendo em Israel, e que os principais personagens das histórias bíblicas são israelitas ou seus antepassados, cujas vidas e peregrinações tinham como referência a Terra Prometida. Além disso, é altamente discutível que o verbo *gwr* I implica tanto assim a idéia de movimento. A idéia do verbo, nos textos expostos por ele, parece ser antes a de pausa após o movimento: Gn 20:1, Abraão “partiu... e habitou” em Gerar (*wayyissa*... *wayyāgār*); 2Rs 8:1, Eliseu disse à sunamita “vai... e habita onde puderes” (*f kī*... *w^ggūrī*); Gn 12:10, Abraão “desceu ao Egito para

⁶¹Umberto Cassuto, *The Documentary Hypothesis: Eight Lectures*, tr. Israel Abrahams (Jerusalem: Magnes Press; The Hebrew University, 1961); K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago: Inter-Varsity Press, 1966). Para uma discussão mais detalhada do debate acadêmico sobre a datação dos textos do Pentateuco ver Gerhard F. Hasel, *Biblical Interpretation Today* (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1985), 7-28; e John Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*, revised and enlarged ed. (Louisville, KY: Westminster, John Knox Press, 1996), 20-29.



ali morar” (*wayyēred...lāgūr*); Gn 19:9, Ló é tido como alguém que “veio morar” em Sodoma (*bā²-lāgūr*); Rt 1:1, um homem de Belém “saiu para habitar” na terra de Moabe (*wayyēlek...lāgūr*) etc. Nesse caso, a idéia ligada a *gwr* I seria também tão “pontual” quanto as relacionadas com substantivo *gēr*. Muito dos personagens apresentados por Ramírez Kidd, para exemplificar o caso das idéias relacionadas a um israelita e o uso do verbo *gwr* I, atualmente se referem aos patriarcas Abraão, Isaque, Jacó e seus filhos, e a Ló (Gn 12:10; 19:9; 20:1; 21:23; 26:3; 32:5; 47:4)⁶². Desses, somente Jacó e seus filhos poderiam ser tecnicamente classificados como israelitas, e nenhum deles tinha uma cidade de origem que servisse de ponto de partida para o estrangeiro (ver o caso de Abraão que era um *gēr* na Terra Prometida, sem posse ou lugar fixo de habitação, quando parte para o Egito ou para viver entre os filisteus). Essas constatações parecem enfraquecer os argumentos de radical diferenciação semântica entre *gēr* e *gwr* I propostos pelo autor.

Terceiro, o argumento de que os sujeitos geralmente relacionados ao verbo *gwr* I são emigrantes israelitas enquanto que o substantivo *gēr* se refere comumente a estrangeiros vivendo em Israel, mais uma vez pode ser somente resultado da perspectiva do autor/redator do texto bíblico como habitante da Terra Prometida. Desse ponto de vista, nada seria mais normal que o caráter emigrante dos israelitas que saem para habitar em outra terra, e que a maioria de referências ao *gēr* seja a um imigrante estrangeiro que veio habitar em Israel. Da perspectiva desse autor/redator bíblico, o israelita emigrante não seria em *gēr* em relação aos israelitas que ficaram na

⁶²Ramírez Kidd, 23.



Terra Prometida. Ele é somente um *gēr* em relação aos habitantes do país/terra aonde ele foi habitar (como é o caso de Abraão em relação aos heteus/canaanitas, em Gn 23:4, e de Moisés em Midiã, em Êx 2:22). Essa falta de perspectiva da redação do texto parece levar Ramírez Kidd a por muito peso em evidências que são, no entanto, um tanto tênues. Isto se torna bem visível no caso do livro de Rute, que ele tanto enfatiza. Da perspectiva do autor/redator bíblico, radicado em Israel, Elimeleque nunca seria um *gēr*, mas somente um israelita que foi habitar em terra estrangeira. Já o termo *gēr* não se aplica a Rute, que poderia se enquadrar bem no perfil de um *gēr*, provavelmente pela simples razão exposta pelo próprio Ramírez Kidd⁶³: ela era um mulher, e o substantivo *gēr* como termo genérico indicando um status legal era aplicável somente a homens. Como é possível construir um argumento a partir do fato de o termo *gēr* não ser usado para ela visto ser ele restrito a pessoas do sexo masculino? Seu raciocínio, nesse ponto, se tornou contraditório e confuso.

Quanto ao argumento de que a expressão *haggēr haggār* (“o *gēr* que habita”) seria a construção totalmente redundante e desnecessária, se o verbo *gwr* I e o substantivo *gēr* fossem equivalentes semânticos, aparentemente reflete um raciocínio mais baseado na lógica ocidental do que nas características próprias da língua e do texto hebraico bíblico. Construções com substantivos, ou participios, e verbos flexionados ou formas nominais da mesma raiz e do mesmo valor semântico são extremamente comuns na língua bíblica⁶⁴. Alguns exemplos, traduzidos literalmente a

⁶³Ibid., 24, 28.

⁶⁴E. Kautzsch, ed., *Gesenius' Hebrew Grammar*, 2nd English ed., revised by A. E. Cowley (Oxford: Clarendon Press, 1988), 460, §114e; Paul Joüon e T. Muraoka, *A*



seguir, bastam para realçar a frequência desse fenômeno em hebraico: *hammelek* ^š*šer yimlōk* (“o rei que reinará”) – 1Sm 8:9, 11; *wayyاملēk meleḵ–bābel* (“e reinou o rei de Babilônia”) – 2Rs 24:17; *šedeq yimlōk meleḵ ūšārīm š mišpāt yāšōrū* (“em justiça reinará um rei e príncipes/governantes em juízo governarão”) – Is 32:1; *wēkī–yāmūt mēt* (“e se morrer um morto”) – Nú 6:9; *hammētāh tāmūt* (“a [pessoa] morta morrerá”) – Zc 11:9; *wēšama^c haššōmēa^c* (“se ouvir o ouvinte”) – Ez 33:4; *lō^c yānūs nās* (“não fugirá o fugitivo”) – Am 9:1. Em vista da frequência desse tipo de construção no texto bíblico, a expressão *haggēr haggār*, como também outras construções semelhantes (*haggēr ašer–yagūr* [“o *gēr* que habitar”], Lv 17:8; *wēkī–yāgūr... gēr* [“e se habitar... um *gēr*”], Êx 12:48; Lv 19:33 etc.), parece apontar mais para uma equivalência semântica entre o substantivo e o verbo que para uma distância semântica entre eles. O sentido semântico do termo *gēr* seria assim tão próximo de *gwr* I quanto o substantivo *meleḵ* (“rei”) é de *mlk* (“reinar”), *šar* (“príncipe/governante”) de *šrr* (“governar”), *mēt* (“morto”) de *mwṭ* (“morrer”), e *nās* (“fugitivo”) de *nws* (“fugir”).

Quarto, a asserção de que o verbo *gwr* I encontra equivalentes semânticos nos verbos *yšb* (“morar, viver”) e *škn* (“estabelecer-se”), e aparece em paralelismo sinônimo com esses verbos em vários textos bíblicos; enquanto que o substantivo *gēr* não têm nenhum equivalente semântico na Bíblia Hebraica. Essa afirmação também não parece fazer jus à evidência bíblica. Em alguns textos bíblicos os substantivos *gēr* e *tōšāb* (“residente, imigrante, forasteiro”) são usados como sinônimos, como no hendiadis de Gn 23:4, onde eles expressam uma única idéia – a situação de Abraão

Grammar of Biblical Hebrew, 2 v., Subsidia Biblica, 14/I-II (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993), 2:578, §155d.



como residente estrangeiro entre os habitantes de Canaã⁶⁵. Esse hendiadis ocorre em outros textos bíblicos (Lv 25:23, 35, 47; Nú 35:15) e os dois substantivos aparecem em paralelismo sinônimo em Sl 39:13 (port. 39:12) e 1Cr 29:15⁶⁶. Essa equivalência semântica e paralelismo entre *gēr* e *tōšāb*, em alguns textos da Bíblia, parece corresponder à equivalência semântica e paralelismo realçados por Ramírez Kidd entre as duas raízes verbais das quais eles se originaram (*gwr* I e *yšb*). Além disso, o substantivo *gēr* parece estar em paralelismo com os termos *hōtēb* ‘ēš (“rachador de lenha”) e *šō’ēb mayim* (“tirador de água”), em Dt 29:10 (port. 29:11); com *nokri* (“estranho, estrangeiro, forasteiro”), em Dt 29:10, 13-14 e 21 (port. 29:11, 14-15 e 22); com o *sākīr* (“diarista, assalariado”) pobre e necessitado em Dt 24:14, e, provavelmente também, em Lv 25:6 e Mt 3:5; e com *’ōrah* / *’ōrēah* (“viandante, peregrino”) em Jó 31:32 e Jr 14:8⁶⁷.

Quanto à questão de *gēr* não ter uma forma feminina⁶⁸ e nem ser usado com

⁶⁵Claus Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, tr. John J. Scullion (Minneapolis: Augsburg, 1985), 373; Sarna, 158; Jacob Milgrom, “The Resident Hireling”, in: Y. Hoffman e F. H. Polak, eds. *A Light for Jacob: Studies in the Bible and the Dead Sea Scrolls in Memory of Jacob Shalom Licht* (Jerusalem: Bialik Institute; Tel-Aviv: Tel-Aviv University, 1997), 10.

⁶⁶Ver discussão sobre a questão em Kellermann, 448.

⁶⁷Para uma interessante discussão sobre o paralelismo e inter-relacionamento semântico entre *gIr* e vários desses outros substantivos ver M. Sulzberger, *The Status of Labor in Ancient Israel* (Philadelphia: Dropsie College, 1923), 31-49; Max M. Rothschild, “Aliens and Israelites – Part 1”, *Dor le Dor*, 9:4 (1981), 198; Kellermann, 448; Rolf Redentorff, “The *Ger* in the Priestly Laws of the Pentateuch”, in: M. G. Brett, ed., *Ethnicity and the Bible* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 77-81; Milgrom, 10-13.

⁶⁸Como já observado anteriormente, a expressão *gārēt bēytāh*, em Êx 3:22 (“Cada mulher pedirá da sua vizinha e da *gārēt bēytāh* jóias de prata, e jóias de ouro, e



valor de adjetivo, enquanto os termos que seriam os seus prováveis equivalentes semânticos (*zār* e *noḵrī*) terem formas femininas e serem usados com valor de adjetivo, o próprio autor esclarece o problema: esses termos são termos comuns enquanto, na maioria dos casos, *gēr* é usado no texto bíblico como um termo técnico genérico de caráter jurídico e legal. A mesma razão parece estar por detrás da pequena porcentagem de ocorrências das formas plural em relação ao singular *gēr*: O argumento de que os sufixos pronominais só ocorrem com *gēr* e não com os seus possíveis paralelos semânticos *zār* e *noḵrī*, por outro lado, deixa de perceber os sufixos pronominais que ocorrem com outros substantivos que efetivamente são usados em paralelismo semântico com *gēr* no texto bíblico, como: *tōšāb k̄ā* (“teu forasteiro”) e *ś k̄īr k̄ā* (“teu diarista”), em Lv 25:6; *ś k̄īreyhā* (“seu diarista”), em Jr 46:21; *hōtēb ‘ēseyk̄ā* (“o teu rachador de lenha”) e *šō’ēb mēymeyk̄ā* (“o teu tirador de água”), em Dt 29:10 (port. 29:11). A proximidade semântica através da semelhança de construções sintáticas entre *gēr* e esses outros substantivos parece ser ainda mais realçada pela ocorrência de formas tais como: *śākīr* ou *tōšāb ‘immāk / ‘immākem* (“diarista” ou “forasteiro contigo/convosco”), Lv 25:40, 45, 47, e *tōšāb b̄ tōk̄ām* (“forasteiro no meio deles”), Nú 35:15, que são paralelas às expressões *gēr b̄ tōk̄kem* (“o *gēr* no vosso meio”) e *‘it̄ k̄em gēr* (“o ger convosco”) que estão entre as fórmulas fundamentais para a definição do sentido e da função de *gēr* na Bíblia Hebraica, segundo Ramírez Kidd⁶⁹.

vestimentas...”), pode ser um paralelo feminino à idéia bíblica do “teu *gēr*”, o estrangeiro dependente de uma “casa” (*bēyṯ*) israelita, como em Êx 20:10 e Dt 5:14.

⁶⁹Ramírez Kidd, 19.



Finalmente, o ponto enfatizado por Ramírez Kidd, seguindo as observações de James Barr, de que o peso concedido ao sentido da raiz na definição de um termo não pode vir em detrimento do seu valor semântico no contexto em que ele ocorre, é uma ponderação balanceada e pertinente e um consenso crescente no meio acadêmico. Um problema na sua análise, entretanto, é que na tentativa de resgatar e estabelecer o sentido de *gēr*, ele deixou de analisar alguns textos e contextos, com seus termos, expressões, temas e idéias, ou só os tratou de forma parcial. A verificação das questões e objeções levantadas por Ramírez Kidd apontam para a equivalência semântica entre o substantivo *gēr* e o verbo *gwr* I, e não o contrário, como sustentado pelo autor. É uma premissa desse trabalho, portanto, que o termo *gēr* e o verbo *gwr* I são equivalentes semânticos, e o uso do verbo na Bíblia Hebraica, em muitos casos, implica um sentido e um contexto relacionados à situação de um *gēr*. Os casos em que não exista equivalência devem ser evidenciados a partir do próprio texto e o contexto no qual ele está inserido.

4. Conclusão

O presente debate acadêmico referente ao termo *gēr* e seu sentido na Bíblia Hebraica tem levantado questões interessantes e pertinentes à busca da compreensão desse termo na Bíblia e no antigo Israel. Recentes questionamentos no campo lingüístico-semântico do termo têm desafiado conceitos e definições usualmente atribuídos ao termo. O exame desses questionamentos à luz dos dados do texto bíblico, da língua hebraica bíblica e de suas cognatas, no entanto, não dá suporte à sua argumentação; antes, a visão comum de que o termo geralmente define um



“estrangeiro residente” no antigo Israel, e que esse termo está ligado à raiz *gwr* I (e possivelmente, até às raízes *gwr* II e III), etimológica e semanticamente, parecem ainda ser a melhor opção para a compreensão do mesmo.

Referências

Barton, John. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. Revised and enlarged ed. Louisville, KY: Westminster, John Knox Press, 1996.

Bultmann, Christoph. *Der Fremde im antiken Juda: eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff 'ger' und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, v. 153. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

Cassuto, Umberto. *The Documentary Hypothesis: Eight Lectures*. Traduzido por Israel Abrahams. Jerusalem: Magnes Press; The Hebrew University, 1961.

Clines, David J. A. *Job 1-20*. Word Biblical Commentary, v. 17. Dallas, TX: Word Books, 1989.

Dandamayev, Muhammad A. “Slavery: Ancient Near East”. In: D. N. Freedman, ed. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. 6:58-62.

_____. “Slavery: Old Testament”. In: D. N. Freedman, ed. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. 6:62-65.

Dearman, J. Andrew e Gerald L. Mattingly. “Mesha Stele”. In: D. N. Freedman, ed. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. 4:708-709.

Even-Shoshan, Abraham, ed. *A New Concordance of the Bible*. Jerusalem: Kiryat Sefer Publishing House, 1990.



Hasel, Gerhard F. *Biblical Interpretation Today*. Washington, DC: Biblical Research Institute, 1985.

Herdner, A. *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*. 2 v. Mission de Ras Shamra, t. 10. Paris: Imprimerie Nationale; P. Geuthner, 1963.

Joüon, Paul e T. Muraoka. *A Grammar of Biblical Hebrew*. 2 v. Subsidia Biblica, 14/I-II. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993.

Kaufmann, Yehezkel. *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

Kautzsch, E., ed. *Gesenius' Hebrew Grammar*. 2nd English ed., revised by A. E. Cowley. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Kellermann, Diether. "Gûr; gêr; m^eghûrîm". In: G. J. Botterweck e H. Ringgren, eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1988. 2:439-449.

Kitchen, K. A. *Ancient Orient and Old Testament*. Chicago: Inter-Varsity Press, 1966.

Koehler, L., W. Baumgartner e J. J. Stamm. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 5 v. Leiden: E. J. Brill, 1994-2000.

Milgrom, Jacob. "The Resident Hireling". In: Y. Hoffman e F. H. Polak, eds. *A Light for Jacob: Studies in the Bible and the Dead Sea Scrolls in Memory of Jacob Shalom Licht*, 10-13. Jerusalem: Bialik Institute; Tel-Aviv: Tel-Aviv University, 1997.

Neufeld, E. "The Prohibitions Against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws". *Hebrew Union College Annual* 26 (1955): 355-412.

Oppenheim, A. Leo, ed. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago: The Oriental Institute; Glückstadt, GR: J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung, 1956. 5:G.

Pritchard, James B., ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3^a ed. with supplement. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.

Ramírez Kidd, José E. *Alterity and Identity in Israel: The [Ger] in the Old Testament*. Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, v. 283. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1999.



Redentorff, Rolf. "The *Ger* in the Priestly Laws of the Pentateuch". In: M. G. Brett, ed. *Ethnicity and the Bible*, 77-87. Leiden: E. J. Brill, 1996.

Rothschild, Max M. "Aliens and Israelites – Part 1". *Dor le Dor* 9:4 (1981):196-202.

Sarna, Nahum M. *Genesis*. JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.

Schökel, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997.

Siqueira, Reinaldo W. "Identidade e significado: a figura do *gēr* na Torá". Programa de Pós-doutorado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas, Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2009.

Spina, Frank. "Israelites as *Gerîm*, 'Sojourners,' in Social and Historical Context". In: C. L. Meyers e M. O'Connor, eds. *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in His Sixtieth Birthday*, 321-325. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1983.

Sulzberger, M. *The Status of Labor in Ancient Israel*. Philadelphia: Dropsie College, 1923.

Tigay, Jeffrey H. *Deuteronomy*. JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.

van Houten, Christiana de Groot. *The Alien in Israelite Law*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, v. 107. Sheffield: JSOT Press, 1991.

Wenham, Gordon J. "The Structure and Date of Deuteronomy: A Consideration of Aspects of the History of Deuteronomy Criticism and a Re-examination of the Question of Structure and Date in the Light of that History and of the Near Eastern Treaties". Ph.D. Thesis, University of London, 1969.

Westermann, Claus. *Genesis 12-36: A Commentary*. Traduzido por John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg, 1985.

ARTIGOS

A TEORIA DA INTERTEXTUALIDADE E AS ESCRITURAS: DEFINIÇÕES E POSSIBILIDADES

Felipe Alves Masotti

Capelão e professor de Ensino Religioso
do Colégio Adventista do Bom Retiro,
Curitiba, PR
femasotti@yahoo.com.br

Paulo Alberto Barros Leite

Capelão e professor de Ensino Religioso
do Colégio Adventista de Vitória
Vitória, ES
paulo.unasp@hotmail.com

Resumo: Este artigo aborda a Teoria da Intertextualidade e o seu relacionamento com as Escrituras. Mikhail Bakhtin introduziu a visão dialógica da língua. Essa perspectiva serviu para a posterior sistematização da teoria por Júlia Khristeva. O estudo delinea a discussão no meio acadêmico geral acerca da teoria e a sua ocorrência nas Escrituras. Fez-se necessário ainda traçar considerações acerca dos dois modelos de análise intertextual do texto bíblico: o diacrônico e o sincrônico. As conexões textuais evidenciam a intertextualidade como intrínseca à natureza da língua. Essa evidencia é perceptível ao longo da trama textual bíblica. Assim, há uma sensível contribuição em observar e aplicar tais conceitos no processo da exegese bíblica.

Palavras-Chave: Intertextualidade, Bakhtin, Khristeva, diacrônico, sincrônico, exegese.



The Theory of Intertextuality and the Scriptures: Definitions and Possibilities

Abstract: This article deals with the theory of intertextuality and its relation with the Scriptures. Mikhail Bakhtin introduced the dialogical view of language. This perspective served to further systematization of the theory by Julia Kristeva. The study outlines the debate among the scholars about the general theory and its occurrence in Scripture. It was necessary also to make some considerations about the two models of intertextual analysis of the biblical text: the diachronic and synchronic. The textual connections shows intertextuality as intrinsic to the nature of language. This evidence is noticeable throughout the textual biblical plot. Thus, there is a significant contribution to observe and apply these concepts in the process of biblical exegesis.

Keywords: Intertextuality, Bakhtin, dialogical view, Kristeva, diachronic, synchronic, exegesis.



Introdução

A visão e produção teórica do filósofo e linguista russo Mikhail Mikhailovitch Bakhtin¹ tem tido um enorme impacto em várias áreas de conhecimento humano, em especial nas áreas da teoria literária e da lingüística textual. Um dos seus postulados fundamentais é o *dialogismo*, o qual lançou as bases do conceito da intertextualidade introduzido pela crítica literária francesa Julia Kristeva². Observar os fenômenos lingüísticos a partir dessa teoria significa entendê-los como parte integrante de um ambiente dialógico. Assim, aquilo que se diz e se produz textualmente depende de seu contexto, bem como de textos, discursos e temas anteriores que naturalmente se correspondem em uma nova produção. O desenvolvimento no estudo desta abordagem deu lugar à identificação de níveis e tipos de intertextualidade³. Nesse desenvolvimento a unidade básica de estudo deixou de ser apenas a estrutura frasal, e passou a ser o texto como produtor de sentido em sua natureza dialógica⁴.

Muitos dos movimentos advindos da ciência da lingüística têm influenciado a hermenêutica bíblica⁵. Essa ciência é importante para o intérprete bíblico, pois, em primeiro lugar, tem sido um campo usado no estudo das Escrituras. E em segundo lugar, porque possibilita o aprofundamento da compreensão de seu sentido⁶. Ao dialogar com a intertextualidade, entretanto, deve-se ter cuidado. O resultado da intertextualidade bíblica pode ser negativo ou positivo. Negativo quando ocorre o “uso indiscriminado das terminologias sem conhecer os

¹ Katerina Clark, *Mikhail Bakhtin* (São Paulo, SP: Perspectiva, 1998), 36.

² Ingedore V. Koch, Anora C. Bentes e Mônica N. Cavalcante, *Intertextualidade: diálogos possíveis* (São Paulo: Cortez, 2007), 9.

³ Ingedore Villaça Koch, *O texto e a construção dos sentidos* (São Paulo, SP: Contexto, 2005), 60.

⁴ Mikhail Bakhtin, *Questões de literatura e de estética* (São Paulo, SP: UNESP, 1998), 48.

⁵ Robério Basílio, *A lingüística e a hermenêutica bíblica: Diálogo e desafios para o intérprete do século 21 em* Augustus N. Lopes, *A Bíblia e seus intérpretes* (São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2004), 269.

⁶ *Ibid.*, 258.



pressupostos” e “a tendência para relativização do conceito de significado extraído dos textos”⁷. Positivo quando essas ferramentas são usadas para uma “melhor abordagem dos textos bíblicos”, com os “pressupostos corretos da interpretação”⁸.

O estudo intertextual no academicismo bíblico tem crescido desde os primórdios da elaboração das bases da teoria da intertextualidade⁹. Trabalhos como *Biblical Interpretation in Ancient Israel* de Michael Fishbane merecem destaque neste campo¹⁰. Esse trabalho expressa uma das correntes dentro da discussão intertextual bíblica, a abordagem diacrônica. Essa corrente de interpretação considera a análise intertextual a partir da reconstrução da ordem histórica do texto¹¹. Em contrapartida, a análise sincrônica toma o texto bíblico a partir de sua ordem canônica, abordando então os intertextos que o compõem. Ambas as abordagens se alinham ao considerar a existência da alusão intra-bíblica, ou seja, a reutilização de textos dentro da malha textual do cânon bíblico. Os resultados das pesquisas de ambas as perspectivas têm causado um amplo debate acadêmico sobre a contribuição da teoria no trabalho da exegese¹².

O presente artigo busca averiguar a plausibilidade da abordagem intertextual na análise exegético-conservadora da Bíblia. Para tanto, serão abordados, em primeira instância, o desenvolvimento da teoria, seus principais termos técnicos e suas definições básicas. Em seguida o moderno debate acadêmico da intertextualidade em relação às Escrituras será apresentado. A partir dele serão demonstradas, em suas pressuposições, as duas abordagens básicas da intertextualidade bíblica. O artigo, então, se preocupará em analisar a possibilidade de alinhar uma delas com os princípios hermenêuticos conservadores do método gramático histórico. Essa

⁷ Ibid., 272.

⁸ Robério Basílio, *A lingüística e a hermenêutica bíblica* em Augustus N. Lopes, *A Bíblia e seus intérpretes*, 269.

⁹ Gershon Hepner, “Verbal Resonance in the Bible and Intertextuality”, *Journal for the Study of the Old Testament* (2001, n° 96), 3-4.

¹⁰ Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

¹¹ Augustus N. Lopes, *A Bíblia e seus intérpretes*, 199.

¹² Ganoune Diop, *Interpretação Bíblica: Lendo as Escrituras intertextualmente*, em George W. Reid [Ed.], *Compreendendo as Escrituras: Uma abordagem adventista* (Engenheiro Coelho, SP: Unasp, 2007), 149.



preocupação terá como ferramenta uma breve cobertura do material bíblico a partir da escolha de uma das referidas abordagens.

O presente estudo não é exaustivo em suas análises intertextuais. Trata-se de um ensaio inicial acerca da teoria da intertextualidade e suas contribuições para interpretação bíblica.

Mikhail Bakhtin e Dialogismo

Os estudos lingüísticos frequentemente empreendiam o caminho, ao tomar a língua como objeto de pesquisa, de analisar as unidades mínimas e máximas de uma estrutura frasal. Em alguns círculos isto ainda hoje ocorre. Esta busca é essencialmente sincrônica e técnica. Em realidade a língua era vista como uma super-estrutura, que tinha simplesmente a função de revelar as ideologias de cada pessoa. Entretanto, uma importante contribuição no campo da lingüística do século XX foi o desenvolvimento da abordagem diacrônica e dinâmica dos fenômenos lingüísticos¹³.

Mikhail Mikhailóvitch Bakhtin foi o precursor de um vasto desenvolvimento no campo da pesquisa lingüística. Sua compreensão do fenômeno lingüístico era radicalmente diferente de seus contemporâneos. Esta compreensão resvalava em diversas correntes de pensamento tais como teologia, psicologia, a própria lingüística, etc. Bakhtin afirmou que toda a produção lingüística nasce de um contexto social. O autor russo defendia que todo o tipo de manifestações da fala, interior ou exterior, é intimamente afetado pelo seu contexto. Isto significa que a mudança da língua é gradativa e contínua e compõe ideologias ao longo do tempo¹⁴. Por ideologia Mikhail se referia ao conteúdo expresso pela fala, de natureza igualmente social. Por isso essas ideologias devem ser estudadas do ponto de vista de seu conteúdo e de sua forma. Cada época e cada grupo social têm seu repertório de formas de discurso na comunicação sócio-ideológica. A cada forma de discurso social corresponde um grupo de temas interdependentes.

¹³ Clark, *Mikhail Bakhtin*, 29-43.

¹⁴ Mikhail Bakhtin, *Marxismo e filosofia da linguagem* (São Paulo, SP: Hucitec, 1995), 42.



Entre as formas de comunicação, a forma de enunciação e o tema existe uma unidade orgânica que nada poderia destruir¹⁵.

Em outras palavras, não seria possível separar, em uma análise lingüística, o conteúdo e seus signos (significado lexical). Conseqüentemente, os signos estariam intimamente relacionados com as diversas formas concretas de comunicação (prosa, poesia, conversas informais, etc). Em essência, essas formas de comunicação estariam fixadas em uma base imaterial (contexto social). A produção textual emergiu, nos estudos de Bakhtin, como a unidade de estudo por excelência dos fenômenos lingüísticos. O texto detém a maior soma de probabilidades de preservar os elementos constitutivos da natureza lingüística¹⁶. Este fato pode ser depreendido da própria afirmação desse estudioso:

O livro, isto é, o ato de fala impresso, constitui igualmente um elemento da comunicação verbal. Ele é objeto de discussões ativas sob a forma de diálogo e, além disso, é feito para ser apreendido de maneira ativa, para ser estudado a fundo, comentado e criticado no quadro do discurso interior, sem contar as reações impressas, institucionalizadas, que se encontram nas diferentes esferas da comunicação verbal (críticas, resenhas, que exercem influência sobre trabalhos posteriores, etc). Além disso, o ato de fala sob a forma de livro é sempre orientado em função das intervenções anteriores na mesma esfera de atividade, tanto as do próprio autor como as de outros autores: ele decorre, portanto, da situação particular de um problema científico ou de um estilo de produção literária. Assim, o discurso escrito é de certa maneira parte integrante de uma discussão ideológica em grande escala: ele responde alguma coisa, refuta, confirma, antecipa as respostas e objeções potenciais, procura apoio, etc¹⁷.

¹⁵ Ibid., 44.

¹⁶ Bakhtin, *Questões de literatura e de estética*, 13-69.

¹⁷ Mikhail Bakhtin, citado por Beth Brait, *Bakhtin: conceitos-chave* (São Paulo, SP: Contexto, 2007), 7.



Em sua argumentação, o autor russo negou como unidade básica de estudo as unidades lexicais de uma língua. Bakhtin negava a corrente redução do texto à materialidade lingüística (empirismo objetivo) ou sua diluição à mente de seus produtores ou intérpretes (empirismo subjetivo). O texto passou a ser visto como objeto significante ou de significação. O corpo textual e a ideologia que reflete seriam o produto do contexto histórico, cultural e de outros elementos de cunho social. Assim, “o texto não existe fora da sociedade, só existe nela e para ela”¹⁸. Esta natureza constitutiva da linguagem faz com que em um texto existam, claramente ou não, elementos extra-textuais que influenciaram sua composição e influenciam sua compreensão¹⁹. Em síntese, as características marcadamente sociais de uma língua indicam que ela só pode ser estudada do ponto de vista dialógico. Assim, “através do dialogismo, Bakhtin mostra que o discurso interno, sendo aberto e inacabado, está sujeito às relações sociais e condições materiais em que está inserido”²⁰.

*Bakhtin considera o dialogismo o princípio constitutivo da linguagem e a condição do sentido do discurso. Insiste no fato de que o discurso não é individual... Não é individual porque se constrói entre pelo menos dois interlocutores que, por sua vez, são seres sociais; não é individual porque se constrói como um diálogo entre discursos, ou seja, porque mantém relações com outros discursos*²¹.

Há um aparente paralelismo nos estudos de Bakhtin entre dialogismo e polifonia. Entretanto, um estudo mais acurado demonstra que os termos diferem substancialmente na medida em que o primeiro define a natureza da linguagem enquanto o segundo se refere à

¹⁸ Diana L. P. de Barros, *Bakhtin, dialogismo e construção de sentido* (Campinas, SP: UNICAMP, 1997), 28-29.

¹⁹ Beth Brait, “Uma perspectiva dialógica de teoria, método e análise”, em *Gragoatá* (Niterói, RJ: n°20, 1º semestre 2006), 60.

²⁰ Vanderlei J. Zacchi, “Linguagem e subjetividade em Gramsci e Bakhtin” em *Gragoatá* (Niterói, RJ: n°20, 1º semestre 2006), 98.

²¹ *Ibid.*, 33-34.



natureza do texto dialógico explícito, onde se vê claramente as diversas fontes utilizadas em um discurso²². Há ainda a alusão à monofonia. Esta delinea uma produção textual que esconde os diálogos que a constituem²³.

A Teoria da Intertextualidade²⁴

O *Dicionário de Linguagem e Linguística* define a intertextualidade como “conexões entre textos.”²⁵ A Intertextualidade é o conceito literário introduzido na década de 1960 pela crítica francesa Julia Kristeva²⁶. “A idéia geral é que um texto não existe nem pode ser avaliado de maneira adequada isoladamente; ao contrário, o pleno conhecimento de suas origens, de seus objetivos e de sua forma pode depender de maneiras importantes do conhecimento de outros textos.”²⁷

A Intertextualidade reflete o conceito de dialogismo de Bakhtin. O dialogismo é a “interação de diversos discursos ou textos na produção e na recepção de um texto”, do grego “*dialogismós*”²⁸. Nesta visão, o texto não está isolado, mas correlaciona-se com outros discursos.

Kristeva define o texto como “um aparelho translinguístico que redistribui a ordem da língua, relacionando uma palavra comunicativa, que visa a informação directa [sic], com diferentes tipos de enunciados anteriores ou sincrônicos [sic]”²⁹. Nessa definição, o texto é uma

²² Brait, *Bakhtin: conceitos-chave*, 190-193.

²³ *Ibid.*, 193.

²⁴ Este estudo será realizado com base nos trabalhos de teóricos modernos da intertextualidade.

²⁵ R. L. Trask, *Dicionário de linguagem e lingüística* (São Paulo: Contexto, 2ª ed., 2008), 147.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Dicionário editora da língua portuguesa 2009 - acordo ortográfico*, disponível virtualmente em <http://www.meusdicionarios.com.br> <acesso em 06.10.2008>.

²⁹ Julia Kristeva, “O texto fechado”, em Librairie Marcel Didier e Librairie Barahona, *Linguística e Literatura* (São Paulo, SP: Edições 70, 1968), 143.



produtividade, pois em primeiro lugar, “a sua relação com a língua da qual faz parte é redistributiva (destrutivo e construtiva), sendo que por conseguinte abordável através de categorias lógicas mais do que puramente linguísticas”³⁰. Em segundo lugar, “é uma permutação de textos, uma intertextualidade: no espaço de um texto, vários enunciados, vindos de outros textos cruzam-se e neutralizam-se”³¹.

Ao falar do conhecimento científico da linguagem e do estudo das linguagens como diversas manifestações significantes, Khristeva assume que o primeiro movimento nesse sentido foi o ato de “considerar a linguagem como objecto [sic] específico de conhecimento”³². O que implica que ela “deixe de ser um exercício que se ignora a si próprio para se pôr a ‘falar as suas próprias leis’”³³. Nessa dinâmica “uma fala se põe a falar o falado”³⁴.

Koch atribui a esse diálogo entre os textos a razão pela qual Beaugrand e Dressler apontam a intertextualidade como um dos padrões ou critérios de textualidade que, “segundo eles, diz respeito aos modos como a produção ou recepção de um texto dependem do conhecimento que se tenha de outros textos com os quais ele, de alguma forma, se relaciona”³⁵.

De acordo com Joelma dos Santos, Bakhtin “confere à situação da enunciação o papel de componente necessário para a compreensão e explicação da estrutura semântica de qualquer ato de comunicação verbal”³⁶. Kirsten Nielsen sintetiza a questão ao assumir que “a pressuposição

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Julia Khristeva, *História da linguagem* (São Paulo, SP: Edições 70, 1969), 14.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ingedore V. Koch, *O texto e a construção dos sentidos* (São Paulo, SP: Contexto, 2005), 59 e 60.

³⁶ Joelma S. dos Santos, “Revisando as concepções de linguagem” em *Acta Científica: Ciências Humanas*, vol. 2, nº 3, (Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2002), 66.



básica é que nenhum texto existe independentemente de outro, cada texto forma parte de uma rede de textos do qual deriva seu significado”³⁷.

A intertextualidade é um “fenômeno cultural no qual a literatura e outros sistemas de significado estão engajados. Textos com uma dada cultura são (freqüentemente inconscientemente) lidos à luz de outra cultura”³⁸. Para Almeida

*Em uma concepção bakhtiniana, toda enunciação, inclusive na escrita, só existe como forma responsiva de um diálogo, e que, por isso, adquire seus sentidos, em relação à enunciação antecedente, que ela prolonga, assim como em relação à enunciação sucessiva, que é antecipada por ela, travando-se uma dinâmica polêmica intertextual*³⁹.

De acordo com Koch, “**stricto sensu**, a intertextualidade ocorre quando, em um texto, está inserido outro texto (intertexto) anteriormente produzido, que faz parte da memória social de uma coletividade”⁴⁰ (grifo da autora).

Na relação entre “sociedade x história” e “linguagem x texto”, na noção de Bakhtin, “o texto só pode ser compreendido considerando-se os componentes sócio-históricos de sua situação de produção como parte integrante dos sentidos a serem construídos pelo leitor”⁴¹. Abreu lembra que a compreensão de intertextualidade “está sempre condicionada ao repertório do leitor”⁴².

³⁷ Citado por S. Teófilo Correa, “Intertextualidad y exégesis intra-bíblica: Dos caras de la misma moneda? Breve análisis de las presuposiciones metodológicas” em *DavarLogos:Revista Bíblico-Teológica de La Facultad de Teologia Universidad Adventista del Plata*, vol. 5, nº1 (Entre Rios, Argentina: Imprensa Universidad Adventista del Plata, 2006), 5.

³⁸ George Aichele & Gary A Phillipis, Intertextuality and the Bible, *SEMEIA* (1995, 69/10), 300.

³⁹ Ana Lúcia de C. Almeida, *O papel da intertextualidade na construção da leitura crítica*, Dissertação de Mestrado, (UNICAMP, 1999), 76.

⁴⁰ Ingedore V Kock & Vanda M. Elias, *Ler e compreender os sentidos do texto* (São Paulo, SP: Contexto, 2006, 2ª ed.), 86.

⁴¹ Almeida, *O papel da intertextualidade na construção da leitura crítica*, 62.

⁴² Antônio Suárez Abreu, *Curso de redação* (São Paulo, SP: Ática, 2008, 12ª ed.), 64.



Portanto, a intertextualidade está inteiramente ligada não apenas ao processo de escrita, mas também ao de recepção, pois ela “depende do conhecimento que o leitor possui de outros textos e suas relações”⁴³. Tais conhecimentos deverão ser acionados para que o texto – constituído de intertextos – seja bem compreendido, visto que tais intertextos estão ligados a determinados contextos sociais e históricos.

Importância da Intertextualidade

A importância desse tema é notável, pois “se faz presente em todo e qualquer texto, como componente decisivo de suas condições de produção. Isto é, ele é a condição de produção de textos, já que há sempre um já-dicto, prévio a todo dizer”⁴⁴.

Essa importância pode ser notada nas considerações de estudos lingüísticos atuais. O relacionamento entre linguagem e compreensão do texto tem sido objeto de estudo de muitos autores. A linguagem tem sido considerada constitutiva de todo discurso e, portanto, seu conhecimento se torna fundamental para a compreensão do discurso no processo de leitura⁴⁵. Almeida demonstra que esse fato pode ser facilmente percebido na intertextualidade tipológica. Nesta categoria podem ser detectadas propriedades formais ou estruturais comuns a determinado gênero ou tipo de texto, através da comparação de textos produzidos em uma dada cultura⁴⁶, processo que auxilia na compreensão dos textos comparados.

Ela expressa esta importância citando Vigner:

... A intertextualidade é fator essencial para a compreensão em dois sentidos: 1º - porque o texto funciona dentro de certas regularidades comuns num gênero cujo reconhecimento regula as expectativas do leitor

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Koch & Elias, *Ler e compreender os sentidos do texto*, 86.

⁴⁵ Koch, *O texto e a construção dos sentidos*, 74.

⁴⁶ Almeida, *O papel da intertextualidade na construção da leitura crítica*, 77-78.



*inscritas em uma trajetória previsível; 2º - porque o texto traz em si fragmentos e reescritas de outras fontes cujos sentidos precisam ser reescritos no ato da leitura*⁴⁷.

Classificação da Intertextualidade

Neste trabalho será adotado o modelo de classificação conforme apresentado por Koch em sua obra *O texto e a construção dos sentidos*⁴⁸ e por Koch e Elias em *Ler e compreender os sentidos do texto*⁴⁹. Para Koch, a intertextualidade pode aparecer em dois sentidos: A intertextualidade em sentido amplo e a intertextualidade em sentido restrito⁵⁰. A segunda categoria é subdividida em grupos menores, de acordo com suas características. Neste trabalho, as categorias de intertextualidade, apontadas por Koch e Elias, serão exemplificadas a partir de textos da literatura bíblico-teológica.

1) Intertextualidade em Sentido Amplo:

A autora a define como aquela que “envolve a condição de existência do próprio discurso, no qual o intertexto atua como um componente decisivo”⁵¹. Nesta visão todo texto é compreendido sob a perspectiva de que ele foi construído numa interação com ou a partir de outros textos e/ou discursos. Sendo que sua construção envolve todo um *background*, tanto de conceitos, imagens e fatos, como também de condição do processo de produção, nenhum texto pode ser concebido como novo, independente ou alheio.

⁴⁷ Ibid., 73.

⁴⁸ Ingedore V. Koch, *O texto e a construção dos sentidos* (São Paulo, SP: Contexto, 2005).

⁴⁹ Koch & Elias, *Ler e compreender os sentidos do texto*.

⁵⁰ Ibid., 60.

⁵¹ Ibidem.



Koch considera a observação de Verón⁵² com respeito ao estudo semiológico, no qual devem ser consideradas *três dimensões do princípio da intertextualidade*⁵³:

i. As operações produtoras de sentidos são sempre intertextuais no interior de certo universo discursivo.

ii. Este princípio da intertextualidade é também válido quando os universos discursivos são diferentes.

iii. A terceira dimensão diz respeito ao processo de produção de um discurso no qual há um relação intelectual com outros discursos, sem, contudo, serem evidenciados na superfície do texto. Embora tenha participação no processo de produção do discurso, os textos não aparecem no plano final do texto concluído. Por isso, essa dimensão é denominada de intertextualidade profunda.

2) Intertextualidade em Sentido Restrito

Nesta categoria, o texto está relacionado com outros anteriormente já existentes. Nas palavras de Koch, “efetivamente produzidos”⁵⁴. Se na outra categoria a intertextualidade estava relacionada com a condição de produção (a influência do intertexto neste processo), aqui ela está relacionada com a identificação no texto de elementos anteriormente estruturados⁵⁵. Esta verificação, contudo, vai além do lexema. Quatro tipos principais de intertextualidade desta categoria podem ser destacados:

⁵² E. Verón, *A produção do sentido (trad. bras.)*. São Paulo: Cultrix, 1980, 82 citado por Koch, *O texto e a construção dos sentidos*, 60.

⁵³ Koch, *O texto e a construção dos sentidos*, 60-61.

⁵⁴ *Ibid.*, 62.

⁵⁵ L. Jenny, “A estratégia da forma” em *Intertextualidades* (Coimbra: Almedina, 1979), 14, citado por Koch, *O texto e a construção dos sentidos*, 62.



a) Intertextualidade de “Conteúdo” x “de Forma/Conteúdo”

Como a própria classificação já sugere, envolve conteúdo ou forma e conteúdo acoplados. No primeiro caso a intertextualidade é determinada pelo conteúdo do texto ou discurso. Ocorre, por exemplo, em textos científicos de uma mesma área de conhecimento, nos quais os parâmetros como conceito e expressões comuns deste determinado ramo de conhecimento, já foram definidas em obras anteriores. Na área dos estudos teológicos, exemplos desse tipo de intertextualidade seriam:

Ao tratar dos aspectos semânticos do vocábulo “emûnâ”, Moura segue em sua análise uma terminologia de classificação já anteriormente adotada nos estudos das línguas bíblicas, neste caso, o hebraico. Ele argumenta que a raiz do verbo “*aparece nas formas Qal, Nifal e Hifil*”⁵⁶. Adiante, outras expressões comuns a esse ramo de estudo novamente aparecem: “*Nesta forma [Nifal] a raiz... aparece 32 vezes no Particípio (... no estado absoluto e ... no estado construto), 5 vezes no Perfeito ... e 9 vezes no imperfeito..*”⁵⁷.

O mesmo ocorre na publicação de Darrell L. Bock, que trata do milênio, conforme visto por diferentes escolas de interpretação. No prefácio do volume, o editor antecipa a discussão apresentando estas diferentes escolas: “pré-milenarismo”, “pós-milenarismo” e “a-milenarismo”⁵⁸. Embora elas sejam definidas aqui, o fato é que essas são terminologias comuns ao campo de estudo da Escatologia - o estudo dos últimos acontecimentos (Teologia Sistemática). Além disso, podem ser definidas também como expressões técnicas, pois comunicam seu significado específico no desenvolvimento desta obra ou em qualquer outra em que apareçam, quer sejam definidas ou não.

No caso da intertextualidade de forma e conteúdo, o conteúdo é emoldurado pela forma. Considera-se que não há uma intertextualidade apenas de forma, pois esta já pressupõe um

⁵⁶ Oseas Caldas Moura, “A ‘emûnâ em Hab. 2:4b: Aspectos semânticos” em *Hermenêutica* (Cachoeira, BA: Seminário Latino Americano de Teologia - IAENE, 2004, vol. 4, nº5), 5.

⁵⁷ *Ibid.*, 6 e 7.

⁵⁸ Darrell L. Bock [ed.], *O milênio: 3 pontos de vista* (São Paulo, SP: Vida, 2005), 7.



determinado conteúdo. Acontece quando um autor constrói seu texto sobre a forma de outro. Ele imita “tendo em vista efeitos específicos, estilos, registros ou variedades de língua”⁵⁹, próprios a um autor, um determinado segmento da literatura ou mesmo de uma sociedade. Exemplos na área teológica:

Bacchiocchi sugere dez mandamentos para a conduta do casal com base na estrutura dos mandamentos do concerto do Sinai⁶⁰:

Concerto Entre Israel e Deus	Concerto entre a Esposa e o Marido
1. Não ter outros deuses.	Exclusiva lealdade ao meu cônjuge.
2. Não adorar imagens.	Veracidade e Fidelidade.
3. Não tomar o nome do Senhor em vão.	Honrar ao meu cônjuge em público e na privacidade.
4. Lembrar do dia de sábado.	Dar a meu cônjuge tempo e descanso.
5. Honrar pai e mãe.	Relacionamento acertado com os pais e sogros.
6. Não matar.	Livres [ausência] de ódio, fúria destrutiva e emoções descontroladas
7. Não adulterar.	Fidelidade sexual. Apetites controlados.
8. Não furtar.	Verdadeira comunhão de bens com o dom da vida privada.
9. Não dizer falso testemunho.	Comunicação verídica.
10. Não cobiçar.	Contentamento: livre de demandas.

⁵⁹ Koch, *O texto e a construção dos sentidos*, 63.

⁶⁰ Samuele Bacchiocchi, *The Marriage Covenant: A Biblical Study on Marriage, Divorce, and Remarriage* (Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 1994), 52.



Outro exemplo pode ser encontrado nas estruturas de pronunciamento profético. Quando a aliança entre Deus e Seu povo era quebrada, Deus enviava seus profetas com um pronunciamento (oráculo) de juízo. Há uma forma específica desse tipo de oráculo denominada de “processo jurídico da aliança ou *Rîb*”⁶¹. Este pronunciamento seguia uma forma – estrutura – comum. Esta forma literária foi usada por muitos profetas ao longo da narrativa bíblica (eg. Is 1:1-20; Jr 2:1-37; Mq 1:1-8; 6:1-6). Uma vez que esses profetas pronunciaram seus oráculos sob uma estrutura já usualmente conhecida e que lhes moldavam o conteúdo, seus oráculos podem ser entendidos como um tipo de intertextualidade de forma e conteúdo.

Essa forma *Rîb* pode se apresentar de duas formas. Na análise do oráculo de Amós 2:6-16, alguns estudiosos sugerem que a forma *Rîb* ali presente é a forma “baseada nas palavras do ‘demandante/acusador’”, enquanto outros, que é “baseada no pronunciamento de um juiz”⁶². Siqueira sugere o segundo caso como a forma encontrada neste exemplo. Para a demonstração da aplicação desta estrutura e sua emolduração do conteúdo, será apresentada a forma usual deste tipo de oráculo, bem como sua aplicação ao texto de Amós, conforme apresentadas pelo autor⁶³.

Forma baseada no pronunciamento do “juiz”:

I - Descrição da cena do julgamento.

II - Pronunciamento do “juiz”.

A. Palavras direcionadas ao “réu”.

1. Reprovação (baseada na acusação).

⁶¹ Reinaldo Siqueira, “A forma literária do oráculo contra Israel em Amós 2:6-16”, em *Acta Científica – Ciências humanas*, vol. 1, nº2, (Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2002), 41.

⁶² Para uma discussão para aprofundada deste assunto ver Hebert Hoffman, “The Covenant Lawsuit in the Prophets”, em *Journal of Biblical Literature* (1959, ano 78, nº 4), 285-295.

⁶³ Siqueira, “A forma literária do oráculo contra Israel em Amós 2:6-16”, 43.



2. Declaração (comumente na terceira pessoa) de que o “réu” não tem defesa.

B. Pronunciamento do veredicto “culpado”.

C. Sentença, na segunda ou terceira pessoa.

Forma do “processo jurídico da aliança” de Amós 2:6-16⁶⁴:

I - Descrição da cena do julgamento: Amós 1:2.

II - Pronunciamento do “juiz”: Amós 2:6-16.

A. Palavras direcionadas ao “réu”.

1. Acusação: Amós 2:6-8 (sete transgressões).

2. Recapitulação histórica: Amós 2:9-11b (A bondade divina revelada no Êxodo-Conquista-condução divina).

3. Declaração de que o “réu” não tem defesa: Pergunta conclusiva e fórmula oracular: Amós 2:11cd.

B. Pronunciamento do veredicto “culpado”: Amós 2:12.

C. Sentença: Amós 2:13-16.

b) Intertextualidade Explícita ou Implícita:

A intertextualidade explícita ocorre quando há menção da fonte do intertexto usado pelo autor para a construção de sentido em seu próprio discurso. Exemplos desta ocorrência podem ser

⁶⁴ Para um exame mais detalhado dessa forma em Amós 2:2-16, bem como sua discussão e questionamentos desse molde, ver o artigo citado.



encontrados nos “discursos relatados, nas citações e referências; nos resumos, resenhas e traduções; nas retomadas de textos de parceiro para encadear sobre ele ou questioná-lo na conversação”⁶⁵. Exemplos da literatura teológica:

Na elaboração de sua argumentação acerca da transcendência e imanência de Deus, relacionada com a imagem do Pai, Cunha faz-se valer da citação de outros “autores” e identifica esta fonte no seu próprio texto:

Quando os filhos perguntassem aos pais: “Como é Deus?” Os pais poderiam responder: “contemplem a natureza e olhem ao seu redor, nós os humanos somos a imagem de Deus”. E como Jesus afirmariam: “Quem nos vê, vê o Pai”. Como ponderou Mario Veloso, “a única imagem de Deus que existe na criação é o homem”⁶⁶ (grifo nosso).

Portanto, a intertextualidade ocorre aqui com a menção das fontes: Na primeira, da afirmação de Jesus que aparecem em João 14:9 e na segunda, de Mario Veloso, que é evidenciada ainda pelo uso das aspas que identificam mais claramente o intertexto.

Georg Fohrer, ao discorrer sobre a crítica histórica das tradições, declara:

*Além disso, a crítica histórica das tradições deve determinar a época das tradições e concepções que acabaram por receber forma fixa e final nesses escritos. Na verdade, essa tarefa deve ser executada pela exegese e pela introdução. O presente relato da história da religião israelita pressupõe as conclusões de E. Sellin e G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, 10ª ed., 1965⁶⁷.*

⁶⁵ Kock & Elias, *Ler e compreender os sentidos do texto*, 87.

⁶⁶ Evandro L. Cunha, “A face feminina de Deus” em *Hermenêutica* (Cachoeira, BA: Seminário Latino Americano de Teologia - IAENE, 2005, vol. 5), 37.

⁶⁷ G. Fohrer, *História da religião de Israel* (Santo André, SP: Academia Cristã, 2007), 19.



A intertextualidade no referido texto ocorre explicitamente, para respaldar a defesa de seu conceito, Fohrer menciona a si mesmo na obra em conjunto com E. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*.

Jeremias, discutindo o significado do reino de Deus no Novo Testamento, afirma que “só raramente se encontra o termo ‘reino de Deus’ nos livros apócrifos e pseudo-epígrafos”⁶⁸.

Jeremias, então, tece o seguinte comentário na seqüência da argumentação:

*Josefo menciona Basileia uma única vez em conexão com a idéia de Deus, mas o termo “reino de Deus” está ausente de seus escritos*⁶⁹.

Novamente, o processo intertextual é explícito, pois as fontes acompanham claramente o curso das idéias referidas no corpo textual. As fontes acompanham o texto na nota de rodapé: *Ant. 6:60*.

A Intertextualidade implícita, diferentemente da anterior, ocorre quando é feito uso de outro texto sem, contudo, se fazer a menção da fonte. Aqui o leitor deve “recuperá-la na memória para construir o sentido do texto.” Ela ocorre nas “alusões, na paródia, em certos tipos de paráfrases e ironias”⁷⁰. Embora esta subcategoria possa ocorrer na literatura teológica, seu uso na literatura bíblica será mais fácil de ser evidenciado. Exemplo:

Ao falar no Apocalipse do “novo céu” e da “nova terra” para os redimidos, João demonstra que a presença de Deus será compartilhada pelos habitantes desses lugares: “E ouvi uma grande voz, vinda do trono, que dizia: Agora o tabernáculo de Deus está com os homens. Deus habitará com eles, eles serão o seu povo, e o próprio Deus estará com eles, e será o seu Deus” (Ap 21:3). Quando olhada detidamente, esta declaração remonta a um evento muito anterior, a construção do tabernáculo mosaico: “E me farão um santuário, para que eu habite no meio deles” (Ex 25:8). Neste primeiro tabernáculo, serviu como uma maneira de Deus habitar,

⁶⁸ Joachim Jeremias, *Teologia do Novo Testamento* (São Paulo, SP: Hagnos, 2008), 73.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Kock & Elias, *Ler e compreender os sentidos do texto*, 92.



estar presente com o Seu povo. Essa idéia de um santuário onde Deus e Seu povo estão juntos é retomada no Apocalipse.

Isto é também confirmado pelas expressões “eles serão o seu povo” e “[Deus] será o seu Deus”. Esta era uma fórmula comumente mencionada nos atos de firmação ou renovação de aliança. Como por exemplo, em Gênesis 17:7: “Estabelecerei a minha aliança entre mim e ti e a tua descendência no decurso das suas gerações, aliança perpétua, para ser o teu Deus e da tua descendência”; Êxodo 6:7: “Tomar-vos-ei por meu povo e serei vosso Deus...”; Levítico 26:11-12: “Porei o meu tabernáculo no meio de vós... Andarei entre vós e serei o vosso Deus, e vós sereis o meu povo.”; Essa fórmula é repetida em Jeremias 31:33e: “Eu serei o Seu Deus, e eles serão o meu povo” e em Ezequiel 36:28b: “Vós me sereis por povo e eu vos serei por Deus”. Expressões que também delineiam a idéia de um relacionamento próximo, íntimo.

c) Intertextualidade das Semelhanças x das Diferenças:

Na *intertextualidade das semelhanças*, a incorporação do intertexto é para seguir sua orientação argumentativa. Ele serve para comparar, embasar ou mesmo sugerir relevância e segurança para a leitura. Como, por exemplo, no argumento por autoridade. Exemplo:

Ao tratar da contribuição de João Paulo II para a restauração do catolicismo, Dorneles cita Alberto Dines, pois isto contribuirá para sua argumentação:

Para Alberto Dines, diretor do “Observatório da Imprensa”, Karol Wojtyla vai entrar para a história “pelo carisma pela fé que transmitiu, pelas férreas convicções, pela disposição física, pela coragem de enfrentar desafios poucos pontífices enfrentaram e, sobretudo, pelo uso que soube fazer dos meios de comunicação”⁷¹. (grifo nosso).

No parágrafo seguinte (especialmente), Dorneles segue a argumentação de Dines:

⁷¹ Vanderlei Dorneles, “A contribuição de João Paulo II para a restauração do poder papal” em *Parousia*, ano 4, nº 1 (Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2005), 20.



O pontificado de Wojtila destacou-se pelo seu efeito pacificador e reconciliador de feridas. Visitou mais de 100 países, viajou mais de um milhão de quilômetros. Conseguiu se aproximar da Igreja muitos inimigos históricos... Rompeu barreiras que separavam os católicos dos protestantes, judeus, islâmicos, ortodoxos, anglicanos e mesmo da Ciência⁷². (grifo nosso).

Além de servir para seguir a mesma orientação, como pode ser observada nas partes sublinhadas, a citação também serve como um argumento por autoridade. Expresso especialmente na frase “Diretor do Observatório da Imprensa”. Visto que se trata da análise da contribuição do pontífice para a imagem da Igreja Católica, a menção de um especialista da comunicação serve apropriadamente para o propósito do autor.

No segundo caso, *intertextualidade das diferenças*, o intertexto sofre reação adversa por parte do autor e texto ao qual ele foi incorporado. Ou seja, a argumentação é antagônica a ele. Diferentemente do primeiro, ele é citado para que, a partir do texto aludido, o autor proponha elementos argumentativos contrários a ele. Ao passo que é desfavorável para este, a construção por diferença serve como contrapartida para a valorização do texto atual. Exemplo:

Para a demonstração de que a Igreja Católica Romana cultua a Maria como a “*Aeiparthenos*” (sempre virgem), Rocha apresenta a declaração oficial da igreja que sustenta esta concepção de Maria:

*O aprofundamento de sua [da igreja] fé na maternidade virginal levou a igreja a confessar a virgindade real e perpétua de Maria, mesmo no parto do Filho de Deus feito homem. Com efeito, o nascimento de Cristo ‘não lhe diminuiu, mas sagrou a integridade virginal’ de sua mãe*⁷³.

⁷² Ibidem.

⁷³ José M. Rocha, “O culto a Maria: Uma criação do papado” em *Parousia* (Engenheiro Coelho, SP: SALT- UNASP, 2005, Ano 4, nº1), 57.



A declaração é seguida pela apresentação da idéia que Maria tem sido considerada pra sempre virgem, desde o II Concílio de Constantinopla, em 553 d.C.. Entretanto, diante dessas afirmações, o autor passa a fazer uma série de considerações que minam esta idéia e corroboram a idéia central de seu artigo, a de que o culto à Maria foi uma criação do papado. Ele argumenta, por exemplo:

Contudo, um estudo das declarações dos Pais da Igreja, no segundo século de nossa era, mostra que havia muita polêmica sobre a “virgindade pós-parto”, o que deixa espaço apenas para se pensar no fato de que Maria foi vista pelos primeiros cristãos como virgem antes de conhecer José, como seu marido⁷⁴.

A menção de um determinado autor, para então se lhe opor às idéias, é bastante comum neste tipo de intertextualidade. Tratando do Concerto Abraâmico, Rodor cita Weinfeld, para a seguir fazer uma consideração acerca da afirmação mencionada: “M. Weinfeld advoga... esse concerto como um ‘dom incondicional’⁷⁵. Neste caso, a oposição é imediata: “Evidentemente, Weinfeld falha em perceber que no caso dos tratados hititas, o vassalo já possuía a terra; no caso do concerto com Abraão, a narrativa sugere uma promessa de posse futura da terra.”⁷⁶ Essa argumentação adversativa serve para reforçar a compreensão do autor principal, de que – apesar do outro autor entender de forma contrária - o concerto possui uma dimensão condicional.

d) Intertextualidade com Intertexto Alheio, Próprio ou Atribuído a um Enunciado

Genérico:

Indica a utilização de uma parte, um intertexto, que tem sua origem “indeterminada”, como os ditos e provérbios que expressam a voz de uma coletividade⁷⁷. Na literatura bíblica, em

⁷⁴ Ibid., 58.

⁷⁵ Anim A. Rodor, “A natureza do concerto abraâmico: uma análise da interpretação dispensacionista” em *Parousia* (Engenheiro Coelho, SP: SALT, 2004, Ano 3, nº1), 12.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ É o caso do uso que é feito da expressão “Há males que vêm para o bem” feito por Aiporê Moraes, no artigo “Uma parceria que deu certo”, da Folha de São Paulo, A3, de 30 de maio de 2008, embora seu uso ali seja em forma



Ezequiel 18:2, encontramos provavelmente o que seria um exemplo dessa categoria de intertextualidade. Na pergunta feita pelo Senhor ao profeta é mencionada uma parábola, aparentemente com origem indeterminada, o que poderia ser emoldurada nesta categoria. É dito:

“Que pensais vós, os que usais esta parábola sobre a terra de Israel, dizendo: Os pais comeram uvas verdes, e os dentes dos filhos se embotaram?” (grifo nosso).

Essa mesma referência ocorre também em Jeremias 31:29-30. Outro exemplo pode ser encontrado em Lucas 4:23, onde Jesus faz referência a um provérbio: “... Sem dúvida, citar-me-eis este provérbio: Médico, cura-te a ti mesmo...”. Todas essas referências expressam a voz de uma coletividade.

Críticas à Teoria da Intertextualidade

Apesar de expressar um grande avanço no conceito de linguagem, a intertextualidade tem sido observada com precaução ou mesmo com crítica. Silva afirma que a separação do texto do intertexto da leitura é precária visto que ao estar ele agregado ao texto, passa a constituir-lo. O autor defende ainda que a leitura “é apenas, o reencontro e o diálogo com outras leituras; é um mero ingresso no jogo textual. Jogo cujo princípio e o fim são remotos, esparsos, irrelevantes praticamente”⁷⁸. Não somente essa separação é precária como a própria noção de intertextualidade. Mas, para ele, é essa precariedade que oferece o dinamismo à intertextualidade, integrando-a ao próprio jogo da leitura. De acordo com ele, essa problemática é encarada de três maneiras pelos “teóricos e críticos da intertextualidade”⁷⁹:

interrogativa: “Há males que vêm para o bem? Talvez. O fato é que o mundo do noticiário foi invadido há algumas semanas pelo espectro das fundações universitárias.”

⁷⁸ Marcio Renato Pinheiro da Silva, “Leitura, texto, intertextualidade, paródia” em *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, vol. 25, nº 2, (Maringá, PR: Universidade Estadual de Maringá, 2003), 215.

⁷⁹ Ibidem.



1. Anulação da identificação do intertexto no texto para evitar a crítica das fontes e da influência, pois esta concebe que é aquele que determinaria este. O texto aparece sempre em segundo plano, é dependente, derivado.
2. A sincronização da diacronia faz com que a identificação do intertexto escape à hierarquização da crítica das fontes e das influências. O que constituiria numa leitura dos textos anteriores a partir do posterior. Aqui o que identifica o intertexto não é a genealogia, mas a leitura.
3. Ao se considerar que um texto é sempre o intertexto de outro, a identificação do intertexto é arbitrária, não importa em qual dos dois modelos apresentados anteriormente (genealogia ou leitura). Pois, se estabelece uma hierarquia de atribuição de privilégios ao texto ou ao gesto de inversão (leitura do anterior a partir do posterior) ou de respeito diacrônico.

Para Silva tanto a crítica das fontes e da influência, quanto à anulação ou obliteração da intertextualidade tem por objetivo atribuir a outras instâncias a responsabilidade da leitura. Segundo ele, a intertextualidade da leitura oferece

Inúmeras possibilidades de interação entre textos, sem que, para isso, seja necessário delegar responsabilidades a outra instância que não à própria leitura. Mas se a leitura, por si só, tem suas implicações, a intertextualidade as amplia em muito... Reiteramos [diz ele], não a possibilidade somente, mas a necessidade de (re) leitura⁸⁰.

Correa também faz consideráveis observações acerca dessa teoria. Concordando com Schule-Engler, o autor diz que ao passo que diversos estudos literários têm sido orientados na perspectiva da teoria da intertextualidade, “outros tem advertido que esta teoria está carregada de ambigüidade e emaranhada de definições e usos controvertidos”⁸¹. Tendo em vista os artigos da

⁸⁰ Ibid., 216.

⁸¹ Correa, “Intertextualidad y exégesis intra-bíblica: Dos caras de la misma moneda?”, 4.



revista *Semeia* sobre este tópico, Correa observou ainda que a intertextualidade “serve como uma porta crítica” da qual emergem “assuntos de ideologia, subjetividade, produção de material de significado e interpretabilidade”⁸².

Noble salienta que intertextualidade é um termo “corretamente usado com significados amplamente divergentes por diferentes escolas, dependendo de suas opiniões hermenêuticas”⁸³. Diante deste fato, fica evidente o cuidado que se deve ter na aplicação desta teoria, conseqüentemente também na avaliação do resultado de uma de suas aplicações, especialmente no que tange aos pressupostos da interpretação. Se o pressuposto para sua análise e compreensão for equivocado, seu resultado também será comprometido.

Tais ressalvas devem ser observadas em uma possível abordagem exética do conteúdo bíblico a partir da teoria. Há um intenso debate sobre a correta perspectiva a ser utilizada em tal objetivo. A próxima seção procurará situar o leitor em tal discussão, bem como apresentar as abordagens intertextuais e propor a utilização de uma delas.

A Teoria da Intertextualidade e a Bíblia

A interpretação intertextual da Bíblia não é algo novo. Elementos da abordagem intertextual estavam presentes nos trabalhos de diversas correntes hermenêuticas pré-Bakhtin. A interpretação judaica utilizava de maneira corriqueira, em suas técnicas a alusão e conexão de diversos temas e textos⁸⁴. Desde o período inicial do cristianismo, diversas técnicas

⁸² Ibidem.

⁸³ Paul R Noble, “Esau, Tamar, and Joseph: Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusions” em *Vetus Testamentum* (vol. 52, n° 2), 219.

⁸⁴ J. Guinsburg, *Histórias do povo da Bíblia: relatos do Talmud e do Midrasch* (São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 1967), 12; Para uma averiguação das técnicas intertextuais da interpretação dos essênios ver C. K. Barret, *The New Testament Background* (Nova York, NY: Harper Collins Publishers, 1989), 239-249; H. P. Scanlin, *The Dead Sea scrolls and modern translations of the Old Testament* (House Publishers, Tyndale, 1993); Uma interessante abordagem da técnica midrashica já nos escritos do Antigo Testamento é delineada por M. Fishbane, *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics* (Indiana: Indiana University Press, 1992), 19-32; Um estudo que demonstra as leis da exegese rabínica e sua natureza intertextual é provido por K. Vanhoozer, *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishers, 2005), 381-382; A



hermenêuticas foram desenvolvidas e empregadas no estudo da Bíblia. Uma abordagem intertextual sempre esteve presente ao longo desse desenvolvimento⁸⁵.

A intertextualidade, segundo a linha do pensamento bakhtiniano é um conceito teórico cada vez mais freqüente no meio acadêmico, apesar de ter sido formulado por Julia Kristeva apenas na década de 60 do século passado⁸⁶. A crescente adoção dessa teoria neste círculo é um indício de sua aplicabilidade na averiguação dos sentidos e significados na análise de textos, e conseqüentemente em sua compreensão. Assim, diversos autores têm reconhecido sua validade também para a interpretação e compreensão dos escritos bíblicos. Estes autores, através da análise da trama textual bíblica, desenvolveram e expandiram a abordagem intertextual.

Hepner aponta para o início do uso crescente dessa teoria na interpretação das Escrituras. Esse uso é chamado de intertextualidade intra-bíblica. Segundo ele,

*A intertextualidade intra-bíblica tem sido o foco de intensivas investigações das escolas desde 1934 quando Robert demonstrou o relacionamento exegético entre Deuteronômio e Provérbios; Sandmel e Seehj-man sugeriram a base teórica para o fenômeno no princípio da década de 1960 e desde então Sarna, Toeg, Fishbane, Zakovitch, Levinson e Sommer tem lançado luz ao fenômeno.*⁸⁷

importância da exegese midrashica é atestada por modernas discussões teológicas providas por L. J. M. Claassens em “Biblical Theology in Dialogue: Continuing the Conversation on Mikhail Bakhtin and Biblical Theology”, *Journal of Biblical Literature* (2003, vol. 122, nº 1), 138; D. Boyarin, *Old Wine in New Bottles: Intertextuality and Midrash, Poetics Today* (1987, vol. 8, nº ¾), 539-556; M. Fishbane, “Revelation and Tradition: Aspects of Inner-Biblical Exegesis”, *Journal of Biblical Literature*, (1980, vol. 99, nº), 343-361.

⁸⁵ Para uma visão histórica da presença intertextual nas técnicas exegéticas ver Augustus Nicodemus Lopes, *A Bíblia e seus intérpretes*; M. S. Burrows & P. Rorem, *Biblical Hermeneutics in Historical Perspectives* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company), 1991; Para uma visão da natureza intertextual da exegese da Reforma e de como ela classificou, combinou e expandiu o texto bíblico ver W. Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation* (Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1989), 20-21.

⁸⁶ Correa, “Intertextualidad y exégesis intra-bíblica”, 3.

⁸⁷ Hepner, “Verbal Resonance in The Bible and Intertextuality”, 3-4.



O volume da produção acadêmica sobre a teoria da intertextualidade tem se mostrado prolífico⁸⁸. Merecem destaque os trabalhos de Fishbane nesse campo. Em seu livro *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Fishbane sistematizou o moderno estudo intertextual em um “esquema de categorização genérica”. Ele “agrupou todas as instâncias de exegese intra-bíblica debaixo de quatro títulos, as exegeses escribal, legal, agádica e mantológica”⁸⁹. Ao assim proceder procurou demonstrar que há uma história por trás da composição da Bíblia, e que essa história está apoiada sobre uma estrutura intertextual.

Sommer tem contribuído significativamente para o estudo intertextual. O autor afirma que a teoria emerge como uma ferramenta para a compreensão de diversos problemas conceituais da natureza do texto bíblico⁹⁰. O autor procurou enfatizar e firmar a obra de Fishbane como uma significativa contribuição para a compreensão da história da composição bíblica.

Outro exemplo de estudo intertextual do texto bíblico é o de Kim, que aborda o fenômeno no livro de Jonas. Após apontar as análises deste livro feitas por algumas escolas críticas, ele reconhece o surgimento de uma nova tendência: A sugestão do uso desta teoria para a interpretação dos doze profetas como uma unidade, através de palavras, temas e alusões. Kim afirma que:

⁸⁸ Estes são apenas alguns exemplos de trabalhos intertextuais na produção acadêmica moderna: Laura E. Donaldson, “A response: When Jesus Rewrote the Corn Mothers: Intertextuality na Transnational Critical Practice”, *Semeia* (1995, nº 69-70), 281-292; Daniel Boyarin, “Issues for Further Discussion: A Response”, *Semeia* (1995, nº 69-70), 193-297; Mark E. Biddle, “Ancestral Motifs in 1 Samuel 25: Intertextuality and Characterization”, *Journal of Biblical Literature* (2002, vol 121, nº 4), 617-638; Robert M. Royalty, “Don’t Touch this Book!: Revelation 22:18-19 and the Rhetoric of Reading in the Apocalypse of John”, *Biblical Interpretation* (2004, vol 12, nº 3), 282-299; Thomas B. Dozeman, “Inner-Biblical Interpretation of Yahweh’s Gracious and Compassionate Character”, *Journal of Biblical Literature* (1989, vol 108, nº2), 207-223; Hepner, “Verbal Resonance in the Bible and Intertextuality”, 3-27; “A Structural Reading of the Structuralist Exegeses of Culley, Jobling, and Patte-Parker”, *Semeia* (1980, nº 18), 83-88; Hugh S. Pyper, “Judging the Wisdom of Solomon: The Two-Way Effect of Intertextuality”, *Journal for the Study of the Old Testament* (1993, nº 59), 25-36.

⁸⁹ Lyle Eslinger, “Inner Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion: The Question of Category”, *Vetus Testamentum* (1992, vol. 42, nº 1), 48.

⁹⁰ Benjamin D. Sommer, “Exegesis, Allusion and Intertextuality in the Hebrew Bible: A Response to Lyle Eslinger”, *Vetus Testamentum* (1996, vol. 46, nº 4), 489.



*A análise intertextual pode ser especialmente útil para o estudo do livro de Jonas porque ela revela a teia do jogo literário e ecos, o entrelaçamento que provê pistas para o lugar e função de Jonas com os doze profetas.*⁹¹

Autores têm proposto a análise intertextual na investigação do relacionamento entre o Novo e o Antigo Testamento, como Carter⁹² e McEntire⁹³. Royalty Jr⁹⁴ propõe a análise intertextual para o estudo do Novo Testamento. Diop sintetiza a importância dessa teoria para a interpretação bíblica ao dizer que a “intertextualidade é parte da própria estrutura da Bíblia”⁹⁵. Para ele, a interpretação intra-bíblica encontra sua legitimidade por ser parte da hermenêutica do primeiro século na exegese rabínica, no exemplo de Jesus e na direção (sugestão) do Espírito Santo⁹⁶.

Tipos de Análises

A intertextualidade intra-bíblica defronta-se com uma questão determinante: a intertextualidade deve ser lida diacronicamente ou sincronicamente? Vale lembrar que os conceitos de sincronia e diacronia aqui alcançaram significados e conceitos diferentes do conceito dialógico de Bakhtin.

Para Bakhtin a análise sincrônica indica o estudo da linguagem apenas como uma estrutura comunicativa de ideologias numa análise de suas estruturas frasais. A consideração está

⁹¹ H. C. Paul Kim, “Jonah Read Intertextually”, *Journal of Biblical Literature* (2007, vol. 126, n° 3), 497-498.

⁹² Warren Carter, “Solomon in All His Glory: Intertextuality And Matthew 6.29”, *Journal for the Study of the Old Testament*, (1997, vol. 65), 3-25.

⁹³ Mark McEntire, “Letters in Stories and Stories in Letters: An Intertextual Exploration of Ezra 4-5 and Galatians 1 - 2”, *Perspectives in Religious Studies*, (2000, vol. 27, n°3), 249-261.

⁹⁴ Royalty., “Don't Touch this Book!”, 282-299.

⁹⁵ Diop, “Interpretação Bíblica” em Reid [Ed.], *Compreendendo as Escrituras*, 149.

⁹⁶ *Ibid.*, 137.



sobre a estrutura textual como um código que serve como canal comunicativo de um sistema de idéias a ser decifrado. Já a análise diacrônica considera a linguagem como resultado da produção do contexto social. No pensamento bakhtiniano é improvável a dissociação da linguagem do seu contexto de produção, uma vez que a primeira é produto da segunda e comunica sentidos que estão além do código textual. Além disso, há mudanças que ocorrem ao longo do tempo e que são gradativas.

No contexto da pesquisa bíblico-teológica, a análise diacrônica procura examinar a ocorrência intertextual de maneira cronológica, ou seja, verificar qual texto é primário e qual é posterior no trama textual. Ela ainda rebusca “o passado visando entender o processo histórico da formação dos textos bíblicos, para daí partir para analisar o sentido dos mesmos”⁹⁷. Já a análise sincrônica aborda o texto da forma como aparece no cânon. Ou seja, na forma final do texto dentro do cânon em seus significado e função bíblica. Ao considerar que “de Gênesis a Apocalipse, do dia da criação ao dia da destruição, há uma linha de enredo no qual quase toda literatura bíblica está implicada ou dentro do qual pode ser situada com base na evidência literária dos livros.”⁹⁸

1) Análise Diacrônica

Diacronia foi o “termo adotado por Ferdinand de Saussure para designar a disciplina lingüística que estuda as línguas em sua evolução no tempo”⁹⁹. Foi Saussure quem também, no início do século XX, destacou pela primeira vez a diferença entre diacronia e sincronia¹⁰⁰. O termo “diacronia” designa a “dimensão temporal da linguagem.”¹⁰¹

⁹⁷ Lopes, *A Bíblia e seus intérpretes*, 199.

⁹⁸ Eslinger, “Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion”, 56.

⁹⁹ *Nova Enciclopédia Barsa* (São Paulo, SP: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda, 1997, vol. 1), 315.

¹⁰⁰ Trask, *Dicionário de linguagem e lingüística*, 78.

¹⁰¹ *Ibidem*.



Nesse primeiro modelo, a relação histórica é tomada como prioridade. A recorrência de termos e textos para os autores que fazem uso do diacronismo não é apenas o indício de uma composição heterogênea, mas também o objeto que possibilita sua reconstrução histórica¹⁰². O caráter intertextual das Escrituras é visto “como evidência de uma prolongada composição da Bíblia”¹⁰³.

Na análise diacrônica procura-se utilizar a intertextualidade como “um ponto de entrada para a compreensão histórica do livro”¹⁰⁴. Nesse método, o intérprete procura penetrar “nas sucessivas camadas do texto”¹⁰⁵ procurando identificar como nesse processo de desenvolvimento as mensagens e os atos de Deus foram atualizados para a comunidade religiosa de Israel. Esse constante desdobrar, recontar e atualizar, é que gerou a ampla tradição encontrada na história de Israel. A análise das interdependências é feita considerando-se a cronologia dos materiais que contem as conexões entre si. Assim se procura verificar qual texto ou autor faz uso de outro neste processo ampliativo da tradição. Averigua-se qual deles é anterior e qual é posterior. Como se pode notar, o elemento tempo é determinante e a história das tradições de Israel ocupa conseqüentemente lugar central nessa análise.

a) Pressuposições Diacrônica

A abordagem diacrônica “se concentra amplamente na formação teológica do material”¹⁰⁶ e na história da tradição. Segundo Roland Murphy, as modernas escolas bíblicas “tem sido convencidas de que a Bíblia repousa sobre tradições (oral ou escritas)”¹⁰⁷. Em conseqüência, a história da tradição tem se tornado uma característica saliente da análise literária. “Ela parte da

¹⁰² Fohrer, *História da Religião de Israel*, 19.

¹⁰³ Eslinger, “Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion”, 47.

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ Gerhard Hasel, *Teologia do Antigo e Novo Testamento* (São Paulo, SP: Academia Crista, 2007), 101.

¹⁰⁶ Ibid., 108.

¹⁰⁷ Roland E. Murphy, *Interpretation* (1986, vol. 40, n° 4), 418.



forma final de um texto para terminar, um pouco hipoteticamente, na tradição [ou tradições] que o compõe”¹⁰⁸.

De modo geral, a análise diacrônica se fundamenta na teoria de que existem diferentes fontes ou estratos no texto bíblico. Comumente designadas de J, E, D, P. Sendo “J” para Javista, “E” para Elohista, “D” para Deuteronomista e “P” (Priestly) para Sacerdotal. Essa teoria, também chamada de “Hipótese dos Documentos” surgiu com Jean Astruc (1664-1766). “Médico da corte de Luis XV da França, é geralmente considerado como o fundador da alta crítica bíblica”¹⁰⁹. Esse moderno sistema surgiu por influência do deísmo difundido na França no século XVIII¹¹⁰. Astruc publicou em 1753 a obra intitulada *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s’est servi pour composer Le Livre de la Génèse. Avec des remarques, que appuient ou qui éclaircissent ces conjectures*¹¹¹. Ele considerou que o nome de Deus no Pentateuco aparece de forma notável em boa parte como ‘Elohim, enquanto em outras, aparece como Yahweh. Isto o levou a concluir que Moisés utilizara diferentes fontes – documentos já existentes - para compor a sua obra.

Tomando este ponto de vista, estudos críticos posteriores foram desenvolvidos com base na obra de Astruc. A teoria de uma datação tardia do Pentateuco foi firmada e difundida por K. H. Graf, A. Kuenen e J. Wellhausen¹¹². A análise crítica da literatura bíblica acentuou que os eventos descritos pelas Escrituras não aparecem na ordem cronológica, mas na ordem que a tradição levou os testemunhos a serem dispostos. Como afirma von Rad,

Os blocos por sua vez, foram agregados uns aos outros, não segundo o desenrolar histórico dos acontecimentos, de que ninguém mais

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Wener Vyhmeister, *Introducción al Antiguo Testamento* (Entre Rios, Argentina: Editorial S. E.M., Colegio Advenstista del Plata, 1965), 1:50.

¹¹⁰ Earle E. Cairns, *O cristianismo através dos séculos: Uma abordagem da igreja cristã* (São Paulo: Vida Nova, 1995), 324.

¹¹¹ Vyhmeister, *Introducción al Antiguo Testamento*, 1:50.

¹¹² R. J. Thompson, *Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf* (Leiden, 1970), 53-101 citado por Hasel, *Teologia do Antigo e do Novo Testamento*, 46.



se lembrava, mas em função de uma figuração anterior teológica da história da salvação, há muito existente sob a forma de profissão de fé cultural¹¹³.

Os acontecimentos ligados à história de Israel, portanto, foram ordenados pela força da tradição que operava sob pressupostos culturais ou religiosos.

A mais simples combinação de tradições originalmente independentes já era normalmente um ato de interpretação teológica. E como é enorme o volume de tradições que se fundiram através das épocas até constituírem os blocos tradicionais! ... Israel ordenou os acontecimentos essenciais de acordo com uma confissão de fé cultural, a qual manipulava os eventos segundo um esquema generalizador e simplificador.¹¹⁴

Uma importante contribuição numa análise que usa as pressuposições diacrônicas é a de Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. John Watts a classificou como a “maior contribuição no campo de estudo chamado de ‘exegese intra-bíblica’.”¹¹⁵

Para Murphy, Fishbane tem invertido o processo da análise literária nas suas apresentações de exegese intra-bíblica. Nelas se percebe “um movimento de um texto anterior para um texto bíblico tardio”¹¹⁶. De acordo com Murphy, o objetivo desse autor é mostrar como o ato da entrega (*traditio*) modificou aquilo que foi entregue (*traditimi*). Ou seja, como os transmissores da tradição trabalharam sobre ela ao retransmiti-la. Em sua obra, Fishbane defende que os escribas eram bem mais que copistas. Os “comentários sobre as palavras difíceis ilustram

¹¹³ Gerhard Von Rad, *Teologia do Antigo Testamento* (São Paulo, SP: Aste, 1973), 1:24.

¹¹⁴ *Ibid.*, 1:25.

¹¹⁵ John, D. W. Watts, *Review & Expositor* (1984, vol. 84, nº 1), 120.

¹¹⁶ Murphy, *Interpretation*, 418.



esta situação, bem como fazer revisões piedosas e adições teológicas ao texto”¹¹⁷. Para ele, os escribas transformavam o significado do texto para satisfazer as necessidades da comunidade. A exegese rabínica do Antigo Testamento estava enraizada em seus próprios textos¹¹⁸.

Na pressuposição diacrônica de Fishbane o texto sofre adições e que é possível - até mesmo essencial - separar o autor original e as tradições do texto. Ele apresenta evidências de que “pelo menos algumas adições introduzidas pelas partículas deíticas são realmente o produto de tradutores tardios.”¹¹⁹ Assim, “as partículas deíticas estão mais ligadas a adições introduzidas posteriormente do que comentários explicitados pelo autor original”¹²⁰. No seu artigo, “Revelation and Tradition: Aspects of Inner-Biblical Exegesis”, Fishbane apresenta que o link entre Números 9 e 2 Crônicas 30 pode representar uma fonte do Pentateuco¹²¹. Ele assume que

Independentemente de essa situação ter sido ou não percebida ou ser apenas o produto de uma presunção historiográfica, o resultado é que a realidade verbal e jurídica de Num 9:9-14 agora está na base da narrativa do cronista e assim indiretamente serve para legitimar as decisões humanas retratadas. Neste caso, a exegese tem dinamicamente revivificado uma lei divina - o próprio resultado da revisão - e reaplicando-a a uma nova situação.¹²²

O autor lista também uma correspondência entre Levítico 25:4-5 e Êxodo 23:10-11 e assume que o primeiro suplementa o segundo. A conclusão nesse processo é que “se tal exegese é

¹¹⁷ Watts, *Review & Expositor*, 120.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Sommer, “Exegesis, Allusion and Intertextuality in the Hebrew Bible”, 480.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Fishbane, “Revelation and Tradition”, 345.

¹²² *Ibid.*, 345-346.



o produto da tradição jurídica, escribal ou da atividade agádica, o resultado que está em curso é a incorporação das expansões legais em legitimar o quadro da revelação sinaítica.”¹²³

Outra contribuição para o estudo é a de Gladson. Ele questiona as conclusões de Fishbane na análise do tema da lei do sábado em Neemias 13:15-21 comparada com Jeremias 17:19-27¹²⁴. Fishbane advoga que a forma como o mandamento acerca do sábado aparece na passagem de Jeremias 17:22, texto do qual o de Neemias está relacionado, não encontra correspondente completo nem em Êxodo 20:8-11, nem em Deuteronômio 5:12-14. A afirmação: “Como eu ordenei a vossos pais” (Jr 17:22) é expandida para incluir a proibição contra a circulação de cargas em Jerusalém. Segundo Fishbane, “o efeito desta interpolação dentro da citação deuteronômica é transformativo.”¹²⁵

Para esse autor, essa expansão inova a lei original do sábado e esse novo ensino é assim “autorizado ao redor de uma pseudo-citação do Pentateuco”¹²⁶. Para Fishbane

*O fato de que esse ensino é então detalhado em Neemias 13:15-16 (e 10:32) tem solicitado a visão de que Jeremias proibia apenas a transferência de cargas para Jerusalém para armazenamento, e que foi Neemias quem exegeticamente aplicou a proibição para vendas.*¹²⁷

Essa era, segundo ele, uma maneira da seção ser legitimada com base no Código Sinaítico. Essa é uma análise feita sob os pressupostos diacrônicos. Sendo que uma das pressuposições é a reconstrução da tradição para servir aos propósitos da comunidade religiosa (o que Neemias teria feito), esse era um caminho viável para que isso acontecesse nesta situação.

¹²³ Ibid., 348.

¹²⁴ Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 129-134.

¹²⁵ Ibid., 33.

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Ibidem.



Tornar uma apresentação válida, mediante uma revelação anteriormente reconhecida. Além disso, na sua análise Fishbane toma o texto posterior (de Neemias) para indicar como era o texto anterior (de Jeremias), tornando ainda mais claro a reconstrução diacrônica para o entendimento das alusões.

Gladson observa que muitas escolas indicam que a passagem de Jeremias seria um suplemento pós-exílico ao livro. Contudo, ele afirma que é possível outra explicação, diferente da sugerida por Fishbane. Gladson propõe que o autor ao invés de reescrever o primeiro texto para justificar uma nova expansão, colocou o texto deuteronomista lado a lado com novas expansões que tinham sua origem numa nova revelação profética, identificada pelo “Assim diz o Senhor”. Além disso, essa nova revelação está em continuidade com a antiga, que é aqui identificada com a frase "como ordenei a vossos pais"¹²⁸.

Para Gladson “as referências ao Decálogo Deuteronomico têm agora sido expandidas ou interpretadas para uma nova situação por um oráculo divino posterior”. E não que elas “tenham sido entendidas como casuísticas” e “originalmente incluídas na versão deuteronomica do Código Sinaítico”¹²⁹. Ou seja, é a nova revelação que tem suplantado a antiga. O autor conclui afirmando: “parece-me que não é necessário compreender a Jeremias, autor ou editor, como uma pessoa que recorreu a uma reformulação significativa do Código Sinaítico, mesmo sob a égide da revelação divina”¹³⁰.

Assim, como visto, a história das tradições para a composição do texto bíblico forma, portanto, a premissa pela qual os diacronistas procuram verificar a cronologia das dependências das conexões intra-bíblicas.

¹²⁸ Jerry A. Gladson, “Jeremiah 17:19-27: A Rewriting of the Sinaitic Code?” em *Catholic Biblical Quarterly* (2000, vol. 62, n°1), 37-38.

¹²⁹ *Ibid*, 38.

¹³⁰ *Ibid.*, 40.



b) Críticas à Análise Diacrônica

Embora largamente aceita, a análise diacrônica enfrenta sérias críticas. A pressuposição da história das fontes, considerada como uma revolução¹³¹, trouxe consigo uma série de conseqüências para o estudo das Escrituras. Os próprios adeptos do método diacrônico reconhecem algumas de suas deficiências: “A dificuldade em conhecer os fatos históricos das origens tornou-se quase insuperável desde que se destruiu o quadro geral no qual se desenrolava a tradição do Hexateuco”¹³².

Groves questiona a abordagem diacrônica alicerçada na história da tradição. Especialmente quanto às conseqüências geradas sobre o texto, como por exemplo, a fragmentação. Além disso, ele torna também o método crítico em “senhor do texto e determinante para sua interpretação”¹³³. Para Murphy, “O processo pode envolver uma mendicidade da questão quando a alegada ‘tradição’ se torna o fator decisivo na análise do texto”¹³⁴.

Eslinger, por sua vez, critica a abordagem das alusões intra-bíblicas (i.b.a.¹³⁵) que levam a considerar a Bíblia como sendo o resultado de um compêndio de interconexões ou, a teoria da composição histórica da Bíblia. Nesta perspectiva, as alusões intra-bíblicas são chamadas de exegese intra-bíblica¹³⁶ (i.b.e.)¹³⁷. O autor toma como exemplo o trabalho de Fishbane, *Biblical*

¹³¹ Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, 2:7.

¹³² *Ibid.*, 2:25.

¹³³ Joseph W. Groves, *Atualization and Interpretation in the Old Testament* (Atlanta: Society of Biblical Literature Dissertation Series, 1987), 86, citado por Hasel, *Teologia do Antigo e Novo Testamento*, 107.

¹³⁴ Murphy, *Interpretation*, 418.

¹³⁵ Sigla usada para as expressões em inglês, *inner-biblical allusions* (alusões intra-bíblicas), representa um termo técnico conhecido nesse ramo de estudo. Entretanto, neste trabalho, a expressão será traduzida por “referência intra-bíblica”, a fim de comunicar o conceito relacionado especificamente à pesquisa bíblica. Nas ocasiões em que as palavras “alusão” e “alusões” aparecem sozinhas, também devem ser entendidas com o sinônimo de referência.

¹³⁶ Eslinger, “Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion”, 47.

¹³⁷ Sigla usada para as expressões *inner-biblical exegesis* (exegese intra-bíblica) que também será adotada neste trabalho.



Interpretation in Ancient Israel, já mencionado anteriormente. Segundo Eslinger, no seu estudo da i.b.e. como um esquema de categorização (exegese escribal, legal, agádica e mantológica), Fishbane adota a formação e adaptação da tradição. Ainda segundo ele, a fragilidade desta adoção está na dependência do modelo crítico-histórico da história literária. E sua análise é feita com uma premissa da suposição diacrônica de tal modelo¹³⁸.

Diante disso, uma forte crítica a este trabalho é o entendimento das conexões literárias como sendo histórico-traditivas. Além disso, algumas alusões a outros textos são consideradas apenas como o resultado do trabalho de um escriba posterior com o intuito de clarificar o texto, escrevendo assim um comentário. “Por que pensar em termos de um redator tardio ao invés do autor original”, questiona Eslinger. Para ele, essa consideração cria uma disparidade que surge da separação temporal dos editores – “a velha fálacia do modelo crítico-histórico”¹³⁹.

Respondendo a Eslinger, Sommer afirma que o trabalho de Fishbane não é afetado pelas críticas desse autor, pois nas Escrituras são encontrados diversos comentários que são de autoria de escribas posteriores¹⁴⁰. Procurando defender esta abordagem, Sommer assume uma diferença entre alusão e intertextualidade. Sendo que a primeira refere-se a textos primários e tardios, seu estudo envolve necessariamente um componente diacrônico. Ela está concentrada no autor, assim como no texto e no leitor. Já a intertextualidade diz respeito aos muitíssimos links entre os textos ou entre eles e um sistema cultural no qual o texto está inserido. Este por sua vez concentra-se no leitor e é independente do autor. Não envolve uma intenção de citação, mas uma maneira de um texto refletir seu contexto lingüístico ou ideológico. Assim sendo seu estudo é sincrônico, enquanto a alusão é diacrônica ou até historicista¹⁴¹.

Sommer assume que uma verificação das alusões e exegeses intra-bíblicas sob uma perspectiva diacrônica permanece válida. Especialmente nos textos em que uma relação com um

¹³⁸ Eslinger, “Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion”, 48-52.

¹³⁹ *Ibid.*, 51.

¹⁴⁰ Sommer, “Exegesis, Allusion and Intertextuality in the Hebrew Bible”, 481.

¹⁴¹ *Ibid.*, 486 e 487.



evento histórico específico pode ser facilmente identificada. Nos casos em que os próprios “autores chamam a atenção para sua própria alusão”, parecendo “insistir em sua relação com textos anteriores”, o modelo intertextual levará o estudante a considerar esse importante aspecto do texto¹⁴². Ele conclui que embora seja difícil a datação de textos, “alguns métodos do criticismo bíblico, cuidadosamente aplicados, darão resultados justificáveis”¹⁴³.

Contudo, várias questões ainda permanecem insatisfeitas. Uma delas, à qual boa parte da discussão está ligada, é a datação dos textos bíblicos em análise. Isso pode ser observado no exemplo citado por Eslinger no qual Fishbane adota a dependência de Jó do livro de Salmos, sem apresentar um argumento que envolva a datação. Diante disso, numa abordagem diacrônica, a questão seria que texto deveria ser considerado a fonte de um intertexto, sendo que a datação dos textos nem sempre pode ser afirmada com certeza? Esse fator é reconhecido pelo próprio Fishbane. Ao apresentar alguns exemplos de sua análise ele afirma que eles “não presumirão delinear qualquer sequência real histórica ou de desenvolvimento”¹⁴⁴.

Outra dessas questões é a fragilidade que a compreensão do processo de transmissão da tradição traz para o modelo diacrônico, uma vez que essa é uma das bases fundamentais desse modelo. Murphy afirma que “há uma tensão dinâmica entre o *traditio* (transmissor da tradição) e o *traditum* (tradição) e um relacionamento paradoxal: O *traditio* reforça e dá nova vida ao *traditum*, mas é também potencialmente prejudicial.”¹⁴⁵ Segundo esse autor,

Fishbane captura a emoção do crescimento da Bíblia. Aqueles que cultivam o traditum, reformulando-o, tornam o traditio arbitro e a parceira de uma revitalizadora tradição. Nós podemos ver uma trajetória

¹⁴² Ibid., 488 e 489.

¹⁴³ Ibid., 489.

¹⁴⁴ Fishbane, “Revelation and Tradition”, 343.

¹⁴⁵ Murphy, *Interpretation*, 418.



da tradição exegética sobre muitos séculos na exegese clássica rabínica (sem provas da dependência histórica de uma sobre a outro).¹⁴⁶

Apesar de encontrar aceitação entre as escolas de interpretação bíblica este modelo apresenta algumas fragilidades, consideraremos quatro:

(1) A dificuldade de se determinar qual foi realmente a história do texto:

A suposição é feita sem a possibilidade de verificação factual, logo a “singularidade da atualização cronológica permanece um pressuposto não provado”.¹⁴⁷ Para Klein, Blomberg e Hubbard Jr. “o novo criticismo, nos estudos literários, está geralmente mais centrado em uma interpretação coerente do texto na sua totalidade, aparte de quaisquer informação e antecedentes históricos”, sendo que “o criticismo literário hoje é largamente a-histórico em natureza - método que requer apenas um exame da forma final do texto.”¹⁴⁸

(2) Subjetividade nas reconstruções propostas da história do texto:

“O método histórico-traditivo resulta, com demasiada freqüência, em argumentos circulares e reconstruções tênues”¹⁴⁹. Gladson assume que a análise intertextual nestes termos, seja explícita ou implícita é “sempre realizada com uma grande dose de incerteza”¹⁵⁰. Fishbane mesmo reconheceu este fato ao questionar: “Como podem as várias explicações e anotações que ocorrem na Bíblia hebraica serem recuperadas”¹⁵¹. Gladson conclui que Fishbane

¹⁴⁶ Ibidem; A discussão acerca do *traditum e do traditio* pode ser vista na introdução da obra de Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Murphy se refere mais a essa obra, mais diretamente às páginas 15 e 18 dessa obra.

¹⁴⁷ Hasel, *Teologia do Antigo e Novo Testamento*, 106.

¹⁴⁸ William W. Klein, Graig L. Blomberg & Robert L. Hubbard Jr., *Introduction to Biblical Interpretation* (Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 2004), 64.

¹⁴⁹ Hasel, *Teologia do Antigo e Novo Testamento*, 107.

¹⁵⁰ Gladson, “Jeremiah 17:19-27”, 39.

¹⁵¹ Ibidem.



*Cai presa na circularidade da sua teoria da evolução da literatura hebraica. Ele não conseguiu superar as dificuldades apresentadas pelas próprias bases do intérprete... Além disso, a descoberta das características literário-retóricas também pode complicar a atribuição casual de uma passagem para um processo intra-bíblico.*¹⁵²

(3) Discordância entre os próprios críticos históricos:

Os próprios defensores das críticas das fontes discordam entre si nas suas posições. Soma-se a isso o fato de que outros biblistas têm questionado algumas das pressuposições desses estudos diacrônicos, como a dos estratos históricos. Wolz, Rudolph e Mowinkel estão entre os que levantaram questões acerca da existência do estrato “E”; Há também um questionamento radical acerca da datação precoce para o século X e da unidade do estrato “J”¹⁵³. Algumas questões acerca da consideração do “Javista” como teólogo foram levantadas por Rendtorff¹⁵⁴. Hasel aponta que todas essas questões produziram um debate animado do qual participaram estudiosos como R. N. Whybray, John Van Seters, N. E. Wagner, G. W. Coats e R. E. Clements.¹⁵⁵

(4) Evidências de uma unidade em textos considerados fragmentados:

O método histórico-traditivo resulta com demasiada freqüência, além de outros aspectos, na fragmentação do texto¹⁵⁶. Contudo, há evidências de unidade nos textos fragmentados pela aplicação desse método. Freedman explora as conexões de temas bíblicos e apresenta esta reutilização como indício da unidade histórica do cânon como preservado hoje. E ele o faz de modo a argumentar a favor da

¹⁵² Ibidem.

¹⁵³ Hasel, *Teologia do Antigo e Novo Testamento*, 108.

¹⁵⁴ Rolf Rendtorff, *Der “Jawhist” als Theologie? Zum Dilemma der Pentateuchkritik*. Em *Congress Volume: Edinburgh* (Leiden: Supplements to VT, 1974), 158-166, citado por Hasel, *Teologia do Antigo e Novo Testamento*, 108 e 109.

¹⁵⁵ Ibid., 109.

¹⁵⁶ Ibid., 107.



Unidade da Bíblia Hebraica e mostrar que ela não é apenas uma heterogênea coleção de escritos – que restaram da literatura Hebraica depois de milhares de anos – mas que ela é uma deliberada reunião concebida e organizada por uma mente singular ou por um pequeno grupo de pessoas¹⁵⁷.

2) Análise Sincrônica

A abordagem sincrônica trabalha no texto sob a perspectiva do texto como ele aparece no cânon bíblico, ou seja, a partir da sua forma final. Ela considera que a Bíblia possui sua própria trama e que esta é seguida pela maior parte da literatura bíblica.

Eslinger segue esse modelo e propõe um estudo alternativo das alusões: estudar as referências intra-bíblicas como referências intra bíblicas. Analisá-las como aparecem - de forma atemporal¹⁵⁸. Aqui não se procura averiguar uma tradição existente por de trás do texto, sendo orientada pelos interesses da comunidade, até a sua formação final. Avalia-se, ao invés disso, a forma canônica atual da Bíblia. Considera-se que as interdependências seguem o desenvolvimento natural na formação do cânon, na ordem natural dos eventos.

A análise da conexão entre Jeremias e Gênesis é um exemplo dessa abordagem da referência intra-bíblica. No modelo diacrônico, Jeremias 4:23 depende da tradição que estaria por de trás de Gênesis 1, pois, o estrato “P” ainda não existia nos dias de Jeremias, e não havia ainda chegado a sua forma final antes do 6º século a. C. Por outro lado, a abordagem sincrônica considera Jeremias como posterior a Gênesis, naturalmente. Gênesis precede Jeremias - e este depende daquele - assim como a criação é antes do exílio¹⁵⁹.

¹⁵⁷ D. N. Freedman, *The Unity of the Hebrew Bible* (New York: Doubleday, 1992), 1.

¹⁵⁸ Eslinger, “Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion”, 56.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 57.



a) Pressuposição Sincrônica

O modelo sincrônico estabelece sua base de atuação no cânon em sua forma final¹⁶⁰. A intertextualidade sincrônica não se preocupa com a reconstrução do texto, mas com a abordagem concernente à sua forma atual¹⁶¹. Ela está “preocupada apenas em entender o texto à luz de si próprio e da interação¹⁶² deste com o leitor”¹⁶³.

Uma leitura atenta do texto bíblico deixa patente a recorrência de termos e temas. Muito citada é a interdependência entre os testamentos que compõem a Bíblia. Porém, a alusão intrabíblica está presente ao longo de todo o cânon. Mesmo dentro do Antigo Testamento há uma reutilização constante de temas¹⁶⁴ e até mesmo citações de textos anteriores¹⁶⁵. Este fato é reconhecido por ambas as escolas de interpretação intertextual, e é a ele que a escola sincrônica se apega para desenvolver sua abordagem.

Metodologia Adotada

A tensão entre diacronia e sincronia, no estudo intertextual, deve ser resolvida antes de qualquer abordagem. Embora as comunidades acadêmicas partilhem idéias comuns acerca da

¹⁶⁰ Walter C. Kaiser, “Inner Biblical Exegesis as a Model for Bridging the ‘Then’ and ‘Now’ Gap: Hos 12:1-6” em *Journal of Evangelical Theological Society* (1985, vol. 28, n° 1), 36.

¹⁶¹ Idem.

¹⁶² A concepção de “interatividade” e “interação” na intertextualidade bíblica é diferente do conceito de Bakhtin. Portanto, aqui, esses vocábulos não indicam produção de conhecimento.

¹⁶³ Lopes, *A Bíblia e seus intérpretes*, 199.

¹⁶⁴ Ver por exemplo G. F. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1974)

¹⁶⁵ Lopes, *A Bíblia e seus intérpretes*, 38-46.



repetição literária e de sua identificação¹⁶⁶, a escolha de um dos modelos propostos é determinante para qualquer investigação nessa área. Eslinger defende que o resultado da análise intertextual é determinado por essa escolha. Para ele, “uma ênfase para a i.b.a pode apenas ser tão boa, tão relevante, e tão proveitosa quanto a história literária no qual ela está baseada. Se o modelo da história literária da Bíblia está errado, a análise da i.b.e. pode apenas agravar a falácia”¹⁶⁷.

Em vista da subjetividade do método diacrônico, da reconstrução histórica e dos problemas gerados pela sua realização, uma vez que existe um texto estabelecido, neste trabalho iremos adotar o modelo sincrônico. Na próxima seção demonstrar-se-á brevemente a ocorrência da alusão intra-bíblica ao longo das Escrituras a fim de justificar esta escolha e demonstrar a validade do estudo.

Referência Intra-Bíblica

1) Referência Intra-Bíblica no Pentateuco

Existem evidências de que fontes tenham sido utilizadas na composição da Torah¹⁶⁸. As “toledots”, ou listas de gerações, são uma característica dos escritos do Oriente Médio, sua preservação era essencialmente através da escrita¹⁶⁹. Assim, a existência destas listas no Pentateuco, referentes a períodos anteriores a sua composição, pressupõe a existência de material escrito extra-bíblico que as preservaram. Há ainda um texto em Números 21:14 e 15 que cita um livro chamado Livro das Guerras do Senhor:

Por isso se diz no livro das guerras do Senhor: Vaebe em Sufá, e

¹⁶⁶ Eslinger, “Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion”, 47-48.

¹⁶⁷ Ibid., 52.

¹⁶⁸ G. L. Archer, *Merece confiança o Antigo Testamento?* (São Paulo, SP: Vida Nova, 2007), 89.

¹⁶⁹ Diccionario de la Biblia (Barcelona: Editorial Herder, 1963), 743.



os vales de Arnom, e o declive dos vales que se inclina em direção à sede de Ar, e se encosta na fronteira de Moabe.

As alusões intra-bíblicas são comuns no Pentateuco e demonstram sua natureza intertextual. Êxodo 6:2-4 é um exemplo:

Disse mais Deus a Moisés: Eu sou o SENHOR. Apareci a Abraão, a Isaque, e a Jacó, como o Deus Todo-Poderoso, mas pelo meu nome, o SENHOR, não lhes fui conhecido. Também estabeleci minha aliança com eles, para lhes dar a terra de Canaã, a terra de suas peregrinações, na qual foram peregrinos.

Os termos “aliança”, “Canaã” e “a terra de suas peregrinações” estão presentes em Gênesis 17:7-8, no diálogo de Deus com Abraão:

Estabelecerei a minha aliança entre mim e ti e a tua descendência depois de ti em suas gerações, como aliança perpétua, para ser o teu Deus, e da tua descendência depois de ti. Darei a ti e à tua descendência depois de ti a terra das tuas peregrinações, toda a terra de Canaã, em perpétua possessão e serei o seu Deus.

Este verso é uma das aparições de Deus a Abraão citada em Êxodo 6:2-4. Êxodo 6:2-4 cita também o aparecimento de Deus a Isaque. Gênesis 26:24 contém esta aparição. Nesse texto Deus também alude a Abraão:

Apareceu-lhe o SENHOR naquela mesma noite, e disse: Eu sou o Deus de Abraão, teu pai. Não temas, pois eu sou contigo; abençoar-te-ei e multiplicarei a tua descendência por amor de Abraão, o meu servo.

Os versos em Gênesis 28:13-14 descrevem a aparição de Deus ao terceiro personagem¹⁷⁰ citado em Êxodo 6:2-4, Jacó. O relato dessa terceira manifestação de Deus alude tanto a Abraão

¹⁷⁰ Neste trabalho, “personagem” não deve ser entendido como na literatura ficcional, mas como sinônimo de pessoa.



quanto a Isaque:

Por cima dela estava o SENHOR, que lhe disse: Eu sou o SENHOR, o Deus de Abraão, teu pai, e o Deus de Isaque. Esta terra em que estás deitado, eu a darei a ti e à tua descendência. A tua descendência será como o pó da terra; estender-te-ás ao ocidente, ao oriente, ao norte e ao sul, e em ti e na tua descendência serão benditas todas as famílias da terra.

Assim, a fala de Deus com Moisés em Êxodo 6:2-4 alude às manifestações do SENHOR a Abraão, Isaque e Jacó. Os relatos dessas manifestações, por sua vez, são também alusões intra-bíblicas, pois se correspondem entre si.

As alusões intra-bíblicas ocorrem abundantemente no cânon vétero-testamentário. Os profetas, que na Bíblia Hebraica são divididos em Anteriores e Posteriores, citam a Torah em diversas instâncias¹⁷¹.

2) Referência Intra-Bíblica nos Profetas Anteriores

Os Profetas Anteriores fazem uso sistemático do texto da Torah. Esta seção da Bíblia Hebraica inicia com uma citação ao Pentateuco. Josué 1:3-5a é um exemplo claro de alusão intra-bíblica:

Todo o lugar que pisar a planta do vosso pé, vo-lo tenho dado, como prometi a Moisés. Desde o deserto e do Líbano, até o grande rio, o

¹⁷¹ O cânon da Bíblia Hebraica é dividido em três partes maiores. A primeira, denominada Torah, abarca os livros de Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. A segunda divisão, denominada de Profetas, é subdividida em duas outras partes, os profetas anteriores e os posteriores. Os profetas anteriores compreendem os livros de Josué à 2 Reis. Os profetas posteriores compreendem os livros de Isaías à Malaquias. A terceira divisão do cânon hebraico é chamada de Escritos. Esta divisão contém os livros de Salmos, Jó, Provérbios, Rute, Cantares, Eclesiastes, Lamentações, Ester, Daniel, Esdras, Neemias, 1 e 2 Crônicas: Gerald A. Klingbeil, *O texto e o cânon das Escrituras*, em, G. W. Reid [ed], *Compreendendo as escrituras: uma abordagem adventista* (Engenheiro Coelho, SP: Unasp, 2007), 94.



rio Eufrates, toda a terra dos heteus, e até o grande mar para o poente, será o vosso termo. Ninguém te poderá resistir, todos os dias da tua vida.

Esta promessa está relatada em Deuteronômio 11:24-25a:

Todo lugar que pisar a planta do vosso pé será vosso; o vosso termo se estenderá do deserto ao Líbano, e do rio Eufrates ao mar ocidental. Ninguém subsistirá diante de vós.

Josué 1:7-8 relata uma ordem específica de Deus a Josué:

Tão somente esforça-te, e sê muito corajoso. Cuida em fazer conforme toda a lei que meu servo Moisés te ordenou; dela não te desvies, nem para a direita nem para a esquerda, para que sejas bem sucedido por onde quer que andares. Não se aparte da tua boca o livro desta lei; medita nele dia e noite, para que tenhas cuidado de fazer conforme tudo o que nele está escrito. Então farás prosperar o teu caminho, e serás bem sucedido.

A ordem de meditar “no livro desta lei” parece ser uma referência às estipulações divinas registradas no Pentateuco. Outras situações de alusão intra-bíblica estão presentes nos Profetas Anteriores. Josué 24:32 alude a duas informações dos livros do Pentateuco:

Também enterraram em Siquém os ossos de José, que os filhos de Israel trouxeram do Egito, naquela parte do campo em que Jacó comprara aos filhos de Hamor, pai de Siquém, por cem peças de prata. Esta terra veio a ser herança de José.

A compra do terreno e as prescrições acerca dos ossos de José estão registradas em Gênesis 33:19 e 50:24, 25 respectivamente. A herança dos filhos de Israel (Js 14) é dividida conforme as prescrições dadas a Moisés (Nm 34:13-15). O livro ainda narra a expulsão dos filhos de Anaque (Js 15:14) de acordo com o relato de Números (Nm 13:22). As cidades dos levitas são



assentadas por Josué (21:2) cumprindo as especificações do Pentateuco (Nm 35:2-7). Ao renovar a aliança com Deus na cidade de Siquém (Js 23-24) Josué se refere a uma série de estipulações pertencentes à aliança firmada por intermédio de Moisés (Dt 32)¹⁷². Ele assevera ao povo em Josué 23:10 que “um só homem dentre vós perseguirá a mil porque o Senhor vosso Deus é quem peleja por vós como já vos prometeu”. Este verso faz clara alusão a indagação de Deuteronômio 32:30: “Como poderia um só perseguir mil, e dois pôr em fuga dez mil, se a sua Rocha não os tivesse vendido, e o Senhor não os tivesse entregue?”

Assim o Pentateuco emerge como base temática para diversos desenvolvimentos na trama do material bíblico posterior. Jefté ao se dirigir aos amonitas (Jz 11:16, 17) citou o episódio da recusa de passagem dos edomitas e moabitas para com os israelitas (Nm 20:17-20). A degradação do rei Salomão é narrada em 1 Reis 11 com o pano de fundo dos termos de deveres e obrigações da lei de Moisés (Dt 17:14-17). Há ainda a alusão de um livro dos Profetas Anteriores a outro da mesma subdivisão. O livro de 1 Reis repete a experiência trágica de Jeroboão, filho de Nebate, como um modelo de comparação. Os reis que não realizavam a vontade do Senhor foram descritos como seguindo os caminhos de Jeroboão (1 Reis 15:34; 16:7, 26)¹⁷³.

3) Referência Intra-Bíblica nos Profetas Posteriores

A alusão dos profetas posteriores à lei e sua inter-correspondência representam um tema bem explorado no meio acadêmico¹⁷⁴. As alusões intra-bíblicas são comuns na literatura profética posterior. Estes livros parecem indicar um conhecimento prévio das Escrituras de sua época.

Isaías 13:19 prenuncia a queda dos caldeus, e o faz referindo-se à queda de Sodoma e

¹⁷² Lopes, *A Bíblia e seus intérpretes*, 39-40.

¹⁷³ Greg A. King, Interpretando a narrativa histórica do Antigo Testamento, em G. W. Reid [ed] *Compreendendo as escrituras: uma abordagem adventista* (Engenheiro Coelho, SP: Unasp, 2007), 155.

¹⁷⁴ Ver por exemplo Reinaldo W. Siqueira, *The Presence of Covenant Motif in Amós 1:2-2:16* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1996); P. Sprinkle, “Law and Life: Leviticus 18:5 in the literary Framework of Ezekiel”, *Journal for the Study of the Old Testament*, 2007, vol. 31, nº 1), 275-293; D. N. Freedman, “The ‘House of Absalom’ in the Habakkuk Scroll”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (1949, nº 114), 11-12.



Gomorra (Gn 19). Em realidade a apostasia de Judá é comparada à condição de Sodoma e Gomorra (Is 1:9; 3:9). O profeta utiliza linguagem que claramente lembra situações do Pentateuco. Isaías relata que “pó será o alimento da serpente” (Is 65:25; cf. Gn 3:14), afirma que não haverá outro dilúvio (Is 54:9; cf. Gn 9:11), faz menção à uma nuvem de fumaça durante o dia e fogo durante a noite (Is 4:5, cf. Êx 13:21-22), etc. Há ainda a alusão ao “livro do Senhor” (Is 34:16) que poderia ser consultado pelo povo e que parece ser uma referência à lei de Moisés¹⁷⁵.

Jeremias alude diversas vezes ao Pentateuco em seus escritos. Os versos 34:13-14 tratam de um “assim diz o Senhor” da época do Pentateuco:

Assim diz o Senhor, Deus de Israel: Eu fiz aliança com vossos pais, no dia em que os tirei do Egito, da casa da servidão, dizendo: Ao fim de sete anos libertareis cada um a seu irmão hebreu, que for vendido, e te houver servido seis anos, e despedi-lo-ás livre. Vossos pais, porém, não me ouviram, nem inclinaram os seus ouvidos a mim.

Jeremias está fazendo uma clara menção a Êxodo 21:2. Nos versos 48:45-46 de seu livro o profeta cita quase que literalmente o incidente em Hesbom narrado em Números 21:28-29.

Ezequiel utiliza as prescrições de Levítico e Deuteronômio quanto às leis sacerdotais (Ez 40-48). As câmaras dos sacerdotes são mencionadas, bem como diversos outros detalhes do santuário. O profeta também demonstra conhecimento específico do Pentateuco, ao aludir às estipulações de Levíticos 21:1¹⁷⁶:

Não se aproximarão de nenhuma pessoa morta, pois se contaminariam; somente por pai, ou por mãe, ou por filho, ou por filha, ou por irmão ou irmã que não tiver marido, se poderão contaminar (Ez 44:25).

Daniel demonstra conhecimento das leis mosaicas ao recusar a alimentação impura

¹⁷⁵ Lopes, *A Bíblia e seus intérpretes*, 43.

¹⁷⁶ *Ibidem*.



segundo Levítico 11 e Deuteronômio 14 da mesa de Nabucodonosor (Dn 1:8-16). O profeta do exílio faz referência aos “livros” (Dn 9:2) aonde tivera contato com as profecias de Jeremias quanto ao período de cativeiro de Israel (Jr 29:10). Há ainda a possibilidade de que o ser que “levantou a mão direita e a mão esquerda ao céu, e jurou por aquele que vive eternamente” em Daniel 12:7 esteja fazendo referência a exclamação divina de Deuteronômio 32:40: “Levanto as minhas mão aos céus e juro por minha vida eterna”¹⁷⁷.

Malaquias afirma não ser do agrado do Senhor o sacrifício de animais defeituosos (Ml 1:18) em referência a Levítico 22:22 e Deuteronômio 15:21. Ageu fala sobre a impureza originada pelo contato com defuntos (Ag 2:13) em alusão a Nm 19:22. “Oséias 12:3 combina Gênesis 25:26, ‘no ventre pegou o calcanhar do seu irmão’ com Gênesis 32:24, ‘no vigor da sua idade lutou com Deus’”¹⁷⁸.

4) Referência Intra-Bíblica nos Hagiógrafos

Nos Hagiógrafos pode-se destacar o estreito relacionamento entre 1 e 2 Crônicas com os relatos de 1 e 2 Reis. O pedido que Rute faz a Noemi: “Permite-me que vá ao campo respigar atrás daquele que me acolher favoravelmente” (Rt 2:2) reflete a lei Levítica de não colher as orlas do campo, pois eram destinadas aos “pobres e estrangeiros” (Lv 19:9-10; 23:22). Lemos em Rute 2:4 as palavras de Boaz aos segadores e sua respectiva resposta: “Naquele momento Boaz estava chegando de Belém e disse aos segadores: O Senhor seja convosco, e eles lhe responderam: Que o Senhor te abençoe!” Este verso expressa um costume entre os segadores de Israel que foi registrado no cânon no Salmo 129:6-8:

*Sejam como a grama nos telhados [os que odeiam Jerusalém],
que se seca antes que possa crescer; com ela o segador não enche a
mão, nem o que ata os feixes enche o braço. Não digam os que passam:*

¹⁷⁷ E. P. McGarry, “The Ambidextrous Angel (Daniel 12:7 and Deuteronomy 32:40): Inner-Biblical Exegesis and Textual Criticism in Counterpoint”, *Journal of Biblical literature* (2005, vol. 124, nº 2), 211-228.

¹⁷⁸ Lopes, *A Bíblia e seus intérpretes*, 44.



A benção do Senhor seja sobre vós; nós vos abençoaremos em nome do Senhor.

Boaz exerce seu direito de resgatador após conversar com um parente mais próximo que o deveria exercer (Rt 4:1-11), baseado nas estipulações acerca do resgatador de Levítico 25:25-55.

A trama do texto bíblico demonstra que “na própria estrutura do Antigo Testamento percebe-se a interdependência dos seus escritos. Podemos afirmar, assim, que o Antigo Testamento é um grandioso empreendimento hermenêutico”¹⁷⁹.

5) Referência Intra-Bíblica no Novo Testamento

A interdependência entre os testamentos bíblicos é uma assumida realidade entre os teólogos¹⁸⁰. Quando levantamos “a pergunta a respeito de como o Antigo Testamento pode ser relacionado adequada e corretamente com o Novo Testamento, então decidimos, reconhecidamente, de maneira *a priori*, que existe alguma relação entre eles”¹⁸¹.

Reconhecemos o caráter complexo das diversas instâncias que caracterizam o uso neotestamentário de material do AT. Entretanto, procuraremos apenas demonstrar a ocorrência do fenômeno sem nos atermos a discussões sobre o uso de fonte semítica ou grega, tradução independente, texto fora de contexto ou mudanças intencionais de um texto. Partiremos do Novo Testamento em suas múltiplas referências ao Antigo.

6) Referência Intra-Bíblica nos Evangelhos

Ganoune Dioup afirma que um dos elementos básicos na maneira como os evangelhos

¹⁷⁹ Ibidem.

¹⁸⁰ Hasel, *Teologia do Antigo e Novo Testamento*, 211-222.

¹⁸¹ Ibid., 222.



interpretaram a missão de Jesus à luz do Antigo Testamento é o conceito do “cumprimento das promessas”¹⁸². Cristo afirma em Mateus 5:17-18:

Não penseis que vim revogar a lei ou os profetas; não vim revogar, vim para cumprir. Porque em verdade vos digo: até que o céu e a terra passem, nem um i ou til jamais passará da lei, até que tudo se cumpra.

A implicação natural da afirmação de Cristo é que seus atos e palavras tinham alguma correlação com os escritos vétero-testamentários. Esta correlação, de acordo com a afirmação, era de cumprimento. O próprio Cristo afirmou em diversas ocasiões que as Escrituras teriam cumprimento nele (Mt 11:4-6; Lc 4:21; 18:31; 24:4; Jo 5:39; 8:56; 17:12)¹⁸³.

Em Mateus 1:22-23 a promessa do nascimento de Cristo é acompanhada pelo comentário de que ele cumpriria a profecia de Isaías 7:14 e 8:8-10. O verso de Mateus 1:23 traduz o nome do messias, Emanuel, que significa Deus Conosco (Is 7:14). Mateus 2:15 cita a profecia de Oséias 11:1 como se cumprindo em Cristo. O massacre das crianças em Belém (Mt 2:17-18) é tido como o cumprimento de Jeremias 31:15. Sua habitação em Cafarnaum (Mt 4:14-16) é interpretada como o cumprimento de uma profecia de Isaías 8:23-9:1. Mateus aplica ainda outras profecias a Jesus (cf. Mt 8:17, Is 53:4; Mt 12:15-21, Is 42:1-4; Mt 13:34-36, Sl 78:2; Mt 21:4-5, Is 62:11; Mt 27:8-10, Jr 7:32 e Zc 11:12-13)¹⁸⁴.

Quer seja em citações explícitas ou não explícitas, os evangelhos aludem ao AT muitas vezes. Segue uma lista de todas as referências existentes nos evangelhos¹⁸⁵:

¹⁸² Diop, “Interpretação intra-bíblica” em Reid [ed] *Compreendendo as Escrituras*, 141.

¹⁸³ J. Jeremias, *Estudos no Novo Testamento* (São Paulo, SP: Academia Cristã, 2006), 179-190

¹⁸⁴ Diop, Interpretação intra-bíblica, em Reid [ed] *Compreendendo as Escrituras*, 143.

¹⁸⁵ K. Aland; M. Black; C. Martini; B. Metzger & A. Wikgren, *The Greek New Testament* (Nordlingen, Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001), 888 e 889.



MATEUS		15:4b	Ex 21:17	10:4	Dt 24:1, 3	8:10	Is 6:9
1:23a	Is 7:14	15:8-9	Is 29:13	10:6	Gn 1:27	10:27a	Dt 6:5
1:23b	Is 8:8, 10	18:16	Dt 19:15		5:2	10:27b	Lv 19:18
2:6	Mq 5:2	19:4	Gn 1:27	10:7-8	Gn 2:24	13:35	Sl 118:26
2:15	Os 11:1		5:2	10:19	Ex 20:12-16	18:20	Ex 20:12-16
2:18	Jr 31:15	19:5	Gn 2:24		Dt 5:16-20		Dt 5:16-20
3:3	Is 40:3	19:7	Dt 24:1	11:9-10	Sl 118:25-26	19:38	Sl 118:26
4:4	Dt 8:3	19:18-19	Ex 20:12-16	11:17	Is 56:7	19:46	Is 56:7
4:6	Sl 91:11-12		Dt 5:16-20	12:10-11	Sl 118:22-23	20:17	Sl 118:22
4:7	Dt 6:16	19:19	Lv 19:18	12:19	Dt 25:5	20:28	Dt 25:5
4:10	Dt 6:13	21:5	Is 62:11	12:26	Ex 3:6, 15	20:37	Ex 3:6
4:15-16	Is 9:1-2		Zc 9:9	12:29-30	Dt 6:4-5	20:42-43	Sl 110:1
5:21	Ex 20:13	21:9	Sl 118:25-26	12:31	Lv 19:18	21:27	Dn 7:13
	Dt 5:17	21:13	Dt 25:5	12:32a	Dt 6:4	22:37	Is 53:12
5:27	Ex 20:14	21:16	Ex 3:6, 15	12:32b	Dt 4:35	22:69	Sl 110:1
5:27	Dt 5:18	21:42	Sl 118:22-23		Is 45:21	23:30	Os 10:8
5:31	Dt 24:1	22:24	Dt 25:5	12:33a	Dt 6:5	23:46	Sl 31:5
5:33	Lv 19:12	22:32	Ex 3:6, 15	12:33b	Lv 19:18		
	Nm 30:2	22:37	Dt 6:5	12:36	Sl 110:1	JOÃO	
5:38	Ex 21:24	22:39	Lv 19:18	13:26	Dn 7:13	1:23	Is 40:3
	Lv 24:20	24:30	Dn 7:13	14:27	Zc 13:7	2:17	Sl 69:9
	Dt 19:21	26:31	Zc 13:7	14:62a	Sl 110:1	6:31	Sl 78:24
5:43	Lv 19:18	26:64a	Sl 110:1	14:62b	Dn 7:13	6:45	Is 54:13
8:17	Is 53:4	26:64b	Dn 7:13	15:34	Sl 22:1	10:34	Sl 82:6
9:13	Os 6:6	27:9-10	Zc 11:12-13			12:13	Sl 118:25-26
10:35-36	Mq 7:6	27:46	Sl 22:1	LUCAS		12:15	Zc 9:9
11:10	Ml 3:1			2:23	Ex 13:2, 12, 15	12:38	Is 53:1
12:7	Os 6:6	MARCOS		2:24	Lv 12:8	12:40	Is 6:10
12:18-20	Is 42:1-3	1:2	Ml 3:1	3:4-6	Is 40:3-5	13:18	Sl 41:9
12:21	Is 42:4	1:3	Is 40:3	4:4	Dt 8:3	15:25	Sl 35:19
12:40	Jn 1:17	4:12	Is 6:9-10	4:8	Dt 6:13		69:4
13:14-15	Is 6:9-10	7:6-7	Is 29:13	4:10-11	Sl 91:11-12	19:24	Sl 22:18
13:35	Sl 78:2	7:10a	Ex 20:12	4:12	Dt 6:16	19:36	Ex 12:46
15:4a	Ex 20:12		Dt 5:16	4:18-19	Is 61:1-2		Nm 9:12
	Dt 5:16	7:10b	Ex 21:17	7:27	Ml 3:1	19:37	Zc 12:10



Além da utilização de material do AT, os evangelhos se relacionam entre si de maneira muito íntima. A existência de material idêntico em Mateus, Marcos, Lucas levou os estudiosos a imaginarem uma composição interdependente dos mesmos. Existe ainda material similar apenas entre Lucas e Mateus. Este fato aliado à datação dos livros conduz à inferência, muito aceita no mundo acadêmico, de que haveria outra fonte antiga sobre a vida de Cristo, denominada documento Q¹⁸⁶. Assim os evangelhos se unem aos escritos vétero-testamentários em sua natureza intertextual.

7) Referência Intra-Bíblica nas Epístolas

Paulo faz abundante alusão aos escritos do AT. O apóstolo em Romanos 4:3 exclama: “Pois que diz a Escritura? Abraão creu em Deus, e isso lhe foi imputado por justiça”. Este verso faz referência a Gênesis 15:6: “Ele creu no Senhor, e isso lhe foi imputado por justiça”. Já em 1 Coríntios 3:20: “E outra vez: O Senhor conhece os pensamentos dos sábios, que são pensamentos vãos”, Paulo está citando Salmo 94:1: “O Senhor conhece os pensamentos do homem que são pensamentos vãos”. Em Romanos 10:5-8 Paulo utiliza Deuteronômio 30:12-14 para provar a justificação pela fé. Outros exemplos nas cartas de Paulo: “(1) A exposição de Paulo dos efeitos da queda em Romanos 5:12-14 reflete Gênesis 2:16; 3:1, etc; (2) As exortações em 1 Coríntios 10:1-5 se baseiam em várias passagens sobre a desobediência dos israelitas no deserto (Nm 11:1; Ex 32:1; Nm 25:1; 21:1; 14:1); (3) A alegoria de Sara e Hagar em Gálatas 4:21-31 é baseada em Gênesis 16”¹⁸⁷.

O autor de Hebreus utiliza para Cristo diversos salmos. Os versos 1:10-12 de Hebreus aludem ao Salmo 102:25-27. Já em Hebreus 1:13 temos a citação do Salmo 110:1. Hebreus 2:6-8

¹⁸⁶ H. Marshal, *Teologia do Novo Testamento* (São Paulo, SP: Vida Nova, 2007), 47-49; G. E. Ladd, *Teologia do Novo Testamento*, São Paulo, SP: Hagnos, 2003), 20-21; W. G. Kümmel, *Introdução ao Novo Testamento* (São Paulo, SP: Paulus, 1982) 41-93.

¹⁸⁷ Lopes, *A Bíblia e seus intérpretes*, 109; Um interessante trabalho sobre a intertextualidade do templo em Efésios é feita por R. Foster, “A Temple in the Lord Filled to the Fullness of God: Context and Intertextuality (Eph 3:19)”, *Novum Testamentum* (2007, vol. 9, nº 1), 85-96.



aplica a Cristo o Salmo 8:

Mas em outro lugar testificou dizendo: Quem é o homem para que dele te lembres? Ou o filho do homem, para que o visites? Fizeste-o um pouco menor do que os anjos, de glória e de honra o coroaste, e o constituíste sobre as obras das tuas mãos. Todas as coisas lhe sujeitaste debaixo de seus pés.

A Epístola aos Hebreus faz ainda uma sistemática alusão aos elementos do templo, interpretando-os em conexão com o ministério sacerdotal de Cristo no Céu¹⁸⁸.

8) Referência Intra-Bíblica em Atos dos Apóstolos

O livro de Atos, ao longo de sua narrativa histórica, faz diversas citações ao Antigo Testamento. Lucas descreve diversos discursos e atos, de Paulo e Pedro principalmente, onde as Escrituras vétero-testamentárias são utilizadas.

Pedro, em Atos 1:15-22, defende a idéia da escolha de outra “testemunha da ressurreição” de Cristo (At 1:22) no lugar de Judas. Em sua argumentação ele afirma que todos em Jerusalém sabiam do ocorrido com Judas e da maneira pela qual tinha morrido (At 1:19). A sua leitura acerca da morte do discípulo traidor é feita à luz do texto vétero-testamentário: “Irmãos, era necessário que se cumprisse a Escritura que o Espírito Santo predisse pela boca de Davi acerca de Judas, que foi o guia daqueles que prenderam a Jesus”. Pedro parece estar tecendo uma referência ao livro de Salmos: “Até o meu próprio amigo íntimo, em quem eu confiava, que comia do meu pão, levantou contra mim o seu calcanhar” (Sl 41:9). A justificativa de Pedro para a escolha de outro apóstolo é de que no “livro de Salmos está escrito: Fique deserta a sua habitação, e não haja quem nela habite, e tome outro a sua liderança” (At 1:20). Esta asseveração de Pedro é uma

¹⁸⁸ Ver F. B. Holbrook, *Issues in the Book of Hebrews* (Hagerstown, Maryland: Review and Herald Publishing Association, 1989).



referência direta aos versos dos salmos 69:25 e 109:8¹⁸⁹.

Atos 2:14-36 registra o discurso de Pedro no dia do Pentecoste. Nesta ocasião o apóstolo utiliza alguns textos do Antigo Testamento. A justificativa inicial que ele provê para o fato de os discípulos falarem em línguas é uma citação direta à Joel 2:28-32 (cf. At 2:17-21). No mesmo discurso os Salmos 16:8-11 e 110:1 são aplicados a Cristo (cf. At 2:25-28, 34-35)¹⁹⁰. Em outro momento, logo após ser liberto da prisão em Jerusalém, Pedro aplica também o Salmo 2:1-2 a Cristo (cf. At 4:25-26). E ainda no chamado concílio de Jerusalém o apóstolo cita Isaías 54:1-5 como se referindo a Jesus (cf. At 15:16-18).

A narrativa do discurso de Estevão está repleta de citações do Antigo Testamento. O diácono faz uma alusão sistemática à história de Israel (cf. At 7:3, Gn 12:1; At 7:6-7, Gn 15:13-14; At 7:16, Gn 50:13; At 7:18, Ex 1:22; At 7:27-19, Ex 2:13-15; At 7:37, Dt 18:15; At 7:40, Ex 32:4-6; At 7:42-43, Am 5:25-27; At 7:46, 1Rs 6:2; At 7:49-50, Is 66:1-2). Estevão utiliza a expressão “Filho do Homem” em referência a Cristo (At 7:56), o que seria uma possível referência a Daniel 7:13¹⁹¹. Existe ainda discussões acerca da estrutura do discurso de Estevão, que estaria nos moldes dos discursos dos antigos profetas de Israel¹⁹². Desta forma, tal discurso se trataria, em sua estrutura, uma alusão direta aos antigos profetas.

9) Referência Intra-Bíblica no Apocalipse

Muitos trabalhos têm sido empreendidos na busca de teologia por detrás da reconhecida natureza intertextual do Apocalipse. O relacionamento entre Daniel e Apocalipse é um dos

¹⁸⁹ John R. W Stott, *A mensagem de Atos* (São Paulo, SP: Editora ABU, 2000), 57-60.

¹⁹⁰ Johannes Munck, *The Anchor Bible: The Acts of Apostles* (Garden City, NY: Doubleday & Company, 1967), 17-19.

¹⁹¹ William H. Shea, *Selected Studies on Prophetic Interpretation* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992), 111.

¹⁹² Para uma introdução a essa discussão ver Wilson Paroschi, Estevão, Israel e a Igreja, *Parousia* (Engenheiro Coelho, SP: Unasp, 2007, ano 6, nº 1), 44-45.



pontos claros acerca dessa natureza. Há também muitas alusões ao Santuário na trama do livro¹⁹³.

Apocalipse 18:2 discorre sobre Babilônia. A alusão simbólica a essa nação remonta ao status ocupado por ela na história de Israel: um povo opressor e iníquo. Neste verso, um anjo exclama poderosamente: “Caiu! Caiu Babilônia, A grande!” Este verso faz uso de uma expressão de Isaías 21:9. Apocalipse utiliza a figura de “Gog, rei de Magog” (Ez 38:39) em sua descrição do conflito final (Ap 20:8). Apocalipse 6:9 faz referência às “almas debaixo do altar”, aludindo ao altar de incenso utilizado no templo. Apocalipse 8:4 e 5 descrevem uma cena de juízo e para tanto utilizam o incensário e o altar de incenso, ambos os instrumentos do templo de Israel (Ex 30:1-16, 34-38). O Apocalipse apresenta diversos outros exemplos de alusão intra-bíblica. Esses são apenas uma amostra da natureza intertextual desse texto.

Considerações Finais

Embora fragilidades possam ser identificadas nesta teoria, uma ressalva, contudo, se faz necessária. Conquanto ela tenha que lidar com assuntos de natureza subjetiva, como a tarefa de interpretação das Escrituras, o elemento da subjetividade sempre vai existir seja qual for a teoria ou metodologia adotada e, portanto, deverá ser tratado. Deve-se notar ainda que, se por um lado há o aspecto subjetivo, por outro lado, no estudo intertextual se considera uma conexão que é própria do texto. Não foi imposta a ele. Sendo que ela é intrínseca ao material discursivo, não há porque desconsiderá-la.

Além disso, se o autor ao construir seu discurso fez uso da interdiscursividade, ou mais propriamente dito da interdependência textual, esse uso indica sua intenção ao fazê-lo e que ele esperava que este uso fosse identificado pelos seus interlocutores. Especialmente ao se notar que tais intertextos representam em grande medida o contexto histórico-social no qual ele estava inserido e que, por conseguinte, tem grande contribuição na inferência de significado ao texto com o qual se está trabalhando.

¹⁹³ F. B. Holbrook, *Symposium on Revelation – Book I* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992), 99-130.



A utilização de material anterior na composição dos livros bíblicos é uma realidade. Fontes externas foram utilizadas, assim como as fontes internas se correspondem. Os autores não apenas estabeleceram uma intensa correlação entre si, mas também o fizeram de molde a interpretar uns aos outros em uma dinâmica de interação. Isto nos leva a entender que eles não usavam textos sem se aperceber do que faziam, mas eram conscientes desse uso. O texto bíblico atesta da natureza intertextual da linguagem e da produção textual. A alusão intra-bíblica é uma realidade, desde o Pentateuco até o último livro do cânon neo-testamentário.

A idéia de uma trama textual fragmentária e relida ao longo da história, entretanto, é estranha à exegese gramático histórica. Assim, a realidade intertextual da Escritura aliada à pressuposição conservadora da natureza textual leva o presente artigo a adotar a abordagem sincrônica como válida ao estudo exegetico das Escrituras. Essa perspectiva apresenta vantagens, tais como a aplicação da realidade social e contextual da língua na compreensão do sentido do texto. Assim, a textualidade sincrônica torna-se responsável por fixar elementos fundamentais da exegese além das conexões textuais, tais como ambiente histórico, forma literária, data e local de composição, dentre outros.

Ao final, salienta-se que o caráter não exaustivo do presente estudo torna necessária a averiguação prática dos conceitos intertextuais na exegese bíblica. O exercício da exegese é parte integrante do processo de compreensão da linguagem na Bíblia e, portanto, segundo a intertextualidade, de seu sentido.

ARTIGOS

TEOLOGIA DA PROSPERIDADE: HISTÓRIA, ANÁLISE E IMPLICAÇÕES

Érico Tadeu Xavier, D.Min.

Pastor da Igreja Adventista do Sétimo Dia na
Igreja Central de Cascavel (PR)

prxavier@terra.com.br

Resumo: O presente artigo está dividido em três seções e tratará das raízes da Teologia da Prosperidade, as influências que causaram seu surgimento, seu nascedouro e sua expansão para o Brasil e a maneira como os teólogos da prosperidade utilizaram a mídia, principalmente as redes de TV para expandirem suas crenças, é o tema da primeira parte deste trabalho. Na segunda parte será realizada uma análise, à luz da Bíblia e da História, de duas questões mais combatidas pelos teólogos da prosperidade: a doença e a pobreza. E na terceira parte, serão expostas algumas implicações que, como consequência do afã demonstrado pelos teólogos da prosperidade em querer arrebanhar cada vez mais doadores, acabam entrando em contradição clara e explícita com o texto sagrado.

Palavras-chave: Teologia, prosperidade, televisão, doença, pobreza.



The Theology of Prosperity: Its History, Analysis and Implications

Abstract: The present article is divided in three sections. The first part investigates the roots of the Theology of Prosperity, the influences that have determinate its emergence and expansion in Brazil, and the way the theologians of the prosperity have used the media, mainly TV networks, to expand their faith. The second part will address the issues of disease and poverty under the light of the Bible and of History. These two issues are the problems more emphasized and combated by the theologians of prosperity. The third part will explore some implications of the views sustained by such a preaching that ends up in clear and explicit contradiction with the sacred text.

Keywords: Theology, Prosperity, Television, Sickness, Poverty.



INTRODUÇÃO

As raízes da Teologia da Prosperidade, as influências que causaram seu surgimento, seu desenvolvimento e a sua expansão para o Brasil e a maneira como os teólogos da prosperidade utilizaram a mídia, principalmente as redes de TV para expandirem suas crenças, é o tema da primeira parte deste trabalho.

Na segunda parte será realizada uma análise, à luz da Bíblia e da História, de duas questões mais combatidas pelos teólogos da prosperidade: a doença e a pobreza. Esses dois pontos são enfatizados devido à relação que esses teólogos fazem com o pecado, dando a entender ao fiel, que ser pobre ou ser doente é sinônimo de viver uma vida de pecados. Serão verificados textos bíblicos e o testemunho da História de que, mesmo os servos fiéis a Deus passam por dificuldades, provações, privações e até mesmo a morte, pois num mundo cujos habitantes se distanciaram de Deus, as conseqüências do pecado vêm sobre justos e ímpios, e da mesma maneira as bênçãos recaem sobre todos.

Na terceira parte, serão expostas algumas implicações que, como conseqüência do afã demonstrado pelos teólogos da prosperidade em querer arrebatar cada vez mais doadores, acabam entrando em contradição clara e explícita com o texto sagrado. O testemunho de alguns deles mostram que o que os impulsiona é o amor ao dinheiro, o que é condenado por Deus como sendo a “raiz de todos os males”. Doutrinas essencialmente bíblicas, como a devolução do dízimo, são ensinadas em um contexto de barganha com Deus, dando-se a conotação de que recebemos, com juro, dinheiro que Lhe “pagamos”.

1 TEOLOGIA DA PROSPERIDADE: SURGIMENTO E FUNDAMENTAÇÃO

Para entender a Teologia da Prosperidade¹, seus fundamentos, sua história e suas implicações modernas, à luz da Bíblia e da História, busca-se, inicialmente, a definição fornecida pelo dicionário Aurélio da língua portuguesa, que diz que a palavra prosperidade tem raiz latina –

¹ Doravante denominada TP. Nota do autor.



prosperitate – e significa enriquecer, tornar-se feliz, venturoso; e o dicionário eletrônico Priberan² define como qualidade ou estado do que é próspero, felicidade, progresso.

1.1. EUA: Berço da Teologia da Prosperidade

As raízes da moderna TP datam do século XIX, cujo pregador, Essek William Kenyon, tinha pouco conhecimento teológico formal. Pastoreou várias igrejas batistas, metodistas, pentecostais e depois ficou desligado de qualquer igreja. Segundo Hanegraaf (1998, pp. 27-36), “Kenyon sofreu influência das seitas metafísicas como Ciência da Mente, Ciência Cristã e Novo Pensamento que originou o Movimento da Fé. Esses ensinamentos afirmam que tudo que dissermos se tornará realidade, enfatizando assim o poder da mente”.

A TP é um conjunto de princípios que afirma que o cristão possui o direito de obter felicidade integral e de exigí-la enquanto estiver vivo. Para atingir esses princípios, é preciso que confie incondicionalmente em Jesus de Nazaré. O desenvolvimento dessa teologia foi gradativo. Kenyon foi um dos seus precursores, mas sua voz encontrou eco em outros pregadores de seu tempo e também após sua morte, em 1948.

Uma dessas vozes foi a de Kenneth Hagin, que liderou o movimento de Confissão Positiva³, que, no fim dos anos 1960 e durante os anos 70, fortaleceu a TP. Segundo Mariano (1999, p. 51)

Reunindo crenças sobre poder e cura, prosperidade e poder da fé, essa doutrina surgiu na década de 40. Mas só se constituiu como movimento doutrinário no decorrer dos anos 70, quando encontrou guarida nos grupos evangélicos carismáticos dos EUA, pelos quais adquiriu visibilidade e se difundiu para outras correntes cristãs. Sob a liderança de Kenneth Hagin nascido no Texas, em 1917, o movimento de Confissão Positiva difundiu-se para inúmeros países. Evangelista batista, porém crente na cura divina, Hagin logo se aproximou dos pentecostais, recebendo o batismo do Espírito Santo em 1937, e nesse mesmo ano foi licenciado pastor na assembléia de Deus, na qual permaneceu até 1949, quando se

² Recuperado em 26/11/2007 da página <http://www.priberan.pt/DLPO>.

³ O termo Confissão Positiva refere-se literalmente à crença de que os cristãos detêm poder – prometido nas escrituras e adquiridos pelo sacrifício vicário de Jesus – de trazer à existência, para o bem ou para o mal, o que declaram, decretam, confessam ou determinam com a boca em voz alta.



tornou evangelista itinerante [...] Em 1962 fundou seu próprio ministério, caracterizado por transes, visões, profecias, revelações e experiências sobrenaturais, dos quais fez derivar sua “autoridade espiritual”. Entre 1950 e 1959 Hagin declara ter, em oito ocasiões, conversado pessoalmente com Jesus, algumas vezes no céu, outras no inferno.

De acordo com Romeiro (1993, p. 37), na juventude Hagin sofreu várias enfermidades e pobreza. Quando tinha 16 anos afirmou ter “recebido uma revelação do Criador quando lia o evangelho de Marcos 11:23-24 e, a partir daí, passou a ensinar que tudo poderia ser obtido do Criador, desde que o fiel confessasse isso em voz alta, não duvidando da obtenção da resposta, mesmo que as evidências indicassem o contrário”.

Kenyon, apesar de ter deixado um legado que depois foi adotado por Hagin sobre cura divina e Confissão Positiva, nunca escreveu ou pregou sobre prosperidade. Mariano (1999, p. 152) afirma que “foi o televangelista Oral Roberts quem criou a noção de “Vida Abundante”, e deu início à doutrina da prosperidade, prometendo retorno financeiro sete vezes maior do que o valor ofertado”.

A expansão da TP manteve sempre íntima relação com o televangelismo norte-americano. O próprio Oral Roberts tornou mais forte seus apelos e promessas de devolução divina do dinheiro ofertado pelos fiéis à igreja quando suas despesas com o horário na televisão aumentaram sensivelmente, em escala muito maior do que a audiência, na medida em que a disputa pelos horários televisivos tornou-se mais acirrada no meio evangélico e pentecostal.

Comentando sobre a influência da televisão na mente e no comportamento das pessoas, até mesmo em relação a Deus, Bucci (2001, p. 54) escreve:

Estamos testemunhando (o termo é bem apropriado) a fabricação de uma nova face do divino, de um novo padrão de culto e de um novo tipo de religiosidade, que combina imagem eletrônica, entretenimento e consumo. Esse fenômeno só foi possível graças à TV, pois só nela a experiência mística pode se converter (outro termo bem apropriado) em entretenimento e, ao mesmo tempo, em objeto de desejo. Trata-se de uma nova modalidade de obscenidade. Se, como sabemos, nada pode ser mais íntimo do que a experiência mística, a transformação da fé em exibicionismo é a pior forma de escancarar a intimidade. É o supra-sumo da obscenidade.



A televisão foi e continua sendo instrumento-chave para expansão e difusão do evangelho e a teologia da prosperidade pegou carona na onda midiática.

Hoje, muitos pregadores americanos seguem a linha de Hagin⁴. Segundo Jungblut (2006, p. 113), “esses pregadores deram prosseguimento ao trabalho de Hagin no desenvolvimento da TP iniciada por Kenyon”.

Para Torahlaam (2005)⁵, as idéias de Hagin que levaram ao estabelecimento da TP, podem ser divididas em três partes:

1. Autoridade Espiritual – Segundo Hagin, o Criador tem concedido autoridade aos profetas nos dias atuais, alegando que ele próprio recebeu várias revelações diretamente do Criador.
2. Bênçãos e maldições da Lei – Baseado na epístola de Paulo aos Gálatas 3:13,14, Yešua remiu a humanidade das maldições previstas na Torá: pobreza, doenças e morte espiritual. Para os cristãos seguidores dessa doutrina, portanto, é prometida uma vida plena, abundante, isenta de doenças e com duração de 70 a 80 anos, sem dor ou sofrimento. Se não for assim, é porque tal pessoa não tem fé ou sua fé está muito fraca.
3. Confissão positiva – Esse terceiro ponto da TP está incluído na fórmula da Fé que Hagin afirma ter recebido diretamente do Criador, juntamente com a ordem de escrever. Essa fórmula consiste em:

A – pedir o que deseja. O pedido depende do fiel, e de acordo com o que ele desejar, receberá. Essa é a essência da Confissão Positiva.

B – Fazer o que deseja – As atitudes do fiel concederão a ele a derrota ou a vitória. De acordo com suas ações ele será impedido ou receberá o que deseja.

C – Receber o que deseja – Compete a nós a conexão com o dínamo do céu. Basta conectar o pino da fé na tomada.

D – Relatar aos outros o que aconteceu – outros devem também ter a oportunidade de saber e de crer.

⁴ Os principais são Ken Hagin Jr, Robert Schuller, Charles Capps, Benny Him e Fred Price.

⁵ Recuperado em 26/11/2007 da página <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2005/10/333094.shtml>.



Para efetuar a Confissão Positiva, o fiel deve usar as expressões: exijo, decreto, declaro, determino, reivindico no lugar de peço, rogo, suplico. E nunca deve mencionar a expressão “Se for da Tua vontade”, pois isto destrói a fé.

Mariano (1999, p. 153) sugere que a TP tem ligação íntima com o esoterismo, uma vez que:

A Teologia da Prosperidade prega que o crente pode alterar realidades por meio da palavra proferida com fé. Já o New Thought⁶, fonte de inspiração dessa teologia, promete o mesmo, mas põe o pensamento no lugar da palavra. Essa crença parece estar na raiz de parte da literatura esotérica e de auto-ajuda que invadiu os EUA, a Europa e o Brasil nas últimas décadas. Os livros de Lair Ribeiro, que prometem o paraíso na terra, por meio de “reprogramação neurolinguística”, parecem ter suas técnicas e premissas oriundas no New Thought.

Um dos mais bem-sucedidos televangelistas e que, à custa das arrecadações dos fiéis tornou-se milionário, foi Jim Bakker. Juntamente com sua esposa Tammy Faye fundou o parque temático *Heritage*, nos Estados Unidos, e mantinha um programa de televisão em sua própria emissora: *Praise the Lord*. Após o colapso financeiro (foi condenado a 45 anos de prisão por exploração da fé), moral (mantinha relações extraconjugais com a sua secretária Jessica Hahn), conjugal (divorciou de Tammy Faye) e físico (de sua esposa que morreu de câncer em 22/07/2007), Bakker (2001, p. 30) declarou no livro que escreveu na prisão:

Infelizmente, devo assumir a responsabilidade por alguma forma de complacência que vejo em algumas partes do corpo de Cristo hoje. Pois foi através de minha teologia errônea, mal orientada e materialista – o evangelho da saúde e da riqueza, do “declare o que você quer e reclame-o de Deus”, do evangelho da prosperidade, ou qualquer outro nome que você tenha para designá-lo – que muitos cristãos sinceros foram orientados a procurar as riquezas neste mundo em lugar de procurar edificar o seu tesouro nos céus. Conseqüentemente, e para mim é difícil admitir tal coisa, vejo que há bem poucos cristãos, nos dias de hoje, que têm suas mentes voltadas para as coisas dos céus.

⁶ Expressão em inglês que traduzida significa “Novo Pensamento”. Os escritores que trabalham com auto-ajuda, enfatizam a força do pensamento positivo, ou o *New Thought*.



Outra doutrina que merece destaque dentro da TP é aquela que se mistura com o panteísmo.

Quando o homem nasce de novo ele toma sobre si a natureza divina e torna-se, não semelhante, mas igual, exatamente igual em natureza com Deus. A única diferença entre o homem e Deus torna-se a magnitude, Deus é infinitamente divino e nós ainda finitamente divinos. “O crente é uma encarnação de Deus exatamente como é Jesus de Nazaré”, defende Kenneth Hagin [...] “Você não tem Deus morando dentro de você. Você é Deus”, afirma Kenneth Copeland (Gondin, 1993, pp. 83-85).

A origem, portanto, da TP é mesclada de pentecostalismo, nova era, panteísmo e evangélicos. Uma mistura que progrediu no âmbito financeiro e midiático, tanto nos EUA, berço de seu nascimento, quanto em outras partes do mundo.

1.2. A expansão da Teologia da Prosperidade para o Brasil

No Brasil a TP tomou um significativo impulso com a tradução para o português de livros⁷ de Kenneth Hagin, pela Editora Betânia. A primeira e principal igreja a abraçar essa doutrina foi a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), seguida de outras como a Igreja Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, ADHONEP⁸ e outras.

Souza⁹ (2006, p. 1) afirma que

⁷ Alguns títulos de Kenneth Hagin traduzidos para o português: O nome de Jesus; Como ser dirigido pelo Espírito de Deus; O que fazer quando a fé parece fraca e a vitória perdida; O homem em três dimensões; o espírito humano; É necessário que os cristãos sofram?; A arte da intercessão; Crescendo espiritualmente; Novos limiares da fé.

⁸ A Associação de Homens de Negócios do Evangelho Pleno (ADHONEP) é uma entidade fundada em 1952 pelo empresário Demos Shakarian, estadunidense de ascendência de armênia, com o objetivo de fortalecer valores através da sinergia entre empresários, autoridades e homens que compartilham experiências de sucesso. No Brasil começou de forma efetiva em 1982, na liderança do empresário e presidente nacional Custódio Rangel Pires. Seu empenho e grande zelo fizeram da Associação uma grande força no país e também em toda América Latina. A ADHONEP publicou o livro Sete Chaves para torná-lo Rico.

⁹ Alexandre Carneiro de Souza é Doutor em sociologia pela Universidade Federal do Ceará, professor universitário e membro do grupo de estudos de Religião e Política da UFC.



O discurso central dessa nova teologia é a crise econômica. A Adhonet e as igrejas em geral adeptas do culto pró-prosperidade veiculam um discurso enfático que visa especialmente àqueles que vivem crises e almejam melhores condições de vida, atrelando as mudanças positivas aos efeitos milagrosos da fé. Essa dimensão é perceptível no depoimento de um entre milhares de empresários convertidos ao pentecostalismo [...]. As pessoas que estão se deslocando para as igrejas pentecostais, são oriundas das camadas médias, que constituem as categorias sociais mais expostas às crises econômicas do que quaisquer outras.

A ADHONET, apesar de não se constituir como igreja, mas como associação, é formada de pequenos, médios e grandes empresários, uma parcela dos quais já experimentou algum tipo de dissabor na vida financeira ou até mesmo na vida conjugal. O pano de fundo da ADHONET é a prosperidade material advinda de um Deus que se dispõe a barganhar com seus filhos.

A vinda de Benny Hinn¹⁰ a São Paulo em março de 1994, foi outro fator que contribuiu grandemente para o salto quantitativo que deram as igrejas que adotaram a TP. Em outubro de 2005 Benny Hinn retornou ao Brasil, desta vez a Manaus¹¹, capital da Amazônia, para uma cruzada de curas e milagres, onde reuniu mais de 300.000 pessoas.

Segundo Hanegraaf (1996, pp. 103-376) as pregações e a teologia de Hinn são controvertidas e reúnem erros grotescos como, por exemplo, a declaração de que Jesus “[...] assumiu a natureza de Satanás, para que todos quantos tinham a natureza de Satanás pudessem participar da natureza de Deus”. O autor cita outros erros de Hinn¹², dos quais se apresenta a seguir uma síntese:

¹⁰ Pseudônimo de Tofik Benedictus Hinn, Benny Hinn nasceu em Jaffa, Israel, em 1952. Sua mãe era armênia e seu pai era grego. Ainda bem jovem Benny mudou-se com seus pais para os Estados Unidos, onde se naturalizou norte-americano. Começou seu ministério de curas na televisão canadense em Toronto.

¹¹ Recuperado em 26/11/2007 da página <http://www.geracaodt.com/gdt/2005/11/cruzada-de-milagres-em-manaus.html> - 35k, com o título: Cruzada de Milagres em Manaus.

¹² Ao ser criticado, disse que gostaria de ter “uma arma do Espírito” para explodir a cabeça de seus críticos. Além disso, profere palavras funestas contra aqueles que refutam suas heresias. Essas ameaças foram dirigidas ao Instituto Cristão de Pesquisas dos EUA: “Agora eu estou apontando meu dedo para vocês com o tremendo poder de Deus sobre mim [...]. Ouçam isto! Existem homens e mulheres no sul da Califórnia me atacando. É sob a unção que lhes falo agora. Vocês colherão o que estão semeando em suas próprias crianças se não pararem. Seus filhos e filhas sofrerão. Vocês estão me atacando no rádio todas as noites — vocês pagarão e suas crianças também. Ouçam isto dos lábios dum servo de Deus. Vocês estão em perigo. Arrependam-se! Ou o Deus Altíssimo moverá a sua mão. Não toqueis nos meus ungidos [...]”.



- Afirmou que o Espírito Santo revelou-lhe que as mulheres foram originalmente criadas para dar à luz pelo lado. Todavia, por causa do pecado, passaram a dar à luz pela parte mais baixa de seu corpo.

- Ensina que o homem é um pequeno deus. E afirmou: “Eu sou ‘um pequeno messias’ caminhando sobre a Terra”.

- Asseverou que o homem, a princípio, voava da mesma forma que os pássaros. Segundo ele, Adão podia voar até a lua pela sua própria vontade: “Adão era um superser [...] costumava voar. Naturalmente, como poderia ter domínio sobre as aves, sem ser capaz de fazer o que elas fazem?”.

- Hinn costuma visitar os túmulos de duas santas mulheres, Kathy Kuhlman e Aimee S. McPherson, para receber a “unção” que flui de seus ossos.

- Ele ensina que a Trindade é composta de nove pessoas, pois o Pai, o Filho e o Espírito Santo possuem, cada um, espírito, alma e corpo.

- Defendendo a teologia da prosperidade, pela qual afirma que a pobreza é uma maldição, disse que Jó era carnal e mau, ignorando o enfático testemunho de Deus acerca de seu servo: “Observaste tu a meu servo Jó? Porque ninguém há na terra semelhante a ele, homem sincero e reto, temente a Deus, e desviando-se do mal” (Jó 1.8).

- Defensor também da falaciosa Confissão Positiva, declarou: “Nunca, jamais, em tempo algum, vão ao Senhor e digam: ‘Se for da tua vontade [...]’ Não permitam que essas palavras destruidoras da fé saiam da boca de vocês”.

A IURD, fundada pelo bispo Edir Macedo em 1977, adotou essa teologia e a adaptou à realidade brasileira, além de inserir metodologia e práticas próprias. Temas como redenção, arrependimento, santificação e cuidado do corpo são raramente tratados nas igrejas que adotam a TP.

A Igreja Renascer em Cristo¹³, liderada pelo casal Sonia e Estevam Hernandez, foi uma das que mais prosperou nos últimos anos. Com um início modesto em uma pizzaria, a igreja cresceu financeiramente e também em número de adeptos. Hoje a Renascer conta com cerca de 2

¹³ Recuperado em 25/11/2007 da página <http://www1.folha.uol.com.br/folha/Brasil>, sob o título: Saiba mais sobre a igreja Renascer em Cristo.



milhões de fiéis, tanto no Brasil quanto em outros países, sendo proprietária de várias emissoras de rádio e rede de televisão. O casal fundador da Renascer foi preso num aeroporto dos EUA, onde foram pegos entrando naquele país com dinheiro não declarado, cerca de 50 mil dólares.

O movimento da TP no Brasil tem crescido vertiginosamente, a ponto de preocupar tanto católicos como também igrejas evangélicas tradicionais. Algumas frases, costumes, jargões e formas de culto que mais se assemelham a shows, têm, inclusive, encontrado simpatizantes nos meios evangélicos mais ortodoxos.

Diante disso, será realizada uma análise à luz da Bíblia e da História, sobre as questões referentes à pobreza e sofrimento, como dois contrapontos à TP.

2 ANÁLISE DA POBREZA E SOFRIMENTO À LUZ DA BÍBLIA E DA HISTÓRIA

Historicamente, a vida humana sobre a terra desde a entrada do pecado, é tecida de alegrias e tristezas, sorrisos e lágrimas, riqueza e pobreza, saúde e doença, felicidade e desdita. Não há sobre a face da terra um lar sequer que não tenha experimentado a dor, a desgraça, a perda de um ente querido, ou dificuldades das mais variadas ordens. O que a TP promete é uma vida onde não se cumpra a predição de Jesus Cristo: “No mundo tereis aflições, mas tende bom ânimo, pois eu venci o mundo”.¹⁴

A teologia bíblica não anula o sofrimento e a pobreza. Os cristãos não estão livres dos infortúnios e mazelas da vida. Assim, é importante analisar os testemunhos da Bíblia sobre o assunto:

2.1. A Bíblia e os Pobres

“Bem aventurados, vós, os pobres, porque vosso é o reino de Deus” (Lc 6.29).

“O Espírito do Senhor é sobre mim, pois me ungiu para evangelizar os pobres” (Lc 4.18).

¹⁴ Evangelho de João, cap. 16:33.



“Falta-te uma coisa, vai vende tudo quanto tens, e dá-o aos pobres e terás um tesouro no céu; e vem, segue-me” (Mc 10.21).

“Porque sempre tendes os pobres convosco, e podeis fazer-lhes bem” (Mc 14.7).

“Porque todos ali deitaram do que lhes sobejava, mas esta, da sua pobreza, deitou tudo o que tinha, todo o seu sustento” (Mc 12,44).

E as advertências de Deus aos ricos são bem claras:

“Mas ai de vós ricos! Porque já tendes a vossa consolação” (Lc 6.24).

“Não ajunteis tesouros na terra... mas ajuntais tesouros no céu... Porque onde estiver o vosso tesouro, ali estará também o vosso coração” (Mt 6.19-21).

“É mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha, do que entrar um rico no reino de Deus” (Mc 10.25).

Quando os teólogos da prosperidade afirmam que o cristão passa por dificuldades financeiras ou problemas de saúde porque tem falta de fé, estão, na verdade insultando os cristãos do Terceiro Mundo, onde a riqueza está concentrada nas mãos da minoria da população e, sendo assim, a maioria passa por algum tipo de privação material. A saúde pública e até as condições de higiene e saneamento básico são problemas que afligem as grandes cidades dos países subdesenvolvidos e em desenvolvimento, portanto, é comum que o índice de doença e de mortalidade seja mais acentuado nesses países¹⁵.

Milhões de crentes zelosos do Terceiro Mundo nada têm de posses materiais e isso não significa que eles estão enganados ou fracos na fé. Eles entendem mais sobre a cruz do que de carro do ano e a única riqueza de que se gloriam é a certeza da vida eterna. A pobreza é uma realidade existente em todos os lugares do planeta e foi prevista por Jesus: “Os pobres sempre tendes convosco...”¹⁶.

¹⁵ Bernardo Kliksberg em artigo intitulado: América Latina: uma região de riscos – pobreza, desigualdade e institucionalidade social, considera as questões da pobreza e condições de saúde nos países pobres. Recuperado em 28/11/2007 da página <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001308/130853por.pdf>.

¹⁶ Bíblia Sagrada, versão Almeida Revista e Corrigida, conforme Marcos 14:7.



2.2. A Bíblia e a Doença

Os mais fervorosos servos de Deus do passado e do presente não ficaram imunes às doenças e aos sofrimentos.

Isso se vê na vida de José, de Jeremias e de Paulo. Paulo¹⁷ fala de prisões, açoites sem medida, perigos de morte, chibatadas, apedrejamento, naufrágios, fome, sede etc. É interessante notar que apesar da fé a medicina e os médicos não foram dispensados. Há na Bíblia várias passagens referentes a médicos, que serão analisadas a seguir:

2.2.1. Médicos no AT

Em Gênesis 50, verso 2, está escrito o seguinte: “E José ordenou aos seus servos, os médicos, que embalsamassem a seu pai; e os médicos embalsamaram a Israel”.

José, o ditoso filho de Jacó, elevado a vice-rei na corte do Egito, em virtude da sua fidelidade, - tinha uma junta médica a seu serviço.

José, o crente exemplar, não combatia a medicina e fazia uso dela.

No capítulo 8 de Jeremias verso 22, encontra-se o seguinte: “Porventura não há unguento em Gileade? Ou não há lá médico? Por que, pois, não teve lugar a cura da filha do meu povo?”. Examinando-se essa passagem à luz do contexto, verifica-se que Deus tinha queixas profundas contra o seu povo, em virtude da sua desobediência e franca apostasia. Deus não podia mais suportar tamanha impiedade e já resolvera trazer os rebeldes a juízo. É interessante notar que Deus considera o pecado uma enfermidade moral e os pecadores, espiritualmente, enfermos. Os filhos de Israel estavam, portanto, gravemente enfermos (Jr. 8:22).

Então, em linguagem irônica, Deus fala nestes termos: “Porventura não há unguento em Gileade? Ou não há lá médico?” “Por que, pois, não teve lugar a cura da filha do meu povo?”

É evidente que os médicos não podiam curar essa espécie de enfermidade. Só Deus pode perdoar pecados e mais ninguém. A linguagem é figurada e está vazada em franca ironia. Entretanto, há uma referência, nesse texto, que é importante salientar. É a que diz respeito aos

¹⁷ Idem, II Coríntios 11:23-29.



médicos de Gileade, aos médicos da terra santa. Eles estavam lá para servir ao povo de Deus. E Deus os reconhece e lhes dá esse direito.

Para o caso narrado, especificamente, eles não serviam porque os males exigiam outra clínica – a espiritual, a divina. No entanto, para os males físicos, eles estavam a serviço da ciência, e devidamente aprovados por Deus a exercer a sua função samaritana.

Analise-se mais esta passagem:

“Naquele dia levantará este a sua voz dizendo: não posso ser médico, nem tão pouco há em minha casa pão, ou vestido algum; não me ponhais por príncipe” (Is 3:7).

Ao ler-se os capítulos 2 e 3 desse livro, verifica-se que o profeta está tratando de problemas graves dos últimos tempos (cap. 2:2), no que se refere aos filhos de Israel. Tão difícil será a crise que virá sobre os filhos da eleição, por causa da sua desobediência - que Deus mandará, além de muitos outros males - a fome, a falta de liderança e note-se bem - a escassez de médicos.

O que fica bem claro, à luz dessa profecia, é que Deus não só aprova o serviço indispensável dos médicos, mas até castiga o seu povo com a falta deles.

Existe mais uma passagem que se quer mencionar. É a que se acha em II Crônicas 16:12: “E caiu Asa doente de seus pés no ano trinta e nove do seu reinado; grande por extremo era a sua enfermidade e, contudo, na sua enfermidade não buscou ao Senhor, mas antes aos médicos”.

Aqui os apóstolos da “cura divina” fazem uma severa controvérsia. Aham que o grande pecado do rei Asa foi “buscar aos médicos”, quando a Bíblia não diz tal coisa. O seu grave erro consistiu no fato de que ele “não buscou ao Senhor”. Ele poderia consultar o seu médico, à semelhança de José, sem, todavia, desprezar ao Senhor. Esse foi o seu grande erro.

2.2.2. Médicos no NT

Em nenhum lugar da Escritura lê-se que Paulo combatia a medicina ou o precioso serviço dos médicos. Ao contrário, ao companheiro Lucas, ele chamava, carinhosamente – “o médico amado” (Cl. 4:14).



Como se percebe, Paulo não considerava o doutor Lucas – um concorrente indesejável ou crente carnal, sem fé, amante das “drogas”, mas um servo do Senhor, fiel e excelente cooperador (Fm, 24).

Paulo operava milagres, porém não era milagreiro e sabia dispensar aos médicos os respeitos devidos e as honras merecidas.

Se a medicina fosse incompatível com a Bíblia, o apóstolo não teria dado a Lucas o prestígio da sua profissão e a confiança do seu companheirismo (II Tm. 4:11).

Em matéria de religião, Jesus é a autoridade máxima. Ninguém seria capaz de contestar essa afirmação. “E Jesus, respondendo, disse-lhes: Não necessitam de médico os que estão sãos, mas sim os enfermos. Eu não vim chamar os justos, mas, sim os pecadores ao arrependimento” (Lc, 5: 31-32).

Essa é a opinião de Jesus a respeito dos médicos e dos enfermos. Não há qualquer restrição a respeito desse assunto por parte do Senhor Jesus. A sua opinião é clara e taxativa: “os sãos não precisam de médico, mas sim os enfermos”.

Não se trata de um texto isolado. O Senhor Jesus falou com tanta clareza e com tanta ênfase, que os três Evangelhos sinóticos contêm o registro das suas palavras. Há afirmações de Jesus que se acham registradas apenas num Evangelho. Há outras, porém, que se acham difundidas nos quatro Evangelhos ou, pelo menos, nos Evangelhos sinóticos.

A difusão dá realce.

É o caso em apreço. O Senhor sabia que, nos últimos tempos, os falsos profetas iriam pôr em choque a medicina com a religião e, por isto, afirmou, reafirmou, e difundiu nos três primeiros Evangelhos: “Os sãos não necessitam de médico, mas sim os doentes”.

Os milagres de Cristo não eram operados para atrair a atenção para si mesmo, nem para enriquecê-lo monetariamente com ofertas dos agradecidos. Ao contrário, o objetivo de cada milagre era trazer honra para Deus, abrir portas nos corações quebrantados, para permitir que a graça entrasse na maneira salvadora.

Segundo White (1998, p. 272) “Cristo nunca operou um milagre, senão para satisfazer uma necessidade real, e todo milagre era de molde a dirigir o povo à árvore da vida, cujas folhas são para a cura das nações”.



Os verdadeiros milagres não resultam de pedidos impulsivos e insistentes, mas são concedidos como Deus julga melhor. “Alguns morreram nos dias de Cristo e nos dias dos apóstolos, porque o Senhor sabia precisamente o que era melhor para eles” (White, 1998, p. 17).

Em nossos dias, a “Palavra da Cruz” parece continuar sendo “Loucura” (1 Co 1:18), para alguns segmentos cristãos. Mas a cruz continuará carregando em seu significado o mistério e o segredo da vida. “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, e tome a cruz e siga-me. Porque qualquer que quiser salvar a sua vida perdê-la-á, mas qualquer que perder a sua vida por amor de mim e do evangelho, esse a achará” (Mc. 8:34-35).

2.2.3. O Testemunho da História

Serão relatados alguns exemplos de sofrimentos e martírios envolvendo aqueles que fizeram parte dos doze discípulos chamados por Jesus (Mc 3:13-19).

André: após a morte e ressurreição de Jesus, foi pregar o evangelho na região do Mar Negro (hoje parte da Rússia); depois, segundo a tradição, pregou na Grécia, em Acaia, onde foi martirizado numa cruz em forma de “X”. Daí, esse instrumento de tortura ter ficado conhecido como “cruz de Santo André”¹⁸;

Bartolomeu: pregou inicialmente na Arábia, depois Etiópia e, por fim, ao lado de Tomé, atuou como missionário na Índia, onde foi martirizado¹⁹;

Filipe: atribui-se a esse apóstolo a fundação da igreja de Bizâncio, cidade mais tarde conhecida como Constantinopla. Posteriormente, pregou o evangelho na Ásia Menor, na região de Hierápolis, onde se convertera a mulher de um cônsul romano pela sua pregação. O cônsul, então furioso por este episódio, mandou prender Filipe e matá-lo de forma cruel (Gonzales, 1998, p. 42);

¹⁸ *Conciso Dicionário Bíblico*. Rio de Janeiro: JUERP (1985. p. 11). *Bíblia de Estudo Alfatit*. Rio de Janeiro: Vida (1996, p. 44).

¹⁹ Pantero de Alexandria diz ter ido à Índia no ano de 190, e encontrado cristãos morando lá, os quais atribuíam a Bartolomeu e Tomé a origem do evangelho naquela região, segundo Almeida (1989, p. 12).



Matias: para o lugar de Judas Iscariotes, que se suicidou, a igreja primitiva escolheu Matias como seu substituto (At 1:21-26). Segundo a tradição, Matias tornou-se missionário na Síria, onde acabou sendo queimado numa fogueira por causa do evangelho²⁰;

Judas Tadeu: “segundo a tradição, pregou na Pérsia, onde também foi martirizado”²¹;

Mateus: desenvolveu grande parte de seu ministério pastoreando a igreja de Antioquia, onde também escreveu o seu evangelho. “Dirigiu-se posteriormente para Etiópia, onde veio a ser martirizado por causa da pregação”²²;

Pedro: depois de exercer importante liderança na igreja de Jerusalém, esse apóstolo transferiu-se para a cidade de Roma, capital do Império. No ano 67, durante a perseguição imposta por Nero, Pedro foi preso e condenado a morrer crucificado. “Relatos do segundo século afirmam que o apóstolo, antes de sua execução, disse que não era digno de morrer como morrera Jesus, o seu Senhor e pediu para que fosse crucificado de cabeça para baixo, e assim ocorreu”²³ (Walker, 1985, p. 54);

Simão Zelote: desenvolveu seu ministério de evangelização na Pérsia, onde o culto ao deus Mithras (deus Sol) estava extremamente desenvolvido. Devido a conflitos com seguidores de Mithras, acabou sendo morto por se negar a oferecer sacrifício a esta divindade²⁴;

Tiago (Filho de Alfeu): pregou o evangelho na Síria. Segundo o historiador antigo Flávio Josefo,²⁵ foi linchado e apedrejado até a morte²⁶;

²⁰ Conforme Documentário em vídeo: *A Perseguição e o Triunfo da Igreja Primitiva – de Cristo a Constantino*. (Parte I). Prod: Gateway Films em Associação com Christian History Institute e Eo Television. São Paulo: REBORN – Distribuidora de Vídeo Ltda. (1990).

²¹ Bíblia de Estudos Alfalit. Rio de Janeiro: Vida (1996, p. 44).

²² Idem.

²³ Ver mais em: Ellen White. Atos dos apóstolos, p.514-538.

²⁴ Conforme Documentário em vídeo: *A Perseguição e o Triunfo da Igreja Primitiva – de Cristo a Constantino*. (Parte I). Prod: Gateway Films em Associação com Christian History Institute e Eo Television. São Paulo: REBORN – Distribuidora de Vídeo Ltda. (1990).

²⁵ Josefo, filho de um sacerdote judeu, nascido no ano 37, na Palestina, foi um dos líderes da revolta judaica contra Roma, no ano 66 d.C. Ao ser capturado pelos romanos e levado para a capital do Império, recebeu o nome de Flávio, vindo a ser um historiador da corte. Em seus escritos sobre a história dos judeus, faz importantes menções sobre a morte de Jesus, bem como de alguns apóstolos.



Tiago (Filho de Zebedeu): segundo tradições antigas, citadas por Justo Gonzalez, esse apóstolo desenvolveu um trabalho missionário na Espanha, pregando na região da Galícia e Zaragoza. Segundo Gonzalez (1998, p. 43) “Seu êxito não foi notável, pois os naturais desses lugares se negaram a aceitar o evangelho”. Ao regressar para Jerusalém, percorreu o caminho que deu origem ao lugar hoje conhecido como Caminho de San Tiago de Compostela²⁷, na Espanha. Em Jerusalém, veio a ser preso, sendo em seguida decapitado por ordem de Herodes Agripa, no ano 44 (At. 12:1,2);

Tomé: segundo a tradição, conforme Gonzalez (1998, p. 44), desenvolveu sua atividade missionária inicialmente na Índia. “Dali, dirigiu-se para o Egito, onde realizou importante trabalho entre os habitantes de língua copta, ministério este que deu origem à comunidade até hoje lá existente”. A Igreja Cristã Copta, como é conhecida, está separada do catolicismo romano desde o século IV, tendo patriarcas em sua liderança;

João: esse é, reconhecidamente pela tradição e pelos depoimentos do cristianismo antigo, o último apóstolo a morrer. Morreu na velhice, por volta do ano 100, na cidade de Éfeso, onde morava com sua família. Esse apóstolo desenvolveu o seu ministério na Ásia Menor onde foi preso nos anos 90, “na época da intensa perseguição imposta pelo imperador Domiciano ao cristianismo, quando acabou deportado à ilha de Patmos, no Mar Egeu, vindo a receber ali a revelação do Apocalipse, por volta do ano 96. Sendo solto posteriormente, permaneceu em Éfeso ensinando até o final da sua vida” (Gonzalez, 1998, pp. 44-60). White afirma em Atos dos Apóstolos (1976, p. 570), que antes da ilha de Patmos, “João foi lançado dentro de um caldeirão de óleo fervente, mas o Senhor preservou a vida de seu fiel servo [...]”²⁸.

Outros importantes líderes do cristianismo primitivo, além dos doze, deram a vida pela causa do evangelho. É o caso, por exemplo, de **Tiago**, “o irmão de Senhor”, que exerceu forte liderança na igreja de Jerusalém. A história diz que sacerdotes e fariseus colocaram Tiago à parte

²⁶ Conforme Documentário em vídeo: *A Perseguição e o Triunfo da Igreja Primitiva – de Cristo a Constantino*. (Parte I). Prod: Gateway Films em Associação com Christian History Institute e Eo Television. São Paulo: REBORN – Distribuidora de Vídeo Ltda. (1990).

²⁷ Ainda hoje, místicos e peregrinos tentam refazer este caminho que fora percorrido pelo apóstolo, o qual tem, ao todo, uma extensão de aproximadamente 800 km.

²⁸ Ver também Justo Gonzalez: *A Era dos mártires* (1998, p. 41).



alta do templo e de lá o lançaram abaixo, “passando em seguida a apedrejá-lo, visto não ter morrido logo que caiu no chão, enquanto, ajoelhando-se pedia o perdão de Deus aos seus agressores” (Anglin; Knight, 1947, pp. 11-12). Desse modo ele sofreu o martírio.

Também **Paulo**, considerado “nascido fora de tempo” (I Co. 15:8), tornou-se o grande líder da igreja entre os gentios e propagador da “mensagem da cruz” (I Co. 1:18-23). “Foi ele julgado perante Nero e condenado a ser decapitado” (White, 1976, p. 509).

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

Até ao terceiro século da era cristã a cruz realmente pautou a atuação da igreja. E é prova evidente disso o fato de tal período ter ficado conhecido como a “era dos mártires”. O historiador Justo Gonzalez descreve com precisão ainda outros fatos deste período, como por exemplo, o testemunho de fé demonstrado por **Inácio** de Antioquia. Discípulo do apóstolo João, viveu no período de 60 a 117 d.C. Tornou-se célebre pela fidelidade a Cristo em meio às perseguições que sofrera e às cadeias que enfrentou devido à fé que professava. Sendo levado a Roma, em algumas paradas obrigatórias não se esquecia de escrever às igrejas que o recebiam ou lhe enviavam saudações. Pelo testemunho vivo de Jesus Cristo, Inácio estava disposto a enfrentar a morte. E, a caminho do martírio, proferiu as seguintes palavras:

Não quero apenas ser chamado de cristão, quero também me comportar como tal. Meu amor está crucificado. Não me agrada mais a comida corruptível [...] mas quero o plano de Deus que é a carne de Jesus Cristo [...] e seu sangue quero beber, que é bebida imperecível. Porque quando eu sofrer, serei livre em Jesus Cristo, e com ele ressuscitarei em liberdade. Sou trigo de Deus, e os dentes das feras hão de moer, para que possa ser oferecido como pó limpo de Cristo (Gonzalez, 1998, p. 66).

Não é diferente o exemplo de fé de **Policarpo** de Esmirna, o qual, diante da insistência das autoridades para que jurasse pelo imperador e maldissesse a Cristo, recebendo em troca disto a liberdade, respondeu:



“Vivi oitenta e seis anos servindo-lhe, e nenhum mal me fez, como poderia eu maldizer ao meu rei, que me salvou?” E estando atado já em meio à fogueira, Policarpo elevou os olhos ao céu e orou em voz alta: “Senhor Deus Soberano... dou-te graças, porque me consideraste digno deste momento, para que, junto a teus mártires, eu possa ser parte no cálice de Cristo. Por isso te bendigo e te glorifico. Amém” (Idem, p. 72).

A doença, as dificuldades e até o martírio permearam a vida dos servos de Deus ao longo dos séculos²⁹, confirmando as palavras de Jesus Cristo que alertou quanto às aflições que, certamente, nos sobreviriam.

Portanto, biblicamente, é infundada a doutrina da TP, e qualquer ensino de tal doutrina pode ser considerado como abuso e exploração da fé.

3 .TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E SUAS IMPLICAÇÕES

Algumas implicações da TP foram apontadas por Alberto R. Timm (2000, p. 54-57). O autor apresenta cinco aspectos nos quais a TP distorce os ensinamentos da Bíblia. A seguir a análise de Timm será apresentada resumidamente:

1 – A distorção do caráter de Deus: Deus ama a todos e com todos é justo e imparcial. Os ímpios são abençoados também, a despeito de sua desobediência, mas pela misericórdia e amor de Deus; “porque faz que o seu sol se levante sobre maus e bons, e a chuva desça sobre justos e injustos” (Mateus 5:45). O desejo dEle é que todos cheguem ao arrependimento, e para isso ele não poupa esforços ou bênçãos. Mas, mesmo amando o ser humano, muitas vezes ele usa meios diversos para punir os ímpios e castigar seus professos seguidores, quando esses estão caminhando por veredas que os levam para longe dEle. O deus apresentado pelos pregadores da TP é um deus que faz barganhas com seus filhos, que só abençoa os que lhe oferecem grandes ou pequenas somas de dinheiro.

Mariano (1999, p. 178) afirma que:

²⁹ A obra de Eusébio de Cesárea “História Eclesiástica” aborda de forma surpreendente relatos de sofrimento e martírio de cristãos que viveram nos primeiros séculos da era cristã.



O acentuado dualismo professado pelos partidários da Teologia da Prosperidade torna seu Deus mais simpático e benevolente do que o Todo-Poderoso cultuado pelos ortodoxos. Deus que, satisfeitas as condições por Ele estabelecidas, dispõe-se até a realizar relações de troca com seus servos. De todo modo, apesar de suas diferenças teológicas, esses grupos religiosos não têm como renegar ou abolir a figura do Diabo, personagem central de suas crenças. Com isso, quando minimizam o poder divino, maximizam o poder e ação diabólicos, quando diminuem o poderio do Diabo e, conseqüentemente, sua responsabilidade pelo mal, tornam problemática a bondade divina.

2 – Uma existência humana utópica: desde que o pecado entrou no mundo com o afastamento do homem do seu Criador, a existência humana é recheada de “espinhos e abrolhos”. Jó passou por sérias dificuldades, tanto financeiras quanto físicas, e isso aconteceu não porque ele tivesse pecado, mas para glorificar o nome de Deus. Paulo sofreu doenças, perseguição e martírio; Pedro chegou ao ponto de dizer “não tenho prata nem ouro”, revelando a pobreza material em que vivia; o próprio Cristo nasceu numa simples manjedoura e “não tinha onde reclinar a cabeça”. A existência humana preconizada pela TP, livre de doenças e com fartura material desde que entregue cada vez mais aos cofres da igreja, é ledô engano. A vida plena de alegria e livre de dificuldades de quaisquer espécies só será possível no reencontro do homem com Deus, no Éden restaurado.

3 – Distorce a essência dos ensinô de Cristo: a essência desses ensinô é a conversão que resulta na negação do próprio eu e uma transformação tal que leva o convertido a uma vida de altruísmo ao invés do egoísmo. A motivação exercitada pelos teólogos da prosperidade, na verdade direciona os crentes a um investimento financeiro, do qual, segundo eles, tudo o que o crente doar à igreja será devolvido de forma multiplicada. O testemunho exibicionista de alguns fiéis, ao contar de suas doações e do retorno financeiro que obtiveram, destoa dos ensinô de Jesus referentes à discricão que se deve ter ao testemunhar, mostrados nos exemplos da oferta da viúva pobre e na parábola do fariseu e o publicano.

4 – O modelo do Antigo Testamento reeditado na TP: as bênçãos do Senhor anunciadas e prometidas aos crentes do AT tinham o propósito de atrair, num modelo centrípeto, as nações vizinhas de Israel para que elas conhecessem o verdadeiro e único Deus. Tais promessas poderiam cumprir-se mediante a fidelidade do crente aos princípios divinos, tanto no



que diz respeito à devolução dos dízimos e ofertas, quanto no cuidado do corpo e na obediência a todos os mandamentos de Deus. O modelo de igreja neo-testamentária, segundo as palavras de Jesus, é um modelo centrífugo, expresso nas palavras “Ide a todo o mundo e pregai o evangelho [...]”. A missão agora é ir e não apenas esperar que os outros venham. A TP espera multiplicar o número de adeptos, ávidos por prosperidade material, às denominações que não cobram nenhum compromisso do crente, a não ser o que está relacionado às bênçãos materiais.

5 – A TP desvirtua a amplitude da obediência: as bênçãos prometidas, tanto no antigo quanto no novo testamento, estão intimamente relacionadas com todos os aspectos da obediência a Deus. O próprio Cristo referiu-se a isso, em Mateus 5:21-23:

Nem todo o que me diz: Senhor, Senhor! Entrará no reino do céu, mas aquele que faz a vontade de meu Pai, que está no céu. Muitos, naquele dia, me dirão: Senhor, Senhor! Porventura não temos nós profetizado em Teu nome, e em Teu nome não expulsamos demônios, e em Teu nome não fizemos muitos milagres? Então lhes direi explicitamente: apartai-vos de mim, os que praticais a iniquidade.

Os pregadores da prosperidade colocam muito mais ênfase no *ter* do que no *ser*. Assim, o receber o dom de falar línguas estranhas e a ostentação material passam a ter papel preponderante para a “conversão” de novos crentes às igrejas que adotam a TP, pois nelas os líderes estão mais interessados em dizer aos fiéis: “levanta-te e anda” do que dizer: “Vá e não peques mais”.

De todas as insinuações e afirmativas errôneas ensinadas pelos teólogos da prosperidade, talvez a maior delas seja o pensamento intrínseco que permeia toda a TP, de que a vida cristã não precisa mais ser marcada pela cruz, ou seja, aquele que quiser seguir ao Mestre não precisa mais, como Ele próprio afirmou, tomar sobre os ombros a sua cruz.

A possibilidade de um cristianismo sem cruz, além de encher aos pobres de motivação em busca de bens materiais, dá comodidade e paz de consciência aos já abastados e, mostra de forma distorcida, um conceito de fé que se baseia nas evidências de uma vida cheia de regalias. Aquele que é pobre ou doente, segundo a TP, não tem fé suficiente para sair dessa situação, por isso não pode “decretar”, “ordenar”, “exigir”, que Deus faça Sua parte, como assinalado anteriormente.

Segundo Gomes (1994, p. 229), nesse caso, a graça mencionada é sinônimo de bens materiais em profusão derramadas por um deus que não fica constrangido em manter uma relação



comercial com seus fiéis. A pior consequência, segundo a TP, ao que não for fiel, não é a separação de Deus e a possibilidade de ficar fora de seu reino, mas é a de não receber bênçãos materiais que lhe proporcione *status* e comodismo neste mundo. Nesse contexto, arrependimento, conversão e provação são temas raramente tratados nessas igrejas.

Deus tem propósito de conceder bênçãos, tanto espirituais como materiais aos seus filhos. Contudo, nem sempre as riquezas materiais fazem parte dos desígnios de Deus para nós. Bênçãos não são, necessariamente, sinônimo de riqueza e não significam também que sempre, em todas as coisas seremos vencedores ou conseguiremos tudo o que queremos no momento em que queremos. Não é saudável para o cristianismo criar uma idéia de comodismo ou de conformismo, mas também não o é saudável termos uma interpretação errada das Escrituras e pensar que Deus pode e vai satisfazer todos os nossos caprichos, como se esse fosse o seu principal objetivo.

Entre as igrejas que adotaram a TP, a mais expoente é a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Souza e Magalhães (2002)³⁰ salientam que na IURD

[...] os pastores afirmam que só não é abastado quem não quer: As bênçãos estão ao alcance de todos mediante a fé, inclusive com a alteração radical de realidades miseráveis em vidas prósperas; porém, se alguém tiver qualquer envolvimento direto ou indireto com o Diabo ou não estiver disposto a “sacrificar” para a obra de Deus, não será agraciado. Este mecanismo permite explicar porque muitos fiéis não alcançam a graça.

Foi essa denominação que abraçou, em primeiro lugar, a TP e é também a que mais cresceu financeiramente, adquirindo, ao longo das últimas três décadas, emissoras de rádio e TV e expandindo-se para vários países.

Ainda segundo Souza e Magalhães (2002)³¹,

O tema da prosperidade faz-se bastante presente também nos cultos da IURD e programas de TV. Uma das técnicas utilizadas pela Igreja é a da repetição das mensagens nas pregações: normalmente, versam sobre prosperidade financeira *versus* ação diabólica. Ação que passou a ser denominada ao longo do ano de 2001 de encosto: termo bastante genérico para classificar diversos males espirituais e que também possui conotações pejorativas para as religiões afro-

³⁰ Recuperado em 25/11/2007 da página <http://www.scielo.br>.

³¹ *Ibid.*



brasileiras. Isto pode ser entendido como uma mudança de estratégia na abordagem acerca das artimanhas satânicas: o universo religioso a ser atacado continua sendo o mesmo, porém, sem agredir frontalmente aqueles que participam de cultos espíritas, de umbanda ou candomblé.

E continuam os autores³², enfatizando que:

Numa programação diária, a Rede Record exibe o programa "Ponto de Luz - Sessão Espiritual de Descarrego", em que o pastor e apresentador exorta os que assistem sobre os perigos de acabar se tornando vítima de um encosto, sujeição muito comum, e ter a vida comprometida por estes espíritos. A ênfase recai sobre uma vida anterior e sem prosperidade financeira, e a experiência atual, após tornar-se membro da Universal, em que o entrevistado declara ter havido melhora em seu padrão de consumo. Subjaz no discurso um deslocamento que relega os fatores sociais como conseqüências históricas, em favor da disputa, por Satanás, do Reino de Deus. Os problemas sociais são bastante enfocados, porém, sem assumir ares de mudanças conquistadas pelos próprios homens, porque as "desgraças" ocorridas no dia a dia ou até mesmo os valores sociais dominantes são fruto de uma atuação maléfica. Para explicar e enfrentar tal atuação, estão os homens *escolhidos por Deus*. Segundo Kepel, são homens com *capacidade de inscrever os fatos acontecidos no mundo numa sucessão de causalidades obedientes a um plano de Deus do qual eles seriam os intérpretes por excelência*.

Seu líder maior, o bispo Edir Macedo, descobriu a receita para abordar os fiéis de maneira eficaz e a expõe da seguinte maneira:

Comece hoje, agora mesmo, a cobrar d'Ele tudo aquilo que Ele tem prometido [...]. O ditado popular de que 'promessa é dívida' se aplica também para Deus. Tudo aquilo que Ele promete na sua palavra é uma dívida que tem para com você [...] Dar dízimos é candidatar-se a receber bênçãos sem medida, de acordo com o que diz a Bíblia [...] Quando pagamos o dízimo a Deus, Ele fica na obrigação (porque prometeu) de cumprir a Sua Palavra, repreendendo os espíritos devoradores [...] Quem é que tem o direito de provar a Deus, de cobrar d'Ele aquilo que prometeu? O dizimista! [...]. Conhecemos muitos homens famosos que provaram a Deus no respeito ao dízimo e se transformaram em grandes milionários, como o sr. Colgate, o sr. Ford e o sr. Caterpillar (Macedo, 1990, p. 36).

E complementa o bispo Edir:

³²ibid.



Ele (Jesus) desfez as barreiras que havia entre você e Deus e agora diz volte para casa, para o jardim da Abundância para o qual você foi criado, e viva a Vida Abundante que Deus amorosamente deseja para você [...]. Deus deseja ser nosso sócio [...]. As bases da nossa sociedade com Deus são as seguintes: o que nos pertence (nossa vida, nossa força, nosso dinheiro) passa a pertencer a Deus; e o que é d'Ele (as bênçãos, a paz, a felicidade, a alegria, e tudo de bom) passa a nos pertencer (Idem, pp. 25, 85-86).

O dízimo é bíblico e está dentro dos planos de Deus para, sobretudo, ensinar aos homens o altruísmo e o desprendimento, mas se constitui como uma devolução de algo que já pertence a Deus. Não é, portanto, uma doação e, muito menos, mercadoria de barganha ou de prática de ágio, através da qual se pode obter vantagens financeiras.

Mas os teólogos da prosperidade, sobretudo os da IURD, aprenderam, desde o princípio de sua história, a explorar a fé dos fiéis fazendo apelos emocionais e até ameaças com o desprezo e o castigo divinos aos que não entregarem, não apenas o dízimo, mas em muitos casos, grandes somas de dinheiro à igreja.

Macedo (1990, p. 22) afirma que

Desta feita, Deus, na IURD, é um instrumento nas mãos do fiel. Ironicamente, Ele, Deus, deve ser obediente e cumprir todas as exigências feitas pelo fiel, principalmente daquele que paga o dízimo: Tudo que fazemos, seja correntes ou campanhas, é com espírito de luta, exigindo de Deus aquilo que Ele nos prometeu.

O crente não tem nenhum direito de fazer exigências a Deus. Tem sim, a liberdade para pedir com humildade, reconhecendo que Ele é o Criador e Mantenedor de tudo e de todos, e “nele vivemos, nos movemos e existimos”³³. Deus é Soberano e não se submete às nossas caprichosas exigências, e nem por isso deixa de ser Fiel àquilo que prometeu.

Por outro lado, afirmar que é possível uma vida de plena felicidade e abundância, é uma utopia que só será possível na eternidade, mesmo porque, enquanto aqui vivermos, felicidade nem sempre é acompanhada de abundância e abundância não é sinônimo de felicidade.

A cruz é uma realidade na vida de todos, principalmente na vida dos que querem amar e servir ao Senhor Jesus. “Todos os que quiserem viver piamente em Cristo Jesus, padecerão

³³ Atos, 17:28



perseguições”³⁴. Ela poderá se manifestar de diversas formas, seja pela doença, pela pobreza ou dificuldades financeiras, ou até mesmo por manifestações diretas e claras de Satanás. A TP atua na contramão dos ensinamentos de Jesus que revelam que “No mundo tereis aflições, mas tende bom ânimo, porque eu venci o mundo”.³⁵

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Teologia da Prosperidade teve suas raízes numa falsa idéia de ciência. Nasceu no berço de igrejas cristãs tradicionais e, rapidamente, expandiu-se pelos EUA e chegou ao Brasil, fortalecendo-se a partir da década de 1970, onde encontrou guarida na então recém-fundada Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), cujo líder maior, bispo Edir Macedo enriqueceu, expandindo a IURD para outros países.

A pobreza e o sofrimento, embora sejam conseqüências diretas do pecado que entrou no mundo, não são, necessariamente, provas de que o cristão está afastado de Deus. A História e a Bíblia revelam que homens e mulheres fiéis passaram por provação e morte por servirem a Jesus.

A cruz ainda é a forma como se pode aprender lições preciosas que, de outra maneira, talvez nunca seriam aprendidas. Deus, na sua Onisciência, conhece a melhor didática para nos ensinar, nos aperfeiçoar e conquistar, em nós Seu principal objetivo: nossa salvação eterna. Ela, a cruz, e os seus ensinamentos não podem ser substituídos por ensinamentos contraditórios à palavra de Deus e que fazem parte do corpo de doutrinas pregadas pelos teólogos da prosperidade. Afinal, isso tem enredado muitas pessoas que procuram um Deus vendável e fácil de seguir; não exigente e que devolve, com altos juros, toda a soma de dinheiro que Lhe é doada.

³⁴ II Timóteo 3:12

³⁵ João 16:33



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A Perseguição e o Triunfo da Igreja Primitiva – de Cristo a Constantino. (Parte I). Prod: Gateway Films em Associação com Christian History Institute e Eo Television. São Paulo: REBORN – Distribuidora de Vídeo Ltda. (1990).

Almeida, J. Thomaz (1989). *As marcas de Cristo na história dos homens.* São Paulo: Hierograf.

Anglin, W & Knight A. (1947). *História do Cristianismo.* Rio de Janeiro: Casa Editora Evangélica.

Bakker, Jimmy (2001). *A doutrina da prosperidade e o apocalipse.* São Paulo: Bom Pastor.

Bíblia de Estudos Alfalit (1996). Rio de Janeiro: Vida.

Bucci, Eugênio (2001). A fabricação e o consumo de Deus. *Revista Nova Escola.* São Paulo.

Conciso Dicionário Bíblico (1996). Rio de Janeiro: JUERP, 1985.

Dicionário Eletrônico Priberan. Recuperado em 26/11/2007 da página <http://www.priberan.pt/DLPO>.

Gomes, Wilson (1994). Nem anjos nem demônios. In: *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.* Petrópolis: Vozes.

Gondim, Ricardo (1993). *O Evangelho da Nova Era.* São Paulo: Abba.

Gonzalez, Justo (1986). Uma história ilustrada do Cristianismo (Vol.1) *A Era dos mártires.* São Paulo: Vida Nova.

Hanegraaf, Hank (1996). *Cristianismo em crise.* Rio de Janeiro: CPAD.

Jungblut, Airton Luiz (2006). *O evangelho New Age: sobre a gnose evangélica no Brasil na visão de seus detratores.* Recuperado em 27/11/2007 da página <http://revistaseletronicas.pucrs.br/civitas/ojs/index.php/civitas/article>.

Macedo, Edir Bezerra (1990). *Vida com abundância.* Rio de Janeiro: Universal Produções.

Mariano, Ricardo (1999). *Neopentecostais.* Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola.

Romeiro, Paulo (1993). *Super crentes.* São Paulo: Mundo Cristão.



Souza, Alexandre Carneiro de (2006). Uma versão pentecostal burguesa no Brasil – Idéias preliminares. *Revista Espaço Acadêmico*, nº. 58, março de 2006. Recuperado em 12/11/2007 da página http://www.espacoacademico.com.br/058/58esp_souza.htm.

Souza, Etiane Caloy B. de; Magalhães, Marionilde Dias B. de. (2000). Os pentecostais entre a fé e a política. (Vol. 22). *Revista Brasileira de História*, n.43, São Paulo, 2002.

Timm, Alberto R. (2000). *Teologia da prosperidade: breve análise crítica*. (Vol.1). Revista Parousia, Engenheiro Coelho, SP: SALT/UNASP.

Torahlaam, Zahav Yalom Putzah (2005). *Fraudes do Protestantismo*. Recuperado em 26/11/2007 da página <http://www.midia independente.org/pt/blue/2005/10/333094.shtml>.

Walker, W. (1985). *História da Igreja* (Vol. 1). Rio de Janeiro; Juerp.

White, Ellen G. (1976). *Atos dos Apóstolos*. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira.

White, Ellen G. (1998). *O Desejado de todas as nações*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira.

White, Ellen G. (1998a). *Medicina e salvação*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira.

ARTIGOS

Roberto Pereyra, Ph.D.

Diretor da pós-graduação de Teologia
Centro Universitário Adventista de São Paulo,
Campus Engenheiro Coelho, SP
roberto.pereyra@unasp.edu.br

Resumo: A questão que domina os estudos do NT nas últimas décadas se relaciona com o problema do “Jesus histórico”, expressão que se refere à vida de Yešua de Nazaré desde seu nascimento em Belém até sua execução em Jerusalém. Desde o século XVIII, alguns teólogos, fundados em pressuposições metodológicas naturalistas, promovem a investigação do Jesus histórico a partir da análise historicista. Concluem que os evangelhos não constituem uma fonte histórica objetiva e confiável para conhecer o verdadeiro Jesus da história. Argumentam que estes apresentam material fictício, mítico, teológico, com o propósito de promover a fé cristã, o que resulta um claro problema para a veracidade histórica dos mesmos. Apresenta-se uma síntese desta busca pelo Jesus histórico e provê razões para acreditar no “Jesus histórico”; o Cristo da fé, o Jesus dos evangelhos, o Jesus que realmente existiu na história.

Palavras-chave: “Jesus histórico”, Yešua, fé, evangelhos.



Abstract: The question that dominates the study of the NT in recent decades is related to the problem of “Historical Jesus”, a term that refers to the life Yešua of Nazareth, from his birth in Bethlehem until his execution in Jerusalem. Since the eighteenth century, some theologians, based on naturalistic methodological presuppositions, promote research of the Historical Jesus from the perspective of the historical analysis. They conclude that the Gospels are not historically a reliable source to know the true Jesus of History. They argue that the Gospels present fictitious, mythical and theological material, to promote the Christian faith, which is a clear challenge to the historical veracity of them. The author presents a summary of this quest for the historical Jesus and provides reasons to believe in the “historical Jesus”, the Christ of Faith, the Jesus of the Gospels, the Jesus who actually existed in History.

Keywords: “Historical Jesus”, Yešua, faith, Gospels.



Introdução

O tema que tem ocupado os estudiosos do Novo Testamento nas últimas décadas está relacionado com a questão do “Jesus histórico”, expressão que se refere à vida de Yešua de Nazaré desde seu nascimento em Belém até Sua execução em Jerusalém.¹

A partir do século 18, certos teólogos e eruditos interpretaram a Escritura como documento histórico e não como realmente é, a Palavra de Deus. Conseqüentemente, concluíram que os evangelhos não constituem uma fonte histórica objetiva, segura e confiável para se conhecer ao verdadeiro Jesus da história, o que realmente existiu. Argumentaram que os evangelhos apresentam material fictício, mítico, teológico, com o propósito de promover a fé cristã.

Inicia-se então, a busca para descobrir o real e verdadeiro Jesus, o histórico, o oculto nos evangelhos.² Dessa forma, o problema do Jesus histórico chegou a ser um dos mais importantes e significativos temas em estudo do Novo Testamento.

Sem pretender ser exaustivo, o propósito deste estudo é apresentar uma breve síntese relativa à busca empreendida pelo Jesus histórico e sugerir razões para se crer no “Jesus histórico”; o Cristo da fé, o Jesus dos evangelhos, o Jesus bíblico, o Jesus que realmente existiu na história.

A investigação do “Jesus histórico”

A investigação, ou “*quest*”, do “Jesus histórico” tem três períodos bem definidos de exploração: o “primeiro *quest*”, do começo do século 18 até 1906; o “segundo *quest*”, de 1953 a 1980; e o “terceiro *quest*”, de 1980 até os dias de hoje.³

¹ O nome “Yešua” se refere a uma pessoa que existiu na história. As questões mais importantes sobre este “Jesus histórico” se relacionam com o que se pode conhecer desse “Jesus”, o homem.

² O Jesus “histórico” é reconstruído usando pressupostos metodológicos do método histórico-crítico para construir sua biografia e seu tempo. Estas pressuposições, reitoras no método, não incluem axiomas teológicos ou religiosos. Os historicistas, geralmente, concordam que Jesus foi um mestre judeu que influenciou um grupo pequeno de seguidores galileus. Depois de um tempo, foi crucificado pelos romanos na Palestina, sob o governo de Pôncio Pilatos, prefeito da província da Judéia entre os anos 26 a 36 d.C.



O primeiro quest (século 18 a 1906)

O primeiro “quest” foi originado e desenvolvido por teólogos alemães e franceses, os quais negaram a inspiração da Escritura e a consideraram um documento histórico. Por isso, promoveram a investigação da mesma e do Jesus histórico a partir de análises históricas.

Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), professor de hebraico e idiomas orientais na Alemanha, iniciou a primeira tentativa para encontrar o Jesus histórico com sua obra *Wolfenbttler Fragmente eines Ungenannten* (1774) que decidiu não publicar.⁴

Tendo abandonado o cristianismo, e sendo fortemente influenciado por idéias deístas⁵ e racionalistas da época,⁶ supôs que houve uma diferença radical entre a figura histórica de Jesus e a interpretação da igreja cristã, pressuposto básico na busca posterior do Jesus histórico.

O Jesus real não foi essa pessoa a respeito de quem os Evangelhos informam, já que estes não apresentam história, mas sim exposições teológicas de seus autores. O Jesus histórico “foi um revolucionário judeu que falhou ao tentar estabelecer um reino messiânico terreno”. Em contraste, o Cristo dos evangelhos “foi um engano criado pelos discípulos que

³ M. R. McAteer & M.G. Steinhauser, *The Man in the Scarlet Robe: Two Thousand Years of Searching for Jesus* (United Church Publishing House, 1996), 79.

⁴ Reimarus não publicou seus escritos em vida. Gotthold Lessing (1729-1781), bibliotecário, comprou seus manuscritos depois de sua morte e publicou anonimamente parte destes com o título *Fragments of an Unknown Writer*. Posteriormente, publicou sua obra *Von dem Zeweck Jesu und seiner Jünger*, traduzida para o inglês por George W. Buchanan, *The Goal of Jesus and Disciples* (Leiden: E. J. Brill, 1970). Ver também H. S. Reimarus, *Reimarus, Fragments* (Chico, CA: Scholars Press, 1985, c1970).

⁵ Os deístas rejeitam os eventos sobrenaturais, os milagres, as profecias e tendem a declarar que Deus não intervém na vida humana e nas leis do universo. Interpretam a realidade diante de uma perspectiva naturalista. Consideram que os livros sagrados religiosos não são produtos da revelação e inspiração divina senão de obra humana. Portanto, o deísmo rejeita toda a religião baseada em livros que considera ter a palavra revelada de Deus.

⁶ Tomou as idéias do filósofo Christian Wolff (1679-1754), um racionalista alemão. Em seus estudos da Escrituras, encontrou discrepâncias entre e dentro do Antigo e Novo Testamento. Rejeitou aceitar a Bíblia como palavra revelada e inspirada por Deus.



roubaram o corpo de Jesus na tumba e inventaram as doutrinas da ressurreição e da segunda vinda”.⁷

Para Reimarus, então, o cristianismo havia dado uma ênfase equivocada e incorreta sobre a pessoa de Jesus. Ele foi um simples mestre religioso, não a figura divina dos ensinamentos tradicionais da Igreja.

David Fredrich Strauss (1808-1874) rejeitou a divindade de Cristo. Defendeu a idéia de que seria impossível escrever uma biografia de Jesus pela razão de que os evangelhos só têm fragmentos desarticulados de sua vida.⁸

Ernest Renan (1823-1892), professor de francês, depois de completar algumas escavações arqueológicas no Líbano, iniciou uma série de livros em 1863 intitulados *L'histoire des origines du Christianisme*, onde “desnudou o cristianismo de suas roupas sobrenaturais e apresentou a Jesus como homem, não obstante, um homem incomparável”.⁹

William Wrede (1859-1906) argumentou que o evangelho de Marcos não era uma fonte de informação confiável sobre Jesus. Concluiu que a comunidade cristã criou o conceito de Jesus como Messias depois de sua execução, e que Marcos simplesmente informou tal crença.¹⁰

Alfred Loisy (1857-1940) sustentou que a igreja cristã não foi realmente fundada por Jesus na forma que mais tarde se entendeu. Loisy “desvinculou o Jesus histórico, inconsciente de sua divindade, do Cristo da fé, e viu a comunidade cristã como uma tela entre o crente e o evento”.¹¹

Albert Schweitzer (1875-1965) escreveu *Le secret historique de la vie de Jésus*¹² e *Von Reimarus zu Wrede, Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*¹³ onde susteve a idéia de

⁷ J. S. Kselman, ‘Modern New Testament Criticism’, in *The Jesus Jerome Bible Commentary* (London, 1968), II: 8. Ver Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (New York: Macmillan, 1968), 13-26; McAteer & Steinhauser, 86.

⁸ David Fredrich Strauss, *The Life of Christ Critically Examined* (London: Chapman Brothers, 1846).

⁹ McAteer & Steinhauser, 88.

¹⁰ William Wrede, *The Messianic Secret* (Cambridge: J. Clarke, 1971).

¹¹ Alfred Loisy, *The Gospel and the Church* (London: Isbister, 1903).

¹² Albert Schweitzer, *Le secret historique de la vie de Jésus* (Paris: Albin Michel, 1967).



que o tema central do ministério de Jesus foi o iminente fim do mundo e o estabelecimento do Reino de Deus. Afirmou que os teólogos anteriores, envolvidos na busca do Jesus histórico, foram como os que olhavam fixamente em um poço bem profundo e viam seu próprio reflexo; seu Jesus era quase uma cópia de si mesmos. Concluiu que Jesus estava equivocados com respeito ao futuro e que sempre será um mistério e um estranho para a humanidade.

Por quase cinco décadas, os teólogos seguiram as conclusões de Schweitzer de que os evangelhos são documentos teológicos e não históricos. Portanto, não contêm informações confiáveis acerca das crenças, ditos, atos e filosofia de Jesus.

Rudolf Bultmann (1884-1976), provavelmente o teólogo neotestamentário de maior influência até o presente, afirmava que a igreja primitiva não estava interessada em uma biografia de Jesus. Declarou que “não podemos agora saber quase nada referente à vida e a personalidade de Jesus, levando em consideração que as fontes cristãs primitivas não demonstram nenhum interesse; além do mais, são grandemente fragmentadas e freqüentemente bem conhecidas”.¹⁴ Concluiu que o “Cristo que é apresentado não é o Jesus histórico, mas sim o Cristo da fé”.¹⁵

De acordo com Bultmann, tendo como base certas considerações críticas das tradições palestinas, a única coisa que se poderia descobrir são os rudimentos da essência da mensagem de Jesus, sua “palavra”. Essa “palavra” está ligada à vinda do reino de Deus, “um evento escatológico milagroso” que deve ser interpretado existencialmente. Em outras palavras, “o reino de Deus é um poder totalmente futuro que determina o presente [...] porque induz o ser humano a uma decisão”.¹⁶

Dessa forma, para alguns intelectuais da época, o *quest* pelo Jesus histórico resultava ineficaz e impossível por carecer de evidências históricas suficientes e confiáveis nos evangelhos.

¹³ Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede, Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen: Mohr, 1906).

¹⁴ R. Bultmann, *Jesus and the Word* (London: Scribner, 1958), 8.

¹⁵ R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Blackwell, 1963), 370.

¹⁶ Bultmann, *Jesus and the Word*, 45, 51.

*O segundo quest (1953 a 1980)*

Uma significativa mudança estava gerando o começo da segunda metade do século 20. As primeiras manifestações desta mudança começaram em 1953. Ernst Käsemann, discípulo de Bultmann, em um colóquio na Universidade de Marburg, argumentou que o ceticismo histórico de Bultmann relacionado a Jesus era injustificável e ineficaz e sugeriu reabrir a questão sobre o Jesus histórico.

Mantinha a idéia que algum interesse no Jesus histórico era teologicamente válido já que o Senhor da Igreja não podia ser interpretado completamente como um ser mitológico, desconectado de sua existência histórica. Afirmou que nunca será possível escrever uma biografia de estilo moderno da vida de Jesus. Contudo, indicava que há “continuidade” entre o Jesus da história e o Cristo da fé que poderia ser válida para se ter uma idéia do Jesus histórico.

Assim, Käsemann inicia uma nova etapa conhecida como “a nova busca do Jesus histórico”.¹⁷ É “nova” porque o interesse no Jesus histórico se conecta com os ensinamentos escatológicos de Jesus e a proclamação cristológica da igreja.¹⁸ Entretanto, para encontrar os ensinamentos de Jesus nos evangelhos se requer o uso da Crítica das Formas e outras ferramentas críticas.¹⁹

Günthur Bornkamm interpreta as narrações²⁰ de milagres nos evangelhos como invenções da igreja primitiva, sem fundamento histórico. Afirmava que nem Jesus ou seus discípulos o consideravam como o Messias, conceito originado pela igreja cristã primitiva.²¹

¹⁷ Ver James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*. Studies in Biblical Theology 25 (London: SCM, 1959).

¹⁸ *Ibid.*, 122-123.

¹⁹ Com certeza, sobre a crítica das formas nos evangelhos tem sido de fundamental influência a obra de Rudolf Bultmann (*Geschichte der Synoptischen Tradition* [(Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, publicada por primeira vez em 1921 e traduzida por John Marsh, *History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Blackwell/New York: Harper & Row, 2ª ed. 1968)]).

²⁰ O vocábulo usado no texto de Bornkamm é “story”, o qual, a diferença de “history”, analisa o texto narrativo sincronicamente sem importar se tem relevância na diacronia, ou seja, na realidade.

²¹ Günthur Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (New York: Harper, 1960).



A produção de Bornkamm inspirou outras publicações²² das quais emergiram diversas imagens sobre Jesus. Foi visto como o primeiro profeta do judaísmo, fariseu, rabi, zelote, essênio, etc. Ficou comum e repetitivo, em muitas destas obras, encontrarem referência aos evangelhos neotestamentários como “interpretações literárias tardias do ministério de Jesus”; sugestões para “explorar as divergências entre o que o Novo Testamento apresenta e o que é historicamente provável”, ou simplesmente, propostas de que “Jesus jamais existiu”.

Assim se chega à última etapa do processo de busca e descoberta do Jesus histórico, ao terceiro *quest*, começando na década de 80 até os dias atuais; décadas de relevante esforço e de significativos estudos interdisciplinares, teológicos, históricos, arqueológicos, sociológicos, antropológicos e de outras ciências auxiliares na tentativa de encontrar o Jesus que realmente existiu na história.²³

²² Como exemplo, ver Robinson; H. Zahrnt, *The Historical Jesus* (New York: Harper & Row, 1963); J. Peter, *Finding the Historical Jesus* (New York: Harper & Row, 1966); C. F. H. Henry, ed., *Jesus of Nazareth: Savior and Lord* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1966); F. G. Downing, *The Church and Jesus* (Naperville, IL: A. R. Allenson, 1968); F. Hahn, W. Lohff y G. Bornkamnn, *What Can We Know about Jesus?* (Philadelphia, PA: Fortress, 1969); W. G. Kummel, 'Jesus-Forschung seit 1950', *Theologische Rundschau*, 31 (1965-66): 15-46, 289-315; idem. 'Ein Jahrzehnt Jesusforschung (1965-1975)', *Theologische Rundschau*, 40 (1975): 289-336.

²³ É impossível listar todas as fontes sobre o estado atual da questão. Contudo, ver as seguintes: Gerd Theissen, *The Shadow of the Galilean: The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1987); E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London: Penguin, 1993); Bruce Chilton and Craig Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research* (New Testament Tools and Studies 19; Leiden: E.J. Brill, 1994); Marcus J. Borg, *Meeting Jesus Again for the First Time: the Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*, (San Francisco, CA: HarperCollins, 1994); Luke Timothy Johnson, *The Real Jesus: the Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* (San Francisco, CA: HarperCollins, 1995); Ian Wilson, *Jesus: The Evidence. The Latest Research and Discoveries* ([San Francisco]: Harper San Francisco, c.1996); C. Stephen Evans, *The Historical Christ and the Jesus of Faith: the Incarnational Narrative as History* (New York: Oxford University Press, 1996); Gary R. Habermas, *The Historical Jesus: Ancient Evidence for the life of Christ* (Joplin, MO: College Press, 1997); Stephen J. Patterson, *The God of Jesus: The Historical Jesus and the Search for Meaning* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998); Gerd Theissen and Annette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 1998); W. Barnes Tatum, *In quest of Jesus* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1999); J. R. Porter, *Jesus Christ: The Jesus of History, the Christ of Faith* (New York: Oxford University Press, 1999); Charles W. Hedrick, *When History and Faith Collide: Studying Jesus* (Peabody, MA: Hendrickson, 1999); N. T. Wright, *The Challenge of Jesus: Rediscovering Who Jesus Was and Is* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999); Stanley E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, c. 2000); Robert M. Price, *Deconstructing Jesus* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2000); Gregory W. Dawes, ed., *The Historical Jesus Quest: Landmarks in the Search for the Jesus of History* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2000); Jonathan L. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, c2000); William R. Herzog, *Prophet and Teacher: An*

*O terceiro quest (1980 aos dias de hoje)*

A figura central neste período é o Instituto Wester²⁴, sob a direção de um proeminente e conhecido teólogo neotestamentário, Robert W. Funk²⁵, que junto com John Dominic Crossan²⁶ fundou o primeiro e mais conhecido projeto do Instituto Wester, o *Jesus Seminar*,²⁷

Introduction to the Historical Jesus (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, c2005); N. T. Wright, *The Contemporary Quest for Jesus* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002); Gerd Theissen, *Jesus Als Historische Gestalt: Beiträge Zur Jesusforschung: Zum 60. Geburtstag Von Gerd Theissen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003); Peter Walker L., *Jesus and his World* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, c. 2003); Craig A. Evans, ed., *The Historical Jesus* (London; New York: Routledge, 2004), idem., *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels* (Downers Grove, IL: IVP Books, c. 2006); James D. G. Dunn and Scot McKnight, eds., *The Historical Jesus in Recent Research* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005); Lee Strobel, *The Case for the Real Jesus: A Journalist Investigates Current Attacks on the Identity of Christ* (Grand Rapids, MI: Zondervan, c. 2007); Robert J. Miller, ed., *The Future of the Christian Tradition* (Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 2007); Bernard Brandon Scott, ed., *Jesus Reconsidered* (Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 2007).

²⁴ Instituição educativa, em Santa Rosa, Califórnia, sem fins lucrativos, cuja missão é colaborar na expansão de temas religiosos e comunicar os resultados dos mesmos a todo público. Sua página oficial na web é <http://westarinstitute.org>.

²⁵ Robert W. Funk, falecido em 2005, foi professor, escritor, tradutor e publicou textos religiosos. Serviu como Annual Professor of the American School of Oriental Research em Jerusalem, como Diretor do departamento de religião na Graduate Department of Religion na Vanderbilt University e como Diretor da Westar Institute. Entre seus muitos escritos se destacam os seguintes livros: Robert W. Funk, Roy W. Hoover and the Jesus Seminar, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: Macmillan; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, c. 1993); Robert W. Funk, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium* (San Francisco, CA: Harper, c. 1996); Robert W. Funk and the Jesus Seminar, *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds* (San Francisco, CA: Harper, 1998); Robert W. Funk and the Jesus Seminar, *The Parables Of Jesus: Red Letter Edition: A Report of The Jesus Seminar* (Sonoma, CA: Polebridge Press, c. 1988); Robert W. Funk and the Jesus Seminar, *The Gospel of Jesus: According to the Jesus Seminar* (Santa Rosa, CA.: Polebridge Press, 1999); Robert W. Funk and the Jesus Seminar, *The Once and Future Jesus* (Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 2000); *The Once and Future Faith* (Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 2001); Robert W. Funk, *A Credible Jesus Fragments of a Vision* (Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 2002).

²⁶ Ademais, presidiu a seção do Jesus histórico da Sociedade Bíblica de Literatura. Escreveu 20 livros sobre o Jesus histórico, dos quais os mais significativos são: John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco, CA: Harper San Francisco, 1991); idem, *Jesus: A Revolutionary Biography* ([San Francisco, CA]: Harper San Francisco, 1994), idem., *Who Killed Jesus: Exposing The Roots of Anti-Semitism in The Gospel Story of The Death of Jesus* ([San Francisco, CA]: Harper San Francisco, 1996); idem., *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus* ([San Francisco, CA]: Harper San Francisco, 1998); idem., *The Jesus Controversy: Perspectives in Conflict* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999); idem., *Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts* ([San Francisco, CA]: Harper San Francisco, 2001); idem., *The Resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N. T. Wright in Dialogue* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006).



cujos membros se dedicam ao estudo do Novo Testamento. O seminário foi organizado em 1985²⁸ com o propósito de descobrir a autenticidade histórica dos discursos e realizações atribuídos a Jesus. Na visão de Funk, o Jesus histórico permanece oculto sob mitos e lendas cristãs. Portanto, dificilmente pode ser personificado pela figura de Cristo que apresentam os evangelhos e que adoram os cristãos.

O *Jesus Seminar* tem como meta remover esses mitos e lendas para recuperar a figura do Jesus autêntico, o que realmente existiu na história. Nesta tentativa, Funk se propôs a iniciar uma época revolucionária que terminasse com o que considerava um tempo de ignorância. Criticou e atacou as organizações religiosas e seus líderes, por “não permitir que o conhecimento gerado pela mais alta e notável erudição passe através dos pastores e sacerdotes aos leigos famintos”.²⁹ Considera que o *Jesus Seminar* é um meio para convencer aos crentes da figura mitológica de Jesus de modo que sejam ensinados a adorar ao verdadeiro e real Jesus da história.³⁰

Como pareceria evidente, então, o *Jesus Seminar* continua sob tradição e influência filosófica e metodológica do primeiro e segundo *quest*. Contudo, o mais significativo de suas tentativas é que tem estendido ao público em geral problemas e propostas de solução que,

²⁷ Em seu meio destaca-se a influência de expertos da língua inglesa e um papel mais comprometido dos representantes da Igreja Católica. Por exemplo, John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (New York: Doubleday, 1991).

²⁸ O discurso de abertura do seminário por Robert W. Funk, apresentado na primeira reunião de 21-24 de março de 1985 em Berkeley, Califórnia, se encontra em *Forum* 1,1 (1985), ou http://www.westarinstitute.org/Jesus_Seminar/Remarks/remarks.html. Funk começou dizendo: “We are about to embark on a momentous enterprise. We are going to inquire simply, rigorously after the voice of Jesus, after what he really said.

“In this process, we will be asking a question that borders the sacred, that even abuts blasphemy, for many in our society. As a consequence, the course we shall follow may prove hazardous. We may well provoke hostility. But we will set out, in spite of the dangers, because we are professionals and because the issue of Jesus is there to be faced, much as Mt. Everest confronts the team of climbers.”

Forum, o jornal acadêmico do Instituto Westar, publica o conhecimento originado pelas investigações realizadas, incluindo The Jesus Seminar. Publica monografias que informam os debates gerados e os resultados alcançados.

²⁹ Robert Funk, “The Issue of Jesus,” *Forum* 1 (1985): 8.

³⁰ Para ter uma visão do que The Jesus Seminar propõe e o que significa o novo entendimento de Jesus para a Igreja, a fé e o mundo do amanhã, veja Robert W. Funk, ed., *The Once & Future Jesus* (Santa Rosa, CA: Polebridge Press. 2000).



principalmente, estavam reservados a discussões acadêmicas entre os eruditos neotestamentários.

Com o propósito de descobrir a autenticidade histórica dos ditos e feitos de Jesus o Seminário decidiu que “os limites canônicos são irrelevantes na avaliação crítica das diversas fontes de informação sobre Jesus”,³¹ o que implicou em rejeitar os evangelhos neotestamentários como fontes únicas e confiáveis para descobrir o Jesus histórico.

Resolveu-se então utilizar 1.500 versões de palavras atribuídas a Jesus em documentos dos primeiros três séculos da era cristã, sejam estes materiais canônicos e não canônicos.³² O Seminário estabeleceu o objetivo de avaliar cada uma das 1.500 fontes para determinar o que foi dito e feito por Jesus com o propósito de encontrar o personagem histórico que se explora. Depois de um grande debate, tiveram a ideia de fazer duas coisas.

Primeiro, adotar o voto dos membros do seminário como o caminho mais eficiente para determinar o consenso erudito sobre os ditos e realizações autênticas de Jesus. Para os discursos, se determinaria o grau diferente de valorização, juízo e consenso com um de quatro cores no processo de votação: vermelho, rosa, cinza e preto, significando cada cor um grau diferente de avaliação. O vermelho significava: “sem dúvida alguma, Jesus disse isto, ou alguma coisa parecida com isto”; o rosa: “provavelmente Jesus disse algo similar”; o cinza: “Jesus não disse isso, porém as ideias contidas na frase estão próximas à suas”; e o preto: “Jesus não disse isso; representa a perspectiva ou o conteúdo de uma tradição tardia ou diferente”.³³

Para definir os feitos históricos de Jesus, o vermelho significaria: “a confiabilidade histórica desta informação está virtualmente assegurada. Se apóia em evidência persuasiva”; o rosa: “provavelmente, esta informação é confiável. Corresponde bem com outra evidência verificável”; o cinza: “esta informação é possível, porém não digna de crédito. Carece de evidências”; e o preto: “esta informação é improvável. Não corresponde com evidência

³¹ Funk, *The Five Gospels*, 35.

³² Assim, o evangelho (gnóstico, não canônico) de Tomás, o que se considera uma coleção de ditos de Jesus, se inclui como o quinto evangelho em *The Five Gospels*. Ver <http://www.westarinstitute.org/Polebridge/Title/5Gospels/Intro5G/intro5g.html>.

³³ *Ibid.*, 35-37.



verificável. É em grande parte, ou inteiramente, fictícia”.³⁴ A segunda coisa que o Seminário decidiu foi criar uma versão crítica dos evangelhos para informar ao público em geral os resultados finais alcançados.³⁵

Quais foram as conclusões principais, ou resultados, levantados pelo Seminário sobre os ditos e feitos autênticos de Jesus? Em 1993, o Seminário publicou os resultados das deliberações sobre os ditos autênticos de Jesus na obra *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*.

Em termos gerais, os resultados do trabalho do Seminário não mostram unanimidade. Muitos ditos equivalentes receberam votos vermelhos de alguns e pretos de outros. Entretanto, o Seminário concluiu que das diversas declarações atribuídas a Jesus nos “cinco evangelhos”, apenas 18% foram consideradas prováveis ditos de Jesus; 82% das expressões restantes representam a perspectiva ou o conteúdo de uma tradução tardia ou diferente e, portanto, não são consideradas palavras de Jesus.

Em 1998 foram publicados os resultados das deliberações sobre os feitos autênticos de Jesus na obra *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus*.

Durante a segunda fase do seminário, de 1991 a 1996, foram examinados 387 informações de 176 acontecimentos em que Jesus foi o ator principal. Dos 176 eventos analisados, somente dez foram considerados como informação histórica virtualmente assegurada (vermelho), tendo como base as evidências concretas e persuasivas. Adicionalmente, 19 foram estimadas como provavelmente confiáveis (rosa), o que soma um total de 29 eventos dos 176 (16% do total).

De acordo com uma síntese do informe,³⁶ se afirma que “por mais de dez anos, o Seminário sobre Jesus investigou e debateu a vida e a morte do Jesus histórico. Têm concluído

³⁴ <http://www.westarinstitute.org/Polebridge/Excerpts/votingacts.html>.

³⁵ Conhece-se esta versão crítica como “the Scholars Version” (SV). De acordo com o prefácio da obra *The Five Gospels*, o propósito desta versão é que os textos dos evangelhos “percam o caráter sagrado” e se faça uma tradução “confiável como uma peça da literatura contemporânea” (xvi) pelo uso “da linguagem original, familiar da rua” (xiv).

³⁶ http://www.westarinstitute.org/Seminars/acts_seminar.html.



que o Jesus da história é muito diferente ao da imagem proveniente do cristianismo tradicional”.³⁷

Segundo algumas conclusões do Seminário,

1. Jesus de Nazaré nasceu durante o reinado de Herodes, o Grande.
2. O nome de sua mãe foi Maria, e teve um pai humano cujo nome não pode ter sido José.
3. Nasceu em Nazaré, não em Belém.
4. Jesus foi um sábio itinerante que assistiu à mesa de párias da sociedade de seu tempo.
5. Praticou a cura sem o uso de magia e medicina desusadas, reduzindo aflições que agora se consideram psicossomáticas.
6. Não caminhou sobre as águas, não alimentou a multidão com pães nem com peixes, não transformou a água em vinho nem ressuscitou a Lázaro da tumba.
7. Foi preso em Jerusalém e crucificado pelos romanos.
8. Foi executado como rebelde social e não por ser o Filho de Deus.
9. A tumba vazia é uma ficção – Jesus não ressuscitou corporalmente dos mortos.
10. A ideia da ressurreição se origina nas experiências alucinantes de Paulo, Pedro e Maria.
11. Jesus não pretendia ser o Messias, não aspirou ser Deus, não acreditou que sua execução fosse necessária para que os que cressem nele como Senhor e Salvador fossem salvos da condenação eterna.

Logicamente, estas conclusões, somadas a 18% de exatidão histórica para os ditos e a 16% para os feitos de Jesus, parecem impróprias e infundadas para os que creem e aceitam a Bíblia como Palavra de Deus.

Porque o Seminário terminou com tantos votos cinza e pretos em relação aos ditos e feitos atribuídos a Jesus? A razão, para que o Seminário colorisse 82% dos ditos e 84% dos feitos com cinza e preto, deve-se, segundo os avaliadores críticos, à própria natureza dos evangelhos.

³⁷ <http://www.westarinstitute.org/Polebridge/acts.html>.



Eles teorizam que os evangelhos foram escritos por autores de uma terceira geração tendo como base as memórias populares preservadas nas histórias que haviam circulado de boca em boca por décadas, formuladas, reformuladas, aumentadas e editadas muitas vezes e de diversas maneiras, antes de encontrar seu formato escrito final.

Pelo visto até aqui, os estudiosos interessados no Jesus histórico, argumentando os interesses não históricos dos escritores evangélicos e a distância em tempo, linguagem e perspectiva entre eles e Jesus, abraçaram um total ceticismo. Confiados na rigorosidade de suas próprias pressuposições e critérios metodológicos, abandonaram toda esperança de encontrar ao Jesus da história. Concluíram que a partir das descrições evangélicas não é possível reconstruir “o que realmente aconteceu” durante o ministério de Jesus.³⁸

Não é meu propósito fazer uma análise crítica das pressuposições, metodologia e resultados alcançados nesta busca pelo Jesus da história, o que já foi realizado eficientemente por outros.³⁹ Mas desejaria sugerir minhas razões para crer no “Jesus histórico”, o Cristo da fé, o Jesus dos evangelhos, o Jesus bíblico, o Jesus que realmente existiu na história.

³⁸ Há os que, contudo, do contexto histórico de Jesus em paralelo com as descrições evangélicas, parecem estabelecer com razoável segurança o que possivelmente sucedeu, o que provavelmente sucedeu e o que possivelmente não pode ter sucedido no ministério de Jesus. Ver Paula Fredriksen, *From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Jesus* (New Haven and London: Yale University Press, 1988).

³⁹ Como exemplo, ver as seguintes respostas ao the Jesus Seminar: William Lane Craig, “The Historicity of the Empty Tomb of Jesus”, *NTS* 31 (1985): 39-67; idem., “Contemporary Scholarship and the Historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ,” *Truth* 1 (1985): 89-95; idem., “The Problem of Miracles: A Historical and Philosophical Perspective”, en *Gospel Perspectives* VI, 9-40 (ed. David Wenham e Craig Blomberg; Sheffield, England: JSOT Press, 1986); idem., “Rediscovering the Historical Jesus: The Presuppositions and Presumptions of the Jesus Seminar”, *Faith and Mission* 15 (1998): 3-15; idem., “Rediscovering the Historical Jesus: The Evidence for Jesus”, *Faith and Mission* 15 (1998): 16-26; James D. G. Dunn, *The Evidence for Jesus* (Philadelphia, PA: Westminster, 1985); R. T. France, ed., *The Evidence for Jesus* (Downer Grove, IL: InterVarsity, 1986); N. T. Wright, *Who Was Jesus?* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993); idem., *The Contemporary Quest for Jesus*; idem., *The Challenge of Jesus*; D. A. Carson, “Five Gospels, No Christ,” *Christianity Today* 38 (1994): 30-33; Gregory A. Boyd, *Cynic, Sage or Son of God? Recovering the Real Jesus in an Age of Revisionist Replies* (Wheaton, IL: Victor Books, 1995); William F. Buckley, Jr., et. al., *Will the Real Jesus Please Stand Up! The Jesus Seminar's Dr. John Dominic Crossan vs. Dr. William Lane Craig* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998); Michael J. Wilkins, J. P. Moreland, eds., *Jesus Under Fire* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1995); Gregory A. Boyd, *Cynic Sage or Son of God?* (Wheaton: Victor, 1995); Douglas Groothuis, *Searching for the Real Jesus in an Age of Controversy* (Eugene, OR: Harvest House, 1996); Michael J. Wilkins, James P. Moreland, editors, *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996); Paul Barnett, *The Truth About Jesus* (Sydney South, Australia: Aquila, 1994); Ben Witherington III, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995), 42-43; James R. Edwards,



Eu acredito no Jesus histórico, o Cristo da fé, o Jesus dos evangelhos

1. Eu acredito no Jesus histórico, o Cristo da fé, o Jesus dos evangelhos porque a veracidade histórica dos registros evangélicos não tem sido debatida ao longo dos séculos de interpretação.

Foi a partir do século 17, com o filósofo judeu Baruch Spinoza (1633-1677), que começou o ataque contra a veracidade histórica dos autores evangélicos. No século 18 se fez mais violento com Voltaire (1694-1778), Diderot (1713-1784) e especialmente Reimarus, com sua teoria infundada de fraude. O *quest* pelo Jesus histórico – desde Reimarus até o Jesus Seminar, no presente – está fundado em pressuposições filosóficas deístas, naturalistas, céticas, cujas premissas são improváveis e seus procedimentos metodológicos questionáveis e alienados da real evidência histórica. Tudo resulta em um Jesus muito diferente do que realmente existiu. O *quest* não pode fundamentar a suposta separação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé nem consegue provar o hipotético caráter não histórico dos evangelhos. Não conta mais que com o consenso de uns poucos envolvidos no *quest* que traz em questão a mesma autenticidade e validade dos evangelhos, o que impacta, obviamente, no objeto essencial da credibilidade e proclamação cristã.

2. Eu acredito no Jesus histórico, o Cristo da fé, o Jesus dos evangelhos porque existem fontes extrabíblicas, não cristãs, que apresentam evidências adicionais de sua existência real e histórica, confirmando a veracidade e a credibilidade do relato dos evangelhos.⁴⁰

3. Eu acredito no Jesus histórico, o Cristo da fé, o Jesus dos evangelhos, porque estes possuem valor histórico. Pertencem ao gênero histórico. Seus registros, mesmo não sendo “textos modernos” de história, certamente, apresentam o Jesus real, a figura histórica que o NT diz que existiu. Entre as diversas formas literárias que caracterizam os evangelhos,

“Who Do Scholars Say That I Am?” *Christianity Today* 40.3 (1996): 14-20; Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research*; Price, *Deconstructing Jesus*; Evans, *The Historical Jesus*; idem., *Fabricating Jesus*; Dunn e McKnight, *The Historical Jesus*; Strobel, *The Case for the Real Jesus*; <http://virtualreligion.net/forum/reaction.html>.

⁴⁰ Ver os estudos de F. F. Bruce, *Jesus & Christian Origins Outside the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974); Scot McKnight, *A New Vision for Israel: The Teaching of Jesus in National Context* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, c. 1999); Robert E. Van Voorst, *Jesus Outside The New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000).



algumas não são históricas em si mesmas, como as parábolas⁴¹ de estilo metafórico e ilustrativo por analogia, mas hinos, sermões, etc. Outras formas, ao contrário, e sobre tudo o conjunto, usam estilo de redação descritiva com sentido histórico intencional, usual: *Jesus foi, fez, disse, saiu, entrou, orou, comeu*, proporcionando-se informações topográficas e cronológicas que concordam com dados históricos topográficos e cronológicos que harmonizam com dados históricos e arqueológicos de outras fontes. A sobriedade, simplicidade, objetividade, franqueza e espontaneidade que resultam tanto ao descobrir feitos sublimes como fraquezas, reforçam o argumento. Se os comparássemos com os apócrifos cheios de relatos fantásticos, o fato distingue-se rapidamente. Com efeito, não existe nos quatro evangelhos canônicos nada de invenções ridículas e fantásticas.

Porém, se bem que o relato responde ao gênero histórico, não poderia ser ficção, mito ou lenda histórica? É necessário destacar que nenhuma parte dos evangelhos deixa entender que sua narração seja fictícia. Lucas, por exemplo, faz referência a fatos que realmente aconteceram, nas palavras a Teófilo:

Lc 1:1-4 – “¹Visto que muitos houve que empreenderam uma narração coordenada de fatos que entre nós se realizaram, ²conforme nos transmitiram os que desde o princípio foram deles testemunhas oculares e ministros da palavra, ³igualmente a mim me pareceu bem, depois de acurada investigação de tudo desde sua origem, dar-te por escrito, excelentíssimo Teófilo, uma exposição em ordem, ⁴para que tenhas plena certeza das verdades em que foste instruído”.

É necessário recordar que os evangelhos canônicos não registram exatamente as mesmas palavras e os mesmos feitos originais de Jesus nos próprios contextos históricos em que estes se originaram, nem sequer registram a forma na qual estas palavras e estes feitos foram transmitidos. A forma escrita dos ditos e dos feitos de Jesus que dão os evangelhos hoje é a forma que o Espírito Santo inspirou. Tal fenômeno é o que garante a exatidão histórica dos fatos registrados. Portanto, o conteúdo da inspiração que se tem registrado em forma escrita mantém concordância com as palavras e os feitos de Jesus.

⁴¹ Nos evangelhos as parábolas constituem uma evidencia significativa dos ditos e ensinamentos registrados de Jesus. Em geral, os eruditos as consideram entre as elocuições que poderiam ser declarações atribuídas ao Jesus histórico.



Por exemplo, atente para as seguintes palavras-ações de Jesus registradas no evangelho:

Mt 16:13-16 ¹³E, chegando Jesus às partes de Cesárea de Filipe, interrogou os seus discípulos, dizendo: Quem dizem os homens ser o Filho do homem? ¹⁴E eles disseram: Uns, João o Batista; outros, Elias; e outros, Jeremias, ou um dos profetas. ¹⁵Disse-lhes ele: E vós, quem dizeis que eu sou? ¹⁶E Simão Pedro, respondendo, disse: Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo”.

Segundo este relato, os discípulos conheciam a um Jesus real, histórico, como os homens de seu tempo, os quais o relacionaram com indivíduos reais como João Batista, Elias, Jeremias ou algum dos profetas. Os 12 aceitaram seu convite para o ministério. Foram instruídos por ele. Viajaram e trabalharam com Ele; conheceram ao Jesus histórico, o Cristo da fé.

Este Cristo, da confissão de Pedro, é o Jesus histórico dos evangelhos, o “Emanuel” da escritura profética (Is 7:14) antecipado a José (Mt 1:23); o “Jesus” anunciado pelo anjo Gabriel à bem-aventurada virgem Maria em Nazaré (Lc 1:26-37); “Cristo, o Senhor” informado pelos anjos aos pastores que velavam e guardavam seus rebanhos sobre as colinas de Belém (Lc 2:8-11); de que Paulo ouviu e escreveu, dizendo: “São israelitas...deles são os patriarcas, e também deles descende o Cristo segundo a carne” (Rm 9:4-5); “da linhagem de Davi” (Rm 1:3; 2Tm 2:8); “nascido de mulher, nascido sob a lei”(Gl 4:4); na “figura humana” (Fl 2:7); “em semelhança de carne pecaminosa” (Rm 8:3); “Cristo Jesus, o homem” (Rm 5:15; 1Tm 2:5); o qual “a si mesmo se humilhou”(Fl 2:8); se “fez pobre” (2Co 8:9); “mansidão e benignidade de Cristo” (2Co 10:1); “foi constituído ministro da circuncisão, em prol da verdade de Deus, para confirmar as promessas feitas aos nossos pais” (Rm 15:8); “foi crucificado em fraqueza” (2Co 13:4); “foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia” (1Co 15:4); porque “Deus (...) ressuscitou Cristo” (1Co 15:15; Gl 1:1; Ef 1:17-20), “fazendo-o sentar-se à sua direita nos lugares celestiais”(Ef 1:20).

Este Jesus histórico é o “Cristo” que “morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras” (1Co 15:3). O fato de que Jesus morreu é um acontecimento que deve ser verificado por investigação histórica. Porém, a informação que sua morte foi “pelos nossos pecados segundo as Escrituras” é uma interpretação inspirada que deve ser entendida pela fé,



tendo o molde da Escritura como Palavra de Deus, o que é próprio das pressuposições bíblicas.

Portanto, muitos dos eventos históricos revelados nos evangelhos chegam a ser recursos literários para ensinar verdades teológicas profundas. Assim, a história de Jesus, suas palavras e atos, se convertem em teologia. Os evangelhos foram escritos para serem lidos como teologia tanto como história. O evento “Cristo” é uma revelação do Espírito, é teologia; e é história, uma realidade histórica.

4. Eu acredito no Jesus histórico, o Cristo da fé, o Jesus dos evangelhos porque é uma realidade revelada e histórica e quanto mais o estudamos em seu contexto histórico, literário e teológico, mais encontramos motivação teológica e credibilidade histórica.

Conclusão

Desde o início do século XVIII os estudiosos do Jesus histórico têm questionado a veracidade do relato evangélico, seus milagres, suas profecias e o extraordinário papel e função de Cristo nos Evangelhos. Iniciou-se uma diferenciação e separação radical, mesmo que supostamente, entre o “Jesus da história” e o “Cristo da fé”. Aceitou-se que um homem chamado Jesus realmente existiu. Contudo, inventaram-se mitos e tradições fantásticas sobre sua pessoa, chegando a ser para muitos, o “Cristo da fé” em fábulas, símbolos e adoração.

O resultado, finalmente, levou estes poucos que sustentavam esta posição a um total ceticismo. Confiados em suas pressuposições e métodos, abandonaram todo intento e toda esperança de encontrar ao Jesus da história.

São mais, hoje, os que expõem as mesmas perguntas: como conhecer ao Jesus que realmente existiu? É possível conhecer ao Jesus da história? Quais são as fontes para conhecer o Jesus histórico? Os evangelhos são historicamente confiáveis?

É possível conhecer ao Jesus da história para os que abandonam toda filosofia e pressuposição cética. Pode-se encontrar ao Jesus histórico a partir do Cristo da fé, o Jesus dos evangelhos, da revelação bíblica. Não é possível conhecer ao Jesus da história independentemente do Cristo da fé.



Teologia e história se combinam, a revelação e o evento histórico se completam no processo de conhecer ao Jesus histórico. Por isso, afirmo acreditar naquele que foi real, que existiu; pois Ele é o Cristo da fé, é o Jesus dos evangelhos.

ARTIGOS

A STUDY ON THE THEMATIC PARALLELS BETWEEN THE CONTEXT IN WHICH THE EXPRESSION נשא עין IS FOUND IN THE NARRATIVE OF ABRAHAM AND GENESIS 1-3

Tiago Arrais

Doutorando em Antigo Testamento
na Andrews University (EUA)
tarraais@hotmail.com

Abstract: The present study presents a brief overview of a theologically significant expression found repeated five times amidst the chapters that portray the life of the patriarch Abraham. The recurring expression is “lift up the eyes” in the Hebrew נשא עין

The question I seek to clarify is: could there be any significance in the use of this repeated expression in the narrative of Abraham? What themes can be found in the immediate context in which the expression is inserted? Furthermore, in the chapters where the expression is located, what recurring themes already seen in the literary construction of Genesis can be identified?

The outcome is a fascinating parallel between the story of Abraham and the theological themes already present in Genesis 1-3 that in the outset shed further light into the possibility of the literary unity of the book of Genesis as a whole.

Keywords: Abraham, Creation, Genesis, Literary Unit.



Resumo: O presente estudo apresenta uma breve visão geral de uma expressão teológica significativa encontrada repetida cinco vezes entre os capítulos que retratam a vida do patriarca Abraão. A expressão recorrente é “levantar os olhos”, em hebraico

נשא עין

A questão que tento esclarecer é: poderia haver algum significado na narrativa de Abraão para a repetição dessa expressão? Que temas podem ser encontrados no contexto imediato no qual a expressão está inserida? Além disso, nos capítulos onde a expressão está localizada, quais são os temas recorrentes já vistos na construção literária de Gênesis que podem ser identificados?

O resultado é um paralelo fascinante entre a história de Abraão e os temas teológicos já presentes em Gênesis 1-3 que, a princípio, lança mais luz na possibilidade da unidade literária de Gênesis como um todo.

Palavras-chaves: Abraão, Criação, Gênesis, Unidade Literária



INTRODUCTION

Problem

The narrative of Abraham that begins in the transition between Chap 11 and 12 of Genesis is commonly appointed to be central in the development of the book and its structure.¹ Interpreters of the call of Abraham affirm that this portion is the key for the understanding of the book of Genesis and even the Pentateuch as a whole.² Even though some appoint the narrative of Abraham to be fictional³ its center in the literary corpus of Genesis remains. Amidst the chapters that portray the life of the patriarch an expression is repeated five times. The recurring expression is “lift up the eyes” in the Hebrew **נִשָּׂא עֵינַי**. Could there be any significance in the use of this repeated expression in the

¹ K. A. Mathews, *Genesis*, The New American Commentary vol. 1B (Nashville, Tenn.: Broadman & Holman Publishers, 1995), 104; Gerhard Von Rad, *Genesis: A Commentary*, Rev. ed., The Old Testament Library (Philadelphia: Westminster Press, 1972), 159; Frank Ely Gaebelien, J. D. Douglas, and Dick Polcyn, *The Expositor's Bible Commentary: With the New International Version* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1995), 111; E. A. Speiser, *Genesis*, 1st ed., The Anchor Bible, (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1964), 87; Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary (Nashville: Thomas Nelson, 1987), 281.

² Abingdon Press., *The New Interpreter's Bible: General Articles & Introduction, Commentary, & Reflections for Each Book of the Bible, Including the Apocryphal/Deuterocanonical Books*, vol. 1 (Nashville: Abingdon Press, 1994), 422; David J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, (Sheffield, Eng.: Dept. of Biblical Studies, University of Sheffield, 1978), 45-60; William A. Dyrness, *Let the Earth Rejoice!: A Biblical Theology of Holistic Mission* (Westchester, Ill.: Crossway Books, 1983), 49; Speiser, 87; John Scullion, *Genesis: A Commentary for Students, Teachers, and Preachers*, Old Testament Studies, vol. 6 (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1992), 102-03; Allen P. Ross, *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1988), 259.

³ R. N. Whybray, *Introduction to the Pentateuch* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1995), 50.



narrative of Abraham? What theme can be found in the immediate context in which the expression is inserted? Furthermore, in the chapters where the expression is located, what recurring themes already seen in the literary construction of Genesis can be identified?

Significance of the Study

The importance of this study can be centered in two main spheres, a hermeneutical⁴ and a theological. The former alludes to understanding the beginning of the narrative of Abraham and its triad promises made by God that consist of blessing, offspring, and land not to be the starting point of this thematic motif in Genesis but rather the continuation of it. These promises are found throughout the book of Genesis and not beginning in chap 12 as some have implied.⁵ Wenham comments “But the promises first made to Abraham in Gen 12:1-3 begins to repair that hopeless situation”⁶, even though Wenham later affirms that in regard to “blessing” the connection with the previous texts of Genesis are made relevant “this harks back to the first great blessing of mankind at creation (1:28) and its renewal after the flood (9:1)”.⁷ If in the narrative of Abraham there could be found Biblical evidence pointing back to the literary development in the creation account certainly this thematic motif (blessing, offspring,

⁴ I am greatly indebted to the personal influence of Dr. Richard Davidson. In the present study the following paper has noted significance: “Genesis 1–3 and the Theological Center of Scripture” (De Regreso al Principio: Génesis 1–3 y el Centro Teológico de las Escrituras), Paper presented at the Sixth South American Biblical-Theological Symposium, Lima, Peru, July 2004.

⁵ Speiser, 87; James McKeown, *Genesis, The Two Horizons Old Testament Commentary* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008), 74; Bernhard W. Anderson and Steven Bishop, *Contours of Old Testament Theology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999), 99; Ralph L. Smith, *Old Testament Theology: Its History, Method, and Message* (Nashville, Tenn.: Broadman & Holman Publishers, 1993), 172-73.

⁶ Wenham, li.

⁷ Ibid, 282.



and land) could be better understood and grounded. What could the context in which the expression “lift up the “eyes” is found point back to in order to provide a correct reading of the call of Abraham and the understanding of the same triad motif that dominates the book of Genesis and the Pentateuch?⁸ In relation to the theological significance of this study, can the expression “lift up the eyes” provide any theological insight into what is happening in the narrative of Abraham or is it just a literal activity marked by a “raising” of one’s eyes inserted by the author? It is this dual concern that result in the relevance of this study.

Purpose of the Study and Methodology

The purpose of this paper is to approach the narrative of Abraham following the thematic progressions and motifs that the Hebrew text has presented in its unity. Also, to seek regard to its impact on the audience that received its content drawing possible connections with the first chapters of the book.⁹ Secondly, to understand what the author of Genesis is emphasizing or pointing back to by using the expression **נָשָׂא עֵינָי** in the

⁸ On the correct reading of Genesis the same concern was shown by James McKeown in his PhD Dissertation: Mckeown, James "A study of the main unifying themes in the Hebrew text of the Book of Genesis". Ph.D. diss., Queen's University of Belfast (United Kingdom), 1991; For more see: J. A. Emerton, "The Origin of the Promises to the Patriarchs in the Older Sources of the Book of Genesis, "*Vetus Testamentum* 32, no. 1 (Jan., 1982): 14-32.

⁹ The common fragmentation of the book of Genesis due to the "multiplicity" of its sources has been questioned in recent scholarly work. In this study I will follow the conception of the unity of the book, the traditional authorship of Moses and the dating of the 15th century b.c, for more see: Gleason Leonard Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, [Rev. and expanded]. ed. (Chicago, IL: Moody Press, 2007); Jacques B. Doukhan, *The Genesis Creation Story: Its Literary Structure*, Andrews University Seminary. Doctoral Dissertation Series (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1978); Duane A. Garrett, *Rethinking Genesis: The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1991); John Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary*, Library of Biblical Interpretation (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1992), 1-79.



same narrative beginning with its first appearance – Genesis 13.¹⁰ To reach these goals I will provide a short survey of the repeated words of both Gen 1-3 and the chapters in which the expression **נשא עין** appears to see if the repeating ideas in the narrative of Abraham chapters echo the reality of the first chapters of the Bible.¹¹ Thirdly, I will present a review of the main ideas in each chapter where the expression appears that could reinforce the thematic connection between the narrative of Abraham and Gen 1-3.

Lastly, I will review the main positions among scholars concerning the expression's literal or theological use.

Limitations

This paper will not present an exhaustive explanation of the context in which the expression appears in the book of Genesis or in the Hebrew Bible as it relates to chap. 1-3 or all the thematic connections found in its chapters. This study will be limited to describe a some of the thematic bridges found around the expression that is used five times in the narrative of Abraham and its thematic relation with Genesis 1-3. Also, the survey of previous scholarly discourse on the topic of the usage of the expression **נשא עין** in the narrative of Abraham will center around the commentators that do give an explanation on the use of the expression to clarify the author's intention in its use as literal or theological in meaning.

¹⁰ This paper will seek to find parallels between Gen 1-3 and the narrative of Abraham. The chapters in the narrative of Abraham are coincidentally marked by the expression “lift up the eyes”. Its use is found in 3 chapters – Gen 13, 18 and 22.

¹¹ See: McKeown's PhD Dissertation mentioned earlier.



THE EXPRESSION עֵין נִשָּׂא AND THE NARRATIVE OF ABRAHAM

Introduction (The Expression)

The expression עֵין נִשָּׂא as mentioned before, is used five different times in the narrative of Abraham.¹² The combination of both the verb עֵין נִשָּׂא has been identified with widespread usage in the Hebrew Bible and its basic meaning refers to an “eager looking” as it is followed 35 times by the verb רָאָה “to see”.¹³ Furthermore, it points to veneration, cultic worship and idolatry.¹⁴ The explanation of the meaning of the expression by itself will only go so far.¹⁵ Rather than to identify the meaning of the expression “lift up the eyes” this study will attempt to understand the thematic progressions that the context around the usage of the expression in the narrative of Abraham seems to present in parallel with the first chapters of the book of Genesis.

Gen 12 in the Light of Gen 1 and 9

As mentioned before, scholars agree that the call of Abraham marks a new beginning in the book of Genesis.¹⁶ Surely the call of Abraham not only has its place in

¹² 13:10, 13:14, 18:2, 22:4 and 22:13 (other occurrences in Genesis are: 24:63, 31:12, 33:1, 33:5, 43:29. In the Hebrew Bible: Num 24:2; Deut 3:27, 4:19; Josh 5:13; Judg 19:17; 1 Sam 6:13; 2 Sam 18:24; 1 Chr 21:16; Ps 121:1, 123:1; Is 60:4, 40:26, 49:18, 51:6; Jer 3:2, 13:20; Ezek 8:5, 23:7, 32:25; Zech 5:5).

¹³ G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Rev. ed., vol. 10 (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1977), 38.

¹⁴ Ibid, 38.

¹⁵ For more on the term, its usage and translation see: S. C. Reif in “a Root to Look Up? A Study of the Hebrew NS’ ‘YN’” in John Adney Emerton and International Organization for the Study of the Old Testament. Congress, *Congress Volume: Salamanca, 1983*, Supplements to Vetus Testamentum V. 36 (Leiden: E.J. Brill, 1985), 230-44.

¹⁶ Bruce K. Waltke and Charles Yu, *An Old Testament Theology : An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*, 1st ed. (Grand Rapids, Mich.:



regard to the *toledot* structure of the book¹⁷ but also in the natural progression of the book marking a pre-fulfillment of the promises of offspring, land and blessing. Even though in several instances overlooked by scholars¹⁸, what is seen in the promises of Gen 12 is also a reaffirmation of the Divine imperatives directed to Adam and Eve before sin (Gen 1:26- 2:3) and to Noah after the flood in a post-sin scenario (Gen 9). The repetition of the Hebrew words בָּרַךְ “to bless”, אֶרֶץ “earth, land”, זָרַע “seed”, רָבָה “to multiply”, among other terms portrayed in these texts could imply that there is an apparent repetition of ideas between the chapters.¹⁹ The following table exemplifies briefly the possible correlation between the texts:

Ideas	Genesis 1	Genesis 9	Genesis 12
Offspring	Vv 28a “be fruitful and multiply, and fill the earth”	Vv 1b “be fruitful and multiply, and fill the earth”	Vv 2a “I will make you into a great nation”
Land	Vv 28b “fill the earth and subdue it, and rule over all... the living thing that move7s”	Vv 2 and 7 “the fear of you will be on every beast... populate the earth abundantly”	Vv 1 “Go... to the land I will show you”

Zondervan, 2007), 306; McKeown, 73; J. Gerald Janzen, *Abraham and All the Families of the Earth: A Commentary on the Book of Genesis 12-50*, International Theological Commentary (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993), 15.

¹⁷ Concerning this particular structure of the book see: P. J. Wiseman, *Clues to Creation in Genesis*, Rev. ed., Marshalls Paperbacks (London: Marshall, Morgan & Scott, 1977), 34-45; Paul J. Kissling, *Genesis*, The College Press NIV Commentary. Old Testament Series (Joplin, Mo.: College Press Pub. Co., 2004), 30-31; Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis : Chapters 1-17*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1990), 2-11.

¹⁸ Most only mention the first usages back to Gen 1 yet Chap 12 is still prioritized: Speiser, 87; McKeown, 74;

¹⁹ Terms and connections will be better clarified in the following section



Blessing Covenant	Vv 28a and 2:3 “God blessed them... The God blessed the seventh day”	Vv 1a and 9 “And God blessed Noah... I Myself do establish my covenant with you and with your descendents”	Vv 2b “and I will bless you”
Ideas	Genesis 1	Genesis 9	Genesis 12

Thus, the idea of blessing, land and offspring are not isolated from what the book of Genesis has already presented before reaching the 12th chapter. As seen in the table above, beginning in Gen 1:28 the series of Divine imperatives are used to allude to the same elements found in the calling of Abraham. In the 6th day of creation moving to the 7th day the establishment of this theme takes place with an order for mankind to multiply, followed by a command to subdue the earth and rule over it ending with the 7th day Sabbath that was “blessed”. Scholars have summarized these mandates in the context of the calling of Abraham in three basic categories and themes also seen, then, in the context of Gen 1 – promises concerning posterity, land, and relation to God in the covenantal context.²⁰ The same repeated words found in the calling of Abraham point back to the beginning chapters of Genesis and to the reality of Noah after the flood as affirmed by scholars and as scripture presents the repeating theme.²¹ At this stage, one could also argue, as other scholars have²², for the same thematic motif being presented in the curses of Gen 3 that focused on the posterity and offspring²³, in the Land,²⁴ and in the relation to God.²⁵

²⁰ Dyrness, 49-50; Mathews, 104; Clines, 31-43; W. Sibley Towner, *Genesis*, 1st ed., Westminster Bible Companion (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001), 144; McKeown, 197.

²¹ Further evidences for the relevance of Gen 12 interpreted in the light of Gen 1-2 will be analysed in further sections with the use of the term "lift up" and "eyes".

²² Gaebelein, 56-57; C. John Collins, *Genesis 1-4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary* (Phillipsburg, NJ: P & R Pub., 2006), 163-64.

²³ Gen 3:16 – use of Hebrew word רבה multiply and pain in childbirth.



Following the confusion in Babel in Gen 11, the hope that was previously seen in the promise of the seed in Gen 3 and in the sign of the rainbow²⁶ in Gen 9 is now found in a man in Gen 12. It is in this context that the following chapters of the narrative of Abraham and the usage of the expression **נְשֵׂא עֵינַי** take place.

Repeated Words in Gen 1:24-2:3

The next step would be to identify the repeated words in the Hebrew text of Gen 1-3 if a connection with the chapters in which the expression **נְשֵׂא עֵינַי** appears is to be made. The pericope set in this portion has been used by several scholars²⁷ as a regular delimitation of the 6th day of creation and the 7th. It is amidst these two days that the Divine imperatives are made to Adam and Eve. The repeated words that appear in this portion of Genesis are: **אֱלֹהִים** “God”, **עָשָׂה** “to make”, **אֶרֶץ** “earth”, **בָּרָא** “to create”, **אָמַר** “to say”, some parallel words that are also used²⁸ are, **זָרַע** “seed”, **בֵּרַךְ** “to bless”, **יְהוָה** “Adonai, the LORD”, and **הָיָה** “to be”. Even though these are common words in the Hebrew language what needs to be noticed is the intense repetition of these common words in specific chapters of the book of Genesis. Also, to respect the natural progression of the themes in the unity of the book is imperative,

²⁴ Gen 3:17 – the ground becomes cursed.

²⁵ Gen 3:23, 24 in the context that both Adam and Eve are expelled from the garden.

²⁶ See: Turner, L. A. “The Rainbow As the Sign of the Covenant in Genesis IX 11-13”. *Vetus Testamentum*, XLIII.1 (1993).

²⁷ Gaebelin, 36-39; K. A. Mathews, *Genesis*, The New American Commentary vol. 1A (Nashville, Tenn.: Broadman & Holman Publishers, 1995), 159, 176; David W. Cotter, *Genesis*, Berit Olam (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2003), 25.

²⁸ Other key words that are used in Gen 3 will also be seen in this study even though the chapter was not included in the context and background of the paper.



especially in its first chapters. The identification of the repeated words in Gen 1-2 prepares the setting for the next step in this study as it enters into the chapters in which the expression נשא עין and נשא עין appears.

The Expression in Gen 13:10 and 14

Text and Translation

Gen 13:10:

וַיִּשָׂא-לוֹט אֶת-עֵינָיו וַיִּרְא אֶת-כָּל-כַּבְּר הַיַּרְדֵּן כִּי כָלָה
מִשְׁקָה לְפָנָי שַׁחַת יְהוָה אֶת-סֹדֶם וְאֶת-עֲמֹרָה כְּגַן-יְהוָה
כַּאֲרֶץ מִצְרַיִם בְּאֲכָה צֹעַר:

Then Lot lifted up his eyes and saw all the plain of the Jordan, that it was irrigated (this was before the LORD destroyed Sodom and Gomorrah) like the garden of the LORD, like the land of Egypt, as you come from Zoar.

Gen 13:14:

וַיְהוָה אָמַר אֶל-אַבְרָם אַחֲרֵי הַפָּרֶד-לוֹט מֵעֲמוֹ שָׂא נָא
עֵינֶיךָ וּרְאֵה מִן-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר-אַתָּה שָׂם צַפְנָה וּנְגִבָה וּקְדָמָה
וַיִּמָּה:

And the LORD said to Abraham, after Lot had separated from him, “lift up your eyes now and see from the place that you are, to the north and to the south, also to the east and to the west”.

Interpretations of the Text

There are three basic positions concerning the use of the expression נשא עין among commentators. The first deals with the geographical data that the text adds. The idea of



“seeing” alludes to the importance of the geographical location that the text presents.²⁹ A second understanding of the two verses is centered in its literal and physical intension behind the expression, Lot and Abraham “looked around”.³⁰

A third explanation would be to emphasize the legal aspect of possession of Land in the action of seeing.³¹

Repeated Words in Gen 13

It is important to affirm that the focus of this section will not be on the unusual and unique words that would make a direct connection with Genesis 1-2 but to understand if the repeating words in the chapter have any connection with the repeating words in Gen 1-2. Even though the repeated words of the following chapters seem to be common words in the corpus of the book, due to its contextual location and repetition a link with the first chapters of the book could possibly be made. This section will aim at this objective, therefore some of the unique words that clarify other general issues that text presents yet not in relation to this study will be left out.

The first significant word is found in Gen 13:1. The word **הוא** “he, it” is a key term in the Gen 1-3.³² This term raises the first messianic question in the Bible as to

²⁹ This is an important position due to the relevance of the location yet it is only partial in understanding the scope of the term and its usage in the narrative as a whole, some proponents of this position are: Wenhausen, 297-98; Mathews (NAC 1B), 136.

³⁰ Von Rad understands it to be a reflection of the "inner psychological process of reflection and decision completely in this outward attitude of gazing" Von Rad, 172; Hamilton, 392; John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments (New York,,: Scribner, 1910), 252.

³¹ NIB, 434; Von Rad, 173; this view is well presented in the following book: David Daube, *Studies in Biblical Law* (New York,,: Ktav Pub. House, 1969), 37; Even though Daube does have a point in his arguments in the context of Gen 13 the land did not belong to Abraham or Lot, therefore, there could be no legal transaction. His point could be made in God’s request for Abraham to “lift up his eyes” as a legal transaction since to God “belongs” the land (Lev 15:23).



how the term should be translated and it paints as others have observed the first possible picture of the coming messiah. A second term found in vv. 2 and 13 is **מְאֹד**. “very, exceedingly” that is first used in Gen 1:31 in the end of the 6th day of creation.³³ A third term repeated in chap 13 is **הָיָה** “to be” used in Gen 1-3 more than any other place the word its frequency in the text is prominent.³⁴ Another repeated term is **בֵּין** “between, interval”, it is used frequently in the chapter³⁵ emphasizing the idea of division that will be discussed in the following section. A second word that is used in chap 13 and characterizes the theme of the chapter is the word **אֲרֶץ** “earth, land”.³⁶ The term **זֶרַע** “seed”, is used three times in the text³⁷ and marks another parallel with Gen 1-3 and also the theme of the book of Genesis. The last corresponding term is the term to identify God in the text, that is **יְהוָה** “Adonai, the LORD”.³⁸

Main ideas and points

This section will be dedicated to develop some of the themes that point back to the beginning chapters of Genesis found during the study of each isolated text. Each

³² Used in Gen 2:11, 13, 14, 19; 3:6, 15, 16.

³³ Also used in the flood narrative (Gen 7:18 and twice in 7:19).

³⁴ Used in Gen 1:2, 3, 5, 6, 7-9, 11, 13-15, 19, 23-24, 29-31; 2:5, 7, 10, 18, 24-25; 3:1, 5, 20, 22 and in Gen 13:3, 5-8.

³⁵ Used in Gen 13:3, 7 and 8 (8 times in the chapter) and in Gen 1.

³⁶ Used in Gen 13:6, 7, 9-10, 12, 15-17, in Gen 1:1-2, 10-12, 15, 17, 20, 22, 24-26, 28-30 and in Gen 2:1, 4-6, 11-13.

³⁷ Used in Gen 13:15 and 16 (twice); also in Gen 1:11-12, 29 and Gen 3:15.

³⁸ Used in Gen 13:4, 10, 13-14, 18; also in Gen 2:4-5, 7-9, 15-16, 18-19, 21-22; also in Gen 3:1, 8-9, 13-14, 21-23.



idea will be used to understand the context in which **נשא עין** appears and to draw possible connections with Gen 1-3. Secondly, this section and the subsequent ones will be used to attempt to understand if the expression **נשא עין** is literal or theological in meaning.

A first connection of this chapter with Gen 1 is based on the motion of the text marked by one of the repeated words in the chapter, **בין** “between, interval”. It is in the use of this word that the idea of separation that is echoed in Gen 1 becomes a reality due to its repetition. God separates light from darkness, the waters from the dry lands, and here there is a tension that leads to separation between Abraham and Lot. Furthermore, a connection between chap 13 and Gen 3 could be made also with the repeated word **בין**.

The word is repeated 4 times both in Gen 13:8 and in Gen 3:15. In chap 13 the issue is the “contention” between the pastors in the Hebrew:

אֶל־נֹא תְהִי מְרִיבָה בֵּינִי וּבֵינֵיהֶם וּבֵין רְעִי וּבֵין רְעֵיהֶם

In Gen 3:15 God establishes “enmity” between the seed of the woman and of the serpent.³⁹ In the Hebrew:

וְאִיבָה אֲשִׁית בֵּינִךְ וּבֵין הָאִשָּׁה וּבֵין זְרַעֲךָ וּבֵין זְרַעֶיהָ

A second idea in the text that is highlighted by commentators that emphasize the geography of the chapter⁴⁰ is the reference to the “garden of the Lord”. Some even go further to stress the wording used to describe Lot’s choosing of the land and Eve’s sin⁴¹ or even his choosing to go east with Cain being driven away to the east.⁴² Also, it is

³⁹ This connection could be an interesting question for further study.

⁴⁰ Mathews (NAC, 1B), 136; Janzen, 29; Von Rad, 172.

⁴¹ NIB, 434; Hamilton, 392.

⁴² McKeown, 84.



important to notice also that the first time the expression “lift up” and “eye” appears is in relation to Lot. This could create a problem - that the expression refers to, like some affirm, a physical reality identified in detail in the narrative. Yet the text in chap 13 shows a sudden syntactical shift as the expression is used with Abraham. In the Hebrew: **וַיִּהְיֶה אָמַר אֶל-אַבְרָם** the use of the perfect verb marks the emphasis that affects the use of the expression and how its application should be different in the context of Abraham. This shift in the level of theology has been identified by McKeown as he says “this portrayal of Lot looking out to the east and making his own choice dramatically emphasizes that, in contrast to Lot, Abram did not choose his own land; his land was chosen for him by God”.⁴³ The use of the expression “lift up the eyes” could have a connotation of Divine providence at least in the case of Abraham in the present chapter as the author observes. Another theme one could identify is the use of the expression **כָּל-הָאָרֶץ** “all the land” in the verse and its significance in the context of Gen 13 followed by its use in Gen 3. In Gen 3:1 this same construction has been used to point out the cosmical nature of the being behind the serpent, in the Hebrew **מִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה**. What does this overemphasis on the land alludes to? As the supernatural nature of the serpent, would this chosen land have cosmic significance? Even though questions such as these cannot be answered in the present study the reality of the importance of the “land” in chapter 13 needs to be emphasized. The expression in both verses of the chapter point out to the choosing of the land for Lot and the indication of the land to Abraham by God.

Lastly, the geography of the location where Lot and Abraham were as they looked to the plain where they would part ways brings insight into the discussion of the act of “seeing” being literal or theological. The text affirms that Lot and Abraham are both looking at the plain, “is not the land before thee?” Abraham argues. This privileged position allowed them to see the land as a whole yet as they look down at the plain of Jordan they “lift up their eyes”. This does not seem to be a simple description of a

⁴³ Ibid, 84.



concentrated gaze over the land but rather a theological key that identifies the quality of the action of “looking”. Certainly, at least in the present chapter, the verb would be related less to the literal action and more to the theological nature of its use by the author.⁴⁴

The Expression in Genesis 18:2

Text and Translation

Gen 18:2:

וַיֵּשָׂא עֵינָיו וַיִּרְא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נֹצְבִים עָלָיו וַיִּרְא
וַיִּרְץ לְקָרְאֵתָם מִפֶּתַח הָאֵהָל וַיִּשְׁתַּחוּ אֶרְצָה:

Then, Abraham lifted up his eyes and saw and behold! three men standing over him. As he saw he ran from the opening of the tent to meet them, and he bowed himself toward the ground.

Interpretations of the Text

Concerning the usage of the expression in this unique verse in chap 18 some scholars remain silent. In the outset, the common position is that the expression portrays an abstract/significant reality, Wenhausen comments: “the pair of verbs ‘look up’ and ‘see’ indicates that what he sees will prove very significant”.⁴⁵ Mathews also indicates the same understanding of the expression by saying: “looked up and saw often signals an important imminent event”.⁴⁶ At the same time both commentators point to future occurrences of the expression and leave the previous instances of its usage aside by

⁴⁴ More on this subject is seen in the discussion of Gen 22.

⁴⁵ Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50*, Word Biblical Commentary (Dallas, TX: Word Books, 1994), 45.

⁴⁶ Mathews (NAC, 1B), 216.



making no connection or interrelation between them outside of what it means in the text.

Repeated Words in Gen 18

The repeated words in chap 18 can be summarized in three. The first, due to the intense dialogue of the text is **אמר** “to say”.⁴⁷ The second term repeated in the chapter is **עשה** “to do, make”.⁴⁸ Lastly, once again present in the narrative of Abraham specifically in the texts in this study is the term **הוא** “he, it”.⁴⁹

Main Ideas and Points

The connections with Gen 1-3 in Gen 18 are many. At this stage the focus will be on three aspects of the parallel between the chapters. The first is found in verse 2 where the following phrase in the Hebrew appears: **וַיִּשְׁתַּחוּ אֲרָצָה** “and he bowed to the ground”. The key words in Gen 18 have already identified a bridge between the chapter and Gen 1. The movement of the creation of man from the ground in some way is inverted as Abraham’s first reactions after he “lifts up his eyes” is to run and “bow himself” in the direction of “the ground”. Secondly, in vv 5 the use of the Hebrew phrase by the angels in the narrative **וַיֹּאמְרוּ כֵן תַּעֲשֶׂה כְּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ** “make as you speak” implies the idea of creation where things came to be as God spoke.

The last connection to be made follows Matthews idea that, “in the context of Genesis this is a very special event. Since there has been no mention of God walking on earth since his appearance in the ‘Garden of Eden’, the narrator must have an important

⁴⁷ Used in Gen 18:3, 5-6, 9-10, 12-13, 15, 17, 20, 23, 26-32.

⁴⁸ Used in Gen 18:5-8, 17, 19, 21, 25, 29-30; also in Gen 1:12, 16, 25-26, 31; in Gen 2:2-4, 18; and in Gen 3:1, 7, 13-14, 21.

⁴⁹ Used in Gen 18:1, 8 and 10.



purpose for this particular passage”.⁵⁰ The Divine question “where are you” made in Eden⁵¹ echoes to Gen 18:9 when the angel asks “where is your wife?”. Both question and the word “wife” אִשָּׁה could point back to the setting of Genesis 2-3.

Even though the promise of offspring is highlighted in chap 12 and in chap 15:2 when Abraham first voices the issue “I remain childless”, the concrete promise of a son from God for Abraham comes only in chapter 18⁵² where coincidentally for the third time the expression נִשְׂא עֵין is used in the narrative of Abraham. The first instance of the expression in chap 13, as seen earlier, is immersed in a chapter that dealt with the promise of the land, now, Divine provision makes concrete the second promise where again the expression נִשְׂא עֵין appears - the promise of offspring.

The Expression in Genesis 22:4 and 13

Text and Translation

Gen 22:4:

בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת־עֵינָיו וַיִּרְא אֶת־הַמָּקוֹם
מֵרְחֹק:

In the third day, Abraham lifted up his eyes and saw the place from afar.

Gen 22:13:

וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת־עֵינָיו וַיִּרְא וְהִנֵּה־אֵיל אַחַר נֶאֱחָז בְּסֹבֵף
בְּקִרְנָיו וַיִּלָּךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת־הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַחַת
בְּנוֹ:

⁵⁰ Mathews (NAC, 1B), 103.

⁵¹ Genesis 3:9 and also 4:9.

⁵² Claus Westermann, *The Promises to the Fathers : Studies on the Patriarchal Narratives* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1980), 11. Westermann affirms: “the fullest development of this motif (the promise of a son) is found in Gen 18”.



And Abraham Lifted up his eyes and saw, then, Behold! a ram behind caught in the thicket by its horns. And Abraham went and took the ram and he offered it as a burnt offering instead of his son.

Interpretations of the Text

Due to the richness of the text most of the commentators are silent regarding the expression **נָשָׂא עֵינָיו**. Still, among those that comment on the expression, the positions are varied. Wenhausen affirms that the expression points to the significance of the object in verse 4⁵³ yet remains silent in its use in verse 13. A second position is that of Hamilton as he appoints the significance of the expression in connection to the idea of “lifting up” that would be present throughout the chapter mainly in regard to the sacrifice.⁵⁴ Hamilton also remains silent in regard to the use of the expression in verse 13. A third view on the subject points to the aspect of faith in the act of seeing, Fretheim comments “this process (of seeing) testifies to a progressively clearer seeing. Abraham places his trust in God’s seeing”.⁵⁵ A fourth position is made by Matthews as he understands the expression to be a reference to its previous uses in the narrative of Abraham yet in Gen 22 it has the purpose to tie together the events of “discovery” in the text, that is, the mount and the ram.⁵⁶ A last view proposed by Davidson indicates that the “seeing” was not just a literal action. In the first verse where the expression appears Davidson raises the issue of the literal or non literal “seeing”. Yet in the second verse Davidson affirms that the author of the text did not use the common verb form “saw”. Emphasizing Abraham’s action of “seeing” the author believes that this could point to more than just a literal sight but to a Christological sight. The text of John 8:56 where

⁵³ Wenham, 107.

⁵⁴ Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1995), 107.

⁵⁵ NIB, 495.

⁵⁶ Mathews (NAC, 1B), 293.



Jesus reveals that “Abraham rejoiced to see my day” is used by Davidson to reinforce this theological possibility.⁵⁷

Repeated Words in Gen 22

In the last chapter in which the expression occurs the repeated words found are not new but rather a revision of other words mentioned earlier in the previous texts. The first, אָמַר “to say”,⁵⁸ is also present due to the intense dialogue between father/son and God and Abraham throughout the text. Secondly, both names of God in Gen 1-3 are used in this chapter, אֱלֹהִים “God”⁵⁹ in the first portion of the chapter and יְהוָה “Adonai, the LORD”⁶⁰ in the latter. A third term that is commonly used in the movement of the text is לָקַח “to take”.⁶¹ Two important words not only in this study but also in the overall motifs of Genesis are בָּרַךְ “to bless”⁶² and זָרַע “seed”.⁶³ Lastly, the repeated word that is traced back to every text in the narrative of Abraham that contain the expression עֵין נִשָּׂא is the term הוּא “he, it”.⁶⁴

⁵⁷ Jacques Doukhan and Ji ří Moskala, *Creation, Life, and Hope: Essays in Honor of Jacques B. Doukhan* (Berrien Springs, MI: Old Testament Department, Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 2000), 57, 62-64.

⁵⁸ Used in Gen 22: 1, 2, 3, 5, 7 (4x), 8, 9, 11, 14, 16, 20.

⁵⁹ Used in Gen 22:1, 3, 8, 9, 12.

⁶⁰ Used in Gen 22:11, 14, 15, 16.

⁶¹ Used in Gen 22:2, 3, 6, 10, 13; also in Gen 2:15, 21-23; and in Gen 3:6, 19, 22-23.

⁶² Used in Gen 22:17 (twice) and 18; also in Gen 1:22 and 28; and in Gen 2:3.

⁶³ Used in Gen 22:17 (twice) and 18.

⁶⁴ Used in Gen 22:14.



Main Ideas and Points

The first aspect of the text that is of interest to this study is centered in the first appearance of the expression “lift up the eyes” in verse 4. A small chiasmic structure can be identified in the beginning of the text as indicated in the following structure:

A God Speaks to Abraham – response: אֲבִרָהֶם וַיֹּאמֶר הַנְּנִי (vv.1)

B God asks for a burnt offering - וְהֶעֱלֵהוּ שֵׁם לְעֹלָה (vv.2)

C Donkey חֲמֹרָו and two young men נְעָרָיו אֶת־שְׁנֵי go with Abraham (vv.3)

D וַיִּשָּׂא אֲבִרָהֶם אֶת־עֵינָיו וַיִּרְא אֶת־הַמָּקוֹם מִרְחֹק (vv.4)

C’ Donkey חֲמֹרָו and young men נְעָרָיו stay without Abraham (22:5)

B’ Abraham prepares the burnt offering - וַיִּקַּח אֲבִרָהֶם אֶת־עֵצֵי הָעֹלָה - (22:6)

A’ Isaac speaks to Abraham – response: וַיֹּאמֶר הַנְּנִי בְנִי (22:7)

Likely, the emphasis of the chapter in which for the fourth time the expression “lift up the eyes” is used seems connected with an indication of God’s providence, God would show the place, now, he reaches the place. Another parallel to between Gen 22 and Gen 3 can be indicated by the use of the two words קוֹל and שִׁמְעָה in Gen 22:18. The “sound” of God walking in the garden was heard by Adam and Eve indicating the idea of obedience and blessing as these two words are vastly used in the Pentateuch.⁶⁵

The question at this stage is if the expression “lift up the eyes” in the narrative of Abraham so far has been inserted in chapters that indicated the first two aspects of God’s imperatives and promises to Adam and Eve and to Noah, what would be the main theme of chapter 22 as a whole? The first instance in which the expression appears in the chapter points to the location, yet the second use of the expression in the chapter appoints to the sacrificial ram. Matthews affirms that “the death of the discovered ram

⁶⁵ Gaebelein, 52.



‘instead of son’ (vv. 13) epitomizes the idea of substitutionary atonement, which characterized the Levitical system”.⁶⁶ The idea of substitutionary atonement is not absent from Gen 1-3, its presence is first observed in Gen 3:15 founding the hope that would continue at every stage of the book of Genesis centered in the seed that would only come through birth and that would eventually crush the head of the serpent.⁶⁷ The chapter relates to this context resulting in an emphasis on the aspect of relationship between God and man, namely, to the covenant. Furthermore, to the provision that God made throughout the book of Genesis to those who kept his covenant and to the possibility of the promises made in Gen 3:15 concerning the seed to continue to become a prospect and a hope.

CONCLUSION

The triad promise of Land, Blessing and Offspring is not a new progression in the book of Genesis but a reality seen from the first chapters on. The expression “lift up the eyes” is coincidentally inserted in specific chapters that are used by the author to indicate a partial fulfillment of these promises in the context of Abraham. Even though this fulfillment is not final, the promise of the continuation of the promise is seen in each chapter. The use of the expression and its use by the author could be further studied to clarify if it is used conscientiously with the intent to stress the reality of the promises of Land, Blessing and Offspring, as the context of the chapters have demonstrated so. In Gen 13 the expression points to the theme of the land as God reaffirms the promise to Abraham after asking him to “lift up his eyes” even though he

⁶⁶ Mathews (NAC, 1B), 297.

⁶⁷ For more see: McKeown, 39; Wenham (Genesis 1-15), 81; Collins, 29-30; Waltke, 281-82; John H. Walton, *Genesis : From Biblical Text ... To Contemporary Life*, The NIV Application Commentary (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2001); Afolarin Olutunde Ojewole, "The Seed in Genesis 3:15: An Exegetical and Intertextual Study". Ph.D. diss., Andrews University (2002).



was in a position where a concrete literal lifting up of the eyes was not needed to see the land. Indeed this reality could point to a theological “seeing” rather than to a literal gaze.

Secondly, the theme of offspring had been questioned by Abraham in the preceding chapters and in Gen 18 with the appearance of three heavenly beings, the promise is made concrete through the word of the angel indicating that Sarah would bear a child. Also using language of Gen 1-3 to endorse the idea that this reality is not only the fulfillment of the promises made when Abraham was called in Gen 12 but that this was God’s purpose for the human race from the beginning. The expression in this section is unclear as to whether it is a literal lifting up or a theological “seeing” yet the same question could be used, why would Abraham need to “lift up his eyes” to see the coming messengers? At the same time, the context is used to appoint to the continuation, to a partial fulfillment of the promise and of the purpose God had for humanity regarding offspring.

Thirdly, in Gen 22 the expression is used twice. The first to appoint the place which God indicated in the beginning of the chapter for the sacrifice to take place and the second as Abraham sees the offering for the sacrifice “instead” of his son. In a way both of the previous promises are summed in this chapter as we see Isaac being delivered from death, therefore making possible the future promises concerning the great nation Abraham would become and secondly regarding the land (he saw the “place”). It is after this episode that Abraham finally settles. Yet a greater purpose can be seen behind the context in which the expression is used in this final text - the idea of relationship and of covenant is seen in God’s provision of a sacrifice. Without the need to point to future fulfillment of this passage and its theological significance, the reality of God’s provision, making possible his relation to man can be identified in the text. The expression could likely be used to summarize both previous promises of land (“saw the place”) and blessing (“saw the ram of sacrifice”) in its usage but ultimately it could point to the possibility of a relationship between God and man through the covenant and through the “sacrifice”. Even though by studying the expression by itself only these possibilities can be raised, yet the theological connection intended is present in the context of its chapters.



The purpose of this paper was met in a way that it provided a clarification of the context in which the expression “lift up the eyes” is used in the narrative of Abraham and its relation to Gen 1-3. Also, the understanding of the expression among scholars has been identified even though scholars concentrate on the most discussed issues in the text leaving the usage of the expression aside. Finally, hermeneutically the chapters in which the expression are used could point to the unity of the book of Genesis as they stress the themes and wording found in the beginning of the book shedding light on the narrative of Abraham and on the continuance of the promises made to Abraham in connection to the imperatives made by God to Adam and Eve, and Noah.

BIBLIOGRAPHY

Abingdon Press. *The New Interpreter's Bible: General Articles & Introduction, Commentary, & Reflections for Each Book of the Bible, Including the Apocryphal/Deuterocanonical Books*. Vol. 1. Nashville: Abingdon Press, 1994.

Anderson, Bernhard W., and Steven Bishop. *Contours of Old Testament Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999.

Archer, Gleason Leonard. *A Survey of Old Testament Introduction*. [Rev. and expanded]. ed. Chicago, IL: Moody Press, 2007.

Botterweck, G. Johannes, and Helmer Ringgren. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 10. Rev. ed. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1977.

Clines, David J. A. *The Theme of the Pentateuch* Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series,. Sheffield, Eng.: Dept. of Biblical Studies, University of Sheffield, 1978.



Collins, C. John. *Genesis 1-4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary*. Phillipsburg, NJ: P & R Pub., 2006.

Cotter, David W. *Genesis Berit Olam*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2003.

Daube, David. *Studies in Biblical Law*. New York,: Ktav Pub. House, 1969.

Doukhan, Jacques, and Ji ří Moskala. *Creation, Life, and Hope: Essays in Honor of Jacques B. Doukhan*. Berrien Springs, MI: Old Testament Department, Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 2000.

_____. *The Genesis Creation Story: Its Literary Structure* Andrews University Seminary. Doctoral Dissertation Series. Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1978.

Dyrness, William A. *Let the Earth Rejoice!: A Biblical Theology of Holistic Mission*. Westchester, Ill.: Crossway Books, 1983.

Emerton, J. A. "The Origin of the Promises to the Patriarchs in the Older Sources of the Book of Genesis" *Vetus Testamentum* 32, no. 1 (Jan., 1982).

Emerton, John Adney, and International Organization for the Study of the Old Testament. Congress. *Congress Volume: Salamanca, 1983* Supplements to *Vetus Testamentum* V. 36. Leiden: E.J. Brill, 1985.

Gaebelein, Frank Ely, J. D. Douglas, and Dick Polcyn. *The Expositor's Bible Commentary: With the New International Version*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1995.

Garrett, Duane A. *Rethinking Genesis: The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1991.



Hamilton, Victor P. *The Book of Genesis: Chapters 1-17* The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1990.

_____. *The Book of Genesis: Chapters 18-50* The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1995.

Janzen, J. Gerald. *Abraham and All the Families of the Earth: A Commentary on the Book of Genesis 12-50* International Theological Commentary. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993.

Kissling, Paul J. *Genesis* The College Press NIV Commentary. Old Testament Series. Joplin, Mo.: College Press Pub. Co., 2004.

Mathews, K. A. *Genesis*. Vol. 1A The New American Commentary Nashville, Tenn.: Broadman & Holman Publishers, 1995.

_____. *Genesis*. Vol. 1B The New American Commentary Nashville, Tenn.: Broadman & Holman Publishers, 1995.

McKeown, James. *Genesis* The Two Horizons Old Testament Commentary. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008.

Ojewole, Afolarin Olutunde "The Seed in Genesis 3:15: An Exegetical and Intertextual Study". Ph.D. diss., Andrews University (2002).

Rad, Gerhard Von. *Genesis: A Commentary*. Rev. ed. The Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1972.



Ross, Allen P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1988.

Sailhamer, John. *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary* Library of Biblical Interpretation. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1992.

Scullion, John. *Genesis: A Commentary for Students, Teachers, and Preachers*. Vol. 6 Old Testament Studies. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1992.

Skinner, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments New York,: Scribner, 1910.

Smith, Ralph L. *Old Testament Theology: Its History, Method, and Message*. Nashville, Tenn.: Broadman & Holman Publishers, 1993.

Speiser, E. A. *Genesis*. 1st ed. The Anchor Bible,. Garden City, N.Y.,: Doubleday, 1964.

Towner, W. Sibley. *Genesis*. 1st ed. Westminster Bible Companion. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001.

Waltke, Bruce K., and Charles Yu. *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*. 1st ed. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2007.

Walton, John H. *Genesis: From Biblical Text ... To Contemporary Life* The Niv Application Commentary. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2001.

Wenham, Gordon J. *Genesis 1-15* Word Biblical Commentary. Nashville: Thomas Nelson, 1987.



_____. *Genesis 16-50 Word Biblical Commentary*. Dallas, TX: Word Books, 1994.

Westermann, Claus. *The Promises to the Fathers: Studies on the Patriarchal Narratives*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1980.

Whybray, R. N. *Introduction to the Pentateuch*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1995.

Wiseman, P. J. *Clues to Creation in Genesis*. Rev. ed. Marshalls Paperbacks. London: Marshall, Morgan & Scott, 1977.

Trabalho de Conclusão de Curso

A IDENTIDADE DO BODE PARA AZAZEL EM LEVÍTICO 16

Sidnei da Rosa

Bacharel em Teologia pelo Unasp, Campus Engenheiro Coelho, SP
TCC apresentado em dezembro de 2008
Orientador: Reinaldo W. Siqueira, Ph. D.

Resumo: A discussão a respeito da identidade do bode para Azazel, mencionado no capítulo 16 de Levítico, tem dividido opiniões entre os estudiosos. As diferentes interpretações quanto a esse bode variam em vê-lo como um símbolo do demônio, ou como um símbolo de Cristo. Alguns entendem a palavra "Azazel" como um termo técnico, outros como uma designação geográfica. A presente monografia pretende analisar a função do bode para Azazel no contexto do Dia da Expição e, com base neste ponto avaliar criticamente cada interpretação sugerida sobre o bode para Azazel.

Palavras-chave: Azazel, Dia da Expição, Bode, Cristo

The Identity of the Goat for Azazel in Leviticus 16

Abstract: The discussion concerning the identity of the goat for Azazel, mentioned in chapter 16 of Leviticus, has divided the opinions among the scholars. The different interpretations vary from seeing it as a symbol of a demon to considering it as a symbol of Christ. Some understand the word Azazel as a technical term, others as a geographical name. The present monograph intends to analyze the function of the goat for Azazel in the context of the Day of Atonement and, from such a basis, to critically evaluate each interpretation concerning the goat for Azazel.

Keywords: Azazel, Day of Atonement, Goat, Christ.

**CENTRO UNIVERSITÁRIO ADVENTISTA DE SÃO PAULO
CAMPUS ENGENHEIRO COELHO
SEMINÁRIO ADVENTISTA LATINO-AMERICANO DE TEOLOGIA**

A IDENTIDADE DO BODE PARA AZAZEL EM LEVÍTICO 16

**Por
Sidnei da Rosa
Novembro de 2008**

**CENTRO UNIVERSITÁRIO ADVENTISTA DE SÃO PAULO
CAMPUS ENGENHEIRO COELHO
SEMINÁRIO ADVENTISTA LATINO-AMERICANO DE TEOLOGIA**

A IDENTIDADE DO BODE PARA AZAZEL EM LEVÍTICO 16

**Trabalho de Conclusão de Curso,
apresentado como requisito parcial para
obtenção de título de bacharel em teologia,
pelo Centro Universitário Adventista de São
Paulo, campus Engenheiro Coelho.**

Orientador: Reinaldo W. Siqueira, Ph. D.

**Por
Sidnei da Rosa
Novembro de 2008**

SUMÁRIO

CAPÍTULOS	PÁGINAS
SUMÁRIO.....	ii
INTRODUÇÃO	2
I. PRINCIPAIS TEORIAS SOBRE O BODE AZAZEL.....	3
O Bode para Azazel como o Epíteto de um Demônio	3
O Bode Azazel como um Símbolo de Cristo	6
“Para Azazel” como uma Designação Geográfica	8
“Azazel” como um Termo Técnico	9
II. FUNÇÃO DO BODE PARA AZAZEL NO DIA DA EXPIAÇÃO	10
O Ritual do Dia da Expição.....	10
O Conceito de Purificação	13
O Relacionamento de Azazel com a Expição/Purificação	14
A Necessidade do Sangue na Expição/Purificação.....	16
III. CRÍTICA ÀS TEORIAS SOBRE O BODE AZAZEL.....	20
Crítica a Palavra “Azazel” como um Termo Técnico	20
Crítica a Palavra “Azazel” como uma designação geográfica.....	20
Crítica a Interpretação do Bode Azazel como um Símbolo de Cristo.....	22
A Interpretação do Bode para Azazel como o Epíteto de um Demônio	23
CONCLUSÃO	25
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	26

ABSTRACT

A discussão acerca da identidade do bode para Azazel, mencionado no capítulo 16 de Levítico, tem dividido opiniões entre os estudiosos. As diferentes interpretações quanto a este bode variam em vê-lo ora como um símbolo do demônio, ora como um símbolo de Cristo, alguns entendem a palavra “Azazel” como um termo técnico, outros como uma designação geográfica. A presente monografia pretende analisar a função do bode para Azazel no contexto do Dia da Expição, e com base neste ponto avaliar criticamente cada interpretação sugerida sobre o bode para Azazel.

INTRODUÇÃO

O Antigo Testamento apresenta uma figura enigmática nas páginas do livro de Levítico. Trata-se do bode para Azazel que ao final do ritual do Dia da Expição é enviado ao deserto. A opinião de estudiosos tem sido dividida quanto ao significado deste bode. Seria ele um símbolo de Cristo? Estaria ele ligado com a figura de um demônio? Ou seria apenas um termo técnico sem necessariamente representar uma personalidade? Estas são algumas das questões que o presente trabalho pretende responder.

O trabalho se limitará a discutir o significado do bode para Azazel em Levítico 16. No primeiro capítulo, veremos as diferentes opiniões defendidas acerca do bode para Azazel e os argumentos usados na defesa de cada opinião. No segundo capítulo buscaremos entender qual era a função do bode para Azazel no contexto do Dia da Expição, visto que entender sua função naquele dia servirá de auxílio para compreendermos sua identidade. Tendo como base as conclusões do segundo capítulo, o terceiro capítulo criticará as opiniões levantadas no capítulo um, e procurará trazer uma conclusão bíblica acerca da identidade do bode para Azazel.

CAPITULO I

PRINCIPAIS TEORIAS SOBRE O BODE PARA AZAZEL

O presente estudo busca entender a identidade do bode para *Azazel*, em Levítico 16. Admitimos que a tarefa não parece fácil, haja vista a quantidade de opiniões divergentes no meio acadêmico sobre o assunto. Entre as principais idéias conhecidas temos: 1) *Azazel* é um nome próprio, ou epíteto de um demônio; 2) *Azazel* faz referência à ação do bode de “ir”, *'ez+ 'azel* “bode que vai”, as traduções da LXX e Vg para a palavra “Azazel” que são, respectivamente, “αποπομπαιος” e “*caper emissarius*”, transmitem essa idéia, daí surgiu a terminologia “bode emissário”; 3) Está ligado a uma designação geográfica, um local para onde o bode é enviado; 4) É um termo técnico que significa “extirpação”, “inteira eliminação”¹.

Embora muitos comentaristas sejam cuidadosos em tomar posições quanto à interpretação correta do termo, buscaremos agrupar as idéias e argumentos daqueles que tomam um parecer.

O Bode para Azazel como o Epíteto de um Demônio

A primeira teoria acerca do bode para Azazel, é que o nome “Azazel” representa um demônio. Wright² apresenta quatro argumentos, defendido por ele e por outros autores, que devem ser considerados:

1. Existe um paralelismo entre o bode “para YHWH” e o bode “para Azazel”, assim como o primeiro (YHWH) era um ser sobrenatural, o segundo (Azazel) também deveria

¹ P. D. Wright, “Atonement, Day of”, em *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, (New York: Doubleday, 1992), 1: 536-537.

² Ibid.

ser, mas está em oposição a YHWH. Esse flagrante contraste é também destacado por W. Volck³. De modo mais incisivo, o comentário de Keil sobre o texto “requer incondicionalmente que Azazel deve ser tomado como um ser pessoal em oposição a YHWH”⁴. Segundo R. Vaux, quando fazemos uma conexão entre os dois bodes devemos considerar a ambos como representando uma personalidade. Tentar relacionar um paralelo entre o bode para YHWH, com o bode para Azazel, e interpretar o último com qualquer outro significado que não evoque personalidade torna “o paralelismo incompleto”⁵. Um ponto que deve ser destacado é que em parte alguma os defensores dessa hipótese criam que o bode sobre o qual caiu a sorte “para Azazel” seja uma oferta a esse ser maligno, tampouco desempenhe ele alguma parte ativa na purificação do pecado, ele “simplesmente, recebe submisso sua provisão”⁶. Admitindo a possibilidade de que Azazel era um demônio, escreve Hartley explicando a função do bode no ritual: “Se Azazel era um demônio, este ritual significa que os pecados carregados pelo bode estavam retornando para este demônio, com o propósito de remover o pecado da comunidade e deixá-lo na sua fonte afim de que seu poder ou efeito na comunidade fosse completamente quebrado.”⁷ Azazel está em oposição a YHWH. Assim sendo o bode para Azazel não morre pelos pecados do povo (o bode para YHWH já fez isso), ele apenas os leva de volta ao seu originador.

2. Outro argumento levantado por Wright é que o deserto na Bíblia é usualmente sinônimo de morada de demônios. E algumas passagens fazem alusão a isso (Is 13:21-22,

³ W. Volck, “Azazel” em *The New Schaff-Hezog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. Samuel Macauley Jackson (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1966), 1:389.

⁴ C. F. Keil, *Old Testament Commentaries: Genesis to Judges* (Chicago: Associated Publishers and Authors Inc., [19--?]), 1:683.

⁵ R. de Vaux, *Instituições de Israel no Antigo Testamento* (São Paulo: Editora Teológica, 2003), 545.

⁶ W. Eichrodt, *Teologia do Antigo Testamento* (São Paulo: Hagnos, 2004), 681.

⁷ J. E. Hartley, *Leviticus*, Word Biblical Commentary, v.4 (Dallas: Word Books, 1992), 238.

34:11-15; talvez Lv 17:7; cf. Tb 8:3; Mt 12:43; Ap 18:2). Segundo Keil, “o deserto é representado com uma imagem de morte e desolação correspondente à natureza dos espíritos maus, que caíram da fonte primária da vida, e em sua hostilidade a Deus devastam o mundo que foi criado bom, e levam morte e destruição em seus ensinoss”⁸. Ainda em apoio a esse argumento, vale lembrar que existem de forma análoga nos cultos das antigas religiões orientais, animais sendo enviados para limpar a impureza dentre o povo a lugares desabitados a divindades ou demônios que residiam ali⁹. Existem traços de semelhança (como o envio a um lugar desabitado), embora na maioria dos pontos o ritual hebreu difere dos rituais do antigo Oriente Médio¹⁰.

3. A evidência externa também traz sua contribuição sobre o assunto. Embora tardia em relação à data da tradicional composição de Levítico, a literatura pseudo-epígrafa apresenta Azazel ou Azael como um ser demoníaco. Ele ensina aos homens a confecção de armas militares e as mulheres a usarem vaidosos adornos (I Enoque 8:1, 2); ele ensinou toda espécie de transgressões (9:4); contra ele é prometido juízo da parte de Deus, a ele é atribuído os pecados da terra (10:3, 4; 13:1-3 e 54:2-4). Os Capítulos 1-36 de I Enoque¹¹ são datados da primeira metade do segundo século antes de Cristo pela descoberta de fragmentos de cinco diferentes manuscritos desta seção entre os rolos dos manuscritos do Mar Morto¹². Outro pseudo-epígrafo que apresenta a figura de Azazel é o Apocalipse de Abraão (c. II séc. d.C.) aqui, novamente, ele é o que ensina a maldade ao homem (13:7-11);

⁸ Keil, *Old Testament Commentaries*, 1:683.

⁹B. Janowsky, “Azazel” em *Dictionary of Deities, and Demons in the Bible*, ed. Karel Van Der Toorn, (Grand Rapids, MI: Willian B. Eerdmans, 1999), 129-130.

¹⁰ Wright, “Atonement, Day of the”, 536-537.

¹¹Florentino G. Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated* (Grand Rapids, MI: Willian B. Eerdmans, 1996), 212, 248-252.

¹² H. F. D. Sparks (ed.), *The Apocryphal Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1984) 1:174 citado em: Willian H. Shea, “Azazel na Literatura pseudo-epígrafa” *Journal of the Adventist Theological Society*, 13/01(spring 2002):1-9.

há juízo contra ele (14:1, 5 e 22:5-7); ele foi quem tentou Adão e Eva (23:8-9). Para os que advogam Azazel como sinônimo de Satanás, as evidências extra bíblicas dessas passagens são valiosas. Entretanto, por ser muito posterior a composição do livro de Levítico, essa literatura não deve definir a compreensão de Azazel.

4. “Todo o nome poderia ser interpretado como o epíteto de um ser sobrenatural mantendo a ordem das consoantes no texto massorético (‘z’zl), a etimologia de nome tem sido explanada como uma forma metastizada de ‘zz-’l’ ”¹³. Na opinião de Janowsky “o resultado da metástase consonantal, parece ser a mais provável explicação”, a tradução seria algo como “deus irado” “deus feroz”¹⁴.

O Bode Azazel como um Símbolo de Cristo

A segunda idéia quanto à interpretação do bode para Azazel entende que a palavra “Azazel” descreve a ação realizada pelo bode. Como já dito antes, as antigas traduções como LXX (αποπομπαιος), Vulgata (*caper emissarius*), além de Símaco e Teodócio entenderam que a palavra indica “o bode que se vai”¹⁵, daí vem à idéia de “bode emissário”, o que serviu de fundamento para Lutero, Calvino e outros a interpretarem “Azazel” como a ação realizada pelo bode. Logo, ambos os bodes estariam prestando o mesmo serviço de purificação do templo, mas em fases distintas. “Os dois bodes juntos formavam um sacrifício, um deles sendo morto e o outro ‘indo’ ”¹⁶, conforme seu nome indicava. Basicamente essa posição torna-se antagônica à primeira. A natural implicação de

¹³ Wright, “Atonement, Day of the”, 536-537.

¹⁴ Janowsky, “Azazel”, 129-130.

¹⁵ Carl Schultz, “Azazel, bode emissário”, em *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, ed. R. Lair Harris (São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2005), 1:1099.

¹⁶ James Hastings, *The Great Texts of the Bible* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1976), 1:356.

considerar o bode para Azazel como participante do sacrifício do Dia da Expição é torná-lo (pelo menos no pensamento cristão), como um tipo de Cristo.

A principal analogia feita pelos autores que defendem essa perspectiva vem de Levítico 14:1-9. Ali na cerimônia de purificação de um leproso, duas pombas são escolhidas, enquanto uma é sacrificada outra é solta levando a impureza embora. O mesmo ritual seria assim aplicado no Dia da Expição como mesmo simbolismo. Sob essa argumentação, os interpretes sentem-se livres para dizer que “ambos, esse e o outro bode tipificam Cristo, sua morte e paixão por nós e sua ressurreição”¹⁷. Esses autores tendem a relacionar os dois bodes do Dia da Expição e seus respectivos papéis, com a morte e ressurreição de Cristo¹⁸, “o bode morto para sacrifício do povo ilustra a cobertura do pecado pelo sangue de Cristo para expiação do pecado, então o enviar para longe desse animal ilustra o levar embora do pecado pela morte e ressurreição de Cristo”¹⁹. Nas palavras de Calvino, ele foi ambos “o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo e aquele que carregou o pecado sobre si”²⁰. Essa interpretação teológica vê em Cristo o antítipo do bode para Azazel. Assim como Cristo, no Novo Testamento, carregou “ele mesmo em seu corpo, sobre o madeiro, os nossos pecados” (1 Pe 2:24), e “sofreu fora da porta”, (Hb 13:11, 12), semelhantemente no Antigo Testamento, o bode para Azazel, seu tipo recebe os pecados do povo e é enviado para fora, para o deserto²¹.

¹⁷ Mathew Poole, *A Commentary on the Holy Bible* (s.l.: The Banner of Truth Trust, 1962), 1:231.

¹⁸ John R. W. Stott, *A Cruz de Cristo* (São Paulo: Editora Vida, 1986), 130- 131.

¹⁹ Armor D. Peisker, *The Wesleyan Bible Commentary* (Grand Rapids, MI: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1967), 338.

²⁰ John Calvin, *Calvin's Commentaries* (Grand Rapids, MI: Associated Publishers and Authors Inc., [19--?]), 1:791.

²¹ R. Laird Harris, “Leviticus” em *The Expositors Bible Commentary*, v.2, ed. Frank E. Gaebelin, (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1990), 590,591.

Os autores que defendem esse ponto de vista acrescentam que é perigoso entendermos “Azazel” como um nome próprio, fazendo referencia a um demônio, pois estaria associando Israel com a demonologia presente nas culturas vizinhas. “A idéia de apaziguar a Azazel é indicada quando se considera um nome próprio”²². Os defensores dessa opinião consideram o bode para Azazel como ligado à expiação, por isso é incompatível relacioná-lo com Satanás. Portanto, os defensores dessa idéia consideram abominável identificar o bode para Azazel como um símbolo do demônio, pois segundo eles, o bode para Azazel é um perfeito símbolo de Cristo.

“Para Azazel” como uma Designação Geográfica

A terceira maior corrente da interpretação de “Azazel”, o vê como um local geográfico, para onde o bode seria levado. Azazel significaria “lugar do precipício” ou “precipício acidentado”. A *Mishná* comenta que o bode era atirado nesse local escabroso²³. É certo que o bode emissário era levado para o deserto, mas essa hipótese apresenta um local específico no deserto. Talvez um precipício escabroso. Seja como for não poderia ser um local fixo, ao menos durante a peregrinação no deserto quando o ritual foi instituído. Embora vários autores a comentem, poucos são os que a defendem. Entre os que defendem essa idéia está Rashi que viveu durante a idade média de 1040 a 1105, e atualmente G. R. Driver²⁴.

²²Oswald T. Allis, *O novo comentário da Bíblia* (São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1954), 1:171.

²³Jacob Neusner, *The Mishná, a New Translation* (New Haven, CT: Yale University Press, 1988), 275.

²⁴Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, em *The New International Commentary on the Old Testament*, v. 3, ed. R. K. Harrison (Grand Rapids, MI: Willian B. Eerdmans, 1979) 233-234.

“Azazel” como um Termo Técnico

A última hipótese também apresenta poucos defensores. Essa idéia encara “Azazel” como um termo técnico que descreve “inteira eliminação”, ou “inteira remoção”, ou ainda “extirpação”, da culpa comunitária. Seus defensores, adeptos da hipótese documentária, crêem que a identificação do bode para Azazel como representante de um ser surgiu com o passar do tempo nos escritos judaicos. Logo, mitos e lendas foram desenvolvidos em torno dessa figura folclórica²⁵. Hoffmann é um dos principais defensores dessa idéia. Para ele não importa se os mitos incorporados ao termo técnico “Azazel” estavam ligados a uma montanha onde o bode é destruído, ou o pecado que é dado para destruição, ou ainda um demônio que recebia a oferta. Tudo isto são figuras folclóricas, e secundárias. O ponto principal para Hoffmann está na exterminação do pecado de Israel, esse era o significado da cerimônia do bode para Azazel²⁶.

Considerando as correntes de idéias a respeito do bode para Azazel, e do termo “Azazel”, procuraremos no capítulo seguinte entender onde esse bode se encaixa no ritual do Dia da Expição, e qual dessas teorias melhor se coaduna com a teologia do texto bíblico que descreve esse dia.

²⁵ Roland K. Harrison, *Levítico: Introdução e Comentário* (São Paulo: Associação Religiosa Editora Cristã e Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1989), 1:157.

²⁶ Hoffmann, citado em Gordon J. Wenham, 233-234.

CAPITULO II

FUNÇÃO DO BODE PARA AZAZEL NO DIA DA EXPIAÇÃO

O Dia da Expição era a quinta festa religiosa do calendário hebraico. Mais precisamente ao décimo dia do mês de *Tishri*, o sétimo mês, ela era realizada. Essa festa marcava o término bem como o início do ano litúrgico em Israel. Era um dia de “santa convocação”, onde “todo homem” de Israel deveria aparecer “diante do SENHOR” (Êx 23:17). É unicamente no contexto desta festa que a figura enigmática do bode para Azazel aparece, aparentemente ele está relacionado com a expiação dos pecados de Israel. Se entendermos qual era a função desse bode dentro da expiação e purificação que ocorriam nesse dia, também compreenderemos a quem ou o que o bode para Azazel representava.

O Dia da Expição e seu ritual são especialmente tratados do capítulo 16 de Levítico, é unicamente nesse capítulo também que o “bode para Azazel” é descrito.

O Ritual do Dia da Expição

Alberto R. Treiyer faz o seguinte esboço do capítulo 16:

- I. Preliminares para a celebração: vss. 1-10
 1. Introdução: razão histórica e religiosa do ritual: vss. 1-2
 2. Animais do sumo sacerdote e do povo, e as vestes distintivas para a purificação: vss. 3-5
 3. Esboço essencial do rito principal: vss. 6-10
- II. Descrição dos ritos principais do dia: vss. 11-28
 4. Descrição detalhadas das cerimônias a cumprir-se: vss. 11-28
 - a) Ritual do incenso e do sangue: vss. 11-19

b) Ritual do Bode vivo: vss. 20-22

c) Purificação do corpo dos participantes: vss. 23-28

III. Sistematização sumária final: vss. 29-34

5. Deveres do povo e encerramento: vss. 29-34²⁷

De modo mais detalhado, o Dia da Expição pode ser narrado da seguinte forma: o sumo sacerdote fazia uma série de preparativo para entrar no lugar santíssimo do santuário que ficava além do véu. Era unicamente nessa ocasião que se podia entrar ali, e somente o sumo sacerdote é que tinha esse direito.

Num primeiro momento o sumo sacerdote separava os sacrifícios que seriam feitos nesse dia. Para si separava “um novilho, para oferta para o pecado, e um carneiro, para holocausto” (v.3). Do povo o sumo sacerdote recebia os dois bodes, que serão discutidos a seguir, e um carneiro para holocausto (v.5). O sumo sacerdote também deveria providenciar vestes de linho para esse dia, “túnica de linho, sagrada, terá as calças de linho sobre a pele, cingir-se-á com cinto de linho e se cobrirá com a mitra de linho” (v.4). Durante o ano inteiro o sumo sacerdote usava sua roupa peculiar, um belo traje e o éfode com pedras preciosas e o peitoral. Nesse dia, porém, essas vestes eram tiradas antes do sumo sacerdote entrar no lugar santíssimo e ele colocava então as roupas brancas dos sacerdotes, com o cinto branco, e a mitra de linho de sumo sacerdote, em vez da tiara de sacerdote (Êx. 28:39, 40; 39:28). Antes de iniciar todo o serviço, o sumo sacerdote banhava-se e então vestia a roupa sagrada. Outro fato que parece acontecer previamente era o lançar da sorte sobre os dois bodes, e ficava então determinado qual bode seria “para o SENHOR”, como oferta para o pecado, e qual “para Azazel” para enviá-lo ao deserto.

²⁷ Alberto R. Treyer, *El Día de la Expiación y la Purificación del Santuario* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1988), 32.

O primeiro serviço do sumo sacerdote era sacrificar o novilho no pátio, sobre o altar de bronze, e oferecê-lo por si e por sua casa e em seguida ministrar esse sangue diante do propiciatório, peça que ficava dentro do lugar santíssimo. Todo o ambiente era preenchido por uma nuvem de incenso, para que a presença de Deus fosse parcialmente velada e dessa forma o sumo sacerdote não morresse por estar na presença direta de Deus (Lv. 16:12,13). Após o lugar santíssimo ser coberto pela nuvem de incenso, o sumo sacerdote aspergia com seu dedo o sangue do novilho morto, sete vezes sobre a frente do propiciatório, e diante do propiciatório (v.14).

Em seguida, o bode sobre o qual caíra a sorte para ser oferta pelo pecado, ou seja, “para o SENHOR”, era imolado e oferecido no altar de bronze e seu sangue era igualmente aspergido no propiciatório e diante dele (v. 15). Em seguida o sumo sacerdote saía até o altar de ouro, no lugar santo, onde colocava o sangue do bode e do novilho nos chifres do altar e aspergia com seu dedo sete vezes sobre o altar (v. 18, 19). Feito isso a expiação estava acabada.

O bode para Azazel é introduzido então, somente após a expiação já estar terminada. “Havendo, pois, acabado de fazer expiação pelo santuário, pela tenda da congregação e pelo altar, então fará chegar o bode vivo” (v. 20). Todos os pecados perdoados eram transferidos sobre o bode vivo e este era enviado ao deserto, pela mão de um homem à disposição para isso (v. 21, 22).

O sumo sacerdote voltava à tenda da congregação, no lugar santo e deixava suas roupas de linho, banhava-se novamente, e vestia as vestes completas de sumo sacerdote. Na seqüência saía e oferecia sobre o altar os carneiros para holocausto por si e pelo povo, e queimava a gordura do bode sacrificado (v. 23, 24, 25). Aqui terminava o trabalho do sumo sacerdote.

Na conclusão das cerimônias, o responsável por levar “bode para Azazel” ao deserto lavava suas vestes e banhava seu corpo em água antes de entrar no arraial (v. 26). O novilho e o bode morto eram levados para fora do arraial, suas peles, sua carne e seus excrementos eram queimados (v. 27). O que as queimava lavava suas vestes, banhava seu corpo e entrava novamente no arraial (v. 28). Essa é a cerimônia do Dia da Expição, segundo descrito em Levítico capítulo 16.

O Conceito de Purificação

O verbo *Kipper*, de onde vem o nome do Dia da Expição (Yom haKippurim), trás em seu significado tanto a idéia de “expiar”, como um pagamento, para perdoar o pecado, como também à idéia de “purificar”, limpar, o pecado já perdoado. O purificar aqui não tem a ver com higiene antes, é um conceito religioso de que os pecados perdoados eram transferidos para o santuário e o contaminavam. Tanto a “expição” quanto a “purificação” são mais bem entendidas levando em conta o modo concreto de pensar dos Hebreus. O pecado era considerado um elemento concreto que precisava ser transferido do pecador penitente²⁸. Os sacrifícios oferecidos durante o ano tinham a função de expiar o pecado do pecador arrependido, e dessa forma seus pecados eram simbolicamente transferidos para o santuário, onde ficavam até o Dia da Expição, quando finalmente esses pecados seriam purificados. Individualmente, para os pecadores, a expiação feita pelo sacrifício diário trazia a purificação, mas para que o pecador fosse considerado “puro”, sua impureza era transferida ao santuário até o momento de sua eliminação definitiva no “Dia da

²⁸ Ver Angel M. Rodrigues, “Transfer of Sin in Leviticus”, em Frank B. Holbrook (ed.), *70 Weeks, Leviticus, Nature of Prophecy, Daniel & Revelation Committee Series*, v. 3 (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986), 172-180.

Expição”²⁹, nesse dia, a eliminação completa do pecado, como um elemento concreto era feita através do bode para Azazel. Em nenhum outro momento se fala de uma “expição” ou “purificação” do santuário se não no “Dia da Expição”.

O Relacionamento de Azazel com a Expição/Purificação

Se considerarmos que o bode para Azazel participa da expiação/purificação dos pecados ativamente, como o primeiro bode escolhido, conforme vimos na descrição do ritual do Dia da Expição, ele poderia ser na opinião de alguns teólogos cristãos, um perfeito símbolo de Cristo. Alguns entendem justamente isso, que na Cruz, os papéis desempenhados por ambos os bodes foram cumpridos em Cristo³⁰. Num primeiro momento, Cristo morreu por nós (função do primeiro bode); logo em seguida Ele carregou para longe nossas iniquidades (função do segundo bode). Dessa forma o antitípico Dia da Expição ocorreu na cruz³¹. Essa posição quanto à função do bode para Azazel no Dia da Expição, favorece a interpretação do segundo bode como um símbolo de Cristo, ao carregar os pecados do povo.

Ao analisarmos se o bode para Azazel estava ou não envolvido com a expiação/purificação dos pecados que contaminavam o santuário, no Dia da Expição, dois versos especialmente chamam nossa atenção: os versos 5 e 10. No versículo 5, Azazel está implicitamente relacionado e é dito que os dois bodes são “para a oferta pelo pecado”. A questão aqui seria a impossibilidade de se considerar uma oferta para o pecado como sendo

²⁹ G. F. Hasel, “The Day of Atonement”, em A. V. Wallenkampf (ed.), *The Sanctuary and the Atonement: Biblical, Historical and Theological Studies* (Washington DC.: The Review and Herald Publishing Association, 1981), 91-96.

³⁰ R. N. Champlin, *Antigo Testamento interpretado* (São Paulo: Editora Hagnos, 2001), 1: 4143, 4144.

³¹ P. Blaser, “Azazel”, *Enciclopedia de la Biblia*, ed. A. Díez-Macho (Barcelona: Ediciones Garriga, 1963), 1:958-961

um símbolo do demônio. O texto é um tanto obscuro. Baruch A. Levine, no entanto, nos dá um interessante comentário:

Não está inteiramente claro porque ambos os bodes, o bode emissário e o designado ‘para o SENHOR’, eram submetidos como para oferta pelo pecado. Talvez porque neste ponto a sorte ainda não tinha sido lançada para determinar qual bode deveria ser feito ‘para o SENHOR’ e qual ‘para Azazel’. Possivelmente, então, ambos eram oferta para o pecado. Os versos 9-10 explicam que somente o bode feito ‘para o SENHOR’ servia como uma verdadeira oferta pelo pecado.³²

Num primeiro momento, quando a função dos bodes ainda não tinha sido definida, ambos poderiam ser potencialmente “oferta pelo pecado”. Essa parece ser a razão do bode para Azazel ser contado juntamente com o primeiro bode. Na verdade, nesse primeiro momento não se sabia qual seria o bode para a Azazel, e qual para o Senhor, esse sim era considerado como oferta.

O versículo 10 também representa um desafio para a compreensão da função do segundo bode envolvido no Dia da Expição. Ali nos é dito: “mas o bode sobre que cair a sorte para Azazel será apresentado vivo perante o SENHOR, para fazer expiação por meio dele e enviá-lo ao deserto para Azazel” (Lv. 16:10). As palavras *le khapper ‘alav*, traduzidas aqui como “para fazer expiação por meio dele”, requerem na expiação o uso de sangue sacrificial. A definição dada de “expição” envolve expiar mediante o oferecimento de um substituto. “Requeria-se a vida do animal sacrificado, simbolizada especificamente pelo seu sangue, em troca da vida do adorador”³³. O intrigante, no texto, é que em momento algum o bode para Azazel era sacrificado, ele não era morto, e dessa forma não poderia fazer parte da expiação, que exigia morte substitutiva. Os comentaristas bíblicos expressam

³² B. A. Levine, *Leviticus, The JPS Torah Commentary*, ed. N. M. Sarna (New York: The Jewish Publication Society, 1989), 3:101-103.

³³ R. Laird Harris, “Kapar”, em *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, ed. R. Laird Harris (São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2005), 1:744

diversas visões quanto a essas palavras, alguns deles as reconhecem como representando uso excepcional do significado da expiação. “O targum Jonathan traduz: ‘para expiar o pecado do povo, a casa de Israel’ nesse caso a preposição ‘*alav* ‘sobre ele’ refere ao povo, e não ao bode. Rashi observa que o verbo Kipper invoca confissão, não somente expiação, mas que esse verso poderia referir à confissão pronunciada ‘sobre’ o bode emissário, como prescrito no verso 21”³⁴. Essa pode ser uma possível solução para a expiação “por Azazel”. Ele era simplesmente um conduto no ritual da expiação, e não fazia ativamente expiação. A tradução adotada pela ARA, não seria, portanto, a mais correta. A preposição ‘*al*, jamais tem um uso instrumental³⁵. Igualmente errôneo seria traduzir a palavra como “por ele”, indicando que a expiação era feita em favor do bode. A tradução “sobre ele” se encaixaria melhor no texto considerando que, como já vimos, o bode para Azazel não participava da expiação, pois o ritual, sem exceções, exigia sangue. O Dia da Expiação era a purificação dos pecados já perdoados durante o ano que precisavam agora ser removidos do santuário. Sendo assim, o primeiro bode não perdoava pecados, mas os purificava (vs. 19), limpava do santuário. E o segundo, que não era sacrificado, levava embora esses pecados que já tinham sido perdoados (vs. 22).

A Necessidade do Sangue na Expiação/Purificação

O fato do sangue do segundo bode não ser derramado talvez seja o maior argumento a favor da compreensão de que o bode para Azazel não participava na expiação ativa. Todos os ritos do Dia da Expiação atribuíam um acentuado valor ao sangue, visto ser ele o elemento básico, o suporte da vida. A vida da carne está no sangue (ver Gn 9:4, 5). Essa

³⁴ Levine, 101-103.

³⁵ Francis Brown, ed., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, (Oxford: Clarendon Press, 1992), 1:752.

idéia era a base para o sacrifício, uma vida substituindo outra vida: “este sangue eu tenho dado a vós para fazer sobre o altar o rito de expiação por vossas vidas, pois é o sangue que faz expiação por uma vida” ou “que expia pela vida que está nele” (Lv 17:11). No Novo Testamento a idéia permanece. Se não houvesse derramamento de sangue, isto é, sacrifício, não poderia haver expiação de pecados: “... sem derramamento de sangue não há remissão” (Hb 9:22). O derramamento de sangue, bem como sua ministração por parte do sacerdote, era indispensável para o conceito de expiação e purificação. Em outras palavras, o bode para Azazel não poderia estar relacionado diretamente com a expiação e purificação.

De Vaux declara que o motivo pelo qual o bode não poderia ser sacrificado era porque ele tinha se tornado impuro, aos pecados e impurezas do povo serem colocados sobre ele. Dessa forma, o ritual de Levítico 16 seria uma espécie de exorcismo³⁶. Esse argumento não parece ser convincente já que se subentende que o sacrifício expiatório exigia a confissão sobre a vítima que seria morta no lugar do ofensor. Havia uma transferência de culpa em todos os sacrifícios. Na verdade, a culpa não tomava o animal impuro, “existem passagens que claramente indicam que a ‘carne’ da oferta pelo pecado (hatta’t) é ‘mais santa’ (Lv 6:29; 10:17), ainda que a carne seja do que carregou pecado”³⁷.

O contexto de Levítico 16 mostra que a expiação já havia sido realizada quando, finalmente, o bode para Azazel desempenha sua parte. “Havendo, pois, acabado de fazer expiação pelo santuário, pela tenda da congregação, e pelo altar, então, fará chegar o bode vivo” (v. 20). Nesse momento, o sangue do bode “para o Senhor”, já fora derramado como sacrifício expiatório pelos pecados do povo vs. 15 e pela contaminação do santuário, que era purificada. Nada mais precisa ser expiado nem purificado. O problema agora, pensando

³⁶ Ronald De Vaux, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, (São Paulo: Editora Teológica, 2003), 545.

³⁷ Hasel, “The Day Atonement”, 99.

de modo concreto sobre o pecado, era: o que fazer com o pecado que foi removido do santuário? Nesse momento, o segundo bode entra em cena e desse ponto em diante a Bíblia não mais fala de expiação a ser feita, essa não é a função do segundo bode. Tanto o perdão dos pecados quanto a purificação do santuário já foram feitas pelo sangue do primeiro bode. Sendo assim, a função do bode para Azazel é simplesmente “levar” os pecados já perdoados e removidos do santuário. “Ele é meramente um veículo para carregar impurezas para longe do templo e da habitação do povo”³⁸. Ele claramente não purifica, mas apenas carrega a impureza retirada do santuário para o deserto. Os versos 21 em diante deixam claro que o ritual da expiação era executado sem o bode para Azazel e colocado posteriormente sobre ele a expiação feita com o primeiro bode. Era assim um rito de eliminação do pecado e purificação. Além disso, o dia do juízo não apenas identificava a parte inocente, mas também a culpada. Nesse caso, o bode para Azazel simbolicamente era identificado com o culpado dos pecados, enquanto o povo após a expiação era considerado inocente. Em outras palavras, a culpa dos pecados era devolvida ao originador do pecado, que era tipificado pelo bode para Azazel e ele era expulso da congregação, enviado ao deserto, e assim era eliminando do arraial o culpado pelo pecado (Lv 23:29).

Em suma, o bode para Azazel fazia parte do processo de eliminação do pecado, e não da expiação ou purificação, pois isso era feito pelo primeiro bode. O sangue do bode para Azazel não era derramando, tornando-o impróprio para expiar ou purificar qualquer pessoa ou lugar. Todos os pecados acumulados no santuário durante o ano eram, no Dia da Expiação, transferidos para o bode vivo e esse os levava ao deserto.

O Dia da Expiação era considerado como um dia de purificação dos pecados que foram confessados durante o ano, e para que essa purificação fosse ativamente feita era

³⁸ Wright, “*Atonement, Day of*”, 1:536-537.

necessário o derramamento e ministração de sangue de animais. Um segundo momento no Dia da Expição era a eliminação do pecado que tinha sido purificado. O pecado era retirado do meio do arraial israelita como se fosse algo concreto. A participação do “bode para Azazel”, no Dia da Expição, se limitava a este processo de eliminação do pecado. Somente após a expiação ter sido terminada é que o bode para Azazel era introduzido, para desempenhar sua função de eliminar o pecado. O segundo bode era desqualificado para fazer qualquer expiação/purificação, pois seu sangue não era derramado. Outro ponto é que ao confessar os pecados sobre o bode e eliminá-lo do arraial, ele estava sendo identificado como o verdadeiro culpado por todos os pecados. Em outras palavras o pecado estava sendo devolvido ao seu originador, ou seja, o demônio. No que diz respeito à função de Azazel, vimos neste capítulo que não há nenhum paralelismo com a obra de Cristo. No próximo capítulo, analisaremos criticamente as idéias propostas no primeiro capítulo à luz das conclusões resultantes da análise textual efetivada neste capítulo.

CAPITULO III

CRÍTICAS ÀS TEORIAS SOBRE O BODE PARA AZAZEL

Este capítulo fará uma análise crítica das principais teorias acerca da identidade do bode para Azazel. Indicaremos a hipótese que oferece maior sustentabilidade, e buscaremos chegar a uma conclusão.

Crítica a Palavra “Azazel” como um Termo Técnico

Essa idéia parece ser a menos defendida pelos autores modernos. Ela entende a palavra “Azazel” apenas como um termo técnico, que traria a idéia de “inteira eliminação”, ou “inteira remoção”, ou ainda “extirpação”. No entanto, tomar a palavra “Azazel” apenas como um “termo”, destituído de personalidade, quebra o evidente paralelismo entre “YHWH” e “Azazel”. Em outras palavras, se “YHWH” é um ser pessoal e se “Azazel” está em paralelo com ele, o segundo também deveria ser um ser pessoal, interpretá-lo simplesmente como um “termo” não cabe dentro do paralelismo. Embora a função do bode para Azazel no Dia da Expição era a de eliminar o pecado, sua função não deve ser confundida com a personalidade a quem representava.

Crítica a Palavra “Azazel” como uma designação geográfica

Embora a tradição judaica seja forte na defesa da palavra “Azazel” como um local geográfico, essa interpretação apresenta alguns problemas. A tradição mishnáica, de onde vem à principal fonte da palavra “Azazel” como um “local”, é tardia. Ela não pode expressar, com certeza, o entendimento desta palavra na época da composição de Levítico.

Talvez a tradição judaica adotou essa interpretação com o propósito de refutar a crença de que os judeus ofereceram sacrifício a demônios (Lv. 17:27)³⁹.

O próprio contexto onde Levítico foi escrito torna estranha a idéia de “Azazel” como um local geográfico. O santuário móvel do deserto não poderia ter um local fixo onde o bode fosse jogado, visto que o povo estava em constante mudança.

Na defesa dessa hipótese é apresentado um argumento filológico, onde se relaciona a palavra “Azazel” com a palavra árabe “‘azâzu”, que significa terra escarpada. As duas palavras teriam um grau de parentesco e assim a palavra “Azazel” teria um significado semelhante à palavra árabe. Segundo Tawil, o argumento apresenta dificuldades filológicas⁴⁰. A relação não oferece consistência.

Outro argumento contra a interpretação que vê a palavra “Azazel” como um local geográfico, é o paralelismo existente entre as expressões “para YHWH” e “para Azazel”. Se “YHWH” indica um ser pessoal “Azazel” também deve indicar, se considerarmos a segunda expressão como qualquer coisa que não indique personalidade, inclusive um local geográfico, o paralelismo é quebrado. Nas palavras de Keil “o texto requer incondicionalmente”⁴¹ esse paralelismo pessoal. Considerando, portanto, os argumentos acima essa hipótese torna-se frágil.

³⁹ Treyer, *El Día de La expiación y La Purificación Del Santuario*, 220.

⁴⁰ H. Tawil, *Azazel the Prince of the Steepe: A comparative Study*, 44-45, citado em Treyer, *El Día de La expiación y La Purificación Del Santuario*, 220.

⁴¹ Keil, *Old Testament Commentaries: Genesis to Judges*, 1:683.

Crítica a Interpretação do Bode Azazel como um Símbolo de Cristo

Essa é a interpretação mais aceita entre os cristãos. E como vimos no primeiro capítulo, ela se baseia na tradução adotada pela LXX, Vulgata e outras traduções antigas que interpretam a palavra “Azazel” como a ação realizada pelo bode (o bode que se vai). Dessa forma os dois bodes simbolizariam duas fases distintas da obra de Cristo. A primeira de expiar o pecado e a segunda de carregá-lo sobre si. Partindo desse pressuposto, os defensores dessa idéia vêem no segundo bode um tipo de Cristo.

Basicamente, o primeiro ponto que milita contra essa hipótese é o paralelismo incompleto que se forma quando não tomamos Azazel como um ser pessoal que está em oposição a YHWH. Nesse caso “Azazel” seria uma ação e não um ser pessoal. A leitura natural do texto torna clara a dificuldade de entendermos a palavra “Azazel” como qualquer coisa que não seja um ser pessoal. Segundo essa interpretação um bode teria que ser “para YHWH” e o outro “para o bode que vai”. Fica clara a estranheza em separar um “bode”, “para o bode que vai”. Essa interpretação foge a leitura natural do texto bíblico.

A interpretação que vê o bode para Azazel como um símbolo de Cristo esbarra em outro problema, a função de ambos é diferente. Faltam elementos para ver no bode para Azazel um tipo de Cristo. O principal ponto que podemos destacar é o fato de que toda a obra de Cristo em perdoar os pecados, e ministrar no santuário celestial, é baseada no derramamento de seu sangue. Se seu sangue não fosse derramado, Cristo não poderia desempenhar nenhuma de suas funções como agente da expiação. A função de Cristo como salvador, exige necessariamente seu sacrifício (Hb 9:22). Porém, como já vimos anteriormente, o bode para Azazel não era sacrificado e, por isso, sua função tipológica não estava ligada a expiação, e sim a eliminação final dos pecados. O antítipo dessa função de eliminação não é encontrado em Cristo. O bode para Azazel era também considerado como

um símbolo do responsável pelo pecado, e através dele o pecado era simbolicamente devolvido ao seu originador. Cristo não é o culpado ou responsável pelos pecados. Ao assumir sobre si nossos pecados, Cristo não estava recebendo de volta os pecados que originou, conforme indicava o simbolismo do bode para Azazel. Apenas o primeiro bode, o bode “para YHWH”, representava a obra de Cristo, não há nenhum indicativo de que o segundo também o representava. Não existe nenhuma evidência bíblica que indique ambos os bodes do Dia da Expição como representantes da mesma obra, mas em etapas diferentes. Se assim fosse não haveria necessidade de distingui-los, em um “para YHWH” e outro “para Azazel”. Ademais, o sacrifício diário, que também era feito como um símbolo do sacrifício de Cristo, não necessitava ser dividido em duas etapas. A base do argumento que aponta o bode para Azazel, como um símbolo de Cristo, parece ser muito mais homilética do que exegética. As pressuposições teológicas e as traduções tendenciosas do texto massorético contribuíram para essa interpretação duvidosa.

A Interpretação do Bode para Azazel como o Epíteto de um Demônio

Essa hipótese se apresenta como a mais bem fundamentada. A literatura judaica antiga traz Azazel como um ser demoníaco ou um anjo caído. Ela não é totalmente conclusiva, mas traz um forte apoio a interpretação que vê o bode para Azazel como um símbolo do demônio. A evidência externa aponta ainda para um conceito comum nas religiões do antigo oriente médio, a crença de que o deserto era um lugar de morada dos demônios. Essas evidências coadunam com o contexto bíblico. O presente estudo não pretende ser conclusivo, mas em vista as evidências que foram levantadas essa parece ser a hipótese mais plausível.

As críticas contra essa interpretação argumentam que se considerarmos o bode para Azazel como um símbolo do demônio, então o demônio teria participação na salvação. Em resposta a essa afirmativa, conforme já discutido no capítulo 2, o bode para Azazel não participava da expiação, mas sua função estava ligada a eliminação dos pecados. A pergunta que surge então é a seguinte: Onde e quando a figura antitípica do bode para Azazel e do ritual da eliminação é encontrada?

O contexto de Levítico 16 é o Dia da Expição que é também o dia do juízo para o povo de Israel. Os pecados previamente confessados e perdoados eram expiados e purificados pelos animais sacrificados. Após o término de todo sacrifício, o bode para Azazel era introduzido e eliminava esses pecados. Ele era um símbolo do verdadeiro culpado pelos pecados que devia recebê-los de volta.

Na base do texto bíblico, a Igreja Adventista do Sétimo Dia vê no bode para Azazel um símbolo de Satanás. A escatologia adventista interpreta o momento em que o bode para Azazel é enviado ao deserto como um tipo que encontrará seu antítipo por ocasião do milênio de Apocalipse, onde Satanás é banido para a terra desolada (Ap. 20:1-3), e finalmente destruído após o milênio⁴². Como o pecador arrependido foi liberto da condenação final do pecado, através da morte e ministério de Cristo, toda consequência desses pecados será levada de volta para seu originador (Satanás).

Dessa forma, o bode para Azazel é visto como uma representação do ato escatológico de Deus em levar os pecados perdoados de volta para seu originador, para que esse sofra por eles, e seja finalmente destruído.

⁴² Joel Badina, "The Millennium", em F. B. Holbrook (ed.), *Symposium on Revelation- Book II*, Daniel & Revelation Committee Series, v.7 (Silver Spring: Biblical Research Institute, 1992), 237.

CONCLUSÃO

O trabalho pretendeu fazer uma análise das principais interpretações acerca da identidade do bode para Azazel. As teorias que entendem a palavra “Azazel” como um termo técnico que poderia significar um local, ou uma ação, recebeu menos atenção pela fraqueza de seus argumentos e o número menor de seus defensores. Especial atenção foi dada às hipóteses que vêem o bode para Azazel como um símbolo de Cristo e um símbolo do demônio, justamente por serem tão antagônicas.

A última hipótese demonstrou-se mais consistente, principalmente quando analisamos qual era a função do bode no ritual da expiação, e percebemos como ela difere da função tipológica de Cristo, especialmente por dois motivos: 1) O bode não participa da expiação, pois seu sangue não é derramado, ele é apenas um instrumento para eliminar o pecado do santuário carregando-o ao deserto; 2) O ato de confessar o pecado sobre o bode e enviá-lo ao deserto, simboliza a devolução do pecado ao seu verdadeiro culpado, e parece ser um símbolo do ato final de Deus em devolver o pecado a Satanás. Portanto, acreditamos que esta seja a hipótese mais razoável do sentido da figura do bode para Azazel.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allis, O. T. *O novo comentário da Bíblia*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1954. 1:171.
- Badina, J. “The Millennium”. em F. B. Holbrook ed. *Symposium on Revelation- Book II, Daniel & Revelation Committee Series*. v.7. Silver Spring: Biblical Research Institute, 1992. 237.
- Blaser, P. “Azazel”. em *Enciclopedia de la Biblia*. Ed. A. Díez-Macho. Barcelona: Ediciones Garriga, 1963. 1:958-961
- Brown, F. ed., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1992. 752.
- Calvin, J. *Calvin's Commentaries*. Grand Rapids, MI: Associated Publishers and Authors Inc., [19--?]. 791.
- Champlin, R. N. *Antigo Testamento interpretado*. São Paulo: Editora Hagnos, 2001. 1: 4143, 4144.
- De Vaux, R. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica, 2003. 545.
- Eichrodt, W. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2004. 681.
- Harris, R. L. “Leviticus”. em *The Expositors Bible Commentary*. v.2. Ed. Gaebelain, F. E. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1990. 590, 591.
- _____. “Kapar”. Em *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Ed. R. Lair Harris. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2005. 744
- Harrison, Roland K. *Levítico: Introdução e Comentário*. São Paulo: Associação Religiosa Editora Cristã e Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1989. 157.
- Hartley, J. E. *Leviticus*. Word Biblical Commentary. Dallas: Word Books, 1992. 238.
- Hasel, G. F. “The Day of Atonement”. Ed. A. V. Wallenkampf. *The Sanctuary and the Atonement: Biblical, Historical and Theological Studies*. Washington DC.: The Review and Herald Publishing Association, 1981. 91-96.
- Hastings, J. *The Great Texts of the Bible*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1976. 1:356.
- Janowsky, B. “Azazel”. Em *Dictionary of Deities, and Demons in the Bible*. Ed. Karel Van Der Toorn. Grand Rapids, MI: Willian B. Eerdmans, 1999. 129-130.

- Keil, C. F. *Old Testament Commentaries: Genesis to Judges*. Chicago: Associated Publishers and Authors Inc., [19--?]. 1:683.
- Levine, B. A. Em *Leviticus: The JPS Torah Commentary*.v.3. Ed. N. M. Sarna. New York: The Jewish Publication Society, 1989. 101-103.
- Martínez, F. G. *The Dead Sea Scrolls Translated*. Grand Rapids, MI: Willian B. Eerdmans, 1996. 212, 248-252.
- Neusner, J. *The Mishná - a New Translation*. New Haven, CT: Yale University Press, 1988. 275.
- Peisker, A. D. *The Wesleyam Bible Commentary*. Grand Rapids, MI: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1967. 338.
- Poole, M. *A Commentary on the Holy Bible*. S.l.: The Banner of Truth Trust, 1962. 1:231.
- Rodrigues, A. M. "Transfer of Sin in Leviticus". Em Frank B. Holbrook ed. *70 Weeks, Leviticus, Nature of Prophecy*. Daniel & Revelation Committee Series. v.3. Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986.172-180.
- Schultz, C. "Azazel, bode emissário". Em *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Ed. R. Lair Harris. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2005. 1099.
- Shea, W. H. "Azazel na Literatura pseudo-epígrafa" *Journal of the Adventist Theological Society*, 13/01(spring 2002):1-9.
- Sparks, H. F. D., ed. *The Apocryphal Old Testament*. Oxford: Clarendon, 1984. 1:174
- Stott, J. R. W. *A Cruz de Cristo*. São Paulo: Editora Vida, 1986. 130- 131.
- Treyer, A. R. *El Día de la Expiación y la Purificación del Santuario*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1988. 32.
- Volck, W., "Azazel". Em *The New Schaff-Hezog Encyclopedia of Religious Knowledge*. Ed. Samuel Macauley Jackson. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1966. 1:389.
- Wenham, Gordon J. *The Book of Leviticus*. Em The New Internacional Commentary on the Old Testament, v. 3, ed. R. K. Harrison. Grand Rapids, MI: Willian B. Eerdmans, 1979. 233-234.
- Wright, P. D., "Atonement, Day of". Em *The Anchor Bible Dictionary*. 6 vols. Ed. David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992. 1: 536-537.

Trabalho de Conclusão de Curso

A KENOSIS CRISTOLÓGICA: AS IMPLICAÇÕES SOTERIOLÓGICAS E MISSIOLÓGICAS DO ESVAZIAMENTO DIVINO A PARTIR DE FILIPENSES 2.7

Anderson Ramos da Silva

Bacharel em Teologia pelo Unasp, Campus Engenheiro Coelho, SP
TCC apresentado em dezembro de 2008
Orientador: Amin Américo Rodor, Th.D.

Resumo: Esta pesquisa pretende abordar as implicações soteriológicas e missológicas (salvação e missão respectivamente) envolvidas no esvaziamento logoniano a partir da passagem paulina neotestamentária de Filipenses 2.7 à luz de outros excertos e contextos do Novo Testamento (especialmente do evangelho de João) e algumas considerações de Ellen White sobre o tema. O trabalho objetiva apresentar uma sugestão alternativa não para o significado imediato da passagem de Filipenses (que é evidente em toda a perícopa), todavia a partir do texto de Filipenses e em conjunto com as demais declarações do Novo Testamento.

Palavras-chave: Kenosis, Cristo, Soterologia, Missiologia

The Christological Kenosis: the Soteriological and Missiological Implications of the Divine Self-Emptying in Philipians 2.7

Abstract: This research intends to explore the soteriological and missiological (salvation and mission, respectively) implications of the Logos' self-emptying, from the perspective of Philipians 2.7 and others passages of the New Testament (specially the Gospel of John), and from the perspective of some considerations made by Ellen White concerning the issue. This investigation intends to present an alternative suggestion for the immediate meaning of the text in Philipians, according to its pericope, and also from the general scope of the letter to the Philipians and other New Testament texts.

Keywords: Kenosis, Christ, Soteriology, Missiology.

Centro Universitário Adventista de São Paulo
Campus Engenheiro Coelho
Faculdade Adventista de Teologia

A KENOSIS CRISTOLÓGICA: AS IMPLICAÇÕES SOTERIOLOGICAS E MISSIOLÓGICAS
DO ESVAZIAMENTO DIVINO A PARTIR DE FILIPENSES 2.7

Trabalho de Conclusão de Curso
Apresentado em Cumprimento Parcial
dos Requisitos para Obtenção do Título de
Bacharel em Teologia

por

Anderson Ramos da Silva

Novembro de 2008

A KENOSIS CRISTOLÓGICA: AS IMPLICAÇÕES SOTERIOLOGICAS E MISSIOLÓGICAS
DO ESVAZIAMENTO DIVINO A PARTIR DE FILIPENSES 2.7

Trabalho de Conclusão de Curso
Apresentado em Cumprimento Parcial
dos Requisitos para Obtenção do Título de
Bacharel em Teologia

por

Anderson Ramos da Silva

COMISSÃO DE APROVAÇÃO:

Amin Américo Rodor, Th.D.
Orientador

Avaliação

Wilson Luiz Paroschi Cordeiro, Ph.D.
Leitor

Data da Aprovação

Amin Américo Rodor, Th.D.
Diretor do Curso de Teologia

SUMÁRIO

RESUMO	iv
INTRODUÇÃO	05
CAPÍTULOS	
1 CORRENTES CRISTOLÓGICAS HERÉTICAS DOS PRIMEIROS SÉCULOS	07
Introdução aos movimentos cristológicos dos quatro primeiros séculos.....	07
Principais movimentos cristológicos dos quatro primeiros séculos	08
Arianismo.....	08
Apolinarismo	09
Nestorianismo	10
Eutiquianismo	11
Ebionismo, Alogói e Monarquianismo Dinâmico	11
Docetismo	13
Calcedônia	13
Considerações finais do capítulo	14
2. O PROBLEMA DO Esvazimento Divino em Fp 2.7: Uma Pesquisa Realizada com Alunos do Curso de Teologia do UNASP-EC	16
Conflitos interpretativos acerca do esvaziamento loginiano	16
Pesquisa realizada com alunos do curso de teologia do UNASP-EC.....	16
Resultados da pesquisa realizada com alunos do curso de teologia do UNASP-EC	17
Questões	17
Considerações sobre a pesquisa.....	19
Considerações finais do capítulo	21
3. A KENOSIS CRISTOLÓGICA: AS IMPLICAÇÕES SOTERIOLÓGICAS E MISSIOLÓGICAS DO Esvazimento Divino a Partir de Fp. 2.7	22
Cristologia e Soteriologia.....	22
Consideração do texto grego de Filipenses 2.7.....	23
Diferentes versões do texto paulino de Filipenses 2.7.....	23
Definições léxicas de <i>kenós</i>	24
Contexto da passagem de Filipenses: Um hino crístico	24
Consideração de outras passagens que contêm expressões similares a esvaziamento ...	25
O movimento kenótico.....	26
Conceito de <i>doxa</i> (glória) e <i>semeion</i> (sinais) em João.....	27
Exegese do excerto paulino de Filipenses 2.7	29
As implicações soteriológicas e missiológicas do esvaziamento divino	32
Considerações finais do capítulo	32
CONSIDERAÇÕES FINAIS	34
REFERÊNCIAS	35

RESUMO

Esta pesquisa pretende abordar as implicações soteriológicas e missiológicas (salvação e missão respectivamente) envolvidas no esvaziamento logoniano a partir da passagem paulina neotestamentária de Filipenses 2.7 à luz de outros excertos e contextos do Novo Testamento (especialmente do evangelho de João) e algumas considerações de Ellen White sobre o tema. O trabalho objetiva apresentar uma sugestão alternativa não para o significado imediato da passagem de Filipenses (que é evidente em toda a perícopa), todavia a partir do texto de Filipenses e em conjunto com as demais declarações do Novo Testamento.

INTRODUÇÃO

Há nas Sagradas Escrituras temas de suma importância para o cristianismo em geral e para os Adventistas do Sétimo Dia em especial. Alguns tópicos preponderantes da Bíblia são de exclusividade veterotestamentária, enquanto outros são de exclusividade neotestamentária. O tema arrolado nesta pesquisa, a despeito de possuir um enfoque peculiar no Antigo Testamento, tem seu real desenvolvimento nas páginas do Novo Testamento.

O presente trabalho presta-se a uma sugestão interpretativa acerca do conceito de esvaziamento a partir do texto de Filipenses 2.7 em conexão com os demais textos e contextos do Novo Testamento.

A pesquisa foi realizada mediante levantamento bibliográfico do assunto em questão, levando em conta todas as seções literárias que convergiam direta e indiretamente para o trabalho, havendo uma rigorosa seleção dos textos e excertos que seriam introduzidos no trabalho científico.

A fundamentação teórica da pesquisa centraliza-se nos seguintes autores: Berkhof (2004), Cairns (2006), Carson (2007), Champlin (2002), Grudem (2002), Hodge (2001), McGrath (2007), Olson (2001), Rusconi (2005), Strong (2003) e White (1996) .

O trabalho está estruturalmente dividido em três capítulos, precedidos por esta introdução e sucedidos por uma conclusão.

O primeiro capítulo consiste numa dissertação histórica acerca das heresias cristológicas dos quatro primeiros séculos, considerando seu surgimento e propagação e principais teses.

O segundo capítulo trata sobre a pesquisa realizada com os estudantes do curso de teologia do UNASP-EC, seu resultado e análise das respostas. O próprio resultado da pesquisadenuncia a relevância do trabalho bem como sua abordagem.

O terceiro e último capítulo, que é a principal seção do trabalho, adentra especificamente na consideração do texto paulino de Filipenses 2.7, apresentação do texto grego, diferentes versões textuais, definição léxica do termo *Kenos*, contexto da passagem de Filipenses, consideração de expressões similares a esvaziamento em outras passagens, a ascensão do movimento quenótico, conceiro de “glória” e “sinais” em João, exege do texto de Filipenses 2.7, e, por último, as implicações soteriológicas e missiológicas do esvaziamento divino.

O trabalho não pretende ser e não é conclusivo quanto ao assunto em questão, porém sugere, em seu desenvolvimento, uma visão um pouco mais profunda do que aquela já conhecida para o “esvaziamento divino” presente no texto de Filipenses 2.7.

CAPÍTULO 1

CORRENTES CRISTOLÓGICAS HERÉTICAS DOS PRIMEIROS SÉCULOS

Introdução aos movimentos cristológicos dos quatro primeiros séculos

As disputas cristológicas consistiram em uma série histórica de polêmicas sobre a natureza de Jesus Cristo mantidas no seio da igreja cristã durante os primeiros séculos do florescimento do cristianismo. O ano 325 d.C., no Concílio de Nicéia, sob a mão do imperador Constantino, o Grande, assim como no primeiro Concílio de Constantinopla, em 381 d.C., se estabeleceu a doutrina oficial da Igreja Católica, que abrangia todo o território do Império Romano (desde a Espanha até a Síria)¹ Atingiu o consenso que Cristo era eterno, segundo o credo, “uma encarnação divina, (chamada de "*homoousios*"), que significa consubstancial com Deus Pai”², em uma só pessoa, porém com duas naturezas : completamente divina e completamente humana . A partir desse momento, e até o século VII, sucessivos concílios condenaram doutrinas que diferenciavam com a do credo de Nicéia em matérias de ontologia em torno do Cristo.

O período dos quatro primeiros séculos da história do cristianismo se caracterizou por disputas cristológicas. Os movimentos religiosos minoritários, qualificados como heréticos, que surgiram no segundo século nunca voltaram a questionar as explicações estabelecidas sobre a natureza do Cristo, e se concentraram em problemas como a simonia, hipocrisia, a burocracia, a injustiça social e a luxúria da Igreja institucional. Voltando ser assunto durante a Reforma Protestante com o aparecimento de novos movimentos. Hoje em dia especialmente o das Testemunhas de Jeová, voltam a questionar as doutrinas cristológicas adotadas no quarto século.

A seguir veremos as principais correntes cristológicas heréticas e suas ideologias.

¹ R.N. Champlin. *Enciclopédia de bíblia, teologia e filosofia vol. I* (São Paulo: Hagnos, 2004), 833.

² Roger Olson. *História da teologia cristã* (São Paulo: Vida, 2001), 158.

Principais movimentos cristológicos dos quatro primeiros séculos

Arianismo

Este movimento possui este nome, pois foi liderado por Ário (250-336 d.C.), que fora presbítero de Alexandria entre o fim do século 3 e início do século 4 depois de Cristo. Ário não admitia que Jesus era Deus, o Verbo encarnado. Ele acreditava que isso implicaria na aproximação entre o cristianismo e o paganismo, já que as religiões pagãs crêem na existência de diversos deuses. Ário acreditava que Jesus teve um começo, ou seja, que foi criado por Deus. Sua idéia é que houve tempo em que Jesus não existiu, ou seja, que este fora criado por Deus, isso implica que Jesus não é eterno.

Ele e seus seguidores negavam a divindade própria de Cristo. Ário desenvolveu sua doutrina com base em especulações teológicas gregas, que floresceram no gnosticismo. Foi uma elaborada tentativa de definir a relação de Cristo para com Deus, segundo a razão natural.³

O Arianismo teve suas doutrinas refutadas quando Ário foi confrontado por Atanásio (296-373 d.C.), num concílio convocado pelo imperador Constantino, que contou com a presença de mais de 300 bispos. Este evento ocorreu na cidade de Nicéia, em 325, e deste concílio surgiu o Credo Niceno, no entanto, a cristologia ariana permaneceu, e nos dias de hoje está presente em grupos como Cristadelfianismo, Testemunhas de Jeová e com alguns traços no Mormonismo.

Estes são seus pontos principais: 1. Deus é ímpar e não-gerado (agennetos). Fora de Deus, tudo o mais foi criado ex nihilo (do nada), através da vontade de Deus. 2. O Logos (Cristo) é um intermediário entre Deus e o homem. Ele começou antes do tempo, mas não seria eterno, o que significa que houve tempo em que o Logos não existia, embora Deus já existisse. 3. Segue-se daí que o próprio Logos foi criado por Deus (o Logos foi gennetos). Ele também nasceu (gennetos), o que aponta para a filiação por adoção. 4. O Logos encarnado (Jesus Cristo) é assim inferior a Deus, embora seja objeto próprio da adoração, por causa de sua elevada posição, estando acima de todas as demais criaturas.⁴

³Champlin, *Enciclopédia de bíblia, teologia e filosofia vol. I*, 271.

⁴Ibidem

O presbítero de Alexandria fez a sua apologia quando disse:

O que afirmamos e pensamos e temos ensinado e continuamos ensinando; que o Filho não é congênito, nem parte do congênito em nenhum sentido, nem é ele derivado de alguma substância [...] e antes que fosse gerado, ou criado, ou nomeado, ou estabelecido, ele não existia, porque não era congênito. Somos perseguidos porque afirmamos que o Filho tem um princípio, mas Deus é sem princípio.⁵

Apolinarianismo

Devido a Apolinário (310-390 d.C.), que fora Bispo de Laodicéia no fim do século 4, defender uma cristologia heterodoxa, esta recebeu seu nome. Enquanto o Arianismo defendia que Cristo não era Deus, o Apolinarianismo ia contra o ensino que Cristo possui a natureza humana, alegando que Cristo era apenas Deus, indo contra a doutrina da encarnação, onde o Verbo se fez carne e habitou entre nós, que está muito evidente no capítulo 1 do Evangelho de João. O ponto crítico desta corrente girava em torno do conceito da mente de Cristo. Segundo Apolinário, Cristo possuía mente (ou espírito) divino, o que o impossibilitaria de passar por tentações genuínas. Segundo Hebreus 2.14-17, Jesus participou de humanidade como a nossa, para que houvesse o completo efeito da expiação. Os ensinamentos do apolinarianismo também foram declarados heréticos, através do Concílio de Constantinopla (381), onde os teólogos Basílio - “O Grande”, Gregório - Bispo de Constantinopla, e Gregório - Bispo de Nissa, também conhecidos como Pais Capadóciolos, o rejeitaram de forma veemente. Apesar de Apolinário ter levantado certo grupo de discípulos, seus ensinamentos não permaneceram e seu movimento se desfez.

...sendo usado para designar a doutrina que, em Jesus, o Logos (uma perfeita natureza divina) assumiu corpo físico, passando a exercer as funções ordinariamente realizadas pela mente humana. Apolinário opunha-se tanto à noção ariana da mutabilidade do Logos como à noção da completa união das naturezas divina e humana, em Jesus Cristo. Afirma que, na encarnação, o Logos tornou-se carne, tomando o lugar da alma humana racional na pessoa de Cristo. Isso negava a humanidade essencial de Cristo.⁶

⁵ Veja “A Carta de Ário a Eusébio” em *Documentos da Igreja Cristã*

⁶ Champlin, *Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia vol. 1*, 231.

Preocupado com a ratificação do credo niceno e com a integridade cristológica, Apolinário

Formulou sua solução com base na antropologia platônica, que compreendia a pessoa humana como consistindo de três entidades substanciais: corpo, alma e espírito. Sua proposição era de que na encarnação o corpo e a alma de Jesus eram de natureza humana, enquanto que o Logos ocupava o seu espírito.⁷

Nestorianismo

Esta doutrina está baseada nos ensinamentos de Nestório, que fora um pregador famoso em Antioquia, e desde 428 d.C., Bispo de Constantinopla. Seus ensinamentos foram refutados no Concílio de Éfeso, em 431. O Nestorianismo ensinava que a pessoa divina de Cristo e sua pessoa humana estavam divididas e com vontades divididas, mas residindo no mesmo corpo. Cirilo de Alexandria refutou os falsos ensinamentos do Nestorianismo.

Seu propósito era banir as heresias da área de seu controle. Mas ele mesmo achou-se em dificuldades ao apresentar o que a outros parecia ser uma duvidosa cristologia. Em primeiro lugar, ele objetava aos excessos que tinham surgido como na expressão grega *theótokos*, “mãe de Deus, aplicada à Virgem Maria. Em segundo lugar, ele procurou modificar a cristologia hipostática da escola alexandrina. Em lugar de “mãe de Deus”, ele preferia “mãe de Cristo” (*christótokos*). Mas isso só ofendeu a piedade de contemporânea. E, em terceiro lugar, em vez da união hipostática das naturezas divina e humana na pessoa de Cristo Jesus, ele propôs uma nova expressão, “união prosópica”. Esta última palavra vem de *prósopon*, palavra grega que significa “face”. “Ele expunha a questão como segue: “A humanidade estava na face da deidade, e, a deidade na face da humanidade”⁸.

No fundamento da posição nestoriana jaz outra heresia, a antropologia desenvolvida por Pelágio. Segundo a opinião teológica antagônica de Agostinho, a pessoa humana é dotada por ocasião do nascimento de graça suficiente para reforçar a vontade humana em sua batalha contra o pecado, o qual, por sua vez, não é uma condição do ser mas jaz inteiramente na ação humana. Devido a esse dom, o indivíduo poderia teoricamente atingir a perfeição. Nestória viu essa perfectível substância humana revelada em Jesus. O homem Jesus empregou a

⁷ Kwabena Donkor, *A natureza de Cristo: A questão soteriológica*. Parousia 1º semestre 2008 (Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2008), 21.

⁸ Champlin, *Enciclopédia de bíblia, teologia e filosofia vol. I*, 489.

dotação natural da graça sem falhar. Este exercício de sua livre vontade efetuou a união voluntária entre Jesus e o Logos.⁹

Eutiquianismo

Também conhecida por Monofisismo, esta concepção de Cristo, formulada por Eutiques (ou Êutico, 378-454 d.C.), que fora líder de um mosteiro em Constantinopla. O Eutiquianismo ensinava que a natureza divina de Jesus havia absorvido a natureza humana, gerando conseqüentemente um ser com uma terceira natureza. Esta doutrina é preocupante pois anula Cristo como verdadeiro Deus e como verdadeiro homem, o único que pode nos trazer salvação. “Trata-se da doutrina cristológica de que, por ocasião da encarnação, a natureza humana de Cristo foi absorvida pela natureza divina, com tudo quanto isso subentende. Ele expôs esse ensino em oposição ao Nestorianismo.”¹⁰

Este falso ensino foi refutado em 451 no Concílio de Calcedônia. Neste concílio reuniram-se 600 bispos, que pelo debate contra o Eutiquianismo formularam uma confissão de fé que elucidou a humanidade e a divindade de Jesus Cristo. Esta confissão cristológica permeia a crença das igrejas Orientais Ortodoxas, Católico Romana e as igrejas oriundas da Reforma Protestante, salvo as correntes pseudocristãs que durante a história trouxeram falsos ensinamentos que perverteram a cristologia ortodoxa.

A despeito do movimento ter sido desmantelado “As idéias de Eutiques foram retomadas posteriormente na controvérsia monofisita que perturbou a paz do império oriental até meados do século VI. Cerca de 15 milhões de Monofisitas ainda existem nas igrejas coptas do Egito, Líbano, Turquia e Rússia.”¹¹

Ebionismo, Alogoi e Monarquianismo Dinâmico

Os Ebionitas (ou parte deles) sentiram-se constrangidos, no interesse do monoteísmo, a negar a divindade de Cristo. Eles O consideravam como simples homem, filho de José e Maria,

⁹ Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1994), 247

¹⁰ Champlin, *Enciclopédia de bíblia, teologia e filosofia vol. I*, 599.

¹¹ Earle E. Cairns. *O cristianismo através dos séculos* (São Paulo: Vida Nova, 2006), 110.

qualificado em seu batismo para ser o messias, pela descida do Espírito Santo sobre Ele. Os ebionitas surgiram pelo século II, na Palestina e eram de orientação judaizante e herética. O significado etimológico de ebionitas é “homens pobres”.

Considerados cristãos gnósticos, sustentavam a veracidade de seu próprio evangelho “Evangelho dos Ebionitas”, além do “Evangelho dos Hebreus”, “Evangelho dos Doze Apóstolos” e um “Evangelho dos Nazarenos” que foram selecionados nos concílios de Nicéia e Laodicéia. Irineu, Orígenes e Eusébio de Cesaréia confirmam que a afirmação de Jesus como sendo apenas um homem é um traço exclusivo do ebionismo.¹²

O alogoi do termo vem da junção do prefixo grego *a* com *os logos* gregos da palavra, tal que não significa literalmente "nenhuma palavra." Este movimento cristológico nega que Jesus é a palavra incarnate divine por causa do primeiro capítulo do evangelho de João. Jesus é justo um professor bom, e há um deus expressado em uma pessoa (pai). Esta idéia foi rejeitada pela igreja para as razões óbvias que não aceita o que a Escritura proclama sobre Jesus e o Espírito Santo. O Alogoi ou Alogi era um grupo herético surgido no segundo século. Floresceram ao redor 170 d.C.. O que nós sabemos deles é derivado pela maior parte de seus oponentes, que os suprimiram pela doutrina. Atribuíram o evangelho de João e o Apocalipse de João ao Cerinthus gnostic. Negaram a divindade do Espírito Santo e negaram a doutrina dos logos incarnate . Foram chamados "Alogi" como um título duplo, para sugerir que eram ilógicos e anti-logos. Os alogianos viam em Jesus apenas um homem, embora nascido miraculosamente de uma virgem. Ensinavam que Cristo desceu sobre Jesus, por ocasião do Seu batismo, conferindo-lhe poderes miraculosos. Eles que rejeitavam os escritos de João por que entendiam que a sua autoria do Logos está em conflito com o restante do Novo Testamento.

No essencial, esta era também a posição dos Monarquistas Dinâmicos. Paulo de Samosata, seu principal representante, distinguia entre Jesus e o Logos. “Ele considerava Aquele como um homem igual a todos os demais, nascido de Maria, e Este como razão impessoal divina, que fez Sua habitação em Cristo num sentido preeminente, desde a ocasião do Seu batismo, e assim o qualificou para a Sua grande tarefa”¹³.

¹² Olson. *História da teologia cristã*, 258.

¹³ Wayne Grudem. *Manual de doutrinas cristãs* (São Paulo: Vida, 2002), 259.

Podemos dizer que a primeira tentativa sistemática de conciliar unidade e pluralidade em Deus professava a unidade com detrimento da pluralidade. Chamou-se, por isto, monarquianismo, expressão derivada da exclamação: “Monarchiam tenemus”

Docetismo

A expressão “docetismo” é oriunda do termo grego *dokew* que pode ser traduzido pelo verbo “aparentar”¹⁴. “O docetismo é a “afirmação de que o corpo humano de Cristo era um fantasma e de que o seu sofrimento e morte foram meras aparências. “Se sofreu, não era Deus; se era Deus, não sofreu”¹⁵

Os docetistas negavam a humanidade de Cristo, mas afirmavam a divindade. Isso é o oposto do arianismo, que afirmava a humanidade de Jesus, mas negava sua divindade. Afirmavam que Jesus Cristo tivera uma imagem aparente e portanto não corpórea ou real. A justificação era que a matéria é algo intrinsecamente mal, pelo que Jesus Cristo somente poderia ter um corpo aparente.

O docetismo já estava presente na época do Novo Testamento, como é evidente pela exortação de João, o apóstolo, sobre aqueles que negam “que Jesus Cristo veio em carne” (1Jo 4.2)

Calcedônia

O Concílio de Calcedônia, que se reuniu em 451 d.C., é considerado definitivo na história da cristologia. Sendo o ponto culminante da luta contra uma longa fileira de heresias cristológicas, declarou que a fé ortodoxa no Senhor Jesus Cristo focaliza-se nas suas duas naturezas, a divina e a humana, unidas na sua Pessoa única. O Concílio de Calcedônia tem um contexto histórico. A separação das naturezas de Jesus, proposta por Nestório, havia sido repudiada pelo Concílio de Éfeso, em 431 d.C. A harmonização entre as duas naturezas, proposta por Eutiques, foi refutada em Calcedônia.

A Fórmula Dogmática do Concílio de Calcedônia contém a reelaboração das cristologias precedentes do período patrístico, a qual reuniu o que foi elaborado precedentemente em relação

¹⁴ Carlo Rusconi. *Dicionário do grego do Novo Testamento* (São Paulo: Paulus, 2005), 135.

¹⁵ H. Bettenson. *Documentos da igreja cristã* (São Paulo: Aste & Simpósio, 1998), 49.

aos diversos erros cristológicos do mesmo período, apresentando uma súpula das respostas do Magistério e dos teólogos ortodoxos diante dos mesmos erros, em especial, o nestorianismo, que negava a unidade das naturezas humana e divina em Cristo, e o monofisismo, que negava a plena humanidade de Cristo. A Fórmula de Calcedônia é também o ponto de partida para a Cristologia que lhe é posterior, pois, articulando as cristologias que lhe eram precedentes, e refutando os principais erros cristológicos, oferece as bases seguras para o desenvolvimento da ciência de Cristo. Ela é considerada a definição padrão da ortodoxia do ensino bíblico sobre a pessoa de Cristo desde aquela época por todos os grandes ramos do cristianismo: o catolicismo, o protestantismo e a ortodoxia oriental.

Foi a seguir a este concílio que aconteceu o cisma entre o Catolicismo e a Ortodoxia Oriental e deu origem à Igreja Copta

Fiéis aos santos pais, todos nós, perfeitamente unânimes, ensinamos que se deve confessar um só mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, perfeito quanto à divindade e perfeito quanto à humanidade, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, constando de alma racional e consubstancial [homouousios] ao Pai, segundo a divindade, e consubstancial a nós, segundo a humanidade; "em todas as coisas semelhante a nós, excetuando o pecado", gerado, segundo a divindade antes dos séculos pelo Pai e, segundo a humanidade, por nós e para nossa salvação, gerado da virgem Maria, mãe de Deus [Theotókos]. Um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, que se deve confessar em duas naturezas, inconfundíveis e imutáveis, inseparáveis e indivisíveis. A distinção de naturezas de modo algum é anulada pela união, mas, pelo contrário, as propriedades de cada natureza permanecem intactas, concorrendo para formar uma só pessoa e subsistência (hypostasis); não dividido ou separado em duas pessoas, mas um só e mesmo Filho Unigênito, Deus Verbo, Jesus Cristo Senhor, conforme os profetas outrora a seu respeito testemunharam, e o mesmo Jesus Cristo nos ensinou e o credo dos padres nos transmitiu¹⁶.

Considerações finais do capítulo

Poderíamos dizer que os movimentos cristológicos pós-apostólicos foram impulsionados por uma espécie de “presunção teológica” ao tentarem explicar a questão das duas naturezas

¹⁶ Bettenson. *Documentos da igreja cristã*, 101.

de Cristo. É evidente que a revelação escriturística neotestamentária nos permite chegar a uma percepção plausível a respeito da questão cristológica, todavia devemos ter em mente que

A união das duas naturezas numa pessoa é um mistério que não podemos compreender (pelo menos integralmente) e que, por essa mesma razão, é frequentemente negado. Às vezes é comparado com a união de corpo e alma no homem; e há mesmo alguns pontos de similaridade. No homem há duas substâncias, matéria e espírito, intimamente unidas e, contudo, não misturadas; assim também o Mediador.¹⁷

¹⁷ Louis Berkhof. *Teologia sistemática* (São Paulo: Cultura cristã, 2001), 298.

CAPÍTULO 2

O PROBLEMA DO ESVAZIAMENTO DIVINO EM FP. 2:7: UMA PESQUISA REALIZADA COM ALUNOS DO CURSO DE TEOLOGIA DO UNASP-EC

Conflitos interpretativos acerca do esvaziamento loginiano

No capítulo anterior discorremos acerca dos principais movimentos e controvérsias a respeito da pessoa de Cristo que tiveram lugar nos primeiros quatro séculos e ainda sobre alguns movimentos modernos de mesmo cunho. Certamente a Cristologia é o “coração” da Teologia Sistemática, para a qual todos os demais temas e sistemas convergem, uma vez que não existe teologia sem cristologia ou evangelho sem Cristo. Com isso, queremos dizer que a nossa compreensão concernente a pessoa de Cristo influirá diretamente na nossa compreensão a respeito dos demais sistemas teológicos (Protologia, Soteriologia, Escatologia e etc.)

Esta seção não objetiva retomar pontos já discutidos no capítulo anterior, todavia sim introduzir uma das maiores e mais discutidas problemáticas cristológicas neotestamentárias, a saber, a do esvaziamento divino.

Para tanto, realizamos uma pesquisa sobre o tema junto aos discentes do curso de Teologia do UNASP-EC que será exibida na próxima seção.

Pesquisa realizada com os estudantes de Teologia do UNASP-EC

A pesquisa foi realizada no dia 07/05/2008 com 70 estudantes do segundo ao quarto ano. Foi composta por 2 (duas) questões objetivas (verdadeiro/falso) e 1 (uma) questão objetiva de múltipla escolha. A pesquisa objetivou averiguar o conhecimento geral dos alunos com respeito à cristologia e soteriologia, e, especificamente, ao conteúdo do esvaziamento conforme a passagem de Filipenses 2:7.

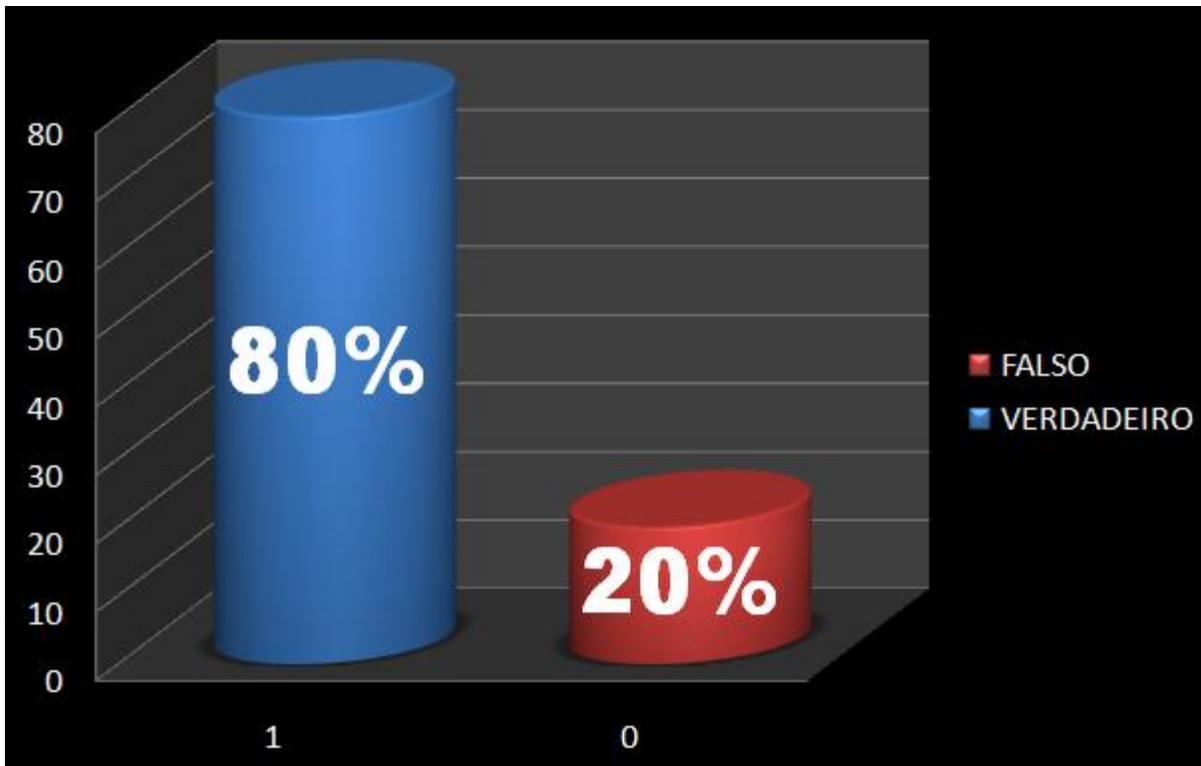
Resultados da pesquisa realizada com os estudantes de Teologia do UNASP-EC

O resultado da pesquisa será exibido da seguinte forma:

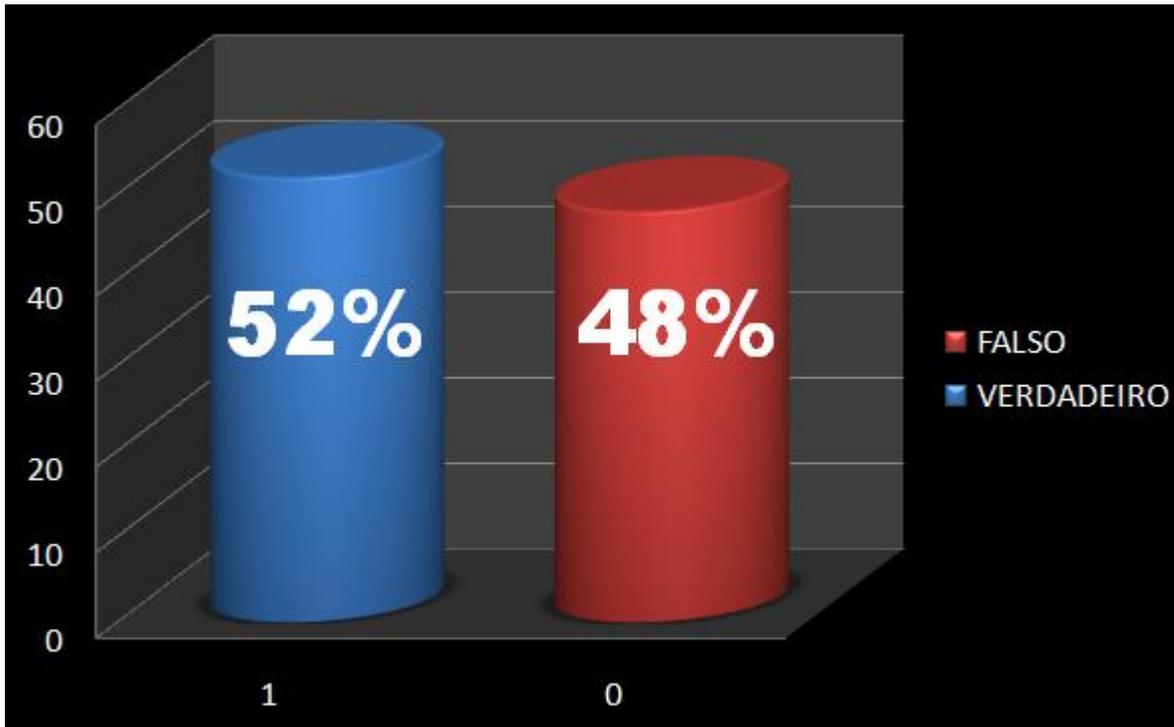
- 1) Questão
- 2) Mostragem gráfica das respostas em percentual

Questões

1) Em termos soteriológicos Cristo não poderia manifestar o poder de sua divindade em benefício próprio.

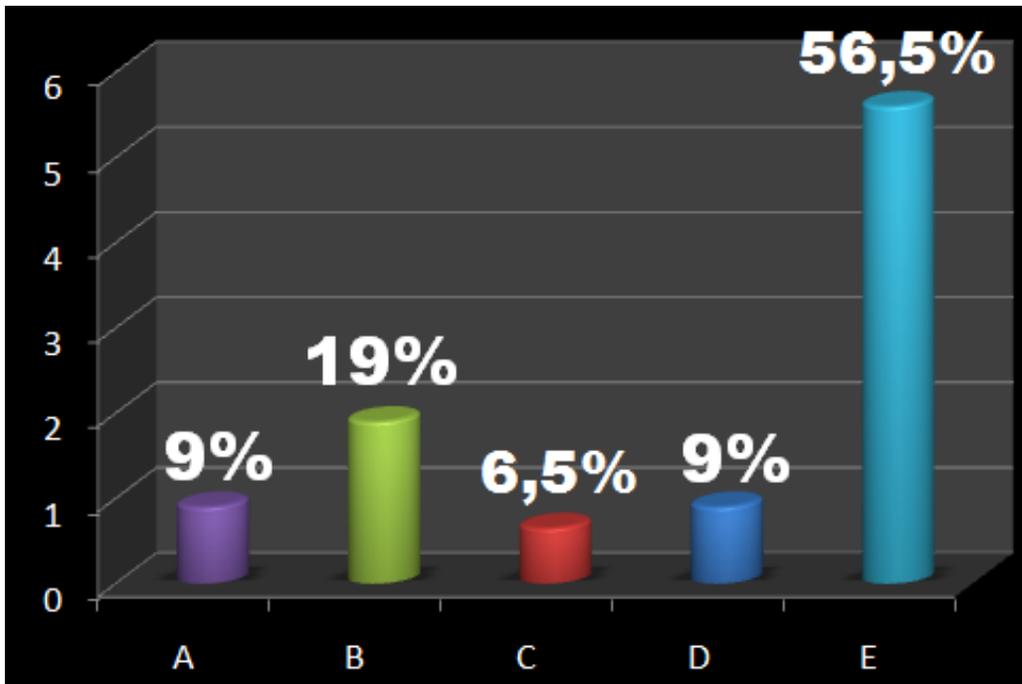


2) O episódio de S.João 1:47-49 onde Jesus revela ao próprio Natanael o seu paradeiro (de Natanael) instantes antes de se encontrarem pela primeira vez mostra a onisciência de Cristo e o Seu conhecimento sobre tudo e todos.



3) O esvaziamento divino registrado em Filipenses 2:7 ressalta primariamente a humilhação de Cristo em descer do paço celestial para a condição miserável da raça humana. Todavia à luz do próprio Novo Testamento pode também ser entendido como...

- a) **O esvaziamento de sua divindade.**
- b) **O esvaziamento de seus atributos divinos.**
- c) **O esvaziamento de sua independência do Pai.**
- d) **O esvaziamento de seus poderes.**
- e) **N.D.A.**



Considerações sobre a pesquisa

Nesta seção consideraremos as respostas dos alunos de teologia e suas implicações teológicas.

Questão nº 1

Em termos soteriológicos Cristo não poderia manifestar o poder de sua divindade em benefício próprio.

Resposta correta: Verdadeiro

Oitenta por cento (80%) dos alunos optaram pela alternativa *verdadeiro*. Apesar de ser um percentual relevante, acreditamos que os outros vinte por cento sejam ainda mais representativos, uma vez que se espera de todo estudante de teologia um conhecimento básico a respeito de Cristo e de sua missão. Assim, os vinte por cento representam um grupo considerável de estudantes que ainda não possui uma visão teológica correta no tocante à cristologia e

soteriologia, uma vez que para esses discentes, Cristo poderia aliviar seu próprio fardo no processo do resgate humano fazendo uso de suas prerrogativas e atributos divinos.

Questão nº 2

O episódio de S.João 1:47-49 onde Jesus revela ao próprio Natanael o seu paradeiro (de Natanael) instantes antes de se encontrarem pela primeira vez mostra a onisciência de Cristo e o Seu conhecimento sobre tudo e todos.

Resposta correta: Falso

Mais que a metade dos estudantes (cinquenta e dois por cento – 52%) respondeu a questão como *verdadeiro*. Isso representa uma distorção grave em sua compreensão cristológica, soteriológica e missiológica. Se Cristo podia livremente lançar mão de seus atributos incomunicáveis (entre estes a onisciência) em quê de fato Ele dependeria do Pai? Foram então as suas orações e súplicas ao Pai uma expressão fidedigna de sua integral dependência do mesmo? Ou seriam meramente ações de um dramaturgo que possuía em si mesmo o poder para libertar-se? Definitivamente, Jesus não poderia utilizar sua onisciência ou qualquer atributo divino incomunicável, senão o poder outorgado por Seu Pai. Apesar de divino, Cristo sujeitou-se ao Pai, abrindo mão de exercer por si próprio o poder. Sem dúvida, essa foi a sua maior tentação: a de exercer livre e independentemente o poder divino.

Questão nº 3

O esvaziamento divino registrado em Filipenses 2:7 ressalta primariamente a humilhação de Cristo em descer do paço celestial para a condição miserável da raça humana. Todavia à luz do próprio Novo Testamento pode também ser entendido como...

- a) O esvaziamento de sua divindade.**
- b) O esvaziamento de seus atributos divinos.**
- c) O esvaziamento de sua independência do Pai.**

d) O esvaziamento de seus poderes.

e) N.D.A.

Alternativa correta: C

É necessária uma atenção especial para o quadro gráfico de respostas desta última questão. As alternativas a,b e d, apesar de construídas de forma diferente, afirmam a mesma coisa: Que ao encarnar-se, (e a encarnação é o esvaziamento) o Logos deixou de ser Deus. Assumindo essa idéia, estaríamos advogando a teoria da Kenosis conforme o movimento kenótico liderado por Gess e H.W. Beecher em meados do século dezenove.¹ Somando-se estas três alternativas chegamos a um percentual de trinta e sete por cento (37%) de alunos que responderam que no ato do esvaziamento o Logos abriu mão de sua divindade, ou seja, deixou de ser Deus. Assim respondendo, esse grupo de alunos lança por terra a vitória do Cristo verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, restringindo-o meramente a homem. Desta forma, o preço do resgate e da remissão não foi pago, pois o sacrificado na cruz não era Deus, mas simplesmente um homem.

Mais da metade (cinquenta e seis e meio por cento – 56,5%) acredita que nenhuma das alternativas estava correta, ao passo que apenas seis e meio por cento (6,5 %) respondeu que a alternativa c (O esvaziamento de sua independência do Pai) estava correta.

Considerações finais do capítulo

Acreditamos que a pesquisa realizada com os alunos de teologia do UNASP-EC e seus resultados denunciam a relevância do trabalho e sua abordagem, bem como anunciam os argumentos primordiais que tomarão parte no terceiro e último capítulo desta pesquisa.

¹ Louis Berkhof., *Teologia Sistemática*. (São Paulo: Cultura Cristã, 2004), 300.

CAPÍTULO 3

A KENOSIS CRISTOLÓGICA: AS IMPLICAÇÕES SOTERIOLÓGICAS E MISSIOLÓGICAS DO ESVAZIAMENTO DIVINO A PARTIR DE FP. 2:7

Cristologia e Soteriologia

A Cristologia e a Soteriologia são temas preponderantes da Teologia Sistemática que pode, por sua vez, ser definida como o ramo da teologia cristã que reúne as informações extraídas da pesquisa teológica, organizando-se em áreas afins, explica as suas aparentes contradições e, com isso, fornece um grande sistema explicativo, ou, segundo Grudem, como “qualquer estudo que responda à pergunta “O que a totalidade da Bíblia nos diz hoje?” a respeito de um tópico específico”¹

Ao contrário do que alguns afirmam, a Teologia Sistemática, excetuando algumas obras e produtos de teólogos liberais na mesma área, apesar de recorrer em alguns momentos à argumentos filosóficos, não está permeada por eles, mas possui como diretriz máxima a revelação vetero e neotestamentárias submetidas a uma hermenêutica séria e comprometida com a verdade. Desta forma, seria leviano afirmar que a Teologia Sistemática não contribuiu e nem contribui atualmente para a teologia de uma forma geral.

A Cristologia e Soteriologia estão indivisivelmente ligadas por tratarem de “quem” e do “o quê” (respectivamente Cristo e Sua obra). No tocante a isso Kant afirma que

Não podemos as coisas diretamente, mas apenas à medida que possamos percebê-las ou entender seu impacto. Suas implicações teológicas são claras: a identidade de Jesus Cristo é conhecida por intermédio de seu impacto sobre nós. Em outras palavras, a pessoa de Jesus torna-se conhecida por intermédio de sua obra. Existe assim uma ligação orgânica entre cristologia e soteriologia.²

¹ Wayne Grudem, *Manual de doutrinas cristãs* (São Paulo: Vida, 2005), 17.

² Alister McGrath, *Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica* (São Paulo: Shedd, 2005), 401.

Considerando as definições supracitadas, podemos afirmar que o tema do esvaziamento divino em Filipenses 2.7 diz respeito a “quem” e “o quê”, a Cristo e ao processo de esvaziamento que está diretamente ligado à soteriologia.

Consideração do texto grego de filipenses 2.7

O texto em grego encontra-se da seguinte forma:

ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εἵρεθεις ὡς ἄνθρωπος

O Novo Testamento Interlinear traduz: “mas a si mesmo se esvaziou tomando forma de escravo, tornando-se em semelhança de seres humanos e em forma (exterior) achado como ser humano.”³

Diferentes versões do texto paulino de Filipenses 2.7

A seguir, apresentaremos quatro (4) versões diferentes da passagem de Filipenses 2.7

ARA (Almeida Revista e Atualizada): “antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens; e, reconhecido em figura humana.”⁴

NVI (Nova Versão Internacional): “mas esvaziou-se a si mesmo, vindo a ser servo, tornando-se semelhante aos homens”⁵

NTLH (Nova Tradução na Linguagem de Hoje): “Pelo contrário, ele abriu mão de tudo o que era seu e tomou a natureza de servo, tornando-se assim igual aos seres humanos. E, vivendo a vida comum de um ser humano”⁶

³ Vilson Scholz, *Novo Testamento Interlinear* (São Paulo: SBB, 2004), 732.

⁴ Bíblia Sagrada, *Versão Almeida Revista e Atualizada* (São Paulo: SBB, 2006)

⁵ Idem, *Nova Versão Internacional* (São Paulo: Vida, 2003)

⁶ Idem, *Nova Tradução na Linguagem de Hoje* (São Paulo: SBB, 2000)

KJV (King James Version): “But made himself of no reputation, and took upon him the form of a servant, and was made in the likeness of men”⁷ (“Mas a si mesmo fez-se sem reputação...”) [grifo nosso]

Definições léxicas de kenoj

O *dicionário do grego do Novo Testamento* traduz o substantivo kenoj da seguinte forma: “vazio, vão, inútil, estéril, sem fundamento.” O mesmo termo no “fut.at.: kenwsw; aor.at.: ekenwsa; perf.pass.: kekenwmai; aor.pass.: ekenwqhnh pode ser traduzido como : tornar vazio, privar de força, tornar inútil.”⁸

Contexto da passagem de Filipenses: Um hino crístico

O verso sete (7) do capítulo dois (2) de Filipenses está inserido dentro de um contexto maior (vs 1-8) de cunho exortativo. Aqui, Paulo está apelando aos filipenses para que tenham o “mesmo sentimento que houve em Cristo Jesus”, ou seja, está exortando para que eles se despissem de toda arrogância e vanglória e tomassem por exemplo a vida de Cristo.

Muitos estudiosos afirmam que esses versos perfazem um *hino crístico* ou *canto cristológico*. Segundo Vielhauer “Que em Fp. 2.6-11 Paulo cita um canto crístico pré-paulino, foi demonstrado por E. Lohmeyer (Kyrios Jesus, 1929) e desde então é de aceitação quase geral.”⁹ Sobre isso Carson afirma que “Em tempos mais recentes tem-se dado cuidosa atenção à sua forma, e agora é amplamente aceito que deve-se considerá-lo tanto como poesia quanto como liturgia – em suma, como um hino. Mas há ampla discordância sobre se o número de estrofes é três, quatro, cinco ou seis ou se devemos pensar em seis dísticos. Existe uma tendência de

⁷ King James Version (1611/1769), Bible Works 4.0.

⁸ Carlo Rusconi, *Dicionário do grego do Novo Testamento* (São Paulo: Paulus, 2005), 263.

⁹ Philipp Vielhauer. *História da Literatura Cristã e Primitiva* (São Paulo: Academia Cristã, 2005), 70.

fundamentar cada teoria tratando palavras e frases como acréscimos secundários, provavelmente feitos por Paulo quando adaptou o hino original à sua argumentação.”¹⁰

Se considerarmos que de fato Paulo tomou emprestado esse hino crístico, podemos entender que ele o fez primeiramente porque se ajustava com a sua mensagem aos filipenses, e em segundo lugar por ser um hino pré-paulino, possivelmente fosse conhecido pelos destinatários.

Consideração de outras passagens que contêm expressões similares a esvaziamento

Abaixo, veremos algumas passagens neotestamentárias que possuem expressões similares a esvaziamento.

- “Encheu de bens os famintos, e despediu **vazios** os ricos”. Lc 1.53 (Grifo nosso)
- “eu, porém, não me tenho servido de nenhuma destas coisas e não escrevo isto para que assim se faça comigo; porque melhor me fora morrer, antes que alguém me **anule** esta glória.” I Cor. 9.15 (Grifo nosso)
- “Portanto, meus amados irmãos, sede firmes e constantes, sempre abundantes na obra do Senhor, sabendo que o vosso trabalho não é **vão** no Senhor.” I Cor. 15.58 (Grifo nosso)
- “E, se Cristo não ressuscitou, logo é **vã** a nossa pregação, e também é vã a vossa fé” I Cor. 15.14 (Grifo nosso)
- “Contudo, enviei os irmãos, para que o nosso louvor a vosso respeito, neste particular, **não se desminta**, a fim de que, como venho dizendo, estivésseis preparados.” II Cor.9.3 (Grifo nosso)

¹⁰ D.A. Carson, *Introdução ao Novo Testamento* (São Paulo: Vida Nova, 2007), 357.

- “Porque, se os que são da lei são herdeiros, logo a fé é **vã** e a promessa é aniquilada.” Rm 4.14 (Grifo nosso)

O movimento kenótico

Diversos teólogos do século XIX advogaram uma idéia inesperada da encarnação chamada “teoria da kenosis”, que sustenta que Cristo abriu mão de alguns de seus atributos divinos enquanto esteve neste mundo como homem.

Segundo essa teoria, Cristo “esvaziou-se” de alguns de seus atributos divinos como onisciência e onipotência enquanto esteve sobre a terra como homem. Isso foi visto como uma autolimitação voluntária da parte de Cristo, que ele assumiu a fim de realizar a obra de redenção.¹¹

Se pudéssemos citar apenas um nome, ou a mais proeminente personalidade do movimento quenótico, certamente citaríamos o nome de Gottfried Thomasius. Luterano alemão, Thomasius defende em sua obra *Person and work of Christ* [Pessoa e obra de Cristo]

que a encarnação envolve quênose (kénosis), isto é, um ato deliberado de deixar de lado todos os atributos divinos, de forma que, em uma condição de humilhação, Cristo voluntariamente abandonou todas as prerrogativas da divindade. Portanto enfatiza sua humanidade é uma atitude perfeitamente apropriada, especialmente em relação à importância de seu sofrimento como ser humano.¹²

A distorção do texto de Filipenses 2.7 leva os quenóticos à teoria do aniquilacionismo, onde a divindade do Logos é aniquilada, ou seja, destruída, cancelada, anulada. Para os quenóticos, Cristo não se esvaziou, antes se “aniquilou” para cumprir fielmente sua missão soteriológica.

Atualmente, o movimento é inexpressivo, tendo perdido a maioria de seus adeptos há várias décadas.

¹¹ Grudem, *Manual de doutrinas cristãs*, 261.

¹² McGrath, *Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica*, 435.

Conceito de doxa (glória) e shmeion (sinais) em João

É notório e bem conhecido que o evangelho de João é a maior seção cristológica do Novo Testamento. É visivelmente distinto em vários pontos dos sinóticos, especialmente em seu prólogo majestático. O evangelho de João é aquele que apresenta sobretudo o Cristo como o uioj tou qeou (Filho de Deus).

Quando nos deparamos com o evangelho de João, observamos a presença reiterada das expressões doxa (glória) e shmeion (sinais). Esta seção tem como objetivo averiguar em que contexto João utiliza esses termos e qual a sua implicação para a Cristologia.

No Novo Testamento nós encontramos quatro palavras para designar “milagre”:
 “Teraj (maravilha), shmeion (sinal), dunamij (poder) e ergon (trabalho, obra, feito).”¹³ Em S.João 2.11 encontramos uma das primeiras referências: “Jesus principiou assim os seus **sinais**, em Caná da Galileia, e manifestou a sua **glória**; e os seus discípulos creram nele.”¹⁴ [grifo nosso] Neste texto, nos deparamos com os dois termos (glória e sinal). Sobre este verso Carson afirma que

A glória não era visível para todos que tinham visto o milagre; a glória não poder ser identificada com a manifestação miraculosa. Os servos viram o sinal, mas não a glória; os discípulos, pela fé, perceberam a glória de Jesus por trás do sinal, e eles creram nele.¹⁵

O autor parece sugerir que a glória manifestada em Caná da Galiléia não tinha nada que ver com a manifestação da divindade de Cristo. A glória não estava vinculada ao milagre, e os discípulos a enxergaram pela fé por trás do sinal e não pelo sinal.

Outro importante trecho joanino encontra-se em S. João 8.54 onde o próprio Jesus diz: “Jesus respondeu: Se eu me glorifico a mim mesmo, a minha glória não é nada; quem me glorifica é meu Pai, o qual dizeis que é vosso Deus.”¹⁶ Novamente o abalizado teólogo e comentarista Carson escreve:

¹³ Esequias Soares, *Cristologia* (São Paulo: Hagnos, 2008), 146.

¹⁴ Bíblia Sagrada, *Versão Almeida Revista e Atualizada*.

¹⁵ D.A. Carson. *O comentário de João* (São Paulo: Shedd, 2007), 175-176.

¹⁶ Bíblia Sagrada, *Versão Almeida Revista e Atualizada*.

Jesus refuta qualquer sugestão de que ele esteja se promovendo, Ele sabe muito bem que qualquer louvor de si mesmo... independentemente da glória de Deus, nada significa. È por isso que a sua própria submissão é absoluta. Ao mesmo tempo, entretanto, Jesus insiste que o Pai é quem me glorifica.¹⁷

A glória em João parece ser mais o que Cristo recebe do Pai e o que Ele faz pelo Pai do que uma manifestação aberta de sua divindade.

Mesmo o verso quatorze (14) do capítulo um (1) de João “E o verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e **vimos a sua glória**, glória como do unigênito do Pai.”¹⁸ [grifo nosso] parece indicar mais um anacronismo do que uma afirmação que de fato os discípulos haviam visto a glória de Cristo pela manifestação de sua divindade.

“O evangelista olha para trás e vê como toda a história terrena do Verbo encarnado, especialmente o ponto culminante dessa história, o sacrifício na cruz, revelara a glória de Deus. *Vimos a sua glória.*” Desta forma, João faz um retrocesso ao ministério de Cristo e como que possuindo uma visão panorâmica e completa de todos os fatos pode afirmar: “Vimos a sua glória”.

João enfatiza reiteradas vezes expressamente que também os discípulos não teriam entendido as palavras e os feitos de Jesus naquele momento, e em 13.7 Jesus mesmo diz: “Não compreendes o que faço agora, mas o conhecerás depois”. De cordo com 2.22; 12.10, esse “conhecer” é possível somente epois da morte e ressurreição de Jesus, e significativamente em ambas as passagens o termo usado é “lembrar-se”.¹⁹

Assim, podemos dizer que o autor do quarto evangelho declara ter visto juntamente com os demais discípulos a glória de Cristo no sentido mais amplo de seu ministério e missão terrestre, tendo alcançado seu apogeu na crucificação. Portanto a glória não tem que ver com a manifestação da divindade inerente de Cristo ou a um ponto isolado de seu ministério, senão a sua obra como um todo.

¹⁷ Carson. *O comentário de João*, 357.

¹⁸ Bíblia Sagrada, *Versão Almeida Revista e Atualizada*.

¹⁹ Vielhauer. *História da Literatura Cristã e Primitiva*, 464.

Exegese do excerto paulino de Filipenses 2.7

Como já dito anteriormente o texto de Filipenses 2.7 está inserido em uma perícope maior (vs 1-8) de caráter exortativo que trata indiscutivelmente acerca da humildade cristã. Analisar exegeticamente essa perícope não é algo complexo, pois o próprio contexto denuncia as circunstâncias e razões das palavras de Paulo aos filipenses.

Se há, pois, alguma exortação em Cristo, alguma consolação de amor, alguma comunhão do Espírito, se há entranhados afetos e misericórdias, completai a minha alegria, de modo que penseis a mesma coisa, tenhais o mesmo amor, sejais unidos de alma, tendo o mesmo sentimento. Nada façais por partidarismo ou vanglória, mas por humildade, considerando cada um os outros superiores a si mesmo. Não tenha cada um em vista o que é propriamente seu, senão também cada qual o que é dos outros. Tende em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus, pois ele, subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação o ser igual a Deus; antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens; e, reconhecido em figura humana, a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz.²⁰ Fp.2.1-8

A declaração de esvaziamento (v.7) está em paralelo com a expressão “a si mesmo se humilhou” do verso posterior. A humilhação do Filho consiste em seu esvaziamento divino por ocasião de Sua encarnação. Assumir a forma de servo e tornar-se semelhante aos homens certamente é a síntese e a essência desse esvaziamento. A KJV (King James Version): “But made himself of no reputation...”²¹ (“Mas fez-se a si mesmo sem reputação...”) indica ser esse o caráter desse esvaziamento.

“Mui provavelmente, Paulo não tencionava estabelecer qualquer declaração teológica exata, firmando distinções neste ponto; antes, de maneira geral e indefinida, meramente salientou o fato que, ao invés de Jesus escolher as glórias celestiais e poderes elevados, preferiu a esfera humilde dos homens, a fim de poder redimir a seus eleitos; e assim esvaziou-se de sua expressão de vida nas regiões celestes.”²²

²⁰ Bíblia Sagrada, *Versão Almeida Revista e Atualizada*.

²¹ KJV (1611/1769), Bible Works 4.0.

²² R.N. Champlin, *O Novo Testamento Interpretado versículo por versículo* (São Paulo: Hagnos, 2002), 29.

Outro texto paulino que corrobora com essa interpretação encontra-se em 2 Coríntios 8.9 que diz “Porque já sabeis a graça do nosso Senhor Jesus Cristo, que, sendo rico, por amor de vós **se fez pobre**, para que pela sua pobreza enriquecêsseis.”[grifo nosso] A expressão grifada provém do grego *eptwceusen* (se fez pobre) que contém o mesmo significado de *ekenwsen* (a si mesmo se esvaziou). Strong afirma que “O logos se desvestiu, ao tornar-se homem, não da sua substância de Deus, mas da “forma de Deus”.²³

Entretanto, a NTLH (Nova Tradução na Linguagem de Hoje) dismantela a verdade do Cristo verdadeiramente homem e verdadeiramente Deus quando o reduz meramente a homem no processo do esvaziamento. “Pelo contrário, ele **abriu mão de tudo o que era seu** e tomou a natureza de servo, tornando-se assim **igual** aos seres humanos. E, vivendo a vida **comum de um ser humano**”²⁴ [grifo nosso] Essa versão poderia facilmente ser utilizada por um *quenoticista* para advogar sua posição *aniquilacionista*. Primeiramente o texto não afirma que o Logos “abriu mão de tudo o que era seu”, mas diz que “a si mesmo se esvaziou”. O processo do esvaziamento divino não implica em perda de divindade, como tal versão sugere, mas em uma renúncia de exercer independentemente o poder do Pai.

Em segundo lugar, O Logos não tornou-se “igual aos seres humanos”, mas sim semelhante (*omoiwmati*) a eles. Se o Logos se tornasse igual aos seres humanos, ele deixaria de ser Deus. Em terceiro e último lugar, o Logos não viveu a “vida comum de um ser humano”, porém “tornou-se em semelhança de homens”. A NTLH compromete a identidade do Cristo encarnado uma vez que faz dele um homem qualquer. Além de comprometer a identidade cristológica ela lança por terra toda soteriologia neotestamentária, pois seria impossível que o sacrifício de um homem redimisse o próprio homem.

A despeito de entendermos que provavelmente Paulo não objetivava expor perante seus leitores nenhum ponto ou tratado teológico, podemos sugerir à luz do Novo Testamento um significado teológico mais profundo não para o texto de Paulo, porém a partir do texto de Paulo.

À luz do evangelho de João podemos entender que a vida ministerial de Cristo foi permeada por sua sujeição ao Pai. No tocante à submissão e absoluta dependência do Filho ao Pai White assevera:

²³ Augustus Hopkins Strong, *Teologia Sistemática* (São Paulo: Hagnos, 2003), 364.

²⁴ Bíblia Sagrada, *Nova Tradução na Linguagem de Hoje*.

Em tudo quanto fazia, Cristo cooperava com o Pai. Tinha sempre o cuidado de tornar claro que não agia independentemente; era pela fé e a oração que Ele realizava Seus milagres. Cristo desejava que todos soubessem Suas relações para com o Pai. "Pai", disse, "graças Te dou, por Me haveres ouvido. Eu bem sei que sempre Me ouves, mas Eu disse isto por causa da multidão que está em redor, para que creiam que Tu Me enviaste." João 11:41 e 42.²⁵

Em sua Teologia Sistemática, Strong define o esvaziamento divino quando diz que “Neste ato, ele resignou, não a posse, nem o uso total, mas o exercício independente dos atributos divinos”²⁶ Mais a frente, dissertando sobre os estágios da humilhação de Cristo o mesmo autor afirma que

Sua sujeição às limitações que o crescimento e desenvolvimento humano envolviam, atingindo a consciência de sua filiação aos doze anos, não operando milagres senão depois do batismo e a subordinação de si mesmo, em estado, conhecimento, ensino e atos ao controle do Espírito Santo, vivendo assim, não independente, mas como um servo.²⁷

O conceito de esvaziamento pode ser melhor entendido à luz do título cristológico douloj (servo) assumido pelo Logos nesse processo. Como servo, Jesus deveria atuar num estado de completa dependência do Pai, renunciando Sua antiga autonomia no céu. White afirma que

o Filho de Deus era submisso à vontade de Seu Pai, e dependente de Seu poder. Tão plenamente vazio do próprio eu era Jesus, que não elaborava planos para Si mesmo. Aceitava os que Deus fazia a Seu respeito, e o Pai os desdobrava dia a dia. Assim devemos nós confiar em Deus, para que nossa vida seja uma simples operação de Sua vontade.²⁸

Strong apresenta uma lista panorâmica contendo as principais interpretações e pontos de vista, salientando o terceiro ponto que, segundo ele, é o “verdadeiro ponto de vista”. A lista é a seguinte:

- 1) Gess: o Logos abriu mão de todos os atributos divinos; 2) Thomasius: O logos abriu mão só dos atributos relativos; 3) O verdadeiro ponto de vista: O Logo abriu mão do exercício independente dos atributos divinos; 4) Velha ortodoxia: cristo abriu mão dos atributos divinos; 5) Anselmo: cristo agiu como se não possuíssem atributos divinos.”

²⁵ Ellen G. White, *O desejado de todas as nações* (Tatuí: CPB, 1996), 536.

²⁶ Strong, *Teologia Sistemática*, 361.

²⁷ *Ibidem*, 362.

²⁸ White, *O desejado de todas as nações*, 208.

Assim, após análise exegética do texto paulino de filipenses 2.7, além de corroborarmos com a idéia do significado exortativo do discurso paulino, podemos sugerir à luz do Novo Testamento que o processo do esvaziamento loginiano consiste, como já citado, numa resignação, “não da posse, nem do uso total, mas do exercício independente dos atributos divinos”²⁹

As implicações soteriológicas e missiológicas do esvaziamento divino

Assim sendo, em termos soteriológicos e missiológicos, Cristo, a despeito de possuir plena divindade, “Porque nele habita, corporalmente, toda a plenitude da divindade”³⁰ Col. 2.9, assumiu a forma de servo, colocando-se numa posição de absoluta dependência do Pai. Para efetuar a remissão do homem e cumprir a missão designada pelo Pai era necessário que Jesus atuasse em dependência integral, do contrário, frustraria o plano redentivo delineado pelo próprio Deus e lançaria por terra a verdade do esvaziamento, uma vez que esse processo não teria redundado em renúncia alguma.

A despeito de não podermos afirmar que Jesus não tenha em nenhum momento utilizado sua divindade, excetuando-se episódios em que Jesus usa sua prerrogativa divina para perdoar pecados, (o pesquisador possui inclinação para esta possibilidade) podemos, por outro lado, afirmar que Cristo não fez uso de sua divindade em benefício próprio de forma a suavizar sua missão no processo soteriológico.

Considerações finais do capítulo

O terceiro e último capítulo tratou sobre o “esvaziamento divino” e suas implicações soteriológicas e missiológicas conforme apresentado em filipenses 2.7, considerando o texto grego, as diferentes versões do verso, definições léxicas do verbo *kenoj*, contexto da passagem de filipenses, consideração de passagens com expressões similares ao esvaziamento, a ascensão do

²⁹ Strong, *Teologia Sistemática*, 361.

³⁰ Bíblia Sagrada, *Versão Almeida Revista e Atualizada*.

movimento kenótico, o conceito de glória e sinais em João e exegese do excerto paulino de filipenses 2.7.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A devida compreensão dos temas preponderantes das Escrituras são essenciais à fé cristã. A nossa esperança vindoura está sustentada pela cosmovisão bíblico-teológica que possuímos. Desta forma, temas escriturísticos que estabelecem vínculo com a soteriologia devem ser estudados e compreendidos pelos cristãos e especialmente pelos Adventistas do Sétimo Dia que asseveram ser o povo remanescente de Deus e possuidores de uma mensagem especial a ser dada ao restante do mundo.

O tema do esvaziamento divino é um desses temas. A encarnação, a divindade, a humanidade, ministério e morte de Cristo estão diretamente ligados às seções de Cristologia e Soteriologia que estão, por sua vez, indivisivelmente ligadas uma a outra por tratarem de “quem” e do “o quê” (respectivamente Cristo e Sua obra).

Esta pesquisa sugere que ao encarnar-se, assumindo em si o processo do esvaziamento, o Logos não estava abrindo mão dos seus atributos, qualidades inerentes ou mesmo de sua essência (*ousia*), porém da utilização ou exercício independente dos atributos divinos. A humilhação de Cristo não inicia em seu julgamento pelo sinédrio ou por Pôncio Pilatos, por seu doloroso caminho até a cruz ou mesmo por sua morte ignominiosa na mesma, mas por sua encarnação, por seu absoluto e pleno esvaziamento, “tornando-se semelhante aos homens”, e, assim, propiciando a chance de salvação ao ser humano por meio de seu ministério redentivo.

Portanto, mediante a pesquisa realizada, podemos afirmar que a validade soteriológica e missiológica do ministério terreno de Cristo e de sua morte substitutiva é devida ao seu completo e pleno esvaziamento “não da posse, nem do uso total, mas do exercício independente dos atributos divinos”¹ no ato da encarnação, colocando-se em posição de dependência e submissão integral ao Seu Pai.

¹ Strong, *Teologia Sistemática*, 361.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, Clifton J. **Comentário Bíblico Broadman**, vol XI. Rio de Janeiro: Broadman Press, 1988.

BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

BETTENSON, H. **Documentos da igreja cristã**. São Paulo: Aste e Simpósio, 1998.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004.

CAIRNS, Earle. **O cristianismo através dos séculos**. São Paulo: Vida Nova, 2006.

CARSON, D.A. **O comentário de João**. São Paulo: Shedd, 2007.

CHAFER, Lewis Sperry. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Hagnos, 2003.

CHAMPLIN, R.N.. **O Novo Testamento Interpretado versículo por versículo**, vol.V. São Paulo: Hagnos, 2002.

_____. **Enciclopédia de bíblia, Teologia e filosofia**. São Paulo: Hagnos, 2004.

CULLMANN, Oscar. **Cristologia do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Custom, 2002.

DENHAM, James Richard [Ed]. **Concordância fiel do Novo Testamento**. São José dos Campos: Fiel, 1994.

ELWELL, Walter A.[Ed] **Baker Commentary on the Bible**. Michigan: Baker Books, 2000.

GAEBELEIN, Frank E. [Ed] **The Expositors Bible Commentary, vol.XXI**. Michigan: Zondervan Publishing House, 1978.

GEISLER, Norman. **Enciclopédia de apologética**. São Paulo: Vida, 2002.

GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2002.

HODGE, Charles. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Hagnos, 2001.

HORDEN, William E. **Teologia contemporânea**. São Paulo: Hagnos, 2004.

JEREMIAS, Joaquim. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2004.

KNIGHT, John A. **Beacon Bible Commentary**, vol.IX. Missouri: Beacon Hill Press of Kansas City, 1965.

LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2004.

MCGRATH, Alister E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica**. São Paulo: Shedd, 2007.

NICHOL, Francis [Ed]. **The Seventh-day Adventist Bible Commentary**. Vol.VII. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1980.

OLSON, Roger. **História da Teologia Cristã**. São Paulo: Vida, 2001.

ROSEWELL, Samuel. **Matthew Henry's Commentary**, vol.VI. New York: Fleming H. Revell Company,

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2005.

STANLEY J. Grenz. **Theology for the Community of God** . Grand Rapids, MI: Erdmans Publishing Company, 1994.

STRONG, Augustus H.. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Hagnos, 2003.

WHIDEN, Woodrow W. **Ellen White e a humanidade de Cristo**. Tatuí: CPB, 2005.

WHITE, Ellen G. **O desejado de todas as nações**. Tatuí: CPB, 1996.

Trabalho de Conclusão de Curso

A ATUAÇÃO DO ESPÍRITO SANTO ATRAVÉS DOS DONS SOBRENATURAIS

Michel Wésley Moróz

Bacharel em Teologia pelo Unasp, Campus Engenheiro Coelho, SP
TCC apresentado em dezembro de 2008
Orientador: Amin Américo Rodor, Th.D.

Resumo: O presente artigo trata atuação do Espírito Santo através dos dons sobrenaturais nos dias atuais. A pesquisa passa por três diferentes posições a respeito desse assunto: os cristãos que afirmam que a manifestação do dom de línguas, ou de cura, ou de profecia é essencial para que o crente tenha certeza de que o Espírito Santo está nele ou operando através dele ; os cristãos que advogam a inexistência de acontecimentos sobrenaturais na atualidade ; e por fim, os crentes que não enfatiza nem a ausência total de dons sobrenaturais nem a ênfase demasiada nestes acontecimentos.

Para a comparação das posições acima citadas foi adotado um estudo dos relatos Bíblicos de quando os dons do Espírito Santo se manifestaram, sua classificação e propósito; seguido de uma análise comparativa com as declarações atuais dos ramos cristãos.

Palavras-chave: Espírito Santo, Dons, Dom do Espírito, Atualidade



The Working of the Holy Spirit Through the Spiritual Gifts

Abstract: The present study focuses the operation of the Holy Spirit through the spiritual gifts in the present days. It approaches the three different views concerning this issue: First, the view of the group of Christians that sustain that the manifestation of the gift of tongues, of healing, or of prophecy is an essential element in order to assure the believer of the presence or the working of the Holy Spirit in his life; Second, the position of those Christians who deny the existence of supernatural events in the present days; and finally, the views of those Christians who do not give much emphasis in the existence or in the inexistence of such events.

The different views above were contrasted with the biblical reports of the manifestation of the gifts of the Holy Spirit, the Biblical list of spiritual gifts and their purpose.

Keywords: Holy Spirit, Gifts, Spiritual Gift, Present.

Centro Universitário Adventista de São Paulo
Campus Engenheiro Coelho
Faculdade Adventista de Teologia

A ATUAÇÃO DO ESPÍRITO SANTO ATRAVÉS DOS DONS SOBRENATURAIS

Trabalho de Conclusão de Curso
Apresentado em Cumprimento Parcial
dos Requisitos para Obtenção do Título de
Bacharel em Teologia

por

Michel Wésley Moróz

Novembro de 2008

A ATUAÇÃO DO ESPÍRITO SANTO ATRAVÉS DOS DONS SOBRENATURAIS

Trabalho de Conclusão de Curso
Apresentado em Cumprimento Parcial
dos Requisitos para Obtenção do Título de
Bacharel em Teologia

por

Michel Wésley Moróz

COMISSÃO DE APROVAÇÃO:

Amin Américo Rodor, Th.D.
Orientador

Avaliação

Data da Aprovação

Amin Américo Rodor, Th.D.
Diretor do Curso de Teologia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	2
Definição do Problema.....	3
Propósito do Estudo	3
Delimitações e Escopo.....	3
Metodologia	3
CAPÍTULO	
I DONS ESPIRITUAIS.....	4
1. Conceito de Dons.....	4
2. Dom do Espírito.....	8
3. Dons do Espírito.....	13
II NO ANTIGO E NOVO TESTAMENTOS.....	19
1. Profecia.....	19
2. Curas e Milagres.....	26
3. Línguas e Interpretação de Línguas.....	34
III TEORIAS ATUAIS.....	39
1. Os dons cessaram.....	38
2. Pentecostal e Carismática.....	41
3. Cíclica.....	43
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	45
BIBLIOGRAFIA.....	48

INTRODUÇÃO

Muitas denominações na atualidade reivindicam possuir o Dom do Espírito Santo devido a manifestações de dons sobrenaturais concedidos pela Terceira Pessoa da Trindade. Dentre estes dons os que são mais enfatizados são dom de profecia, dom de cura e dom de línguas. Algumas denominações mais radicais chegam a acusar as outras ramificações cristãs de não possuir o Espírito Santo por não manifestarem fenômenos sobrenaturais. Até mesmo, dentro das denominações que advogam este posicionamento, os crentes que não manifestam determinados dons são vistos com não aceitos plenamente pelo Espírito Santo. Agem como se houvesse um corpo especial dentro do corpo de crentes.

Estariam eles corretos em afirma que a não manifestação de fenômenos sobrenaturais evidencia a não existência do Espírito Santo nestas denominações? Seria necessária a manifestação do dom de línguas, ou de cura, ou de profecia, para o crente ter a certeza que o Espírito Santo está nele ou operando através dele?

Antagônicos a esta posição aparecem os cristãos que advogam a inexistência de acontecimentos sobrenaturais na atualidade. Dom de línguas, dom de profecia e dom de cura não mais existem hoje. Estariam estes corretos quanto aos fenômenos sobrenaturais?

Um meio termo entre as duas posições também pode ser visto na atualidade, ela não enfatiza nem a ausência total de dons sobrenaturais nem a ênfase demasiada nestes acontecimentos. No entanto, qual seria oposição Bíblica?

DEFINIÇÃO DO PROBLEMA

Pode-se notar que em algumas denominações a manifestação de dons sobrenaturais aparece como evidência da presença do Espírito Santo, e também, sinal de aceitação pessoal e inclusão num grupo especial de crentes. Pontos de vista como estes parecem impor uma obrigatoriedade destas manifestações para evidenciar que esta igreja cristã (ou crente) é utilizada pelo Espírito Santo ou não.

PROPÓSITO DO ESTUDO

Verificar se as manifestações de dons sobrenaturais do Espírito Santo ocorreram ou não de forma ininterrupta no período patriarcal, no período apostólico e no período da igreja cristã e se estas manifestações evidenciam aceitação divina. O trabalho será realizado através de um estudo dos relatos Bíblicos de quando estes dons se manifestaram, sua classificação e propósito, seguido de uma análise comparativa com as declarações atuais dos ramos cristãos.

ESCOPO E DELIMITAÇÃO

Esta pesquisa se limitará a abordar a manifestação dos dons sobrenaturais como obrigatória ou não, para comprovar a presença do Espírito Santo na denominação (ou no crente). Será efetuada uma análise Bíblica das vezes em que estes dois fatores (Espírito Santo e dons sobrenaturais) são identificados num mesmo contexto. A pesquisa não abrangerá a qualificação espiritual do grupo que manifesta os dons sobrenaturais, mas como este compreende o dom sobrenatural.

METODOLOGIA

Pesquisa bibliográfica

CAPÍTULO I

DONS ESPIRITUAIS

1. Conceito de Dons

No Antigo Testamento aparecem algumas palavras como *matat* e suas declinações (Dt 28:55; I Rs 13:7; Ec 3:13, 4:17, 5:18 e 19; Ez 46:5, 11; Gn 29: 19; Jz 7:2; 1 Rs 21:3) traduzidas como dom, dons, dádiva, presente, etc. Todas têm o sentido de presente, algumas até, referindo-se aos presentes de Deus ao homem, como trabalho, comida e proteção¹.

No Novo Testamento as palavras traduzidas por “dons” nos principais textos referentes aos “dons espirituais” são *carismata* e *pneumaticon*, a primeira pode ser entendida como algo recebido sem mérito próprio, um presente recebido mediante a graça Divina. A segunda pode ser aceita como algo pertencente ao Espírito Santo ou Espírito de Deus.²

Analisando o sentido de *carismata* pode-se perceber que o sentido básico de dons vai muito além de apenas algumas dotações especiais concedidas por Deus, pois tudo que se recebe sem merecimento pode chamar-se “dons”, ou seja, vida, sol, chuva, salvação e muitos outros. Já através do sentido de *pneumaticon*, os “dons espirituais” podem ser entendidos como algo especial proveniente do Espírito Santo.³

¹ Derek Williams, *Dicionário bíblico vida nova* (São Paulo, SP: Vida Nova, 2003), 95.

² Friedrich Gerhard, e Geoffrey W. Bromiley, *Theological dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, EUA: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983), 9: 404-405 e 6: 332, 876.

³ Enio dos Santos, *O Espírito Santo no passado, presente e futuro: batismo com o espírito, carismatismo e dom de línguas, milagres e curas* (Ijuí, RS: Colméia, 2002), 61.

Carismata aparece seis vezes no Novo Testamento (Rm 11:29; 12:6; 1 Co 12:9, 28, 30 e 31), enquanto que o seu singular *carisma* aparece oito vezes (Rm 1:11; 5:15; 5:16; 6:23; 1 Cor 7:7; 2 Cor. 1:11; 2 Tm. 1:6; e 1 Ped. 4:10), sempre se referindo a algum dom procedente do Espírito Santo. Ao todo, *carismatos* e suas declinações, aparecem 17 vezes nos escritos neo-testamentários, 16 nos escritos paulinos e apenas uma em 1 Pedro 4:10.⁴

As declinações de *pneumaticos* aparecem apenas três vezes no Novo Testamento, se referem de forma muito clara aos “dons espirituais”, *pneumatou* (1 Co 14:12), *pneumatica* (1 Co 14:1) e *pneumaticon* (1 Co 12: 1).⁵ Todas nos escritos paulinos.

O Conceito de Paulo sobre “dons espirituais”, parecendo assim o mais coerente para estudar os principais textos sobre “dons sobrenaturais”, pode ser entendido por alguns eruditos da seguinte forma:

“Os *dons* do Espírito devem distinguir-se do *dom* do Espírito. Os primeiros descrevem as capacidades sobrenaturais concedidas pelo *Espírito* para ministérios especiais; o segundo refere-se à concessão do Espírito aos crentes conforme é ministrado por Cristo glorificado”.⁶

“Uma definição precisa [de *carismata*] seria “manifestações de graça”, que traduzido é [sic] “dons””.⁷

“A palavra **Dom**, quer dizer dádiva, presente, procedente do verbo dar. Dom, pois, é tudo o que Deus nos dá: chuva, sol, vida, luz, fé, salvação, etc.

⁴ BibleWork 6.0

⁵ Ibidem,

⁶ Myer Pearlman, *Conhecendo as doutrinas da Bíblia* (São Paulo, SP: Vida, 2002), 201.

⁷ Billy Graham, *O Poder do Espírito Santo* (Rio de Janeiro, RJ: Cpad, 2001), 129.

Dons espirituais são presentes do Espírito ou habilidades comunicadas... Os dons do Espírito são semelhantes a ferramentas doadas ao crente pelo Espírito, para que este tenha com que trabalhar. O que não se deve confundir são os dons espirituais com os dons naturais ou talentos”.⁸

“O objetivo do apóstolo [Paulo] é enfatizar que, mesmo os dons sendo diversos, há um só Doador. Ele afirma esta verdade três vezes, cada vez relacionando os dons a uma outra [sic] Pessoa da Trindade (“o mesmo Espírito”, “o mesmo Senhor”, “o mesmo Deus”). Ele também usa três palavras diferentes para os dons. Primeiro (v.4) [I Cor. 12] eles são *charismata*, dons da graça de Deus. Depois, (v.5) eles são *diakonai*, maneiras de servir. Em terceiro lugar, (v.6) *energimata*, energias, atividades ou poderes, que o mesmo Deus “energiza” ou “inspira” (*energon*) em todos. E há “diversidade” ou “porções” (*diaireseis*) de cada grupo. Juntando estas três palavras, talvez possamos definir dons espirituais como “certas capacidades concedidas pela graça e poder de Deus, que habilitam pessoas para serviços específicos correspondentes”.⁹

“Um dom espiritual é um atributo especial outorgado pelo Espírito Santo a cada membro do corpo de Cristo, como bons administradores da multiforme graça de Deus”.¹⁰

“O Espírito Santo concede uma habilitação especial [dom] a determinado membro, preparando-o para ser útil à Igreja no cumprimento da divina missão que ela recebeu”.¹¹

“Os dons espirituais são meios pelos quais o Espírito revela o poder e a sabedoria de Deus através de instrumentos humanos, que os recebem e bem usam (cf. 1 Co 12.7, 11).

A palavra “dom” vem do grego *charisma*, que significa “um dom pela graça”. Como o batismo com o Espírito Santo é um dom (cf.

⁸ Santos, 61.

⁹ Graham, 65.

¹⁰ James W. Zackrison, *Dones espirituales practicos* (Argentina: Asociacion Casa Editora Sudamericana, 1996), 12.

¹¹ Hélio L. Grellmann, e Rubens S. Lessa (Ed.), *Nisto cremos: 27 ensinios bíblicos dos adventistas do sétimo dia* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003), 281.

At. 2.38), também os dons espirituais são dádivas. Não se trata aqui de mera capacidade ou de dotes naturais que tenham sido melhorados ou aperfeiçoados pela operação do Espírito Santo. Não se trata de merecimento humano, mas da manifestação de um milagre. É uma coisa dada”.¹²

“Dentre as insondáveis riquezas espirituais que Deus coloca à disposição da sua Igreja na terra [sic], destacam-se os dons sobrenaturais do Espírito Santo, apresentados pelo apóstolo Paulo como gentes de poder e de vitória desta mesma igreja”.¹³

“Uma dotação ou concessão especial e sobrenatural de capacidade divina para serviço especial da execução do propósito divino para a Igreja e através dela”.¹⁴

“Faculdades da pessoa [sic] divina operando no homem”.¹⁵

*“Um dom é qualquer habilidade que é concedida pelo Espírito Santo e usada em qualquer ministério na igreja. Essa definição ampla inclui tanto os dons que estão relacionados às capacidades espirituais (como ensino, misericórdia ou administração) quanto os dons que parecem mais “miraculosos” e menos relacionados às capacidades naturais (como profecia, curas ou discernimento de espíritos)”.*¹⁶

Com estes conceitos em mente pode-se tentar uma definição de “dons espirituais” como sendo algo sobrenatural e imerecido, dado com um propósito especial, proveniente do Espírito Santo, que distribui no corpo de Cristo, ou seja, na Igreja, como bem Lhe apraz.

A Bíblia também apresenta o termo “dom do Espírito”, mas este faz referência ao próprio Espírito Santo passando a habitar no crente e não como sendo mais um dos “dons espirituais”, sobre este ponto trataremos no próximo tópico deste capítulo.

¹² Eurico Bergstén, *Introdução à teologia sistemática* (Rio de Janeiro, RJ: Cpad, 1999), 121.

¹³ Raimundo de Oliveira, *As Grandes doutrinas da Bíblia* (Rio de Janeiro, RJ: Cpad, 2001), 133.

¹⁴ *Ibidem*, 133.

¹⁵ *Ibidem*, 133.

¹⁶ Wayne Grudem, e Jeff Purswell (Ed.), *Manual de teologia sistemática: uma introdução aos princípios da fé cristã* (São Paulo, SP: Vida, 2001), 438.

2. Dom do Espírito

A delimitação do trabalho não permitirá tratar de forma exaustiva o “Dom do Espírito”, serão feitas apenas algumas considerações para melhor diferenciação entre os “dons espirituais”, ou seja, provenientes do Espírito e o “Dom do Espírito Santo”, o próprio Espírito.

Jesus declarou: “o Espírito da verdade, que o mundo não pode receber, porque não no vê, nem o conhece; vós o conheceis, porque ele habita convosco e estará em vós”, João 14:17.

Este texto pode parecer dizer que os discípulos neste momento não possuíam o “Dom do Espírito Santo”, mas devemos analisar melhor o conceito de “Dom do Espírito”.

“O Espírito Santo é mencionado oitenta e oito [sic] vezes, em vinte e dois dos trinta e nove livros do Velho Testamento.

Através dos séculos, desde o começo do mundo [sic], podem-se traçar as pegadas da terceira Pessoa da Divindade”¹⁷.

O “Dom do Espírito” aparece basicamente de três formas: Primeiro como uma amostra do cumprimento das promessas finais, o *scaton*, em seguida aparece como um “Dom” que já havia sido prometido e por último aparece como agindo com Deus desde o princípio.

Pode parecer um pouco confuso. Como o “Dom do Espírito Santo” é um adiantamento das bênçãos por vir, o cumprimento de uma promessa antiga de Deus e ainda estar agindo ininterruptamente desde o princípio?

¹⁷ LeRoy Edwin Froom, *A vinda do Consolador: nossa mais urgente necessidade* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1991), 27-28.

Para entender melhor a questão deve-se analisar cada aspecto por vez: (1) Garantia do cumprimento das promessas escatológicas, (2) a atuação constante do Espírito Santo e (3) o “Dom do Espírito” prometido.

(1) Garantia de cumprimento das promessas escatológica: No Novo Testamento encontra-se a palavra *arrabon* que possui o sentido de dom antecipado, representa algo dado como garantia para cumprir o prometido. Das três vezes que este conceito aparece no Novo Testamento, todos estão relacionados com o “Dom do Espírito Santo”.¹⁸ Em Efésios 1: 14 o “Dom do Espírito” aparece como a garantia da salvação plena. Algo semelhante aparece em Romanos 8:23 e 2 Coríntios 1:22; 5:5. O “Dom do Espírito Santo” seria uma pequena amostra das bênçãos que receberão os fiéis quando o *scaton* se manifestar.

“Assim como se dá às crianças uma pequena porção de doce antes do banquete, assim na experiência do Espírito, os crentes por enquanto apenas “provaram... as virtudes do século futuro” (Heb. 6:5)”.¹⁹

Apartir deste conceito pode-se afirmar que o “Dom do Espírito” é um dom antecipado, algo dado como sinal de um pagamento total, para demonstrar confiança no cumprimento do pacto entre Deus e os Homens.²⁰ Antes do *scaton*, ou seja, o cumprimento dos últimos acontecimentos, Deus mandou o Seu Espírito como prova de que nada pode evitar o desfecho Bíblico da Obra da Redenção.

¹⁸ Lothar Coenen, *Diccionario teologico del nuevo testamento* (Espanha: Ediciones Sigueme, 1986), 2: 46.

¹⁹ Pearlman, 200.

²⁰ Lourenço Silva Gonzalez, *Assim diz o Senhor!* (Rio de Janeiro, RJ: Edição do Autor, 1986), 163.

(2) A atuação constante do Espírito Santo: Desde Gêneses ao Apocalipse o Espírito Santo aparece atuando ininterruptamente na obra de redenção do homem perante Deus.

“Sobre a capacitação pelo Espírito Santo no Antigo Testamento, devemos observar que às vezes se diz que não havia nenhuma obra do Espírito Santo *dentro* das pessoas no Antigo Testamento. Essa idéia tem sido inferida principalmente das palavras de Jesus aos discípulos em João 14.17”... ele habita convosco e estará *em vós*”. Mas não devemos concluir desse versículo que não havia nenhuma obra do Espírito Santo no interior das pessoas antes do Pentecostes. Embora o Antigo Testamento não fale com freqüência de pessoas que tinham dentro de si o Espírito Santo ou que deles tinham a plenitude, existem uns poucos exemplos: Josué é descrito como homem que tem o Espírito (Nm. 27.18; Dt. 34.9), assim como Ezequiel (Ez. 2.2; 3.24), Daniel (Dn. 4.8-9, 18; 5.11) e Miquéias (Mq. 3.8).”²¹

Sabe-se ainda que além destes citados havia mais pessoas que a Bíblia diz ter o Espírito Santo, como Moisés (Nm 11:17; 24-30), Gideão (Jz 6:34), Sansão (Jz 14:6), Bazaleel (Êx. 35:31), outros Juízes de Israel no livro de Juízes (Jz 3:9,10; 11:29) e muitos outros.

“Estudando a Bíblia, constatamos que o Antigo Testamento enfatiza principalmente a atuação de Deus-Pai. Os evangelhos enfatizam a obra de Deus-Filho. E do dia de Pentecostes até hoje a ênfase é atuação de Deus-Espírito Santo. Ao mesmo tempo a Bíblia nos diz que Deus-Espírito Santo já agiu desde o princípio, e através de toda a história”.²²

Muitas pessoas no Antigo Testamento possuíam o Espírito Santo, negar isso seria contrariar o texto Bíblico. No entanto, há na Bíblia uma promessa de derramamento do Espírito Santo. Isto parece ser sem sentido, pois qual a necessidade de dar o Espírito se Ele já estava atuando no Mundo?

²¹ Grudem, 533.

²² Graham, 25.

(3) O “Dom do Espírito” prometido: Alguns textos do Antigo Testamento apresentam a promessa do derramamento do Espírito, a Bíblia apresenta o dia de Pentecostes como o cumprimento desta promessa. Entre os textos que citam o derramamento do Espírito como algo vindouro serão examinados alguns:

“Ezequiel 36: 24-30 é um trecho messiânico que se expressa de maneira semelhante. Ele acrescenta uma promessa sobre o Espírito: “Então porei dentro de voz o Meu Espírito, e farei que andeis nos Meus estatutos, e guardeis as Minhas ordenanças, e as observeis.” (v. 27)

O Novo Testamento esclarece que esse Israel sobre o qual Deus poria o Seu Espírito se compõe do remanescente espiritual, judeu e gentio, da fé no Messias: “Os quais somos nós, a quem também chamou, não só dentre os judeus, mas também dentre os gentios?” (Romanos [sic] 9:24); “Ainda que o número dos filhos de Israel seja como a areia do mar, o remanescente é que será salvo”. (Rom. 9:27).

Paulo diz que é o Espírito que escreve a lei de Deus nos corações (II Cor. 3:3), torna Deus conhecido ao crente (I Cor. 2:10, 3:19). Conclui-se, a partir desses textos, que a atuação do Espírito sob a primeira aliança, foi no sentido de operar mais no meio do povo ou sobre o povo; e na segunda aliança, Sua atuação passou a ser mais evidenciada no interior ou *dentro* do povo”.²³

“Antes, porém, do Pentecostes, Ele vinha mais como um visitante transitório, com o propósito de capacitar certas pessoas para Sua obra especial. A ação do Espírito era mais intermitente do que constante. Vinha sobre indivíduos, operando através deles ou revestindo-os de grande poder para executarem obras especiais. Ele contendeu com homens (Gên. 6: 3); deu habilidade a Bezaleel (Êxo. 31: 3-5); deu forças a Sansão (Juí. 14: 6)”.²⁴

Deve-se notar que Enio dos Santos e LeRoy Edwin Froom enfatizam a presença do Espírito Santo no povo, não no indivíduo. No Antigo Testamento, como já foi abordado, o Espírito agia sobre indivíduos especiais, mas agora Ele atua no

²³ Santos, 23.

²⁴ Froom, 28.

povo em geral, de forma coletiva. Do Pentecostes em diante a atuação também se intensifica passando a ser contínua e interna.

“Consideremos a dupla obra do Espírito Santo. No Velho Testamento ele operou no homem, de fora para dentro, mas não habitou permanentemente no homem. Ele lhes aparecia e os revestia de poder, mas nem sempre fixava Sua morada neles. A partir do Pentecostes, porém, foi efetuada uma grande mudança. Sua obra agora é muito especial, bem diferente daquelas realizada em épocas passadas. Fez-se provisão para que Ele entrasse e habitasse em todos os crentes cristãos, e neles operasse de dentro para fora.”²⁵

Pode-se perguntar ainda por que Deus não poderia atuar internamente no Seu povo no Antigo Testamento? Qual foi a razão de tal modificação a partir do Pentecostes? Alguns teólogos respondem da seguinte forma:

“No entanto, a atuação do Espírito nos homens no tempo de Jesus era diferente da atuação hoje. Em João 7: 39 o apóstolo João nos diz das palavras de Jesus: “Isto ele disse com respeito ao Espírito que haviam de receber os que nele cressem; pois o Espírito até esse momento não fora dado, porque Jesus não havia sido glorificado”.²⁶

“A descida do Espírito Santo foi um “telegrama” sobrenatural, por assim dizer, anunciando a chegada de Cristo a destra do Pai. (Vide Atos 2:23)... o derramamento do Espírito Santo foi um sinal de que o sacrifício de Cristo foi aceito no céu...”²⁷

“Outro aspecto da autoridade que Cristo recebeu do Pai quando assentou-se [sic] à sua [sic] destra foi a autoridade para derramar o Espírito Santo sobre a igreja. [sic] Pedro disse no dia de Pentecostes: “Exaltado, pois, a destra de Deus, tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vêdes e ouvis”” (Atos 2.33).²⁸

Não será tratada a procedência do Espírito Santo como do Pai e do Filho, ou somente do Pai, ou somente do Filho, pois isso fugiria da delimitação do trabalho,

²⁵ Ibidem, 30.

²⁶ Graham, 29.

²⁷ Pearlman, 210.

²⁸ Grudem, 518.

porém, deve-se dar ênfase ao fato de que todas as citações acima afirmam que o Espírito Santo desceu após a entronização de Cristo no Céu. Só então, o Espírito Santo poderia agir internamente no crente de forma coletiva. Somente após a morte, ressurreição, ascensão e entronização de Cristo, o Espírito pode agir de forma interna. O assunto, porém, não foi tratado de forma exaustiva, mas apenas para que se possa fazer diferenciação entre os “dons do Espírito” e o próprio Espírito como um “Dom” no crente.

Será considerada agora a classificação dos Dons do Espírito.

3. Dons do Espírito

Nota-se que muitas são as tentativas de enumerar os dons do Espírito, se pode achar várias formas de classificá-los, quase que o mesmo número de livros é o número de classificações. Variam de nomes e agrupamentos. No Novo Testamento aparecem algumas passagens, mais especificamente nos escritos paulinos, que podem ser utilizadas para se ter uma noção de quantos dons do Espírito os crentes podem receber, isto claro, além do próprio “Dom do Espírito”.

Será feito um esforço para classificar da melhor maneira os “dons do Espírito”, mas ainda de forma superficial, apenas com o objetivo de evidenciar quais seriam os “dons sobrenaturais”, nos quais posteriormente será demandado maior atenção.

Primeiro serão colocados de forma seqüencial os principais textos onde os “dons do Espírito” aparecem, seguindo a ocorrência Bíblica. Depois serão comparadas as várias classificações feitas, mas nem de longe serão citados todos os

autores que tratam o assunto. Por último será definida uma lista de quais dons serão considerados como provenientes do Espírito, os denominados “dons espirituais”.

Antes de serem listados os “dons espirituais” cabe uma explicação. Serão colocados os “dons” conforme aparecem na Bíblia para serem comparados com a relação de cada autor, ao lado um ”X” indicando que o autor cita e considera este item como um “dom do Espírito”. Já o espaço em branco significando que o autor não considera ou não cita o item como “dom espiritual”.

Romanos 12: 6-8	Eurico Bergstén²⁹	Raimundo de Oliveira³⁰	Wayne Grudem³¹	Billy Graham³²
------------------------	-------------------------------------	--	----------------------------------	----------------------------------

Profecia			X	
Ministério			X	
Ensinar			X	
Exortar			X	
Contribuição			X	
Misericórdia			X	
Presidir			X	

I Coríntios 7: 7				
Casamento			X	
Celibato			X	

I Coríntios 12: 8-10				
Palavra de sabedoria	X	X	X	
Palavra de conhecimento	X	X	X	
Fé	X	X	X	X
Cura	X	X	X	X
Operações de Milagres	X	X	X	
Profecia	X	X	X	
Discernimento de	X	X	X	X

²⁹ Bergstén, 130.

³⁰ Oliveira, 131-134.

³¹ Grudem, 439.

³² Graham, 128-174.

espírito				
Línguas	X	X	X	X
Interpretação das línguas	X	X	X	

I Coríntios 12: 28				
Apóstolos			X	
Profetas			X	
Mestres			X	
Operadores de milagres			X	
Dons de curar			X	
Socorros			X	X
Governos			X	X
Variedades de línguas			X	

Eféios 4: 11				
Apóstolos			X	X
Profetas			X	X
Evangelistas			X	X
Pastores			X	X
Mestres			X	X

I Pedro 4: 11				
Se fala			X	
Se serve			X	

Romanos 12: 6-8	Almir Ribeiro Guimarães³³	Enio dos Santos³⁴	John Stott³⁵
Profecia		X	X
Ministério	X		X
Ensinar		X	X
Exortar	X	X	X
Contribuição	X	X	X
Misericórdia	X	X	X

³³ Almir Ribeiro Guimarães, *O Espírito Santo, pessoa, presença, atuação* (São Paulo, SP: Vozes, 1973), 1: 98-102.

³⁴ Santos, 62-63.

³⁵ John R. W. Stott, *Batismo e plenitude do Espírito Santo: o mover sobrenatural de Deus* (São Paulo, SP: Vida, 2002), 65.

Presidir		X	X
----------	--	---	---

I Coríntios 7: 7			
Casamento			
Celibato			

I Coríntios 12: 8-10			
Palavra de sabedoria		X	X
Palavra de conhecimento		X	X
Fé		X	X
Cura	X	X	X
Operações de Milagres	X	X	X
Profecia			X
Discernimento de espírito	X	X	X
Línguas	X	X	X
Interpretação das línguas		X	X

I Coríntios 12: 28			
Apóstolos		X	X
Profetas			X
Mestres			X
Operadores de milagres			X
Dons de curar			X
Socorros		X	X
Governos	X	X	X
Variedades de línguas			

Efésios 4: 11			
Apóstolos	X		X
Profetas	X		X
Evangelistas	X	X	X
Pastores		X	X
Mestres	X	X	X

I Pedro 4: 11			
Se fala			X
Se serve			X

Analisando as relações citadas e comparando com os textos Bíblicos será adotada a seguinte classificação dos dons do Espírito:

Romanos 12: 6-8.

1. Profecia
2. Ministério
3. Ensino/Mestre
4. Exortação
5. Contribuição (doar)
6. Misericórdia
7. Presidir\Liderar

I Coríntios 7: 7

8. Celibato

Em I Coríntios 7: 7 não consideraremos um “dom do Espírito” o casamento, pois este será considerado um dom comum, algo proveniente do Criador como a vida, o alimento e tantos outros. Deve-se considerar que Paulo não menciona claramente o casamento com um dom, mas a passagem pode ser entendida como se ele tivesse o dom do celibato e os demais tivessem outro dom, podendo ser o dom de profecia, de línguas, de cura, etc. Não fica claro que o casamento é considerado nesta passagem como um dom do Espírito.

I Coríntios 12: 8-10

9. Palavra de Sabedoria
10. Palavra de Conhecimento\Ciência
11. Fé
12. Cura e Milagres
13. Discernimento de espírito
14. Línguas

15. Interpretação de línguas

I Coríntios 12: 28

16. Apóstolos

17. Socorro

18. Governos\Administração

19. Evangelistas

20. Pastores

Claro que esta lista não é a última palavra, mas foi inserida apenas para se ter uma noção de quantos são os dons do Espírito. Serão mencionados agora quais dentre estes podem ser chamados de “dons sobrenaturais do Espírito”, que examinaremos a seguir.

Dons sobrenaturais:

1. Profecia
2. Cura e milagres
3. Línguas e interpretação de línguas

Uma vez definido quais são os dons sobrenaturais se torna mais fácil o estudo destes dons nos textos Bíblicos, o que será iniciado no próximo capítulo.

CAPÍTULO II

NO ANTIGO E NOVO TESTAMENTOS

1. Profecia

A ocorrência de manifestação profética está por toda Escritura, ao ponto que sua própria existência é declarada como totalmente em virtude deste Dom. “sabendo, primeiramente, isto: que nenhuma profecia da Escritura provém de particular elucidação; porque nunca jamais qualquer profecia foi dada por vontade humana; entretanto, homens santos falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo” (2 Ped. 1:20-21).

Se há algum Escrito Bíblico, este é oriundo da vontade Divina através do dom profético. Mas este dom não passou a existir somente no período de formação do cânon Bíblico, ele há havia sido dado muito antes.

Após a trágica separação entre Deus e a família humana por causa do pecado, houve um modo providenciado divinamente para o homem não perder a comunicação com seu Criador. Esta forma é o Dom Profético.³⁶

No entanto, o que vem a ser o Dom de Profecia? Muitos ramos cristãos discutem entre si a validade e até a especificação deste dom. Os renovados e pentecostais declaram que a profecia é uma “palavra do Senhor” para a orientação de detalhes específicos da vida. Os reformados e dispensacionalistas afirmam que este dom se encerrou quando o Novo Testamento foi concluído e confiar neste tipo de orientação (dom profético) é deixar a Bíblia de lado. Há também uma terceira

³⁶ Arthur L. White, *Ellen G. White: mensageira da igreja remanescente* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1993), 9.

posição, aqueles que condenam os exageros pentecostais e ainda acreditam no dom profético.

Quando se compreende melhor a função do Dom de Profecia no Antigo e Novo Testamentos parece mais fácil definir o que é certo ou errado nas posições dos diferentes grupos que aceitam ou negam o dom profético.

No Antigo Testamento a função principal de um profeta era a de ser o mensageiro de Deus, ele era enviado com uma declaração para homens e mulheres. Como vemos em Ageu 1: 13; Obadias 1:1; II Samuel 12:25; II Reis 20:4-6; Jeremias 28:9; 29:9; Ezequiel 13:6; entre outros.

O profeta é mais um “mensageiro da aliança”, enviado para lembrara Israel de sua Aliança com Deus. Chamando o povo ao arrependimento e advertindo-o de suas penalidades (II Cr. 24: 19; Ne. 9:26 e 30; Jr. 7:25; Ml. 4:4-6).³⁷

As palavras do profeta não eram suas próprias declarações, mas provinham da vontade Divina. Um profeta não seguia as inclinações de seu coração, mas levava as palavras de Deus expressas de forma humana aos ouvidos de Seu povo. A proximidade das declarações dos profetas e a mensagem Divina era tão tênue que as vezes o profeta dava a mensagem em primeira pessoa (Êx 4:12; 24:3; Nm 22:38; 23:5 e 16; Dt 18:18, 21 e 22; Jr 1:9; Ex 2:7; 3:17).

Não se deve pensar que ao usar a primeira pessoa o profeta estava desejoso de exaltação própria, muito pelo contrário, a figura do profeta desaparecia ao utilizar a primeira pessoa, assim, ele era apenas o instrumento de Deus para se comunicar com

³⁷ Wayne Grudem, *O Dom de profecia: Do Novo Testamento aos dias atuais* (São Paulo, SP: Vida, 2004), 23-24.

o povo. Ao escutar as orientações Divinas com se fosse o próprio Deus falando, o povo “não se arriscava a desobedecer ou a não acreditar até mesmo na menor parte da mensagem, temendo ser punido pelo próprio Deus”.³⁸

Os profetas do Antigo Testamento sabiam que não estavam falando por si mesmos, mas que pronunciavam palavras de Quem os enviou, sendo esta mensagem tão “autoritativa” como o próprio Deus.

É clara a autoridade exercida sobre o povo através do dom profético no Antigo Testamento, no entanto, quando se observa a utilização da mesma autoridade no Novo Testamento, ou seja, uma função tão “autoritativa” quanto, aparece a função de apóstolo, não a de profeta. Não que os profetas neo-testamentários sejam menos inspirados, mas aparentemente eles tem uma função diferente diante do dom apostólico.³⁹

No Antigo Testamento o Senhor utilizou profetas de diferentes formas, alguns para formar as Escrituras, sendo assim, no Novo Testamento os apóstolos são os quais apresentam esta autoridade canônica, ao escreverem o Novo Testamento. O Dom profético neo-testamentário parece estar sujeito ao dom de apóstolo.

“O mais significativo paralelo entre os profetas do AT e os apóstolos do NT, porém, refere-se a capacidade de escrever as Escrituras, palavras com autoridade divina absoluta”.⁴⁰

³⁸ Ibidem, 26.

³⁹ Ibidem, 31-32.

⁴⁰ Ibidem, 33.

Se for aceita a opinião de Ph.D Grudem apenas os apóstolos tem a autoridade canônica, ou seja, a mesma autoridade dos profetas do Antigo Testamento, o dom profético do Novo Testamento não pode ser enfatizado acima da Bíblia.

O argumento de Grudem não é o único para responder aos abusos do dom profético na atualidade, mas parece ser coerente com a Bíblia.

Sendo assim é fundamental então, esclarecer as qualificações necessárias para ser um apóstolo. Biblicamente podem ser defendidas ao menos duas.

O primeiro critério é visto em Atos 1: 21- 22, onde percebe-se claramente que para ser considerado um apóstolo é necessário ter estado com Jesus.

O segundo se encontra em Atos 4: 33. Um apóstolo deve ser testemunha da ressurreição de Cristo.

Barnabé recebe o título de apóstolo, alguns autores em virtude disso afirmam que ele fazia parte dos 120 de Atos.

Com o avanço da Igreja o termo apóstolo passou a ser aplicado de forma mais informal a outras pessoas e os primeiros apóstolos passaram a ser chamados de “excelentes apóstolos, ou até em algumas versões de “super apóstolos” (II Cor. 12: 11), referindo-se a uma certa diferenciação do dom apostólico deles, como sendo algo singular.

Hoje já não há mais super apóstolos vivos e amenos que novamente o Senhor Jesus Cristo chame alguém para o ministério apostólico, como fez com Paulo, ensinado Ele mesmo o evangelho, as Escrituras não podem ser acrescentadas, muito menos canceladas ou modificadas.

Neste ponto os cessacionistas parecem estar com a razão, uma vez que o dom profético não aparece no Novo Testamento com a mesma autoridade das Escrituras, o período de escritos canônicos terminou com a morte dos apóstolos. Mas parece estarem errados ao afirmarem que o dom de profecia também se extinguiu neste período. Este assunto será tratado mais a frente.

Uma vez aceito o dom profético como vigente, surge a necessidade de se comprovar quais pessoas possuem verdadeiramente este dom.

Primeiramente, para a aceitação do dom profético deve se verificar se as predições do profetas se cumprem conforme ele declarou. Na época do profeta Jeremias o povo foi instruído a usar o critério de “cumprimento das profecias” para se saber se o profeta era verdadeiro, deve-se fazer o mesmo para os profetas atuais (Jer. 28:9). Claro que há ressalvas quanto as profecias “condicionais”. Mas de forma geral se parte, ou até a maioria, das “profecias” não se cumprirem, parece ser mais correto não confiar no que declarou o “profeta”.⁴¹

Em segundo lugar tudo o que foi profetizado deve estar em harmonia com as Escrituras. Parece incoerente, já que Deus conhece todas as coisas desde seu princípio, dar uma mensagem a um profeta e depois mais tarde dar a outro um apagador para cancelar o que o anterior disse. O profeta Malaquias afirma que o Senhor não muda (Ml 3:6) e Tiago 1:17 reforça esta afirmação. Desta forma um

⁴¹ Herbert E. Douglas, *Mensageira do Senhor* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2001), 29-30.

profeta não pode cancelar o que o anterior disse, a não ser que um dos dois não esteja trazendo uma mensagem do Senhor.⁴²

A terceira característica de um profeta são seus frutos. Mateus 7: 15-20 nos informa: “Acautelai-vos dos falsos profetas, que se vos apresentam disfarçados em ovelhas, mas por dentro são lobos roubadores. Pelos seus frutos os conhecereis. Colhem-se, porventura, uvas dos espinheiros ou figos dos abrolhos? Assim, toda árvore boa produz bons frutos, porém a árvore má produz frutos maus. Não pode a árvore boa produzir frutos maus, nem a árvore má produzir frutos bons. Toda árvore que não produz bom fruto é cortada e lançada ao fogo. Assim, pois, pelos seus frutos os conhecereis”.

Esta característica exige que se voltem os olhos para a pessoa do profeta, sua vida, sua conduta, procurando alguém confiável, piedoso, fiel aos compromissos, que propaga ensinamentos fundamentados na Palavra de Deus, carregando e elevando a obra Divina a um nível mais próximo de Cristo. Arrogância, exaltação, principalmente uma vida luxuosa e dispendiosa nunca foi ensinado pelo Senhor.

“Diferentemente das duas primeiras provas, a prova dos frutos muitas vezes leva tempo. O “fruto” se desenvolve lentamente. Contudo, a cuidadosa avaliação dos resultados do ministério do “profeta” é tão necessária quanto as duas primeiras provas. O que aparenta ser bíblico e o que talvez se afirme ser “predições cumpridas” pode, em longo prazo, evidenciar-se outra coisa”.⁴³

O quarto requisito é aceitação inequívoca da natureza Divino-humana de Jesus Cristo. Em I João 4:1-3 diz “Amados, não deis crédito a qualquer espírito; antes, provai os espíritos se procedem de Deus, porque muitos falsos profetas têm

⁴² Ibidem, 30-31.

⁴³ Ibidem, 31.

saído pelo mundo a fora. Nisto reconheceis o Espírito de Deus: todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne é de Deus; e todo espírito que não confessa a Jesus não procede de Deus; pelo contrário, este é o espírito do anticristo, a respeito do qual tendes ouvido que vem e, presentemente, já está no mundo”. Crer que Jesus é Deus encarnado, ou seja, ao mesmo tempo Deus e Homem é fundamental afirma João.⁴⁴ Ao analisar melhor, parece incoerente que um profeta afirme ser a voz de Deus e não reconheça o Filho de Deus, principalmente a abnegação Divina na salvação da humanidade ao Jesus se tornar carne.

Deve-se notar também que as manifestações físicas que acompanham o dom profético podem se imitadas pelo inimigo, mas quando o profeta preenche as qualificações precedentes as manifestações físicas, que já foram citadas, não podem ser consideradas com oriundas de um espírito enganador.

Quando se analisa os “profetas” de acordo com os critérios estipulados, poucos estão aprovados, no entanto, não é motivo para se achar que a posição de total extinção do dom profético está correta. Ph. D. Herbert E. Douglass apresenta que o aparecimento de profetas está ligado a momentos de crise.

“Deus é muito compassivo e solícito com Seu povo, especialmente quando Ele se revela em períodos de crise. O aparecimento dos profetas muitas vezes se acha ligado a grandes crises. Assim quando surge um profeta, devemos examinar a natureza da crise. E ao estudarmos a crise, devemos olhar para a mensagem do profeta. Pense no Dilúvio, e Noé virá a sua mente. Israel no cativeiro egípcio – Moisés. Terrível opressão – Débora, e mais tarde, Samuel. Terrível apostasia – Elias. Trágica decadência nacional – Isaías e Jeremias. Cativeiro sombrio – Daniel e Ezequiel. Nascimento da igreja cristã – Pedro e Paulo...”⁴⁵

⁴⁴ Ibidem, 31.

⁴⁵ Ibidem, 39.

Os profetas de hoje parecem não ter a qualificação canônica, suas mensagens não substituem ou têm maior valor que a Bíblia, mas não são menos inspirados por isso. A diferença é funcional e a Bíblia é a autoridade maior da revelação, pois nela está Cristo Jesus. Aceitando estes conceitos parece claro que um profeta não pode ter autoridade acima da Bíblia.

2. Curas e Milagres

Decidiu-se agrupar os dons de curas e milagres devido a proximidade da definição de ambas. Nem todo milagre é manifesto através de curas, no entanto, toda cura que se manifesta é considerada um milagre. Portanto, curas e milagres serão tratados de forma agrupada.

A etimologia da palavra “milagre” vem do latim *miraculum*, que significa “objeto de admiração”, “maravilha”, “prodígio”. O conceito Bíblico de “milagre” não é muito diferente.⁴⁶

Algumas palavras hebraicas são traduzidas como milagre: *Gedolôt* (poderosas ações, grandes coisas); *Nipla'ot* (maravilhas); *'Ot* (marca, sinal, prodígio); *Nes* (insígnia, emblema, advertência).

Palavras gregas também são traduzidas com o mesmo sentido: *Dynamis* (habilidade inerente, poder); *Semeion* (sinal); *Teras* (prodígio, presságio, portento, maravilha); *Thaumásion* (coisa admirável); *Ergon* (obra, fazer, agir, trabalhar).⁴⁷

⁴⁶ Marcos de Benedicto, *O Fascínio dos milagres: Uma visão Bíblica dos fenômenos de cura* (Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2006), 6.

⁴⁷ *Ibidem*, 6-8.

A definição de milagre no sentido Bíblico seria algo próximo a “intervenção graciosa, visível e intencional de Deus no mundo [sic], com múltiplos propósitos. O milagre não é sagrado em si, mas um sinal que aponta para ele”. Ou talvez se prefira algo mais coeso como “um ato especial de Deus no mundo natural, alguma coisa que a natureza por si mesma não faria”.⁴⁸

Seja como for, ainda existe a curiosidade de como o milagre é possível, ou como funciona. Na tentativa de se dar uma resposta aparecem três posições como as mais divulgadas: (1) Perspectiva Naturalista, (2) Perspectiva Anti-naturalista e (3) Perspectiva Intervencional.

Perspectiva Naturalista: “Para os adeptos do naturalismo, o milagre é apenas um prodígio condicionado à natureza e à percepção do espectador. Ou seja, o “milagre” na verdade não seria milagre, mas apenas um fenômeno natural desconhecido ou mal interpretado pelo observador”⁴⁹. Essa talvez seja a perspectiva que mais se encaixe com a posição de muitos cientistas atuais e simpatizantes da Nova Era. Adotando este conceito muitas pessoas se sentem mais tranqüilas, pois deslocam o foco do desconhecido e talvez assustador, para algo familiar, mais comum a elas. Substituem o conceito de poder Divino pela percepção humana (no caso ignorância), tira-se Deus e coloca-se a ciência. O não fazer milagres é oriundo da ignorância.⁵⁰

Perspectiva Anti-naturalista: O milagre é uma suspensão das leis da natureza por iniciativa Divina. O Criador estaria violando as leis que Ele próprio estabeleceu.

⁴⁸ Ibidem, 8.

⁴⁹ Ibidem, 8.

⁵⁰ Ibidem, 9.

As leis naturais seriam violadas para permitir a realização de algo que elas não permitem que aconteça. Quem sabe a levitação ou flutuar sobre as águas.⁵¹

Perspectiva Intervencionista: “Seria a ação especial de Deus no Mundo, dentro de Sua constante atividade, sem romper a ordem natural. Isso não significa que o milagre é contrário a natureza, mas sim às nossas expectativas em relação ao funcionamento da natureza”.⁵² A ação Divina através dos milagres seria a utilização de leis superiores para ultrapassar ou neutralizar uma lei inferior. Marcos De Benedicto chega a chamar tais acontecimentos como efeitos hollywoodianos para chamar a atenção do público, ou impressioná-los. Deus não viola suas leis, apenas utiliza um conhecimento que nunca será alcançado.

Estes conceitos parecem ser muito próximos, mas todos com certa deficiência para explicar o ato milagroso. Na Perspectiva Naturalista Deus não existe, ou se existe não opera de forma alguma, tudo pode ser explicado. Já a Perspectiva Anti-naturalista Deus aparece, mas é um Ser arbitrário, que manipula as leis para realizar seus intentos. As regras naturais são para os seres criados, mas O Criador não as obedece. A perspectiva Intervencionalista parece se aproximar mais do conceito Bíblico, pois reconhece Deus, aceita Sua atuação e respeito pelas leis. No entanto, falha aparentemente, ao colocar Deus como apenas um Conhecedor de certas leis. A diferença entre o Criador e as criaturas seria apenas conhecimento? Dar vida as coisas inanimadas seria resultado de conhecimento de leis? Será que se Lúcifer tivesse podido adquirir mais conhecimento teria conseguido seu intento de se igualar a Deus?

⁵¹ Ibidem, 10.

⁵² Ibidem, 12.

Esta última perspectiva não parece satisfazer a necessidade, por isso, será proposta uma quarta perspectiva, não se sabe, porém, se alguém já advoga esta idéia, provavelmente como “não há nada de novo de baixo do Céu”, ela já deva ter sido proposta por alguém, mas não se teve a oportunidade de achá-la em algum livro.

Perspectiva Divino-Natural Intervencionista: Deus existe, age de forma coerente com Suas leis, não transgredindo qualquer que seja, Sua atuação nos milagres envolve a utilização de leis desconhecidas ao homem, no entanto, existe algo mais. O que separa o homem de Deus é Sua autoridade como Criador. Como Criador Ele tem conhecimento para utilizar leis que interferem em leis inferiores, mas também tem conhecimento do futuro que não permite que ele seja pego de surpresa. Deus não está refém de Suas leis, apesar de preferir não quebrá-las. Deus é o Criador, por isso só Ele tem autoridade sobre as leis que criou, mas o que o diferencia é Sua Própria Natureza. A Onisciência, Onipresença e Onipotência de Deus, O faz qualificado para ser Deus. No entanto, esta posição não deve ser a última explicação para os Milagres de Deus.

Deixando de lado a funcionalidade dos milagres, parece necessário analisar a confiabilidade dos milagres e curas atuais de forma Bíblica.

Os milagres e curas não parecem ser eventos casuais, sem uma finalidade objetiva. A Bíblia dá significado para a ocorrência de Milagres:

Revelação da Glória (Jo. 11:4) “Os Milagres servem para glorificar a Deus”.⁵³
Quando Deus manifesta Seu poder miraculoso, juntamente com Seu amor infinito, pode ser vista a Sua Glória, a superioridade de Deus em comparação com a

⁵³ Ibidem, 33.

insignificância humana diante dos problemas chama a atenção dos seres e O exalta aos olhos dos expectadores. O Nome de Deus é levantado acima de qualquer outro nome gerando fé, temor e principalmente glorificação. O Objetivo do milagre é exaltar a Deus.

Transbordamento do amor (Mc. 1:40-42; 6:34; 8:22; Mt. 20:29-34; Lc. 7:13; Jo. 5:6): “Os milagres servem para expressar o amor de Deus”.⁵⁴ Em nenhum momento a Bíblia apresenta um milagre ocorrido para benefício próprio, mas sim, por motivo de compaixão e amor Divino. Os milagres são a demonstração de preocupação, interesse e amor de Deus para os seres caídos. Deus não é indiferente a necessidade e sofrimento humano, mas quando o ato de ajudar é coerente com Sua vontade, ele realiza milagres.

Selo de autenticação (Êx. 3:11, 12 e 20; At. 14:3; II Cor. 12:11): “Os milagres servem para autenticar um mensageiro ou uma missão divina. Eles têm um valor didático e comprobatório”.⁵⁵ Esta talvez seja a função mais conhecida de um milagre, mesmo que muitas vezes mal utilizada, o milagre tem o objetivo de dar um aval Divino a pessoa que realiza. No entanto, vale lembrar que existem milagres que não provêm de Deus. A principal maneira de reconhecer a atuação Divina através de alguém não são milagres e curas, pois alguns até o inimigo pode imitar (Mt 7:22 e 23).

⁵⁴ Ibidem, 34.

⁵⁵ Ibidem, 35.

Demonstração de poder (Dn 2:47; Êx 12:12; Mt 12:26 e 28): “O milagre serve para atestar a supremacia de Deus sobre deuses rivais”.⁵⁶ Deus permite que o Seu poder seja colocado em comparação, desta forma torna-se visível que não há outro Deus. Nenhum ser é todo poderoso como Deus, aquilo que parece difícil ou impossível aos todos os seres é possível a Deus. A demonstração de fantásticos milagres demonstram Quem está no comando de todas as coisas.

Ênfase na Verdade (Mc 3:1-6; Lc 13:10-17; Jo 5:11): “Os milagres servem para ensinar ou ressaltar uma verdade”.⁵⁷ Os milagres atraem a atenção para algo que esta esquecido. Ao Jesus curar no sábado dá o verdadeiro sentido para este dia. Não era um fardo, mas um dia de alegria e também de se fazer o bem. Os atos de Jesus lhe davam oportunidade de ensinar uma verdade.

Potencialização da pregação (At. 4:29 e 30; Rm. 15:18 e 19): “Os milagres servem para fortalecer a igreja e ampliar o alcance do seu ministério. Há evidências em Atos de que o sucesso e a popularidade iniciais da igreja cristã se deveram, em parte, aos milagres.”⁵⁸

Anúncio Messiânico (Mt 11:5, 9; Jo 10:41): “Os milagres servem para anunciar os tempos messiânicos”⁵⁹ Falsos mestres eram comuns na época de Cristo, os milagres serviram para identificar as credencias do Messias.

Sinais do Reino (Jo. 2:11; 4:46-54; 5:1-8; 6: 1-13; 9: 1-12; 11:1-46): “Os milagres servem de sinais de uma realidade espiritual mais profunda”.⁶⁰ Os milagres

⁵⁶ Ibidem, 36.

⁵⁷ Ibidem, 39.

⁵⁸ Ibidem, 41.

⁵⁹ Ibidem, 43.

de cristo possuem dois níveis: metafórico e escatológico. O metafórico serve para demonstrar a suficiência de Cristo e o escatológico as mudanças no Mundo por vir.

Observar as facetas de um milagre é importante, pois todas tem o seu valor. Mas se fosse para escolher a mais importante característica de um milagre, seria o de sinal. No entanto, não se deve esquecer que a ênfase está na mensagem por detrás do prodígio. Um milagre sempre aponta para algo maior. A verdadeira Fonte do milagre é maior do que o milagre.

Existem algumas práticas de curas que estão em destaque, como a fé no poder mental, a visualização, os lugares sagrados, as relíquias, a intercessão dos santos, os sacramentos, as orações mediúnicas, a regressão, orações intercessórias, mas quais destas seriam corretas ou teriam base Bíblica?

Alguns princípios podem ajudar a identificar qual prática de cura está de acordo com a vontade divina ou não e pode ser usada também para os supostos operadores de milagres:

Princípio 1: Cura, ensino e pregação devem estar juntos (Mt 9:35). Sendo a cura um sinal ela deve ser dirigida a pregação do Evangelho do Reino. Curar sem apresentar a doutrina da salvação é sem significado, sem motivo e não Bíblico.

Princípio 2: A cura espiritual é mais importante que a cura física (Mt 8:1-4; Mc 2:1-12). Salvar para vida eterna é mais importante do que salvar para esta vida. Se o pregador desconsidera o aspecto da cura espiritual certamente está fora do padrão Bíblico.

⁶⁰ Ibidem, 43.

Princípio 3: O pedido de Cura deve se feito direto a Deus (Êx 15:26; I Tm 1:15). Deus é Único e Absoluto, a cura vem Dele. Se a cura for realizada em nome de qualquer outra pessoa que não pertença a Trindade, não pode ser considerada como Bíblica. Todos os apóstolos e cristãos realizavam milagres em nome de Deus, somente de ao menos uma Pessoas da Trindade.

Princípio 4: O operador deve ter um relacionamento salvífico com Deus (Mt 7: 22 e 23). Aquele que opera milagres, mesmo em nome de Jesus, mas não tem um relacionamento salvífico com Ele, fazendo Sua vontade e expressando Seu caráter, não pode ser Seu representante.

Princípio 5: As regras da medicina preventiva devem ser aceitas e hábitos prejudiciais a saúde condenados (Dt 11 e 28). Obter cura para continuar agindo de forma errada nos cuidados do corpo seria tentar a Deus.

Princípio 6: O operador de milagres deve reconhecer a humanidade e Divindade de Jesus (I Jo 2:22; 4:2 e 3). Quem diminui a natureza Divino-Humana de Cristo não passa no teste Bíblico.

Princípio 7: Milagres para obter popularidade e fama é condenável (Mc 1:44; 5: 43; 7 :36 e 37). Roubar a glória eu cabe unicamente a Deus é contrariar a vontade Divina.

Princípio 8: Não se deve receber pagamento pela cura (II Rs 5; At. 8: 18-24). Deus dá o dom de graça, para o bom uso em Sua causa, não para benefícios financeiros.

Princípio 9: O operador não deve viver em pecado (I Jo 3:8). Não pode haver parceria entre a luz e as trevas, isto não exige perfeição, mas exige que operador não possa levar uma vida de desrespeito a vontade de Deus.⁶¹

As curas e milagres parecem ser um mistério, mas o objetivo de suas realizações não são misteriosas, servem para o avanço do propósito Divino.

3. Línguas e Interpretação de Línguas

Há necessidade, uma vez querendo conhecer os ensinamentos Bíblicos quanto ao Dom de Línguas, de se examinar as principais passagens do Novo Testamento que mencionam este dom. Sendo assim, de forma cronológica aos acontecimentos cada relato será apresentado. Será utilizada em grande parte a sistematização feita pelo Ph. D. Jean R. Zurcher por parecer mais coerente ao sentido Bíblico.⁶²

1 – Marcos 16:17

Mesmo com a grande dúvida quanto a confiabilidade do texto, sendo ele ou não pertencente ao autógrafo, será considerado como se fosse. Esta é a primeira menção do dom de línguas, que por sinal é feita pelo próprio Jesus. O evangelista Marcos foi o único a registrar este detalhe. Neste momento o dom aparece como promessa e para a evangelização do Mundo.

A palavra “nova” não aparece como línguas que ainda não existiam, ou que não eram conhecidas pela humanidade (como línguas faladas em outro lugar do Universo), mas “novas línguas” para os discípulos, línguas de outras nações que eles

⁶¹ Ibidem, 119-126.

⁶² Jean R. Zurcher, “O Dom de Línguas Segundo a Bíblia”, *Ministério*, setembro/Outubro de 1977, 20-22.

não haviam aprendido e passaram a falar de forma perfeita, é o que afirma a autora americana Ellen G. White.

“Um novo dom foi então prometido. Deviam pregar entre outras nações, e receberiam poder de falar outras línguas. Os apóstolos e seus cooperadores eram homens iletrados, todavia mediante o derramamento do Espírito, no dia de Pentecostes, sua linguagem, fosse no próprio idioma ou num estrangeiro, tornou-se pura, simples e correta, tanto nas palavras como nos acentos”⁶³.

O evangelista Lucas faz uma melhor elucidação.

2 – Atos 2: 1-13.

Este relato parece ser a mais significativa passagem sobre o dom de línguas, pois Paulo trata o Dom de Línguas tal com ele aparece na Igreja de Coríntios. Lucas utiliza só uma vez a expressão “falar em Línguas” (v. 4) e nos versos 6 e 8 aparece uma nova palavra *dialectos*, ou seja dialeto, muito diferente de *glossai*, línguas, o que demonstra uma preocupação em evidenciar que se tratava de uma língua própria de uma nação específica.

“O Espírito Santo, assumindo a forma de línguas de fogo, repousou sobre assembléia. Isto era um emblema do dom então outorgado aos discípulos, o qual os capacitava a falar com fluência línguas com as quais nunca tinham entrado em contato... Esta diversidade de línguas teria sido um grande embaraço à proclamação do evangelho, Deus, portanto de maneira miraculosa, supriu a deficiência dos apóstolos. O Espírito Santo fez por eles o que não teriam podido fazer por si mesmos em toda uma existência. Agora podiam proclamar as verdades do evangelho em toda a parte, falando com perfeição a língua daqueles por quem trabalhavam. Este miraculoso dom era para o Mundo uma forte evidência de que o trabalho deles levava o sinete do Céu. Daí por diante a linguagem dos discípulos era pura, simples e acurada, quer falassem eles idioma materno ou numa língua estrangeira”⁶⁴.

⁶³ Ellen G. White, *O Desejado de todas as nações* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004), 611.

⁶⁴ Ellen G. White, *Atos dos apóstolos* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1999), 39.

3 – Atos 10:46

Nesta sessão o dom de línguas aparece correlacionado com a conversão do primeiro gentio, o centurião Cornélio.

As línguas referidas não parecem ser línguas ininteligíveis, pois Pedro e seus companheiros os ouviam e louvavam a Deus por isso (Atos 11:15). Pedro estabelece uma relação entre o ocorrido e o dia de Pentecostes, onde as línguas faladas serviam para anunciar o evangelho e eram entendidas pelos que lá estavam. No entanto, a barreira lingüística não era o problema como centurião Cornélio e Pedro, qual seria, então, o motivo da manifestação do mesmo dom? A resposta aparece claramente no contexto, as línguas faladas constituíam um sinal para Pedro e a Igreja que Deus não faz acepção de pessoas, mas o evangelho deveria ser pregado aos gentios também.⁶⁵

4 – Atos 19: 1-6

Esta é a última menção do dom de línguas no livro de Atos. Apesar de haver especulações quanto este evento ser um mini pentecostes providenciado por Deus para assegurar a posição apostólica de Paulo, o que realmente o texto parece apresentar é que estes discípulos manifestaram o dom de línguas com mesmo propósito do dia de pentecostes, ou seja, a pregação do evangelho à lugares com outras línguas, neste caso, provavelmente na Ásia Menor.⁶⁶

⁶⁵ Zurcher, 21.

⁶⁶ Ibidem, 22.

Um outro por menor deve ser mencionado quanto as características do dom de línguas, por permitir aparentemente a diferenciação do verdadeiro e falso dom, ocorrido, como sugere Zurcher, na igreja de Coríntios⁶⁷.

5 – I Coríntios 14.

Nesta passagem Paulo trata do problema ocorrido na Igreja de Coríntios quanto ao “falar em línguas”. Ninguém tem plena certeza de todos os dados do problema que ocorria, mas parece haver modalidades diferentes de “falar em línguas” sendo debatidas.

Em Jerusalém os discípulos falaram em línguas e todos entenderam, porém em Coríntios “quem fala em língua, não fala a homens, senão a Deus, visto que ninguém o entende, e em espírito fala mistérios”, a pessoa “fala consigo mesma e com Deus” (I Cor. 14:2 e 28). Claramente aparece uma enorme diferença, como então estabelecer um parâmetro que permita a compreensão?

Ao ler o texto no original há uma clara diferenciação na passagem do emprego alternado das expressões “falar em língua”, no singular, e “falar em línguas”, no plural. Apesar da diferença parecer insignificante, não é, pois parece solucionar a contradição. A expressão “falar em língua”, no singular, aparece sempre acompanhada de observações negativas ou restritivas, enquanto que a expressão “falar em línguas”, no plural, aparece essencialmente sobre um aspecto positivo.⁶⁸

“Paulo estabelece com clareza – parece-nos - a diferença radical que existe entre o “falar em línguas”, dom do Espírito que tem em vista a comunicação inteligível da mensagem de Deus aos homens de outras línguas, e o “falar em língua”, dos coríntios, constituindo

⁶⁷ Ibidem, 17-21.

⁶⁸ Ibidem, 17.

numa torrente de *palavras misteriosas e ininteligíveis*, que não edificam a pessoa alguma e às quais ninguém podia dizer “Amém”, visto que não se entendia o que era dito (v. 16).⁶⁹

Como declara Zurcher, parece haver uma diferença entre o “falar em línguas”, como o ocorrido no Pentecostes, e o “falar em línguas, da igreja de Corinto. Este último parece ter as mesmas características da Glossolalia, do falar estático de nossos dias, visto nas igrejas carismáticas e pentecostais. Nota-se, também que esta forma de falar já era observada entre os pagãos na antiga Grécia, utilizada com freqüência nos cultos a Delfos.⁷⁰

O fato de Paulo não ter condenado veementemente a prática da glossolalia, talvez, seja proveniente da sinceridade em que agiam e da ignorância dos membros de Corinto sobre o assunto. Paulo parece agir com amor e paciência com suas novas “crianças” em Cristo. (I Cor. 14:20)⁷¹.

Após serem apresentados os dons sobrenaturais de forma mais detalhada, com suas problemáticas e aparentes soluções, se faz necessário serem abordados no próximo capítulo os grupos de cristãos da atualidade que possuem visões similares ou opostas quanto a existência destes dons sobrenaturais hoje.

⁶⁹ Ibidem, 18.

⁷⁰ Ministério, 18.

⁷¹ Ibidem, 20.

CAPÍTULO III

TEORIAS ATUAIS

1. Os dons cessaram

Os dons sobrenaturais foram necessários nos primórdios da igreja cristã, mas hoje são desnecessários, por isso, desapareceram. Os argumentos dos defensores deste ponto de vista serão resumidos, conforme apresentado por Marcos de Benedicto.⁷²

Primeiramente, o Pentecostes é único, não ocorrerá novamente. Os defensores do cessacionismo afirmam ser o batismo com o Espírito Santo e fogo o auge do ministério de Cristo, servindo para validar Seu ministério como um todo⁷³. Na perspectiva teológica de Lucas a ressurreição, ascensão e Pentecostes formam uma unidade indivisível, coesa, apesar de serem acontecimentos distintos no tempo.⁷⁴ A coroação da obra de Cristo é manifesta no Pentecostes.

Em segundo lugar, os apóstolos precisavam ter seus ministérios confirmados. O Espírito Santo derramado no dia de Pentecostes foi a confirmação pública que os ajudaria em sustentar as verdades dos ensinamentos, morte e ressurreição do Messias.⁷⁵

O terceiro argumento ressalta que a igreja primitiva tinha relativamente poucos milagres. Os milagres eram recebidos como novidade e surpresa pelas

⁷² Marcos de Benedicto, "O Toque da fé: paradigmas bíblicos da cura divina" (Dissertação de M. Th., Seminário Latino-Americano de Teologia, Engenheiro Coelho, SP, Brasil, janeiro de 2001).

⁷³ Marcos de Benedicto, "Carismas no Século XXI?" *Parousia*, 1 (2000): 60.

⁷⁴ *Ibidem*, 60.

⁷⁵ Benedicto, *Parousia*, 60-61.

testemunhas (At. 9:35, 42), demonstrando que não ocorriam em qualquer lugar ou hora. Apenas os apóstolos e um restrito grupo de pessoas realizava milagres.⁷⁶

Em quarto lugar, os milagres são o marco de uma nova era. O dom de línguas era a marca do fim do velho sistema, da teocracia judaica para a igreja internacional de Jesus Cristo.⁷⁷

Os argumentos apresentados parecem não ser de todo ruins, pois apresentam pontos positivos como: (1) O pentecostes e a missão de Cristo estão ligados entre si; (2) A posição apostólica é valorizada na formação da igreja e na formação do Cânon do N. T.; (3) Parece reconhecer que os dons miraculosos de hoje não estão relacionados com os realizados no período apostólico; (4) Enfatiza os aspectos ligados ao fruto do Espírito; e (5) Condena o culto desorganizado.⁷⁸

Em contra partida, parece haver muitos pontos negativos como: (1) Falta de base Bíblica para o término dos dons; (2) Afirmar que os dons são desnecessários para o cumprimento da missão evangelística cristã; (3) Limitar ao passado a atuação através dos dons sobrenaturais do Espírito Santo; e (4) Considera toda manifestação sobrenatural como falsa ou não de fonte divina.⁷⁹

Para melhor compreensão da amplitude do assunto, sendo que a complexidade do assunto de continuidade dos dons sobrenaturais não se resumem em “contínuos” e “não contínuos”, será tratado o próximo tópico.

⁷⁶ Ibidem, 61.

⁷⁷ Ibidem, 61.

⁷⁸ Benedicto, “O Toque da fé: paradigmas bíblicos da cura divina”, 110.

⁷⁹ Ibidem, 111.

2. Pentecostal e carismática

A posição Pentecostal e carismática defende a necessidade indispensável da existência atual dos dons sobrenaturais para a efetivação da missão evangelística cristã. Os principais argumentos utilizados para tal definição foram agrupados em cinco pontos.

O primeiro afirma ser um dos propósitos do milagre ampliar o evangelismo cristão. Sendo necessário aos apóstolos um poder especial, tão necessário quanto é hoje a existência destes dons. Mateus 28:18 e 20, João 14:12 e 16 são exemplos na promessa de Cristo aos fiéis de que não os deixaria sozinhos.⁸⁰

Segundo, as listas de dons nas Escrituras não apresentam todos os dons existentes. A maneira em que Paulo menciona os dons sugere a existência de outros dons não mencionados, visto que onde os dons são citados hora uns hora outros, não aparece uma lista completa e final. Poderiam ser citados outros dons, como o da música que não aparece em nenhuma das listas.⁸¹

Em terceiro lugar se argumenta que a igreja é um organismo vivo, como um corpo com muitos membros, para funcionar bem precisa de todos os membros. Pode viver sem uma parte do organismo se esta ao for tão vital, mas não funcionará bem. A Igreja precisa de todos os dons para funcionar bem, pode viver sem alguns, mas não funcionará corretamente.⁸²

⁸⁰ Ibidem, 112.

⁸¹ Ibidem, 113-114.

⁸² Ibidem, 114-115.

O quarto argumento é que a história registra testemunhos de milagres em fases tardias da igreja. Como Justino Mártir (c. 100-165 d.C.), Orígenes (c. 185-254 d.C.) e Teodoro de Mopsuestia (c. 350-428 d.C.).⁸³

O último argumento se baseia em I Coríntios 13, onde se sugere que os dons/sinais prosseguirão até a Parousia. Na volta de Cristo os dons, que são em parte, imperfeitos, segundo a Bíblia, serão aniquilados, ou seja, deixarão de existir. A não ser o amor, que nunca passará.⁸⁴

A segunda posição apresentada, pentecostal e carismática, pode ser vista de forma positiva, quando enfatiza alguns pontos como: (1) A identificação entre a igreja apostólica e a atual quanto ao acesso dos dons; (2) Dons como instrumentos úteis hoje na edificação Igreja; (3) Deus atua no mundo de forma poderosa; (4) Oração como extremamente necessária; e (5) Estar sempre disposto à atuação do Espírito santo através da Igreja.

No entanto, os pontos negativos desta perspectiva parecem ser os seguintes: (1) Subestimar a singular obra de Cristo na realização de milagres; (2) A utilização atual do *status* de apóstolo; (3) O batismo como obra subsequente à conversão; (4) Experiência e subjetivismo acima do estudo da Palavra de Deus; (5) A cura física disponível para todos e agora; (6) Dons do Espírito acima dos Frutos do Espírito; (7) Discriminação aos que não manifestam o “dom de língua”; e (8) Recusa de métodos convencionais de cura.⁸⁵

⁸³ Ibidem, 115-116.

⁸⁴ Ibidem, 117.

⁸⁵ Ibidem, 117-119.

Uma vez apresentadas as posições mais antagônicas, cessacionismo e Pentecostal/Carismática, se faz necessária a última posição que trataremos neste trabalho.

3. Cíclica

A abordagem cíclica pode ser avaliada da mesma forma, enfatizando alguns pontos como principais.

A profecia de Joel parece ter dois sentidos, é o primeiro argumento. Esta visão cíclica favorece a continuação dos dons sobrenaturais em épocas específicas de duas maneiras: (1) Pedro aplica a passagem à realidade do Pentecostes e para o futuro (At. 2);⁸⁶ (2) A profecia de Joel aponta claramente para o “tempo do fim”, começando na época do Pentecostes, mas isso não exclui o fim do “tempo do fim”, pelo contrário, ressalta sua necessidade.

O segundo argumento afirma que a metáfora das chuvas “temporã” e “serôdia” sugerem dois movimentos. Utilizando o conhecimento comum à época, os profetas muitas vezes representaram o poder da presença de Deus através destes símbolos (Jó 29:23; Jl. 2:23; Os. 6:3; Je. 3:3; 5:24; Zc. 10:1 e Tg. 5:7). A experiência do Pentecostes é simbolizada pela chuva temporã e a experiência da última geração, a qual preparará o Mundo para o retorno de Cristo, com a chuva serôdia. Parece óbvio que a utilização do simbolismo indica que o movimento se repetirá.

Em terceiro lugar aparece o argumento de que os milagres acontecem em “ondas”. Uma leitura superficial da Bíblia já se mostra suficiente para verificar que os

⁸⁶ Ibidem, 120-122.

milagres ocorrem em períodos, basicamente cinco: Criação, êxodo, apostasia de Israel, cativeiro babilônico e ministério de Jesus com os apóstolos.⁸⁷

Quarto, a ocorrência de milagres diabólicos no fim dos tempos pressupõe milagres divinos. O inimigo de Deus tenta desvirtuar a religião verdadeira estabelecendo um sistema paralelo de culto, quanto mais o tempo do fim se aproxima, maior se tornam os ataques.

Último, O anjo de Apocalipse 18:1 pode simbolizar um movimento de evangelização no final dos tempos. Este anjo é simbólico, como sugere o contexto, representando um forte movimento de pregação do evangelho, com palavra de autoridade. O que pode ser entendido como a manifestação dos dons sobrenaturais.⁸⁸

Da mesma forma que as posições anteriores, a visão cíclica também possui pontos positivos e negativos. Os negativos podem ser: (1) Argumentos, em parte, dedutivos; e (2) Comodismo ao esperar o novo ciclo de milagres ou manifestações. E os positivos: (1) Alto conceito do Pentecostes e do Cânon Bíblico;⁸⁹ (2) Explica a abundância e escassez de milagres em períodos variados; (3) Respeita a autonomia do Espírito Santo na distribuição de dons; (4) Respeitando os dados Bíblicos incentiva a busca do poder espiritual; (5) Pressupõe que os milagres caminham em círculos de forma conjunta com a história, se dirigindo a um mesmo fim.

Parece necessário algumas considerações sobre o que foi apresentado neste trabalho, sintetizando da forma mais proveitosa e coerente as problemáticas e a soluções propostas.

⁸⁷ Ibidem, 124-125.

⁸⁸ Ibidem, 129-130.

⁸⁹ Froom, 91-106.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presença do Espírito Santo no crente, ou na igreja, é um Dom de Deus, ou seja, o próprio Espírito é um Dom. O Espírito Santo é Aquele que distribui os demais dons a Igreja. Há muitos tipos de dons, a Bíblia apresenta uma lista grande e variada de dons, mas esta lista não é completa, ou seja, não está relacionado nela todos os dons existentes. Um exemplo disto é o dom da música que não aparece na relação de dons, no entanto, inquestionavelmente é um dom de Deus. Os dons podem ser definidos como provenientes do Espírito santo e ao mesmo tempo como um presente de Deus para a edificação de Sua Igreja.

Dentre estes muitos dons existem três que chamam a atenção devido sua natureza “sobrenatural”, ou seja, um acontecimento fora da naturalidade, algo inexplicável e de natureza divina. São eles o dom de profecia, o dom de cura e o dom de línguas. Estes três são vistos de forma especial pelos grupos cristãos, criando até uma separação entre eles. (1) Os que não aceitam a manifestação atual destes dons, com se eles pertencessem ao período de formação canônica, são chamados cessacionistas. (2) Outro grupo que dá muita ênfase as manifestações sobrenaturais, como sendo a evidência da atuação do Espírito em determinado crente ou grupo, os chamados carismáticos e pentecostais. (3) E por último, um grupo que se encontra entre estas duas posições, não aceitando a inexistência destes dons, nem a ênfase exagerada da ocorrência destes fenômenos, são os que aceitam a ocorrência cíclica dos dons.

Em nenhum relato Bíblico o dom de profecia teve sua validade expirada, nem antes ou depois da manifestação de Atos 2 o dom de profecia deixou de existir. A Bíblia apresenta em 1 Coríntios 14:1 “segui o amor e procurai, com zelo, os dons espirituais, mas principalmente que profetizeis.”, isto mostra que o dom não se extinguiu. Uma diferença na funcionalidade ou propósito deste dom pode ser vista no Novo Testamento com relação ao Antigo Testamento como advogam alguns. O dom de profecia, hoje, não serve dar continuidade aos escritos canônicos, mas pode ajudar a compreendê-los melhor. Algo que não pode ser esquecido, porém, é o fato deste dom não ser visto com muita frequência na igreja. Profetas que sejam aprovados nos testes Bíblicos são muito raros, por isso a visão cíclica do aparecimento dos dons sobrenaturais parece ser a mais coerente.

Os dons de cura e línguas também podem se enquadrar na ocorrência cíclica, ou seja, de “onda” como foi apresentado no trabalho. Apesar de que dos três dons o que mais aparece na história da Igreja é o de cura.

Uma ênfase exagerada é vista também sobre o dom de línguas, quanto a isto, a argumentação de Jean R. Zurcher, apresentada no trabalho, parece ser a mais Bíblica. Quando a referência Bíblica cita o “dom de língua”, no singular, se refere a línguas ininteligíveis, que não são aceitas ou incentivadas por Paulo, porém, quando se utiliza o termo “dom de línguas”, no plural, o dom é incentivado por Paulo e se refere ao dom manifesto no dia de Pentecostes.

A posição mais Bíblica que se chegou com os estudos realizados por este trabalho é a aceitação dos dons como vigentes ainda hoje, porém, só devem ser aceitos com o selo divino só quando apresentarem as características Bíblicas. Porém, ao findar este trabalho que o pensamento seja que “O mundo não será convertido pelo dom de línguas, ou pela operação de milagres, mas pela pregação de Cristo crucificado”.⁹⁰

⁹⁰ Ellen G. White, *Testemunhos para ministros e obreiros evangélicos* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2002), 424.

BIBLIOGRAFIA

Benedicto, Marcos de. “Carismas no Século XXI?”. *Parousia* 1 (2000): 60-72.

_____. “O Toque da fé: paradigmas bíblicos da cura divina”. Dissertação de M. Th., Seminário Latino-Americano de Teologia, Engenheiro Coelho, SP, Brasil, janeiro de 2001.

_____. *O Fascínio dos milagres: Uma visão Bíblica dos fenômenos de cura*. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2006.

Bergstén, Eurico. *Introdução à teologia sistemática*. Rio de Janeiro: Cpad, 1999.

BibleWork 6.0

Coenen, Lothar. *Diccionario teologico del nuevo testamento*. Vol. 2. Espanha: Ediciones Sigueme, 1986.

Douglas, Herbert E. *Mensageira do Senhor*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2001.

Froom, LeRoy Edwin. *A vinda do Consolador: nossa mais urgente necessidade*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1991.

Gerhard, Friedrich, e Bromiley, Geoffrey W. *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, EUA: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983. 9: 404-405 e 6: 332, 876.

Gonzalez, Lourenço Silva. *Assim diz o Senhor!*. Rio de Janeiro: Edição do Autor, 1986.

Graham, Billy. *O Poder do Espírito Santo*. Rio de Janeiro: Cpad, 2001.

Grellmann, Hélio L., e Lessa (Ed.), Rubens S. *Nisto cremos: 27 ensinamentos bíblicos dos adventistas do sétimo dia*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

Grudem, Wayne, e Jeff Purswell (Ed.). *Manual de teologia sistemática: uma introdução aos princípios da fé cristã*. São Paulo: Vida, 2001.

Grudem, Wayne. *O Dom de profecia: Do Novo Testamento aos dias atuais*. São Paulo: Vida, 2004.

Guimarães, Almir Ribeiro. *O Espírito Santo, pessoa, presença, atuação*. Vol. 1. São Paulo: Vozes, 1973.

Oliveira, Raimundo de. *As Grandes doutrinas da Bíblia*. Rio de Janeiro: Cpad, 2001.

Pearlman, Myer. *Conhecendo as doutrinas da Bíblia*. São Paulo: Vida, 2002.

Santos, Enio dos. *O Espírito Santo no passado, presente e futuro: batismo com o espírito, carismatismo e dom de línguas, milagres e curas*. Ijuí, RS: Colméia, 2002.

Stott, John R. W. *Batismo e plenitude do Espírito Santo: o mover sobrenatural de Deus*. São Paulo: Vida, 2002.

White, Arthur L. *Ellen G. White: mensageira da igreja remanescente*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1993.

White, Ellen G. *Atos dos apóstolos*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1999.

_____. *O Desejado de todas as nações*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

_____. *Testemunhos para ministros e obreiros evangélicos*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

Williams, Derek. *Dicionário bíblico vida nova*. São Paulo: Vida Nova, 2003.

Zackrison, James W. *Dones espirituales practicos*. Argentina: Asociacion Casa Editora Sudamericana, 1996.

Zurcher, Jean R. "O Dom de Línguas Segundo a Bíblia". *Ministério*, setembro/Outubro de 1977, 20-22.

Trabalho de Conclusão de Curso

O CONCEITO DE PERFEIÇÃO BÍBLICA NO ANTIGO E NOVO TESTAMENTOS

Patrick Siqueira

Bacharel em Teologia pelo Unasp, Campus Engenheiro Coelho, SP
TCC apresentado em dezembro de 2008
Orientador: Amin Américo Rodor, Th.D.

Resumo: O termo perfeição na Bíblia é tratado de maneira diferente daquilo que a mente ocidental, grandemente influenciada pela filosofia grega, geralmente concebe. Por meio deste estudo, focado no Antigo e no Novo Testamentos verificaremos como a perfeição bíblica deve ser entendida e se é possível alcançá-la.

Palavras-chave: Perfeição, Perfeccionismo, Bíblia, Ethos.

The Concept of Perfection in the Old and New Testaments

Abstract: The idea of perfection in the Bible is conceived in a very different way from that which is thought by an occidental mind, influenced by the Greek Philosophy. Through this study, focused in the Old and New Testaments, it is possible to verify how the idea of perfection should be understood and if it is possible to be attained.

Keywords: Perfection, Perfectionism, Bible, Ethos.

**CENTRO UNIVERSITÁRIO ADVENTISTA DE SÃO PAULO
CAMPUS ENGENHEIRO COELHO
SEMINÁRIO ADVENTISTA LATINO-AMERICANO DE
TEOLOGIA**

**O CONCEITO DE PERFEIÇÃO BÍBLICA NO ANTIGO E NOVO
TESTAMENTOS**

**Artigo Científico apresentada ao curso
de Teologia como cumprimento
parcial dos requisitos da disciplina de
Trabalho de Conclusão de Curso, sob
orientação do professor Amim A.
Rodor, Th.D**

**Por
Patrick Siqueira
Novembro de 2008**

O CONCEITO DE PERFEIÇÃO BÍBLICA NO ANTIGO E NOVO TESTAMENTOS

Trabalho de Conclusão de Curso
Apresentado em Cumprimento Parcial
dos Requisitos para Obtenção do Título de
Bacharel em Teologia

por

Patrick de Almeida Siqueira

COMISSÃO DE APROVAÇÃO:

Amin Américo Rodor, Th.D.
Orientador

Avaliação

Wilson Luiz Paroschi Cordeiro, Ph.D.
Leitor

Data da Aprovação

Amin Américo Rodor, Th.D.
Diretor do Curso de Teologia

SUMÁRIO

CAPÍTULOS	PÁGINA
SUMÁRIO	iii
I. PERFEIÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO.....	1
Perfeição Divina no Antigo Testamento	1
O Concerto da Graça	2
Relacionamento Divino Humano no Livro de Salmos	3
Pano de Fundo Moral Religioso dos Salmos	4
Salmo 19	5
Salmo 15	6
Perfeitos no Antigo Testamento	8
II. PERFEIÇÃO NO NOVO TESTAMENTO	10
Cristo e a Perfeição	10
Perfeição na Teologia Paulina	14
Cumprimento Cristológico da Velha Aliança	14
Justificação, Santificação e Perfeição	16
A Batalha Cristã	18
Perfeição em Hebreus	20
CONCLUSÃO	22
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	23

1. PERFEIÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO

1.1. PERFEIÇÃO DIVINA NO ANTIGO TESTAMENTO

Conquanto o Antigo Testamento fale algumas vezes sobre a perfeição divina, ele o faz com um significado diferente daquilo que a mente ocidental, grandemente influenciada pela filosofia grega, geralmente concebe. O Antigo Testamento se preocupa em retratar a perfeição divina em termos do relacionamento divino-humano e não em descrever a natureza perfeita de Deus como sendo um fim em si mesma¹.

Segundo Campbell, em pelo menos cinco vezes, a palavra “*tamim*” (perfeito, irrepreensível) deve ser aplicada a Deus com significado estrito de perfeição². É interessante notar que, todas as vezes que isso ocorre, o contexto em que o conceito de perfeição está inserido é da aliança de Deus com seu povo³.

O termo *tamim* nunca aparece como predicado de Yahweh, enfatizando-a como um fim em si mesma. Antes, o A.T. mostra a perfeição divina em termos de amor redentivo revelado nas obras salvíficas de Yahweh (Dt 32:4), na Sua santa e justa lei (Sl 19:7), nos Seus caminhos (II Sm 22:31 e Sl 18:30), no Seu conhecimento (Jó 37:16) e em toda história da redenção do Seu povo (Is 5:4).

Longe de ser um conceito abstrato, ou um mero resultado de raciocínio lógico humano, ou muito menos um ideal ético inatingível de virtudes morais, ela é revelada na realidade concreta da história de Israel. É perfeição divina em ação e intenção de salvação do homem.

LaRondelle sumariza esse conceito dizendo que: “as ações divinas são caracterizadas como perfeitas, entretanto, somente porque a intenção de todas elas é o cumprimento das promessas do Seu concerto”⁴. Logo, no Antigo Testamento, a ênfase dada perfeição divina está sempre relacionada com o conceito da aliança de Yahweh com seu povo.

¹ Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1975), 37-50

² George Artur Buttrick, Ed. , *Interpreter's Dictionary of The Bible* (New York, Nashville: Abinton Press, 1962, V.3), 730.

³ Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1975) 38

⁴ idem, 40

1.2. PERFEIÇÃO HUMANA NO ANTIGO TESTAMENTO

1.2.1 O CONCERTO DA GRAÇA

O santuário e seu ritual era o centro do culto israelita. O ritual expiatório era oficiado pelo levita com o propósito de perdoar pecados : “tirá toda a gordura, como se tira gordura do sacrifício pacífico; o sacerdote a queimará sobre o altar, em cima das ofertas queimadas do Senhor, assim, o sacerdote, por essa pessoa, fará expiação do seu pecado que cometeu, e lhe será perdoado” (Levítico 4:35).

Embora o sacerdote fosse o meio pelo qual o perdão e a graça de Deus alcançam o indivíduo, o A.T. ensina explicitamente que Deus é o autor desse perdão (Isaías 43:25). A lei mosaica ensina que não é Israel quem oferece o sangue o sangue expiatório sobre o altar mas Deus diz: “Eu vo-lo tenho dado sobre o altar (o sangue), para fazer expiação pela vossa alma” (Levítico 17:11). A graça é um conceito que distingue a religião israelita de todas as demais formas de culto pagãs contemporâneas, as quais, diferentemente do culto de Israel, eram baseadas no princípio da salvação pelas obras.⁵

O Santuário Israelita e sua doutrina da expiação eram únicos em sua essência e distinguiam o povo de Israel de todos demais povos. Deus elegeu Israel para que “fosse Seu povo próprio”(Deuteronômio 7:6). Essa eleição também foi inteiramente baseada na graça; não foi baseada em nenhuma superioridade inerente ao povo. Mas mesmo assim o povo a nação constantemente incorreu no erro de pensar da seguinte forma: “por causa da minha justiça é que o Senhor me trouxe a essa terra para a possuir”(Deuteronômio 9:4).

A despeito de o povo de Israel oferecer a Deus sua teimosia, apostasia e , por vezes, até rebelião durante quarenta anos no deserto, Deus, segundo sua infinita graça e amor, renovou Seu concerto com o povo dizendo: “ Agora, pois, ó Israel, que é que o Senhor requer de ti? Não é que temas o Senhor teu Deus, e andes em todos os seus caminhos, e o ames, e sirvas, ao Senhor teu Deus de todo seu coração de toda tua alma, para guardar os mandamentos do Senhor e os estatutos que hoje te ordeno, para o teu bem?” (Deuteronômio 10:12, 13).

⁵ Herbert, E. Douglass, ed., *Perfection: The Impossible Possibility* (Neshville, Tennessee: Southern Publishing Assocoation , 1975) 102

A graça divina oferecida a Israel através do concerto requer do homem perfeita obediência a Deus. Entretanto, essa perfeita obediência moral requerida por Deus, deveria ser totalmente baseada num sentimento de gratidão motivado graça divina⁶. Logo, A essência da religião israelita, é que a graça divina deveria criar no coração do homem uma motivação baseada no amor, para que esse, em resposta a graça previamente oferecida por Deus, ofereça uma perfeita obediência a Deus cumprindo as leis do concerto⁷.

Na ética da religião israelita, o requerimento divino de cumprimento das leis do Seu concerto deveria estar baseado sobre uma motivação amorosa proveniente da graça divina. A perfeição divina, de acordo com a forma que o Antigo Testamento a revela, como perfeição de ação e intenção de salvação do homem, está intimamente relacionada com a criação dessa motivação no coração do homem.

A obediência requerida por Deus é descrita nas seguintes palavras: “Ouve ó Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único Senhor. Amarás, pois, o Senhor, teu Deus, de todo teu coração, de toda tua alma e de toda a tua força” (Deuteronômio 6:4,5). Ainda no contexto do concerto, a perfeição é descrita nas seguintes palavras: “Porque, quanto ao Senhor, Seus olhos passam por toda a terra, para mostrar-se forte para com aqueles cujo o coração é totalmente Dele”. (2 Crônicas 16:9). Perfeição, em termos do pacto da aliança de Deus com Seu povo, é a resposta ao amor e graça divinos numa total e completa inclinação do coração e vida à vontade de Deus.

1.2.2 RELACIONAMENTO DIVINO-HUMANO EM SALMOS

Segundo Eichrodt, o “*cultos*” israelita é “tanto uma expressão da experiência religiosa em ações concretas realizadas com a congregação no ritual do templo, como também uma expressão genuína da religião viva que penetra toda existência humana”⁸. Na religião israelita há uma união indivisível entre a experiência religiosa, o *cultos*, e comportamento religioso, o “*ethos*”.

⁶ *ibid*, 102

⁷ *ibidem*

⁸ Whalter Eichrodt, *Theology Of The Old Testament* (Philadelphia: TheThe Westminster Presss, 1961, V 1.), 98

O livro dos Salmos é intimamente interligado com o a adoração no santuário israelita. Os salmos, após serem incorporados ao culto oficial Israelita., foram aceitos como orações inspiradas pela comunidade religiosa de Israel, e portanto, modelo para os adoradores no serviço do templo. O livro dos salmos, portanto, pode ser tido como fonte de expressão do *cultos* israelita⁹. Uma breve análise desse livro pode ser bem útil no sentido de elucidar o conceito vétero-testamentário de perfeição.

1.2.3.1 PANO DE FUNDO MORAL-RELIGIOSO DOS SALMOS

O livro dos salmos, assim também como a literatura sapiencial, classifica os seres humanos em duas categorias: os justos (*saddiqim*) e os perversos (*resaim*)¹⁰. Os justos são aqueles amam e temem a Yahweh, que fazem “o que é justo” para seus companheiros israelitas e vivem em obediência a toda Torah. Os perversos são aqueles que escolhem uma forma diferente de existência onde falta o princípio do amor por Yahweh e Sua Torah como a motivação para suas ações¹¹.

Embora, importante quanto possa ser, o que diferencia as duas classes não é apenas a diferença de comportamento religioso entre elas, ou seu *ethos* mas a sua conexão com o próprio Deus, através de uma experiência pessoal do concerto e da graça expiatória de Yahweh¹².

O *saddiq* não é meramente uma pessoa eticamente perfeita ou virtuosa, mas o indivíduo que, motivado pelo amor redentivo de Yahweh, tem confiança nEle e O obedece, vivendo de acordo com os mandamentos éticos, sociais e culturais do Seu concerto¹³. LaRondelle expressa esse pensamento e acrescenta: “ mesmo quando nós admitimos o relacionamento indissolúvel e a unidade entre o *cultos* e *ethos* de Israel, nós observamos que o *saddiq* , em última instância, é determinado por seu relacionamento para com o *cultos* e não por sua moralidade, perfeição ética ou impecabilidade”¹⁴. Logo,

⁹ Herbert, E. Douglass, ed., *Perfection: The Impossible Possibility* (Neshville, Tennessee: Southern Publishing Assocoation , 1975), 104

¹⁰ Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1975), 111

¹¹ ibidem

¹² idem, 112

¹³ ibidem

¹⁴ ibidem

o relacionamento experimental com Yahweh ocupa um lugar de proeminência na qualificação da situação do homem perante Deus.

Nem o livro dos Salmos e nem a Torah ensinam que o israelita sincero, que vive em perfeita obediência a lei de Yahweh, pode viver sem a necessidade de expiação ou perdão¹⁵. Uma das principais emoções descritas no livro de salmos é uma profunda consciência de pecaminosidade que causa contrição na alma do adorador, não apenas por causa de atos pecaminosos cometidos, mas pela consciência da intrínseca pecaminosidade do ser¹⁶.

Por essa razão os salmistas são profundamente convencidos da sua situação de culpa perante Deus e, como conseqüência, vivem constantemente uma genuína contrição de coração. Os Salmos constantemente expressam uma necessidade contínua de perdão e de permanência na graça redentora do concerto de Yahweh¹⁷.

Portanto, quando se pressupõem na vida de um homem, uma vivência e participação genuína na experiência religiosa do concerto de Yahweh, é difícil conceber qualquer pessoa que expresse a crença de viver num estado de consciência de absoluta impecabilidade.

1.2.3.2 SALMO 19

O Salmo 19 intensifica a distinção levítica, de pecados inconscientes e pecados cometidos por rebelião¹⁸. No ritual de expiação do santuário israelita havia uma clara distinção esses dois tipos de pecado¹⁹. Os pecados por ignorância são cometidos involuntariamente, sem todo o conhecimento da sua implicação para Deus e com uma profundo e subseqüente arrependimento. Já os pecados por “soberba” ou “atrevidimento”

¹⁵ Conferir Genesis 8:21, Lev. 4, Sl 14:1-3, 40:7, 143:2, 130:3, Jó 14:4 e 1 Rs. 8:46

¹⁶ Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1975), 114

¹⁷ Conferir Sl 19:12-14; 139:23-24

¹⁸ Whalter Eichrodt, *Theology Of The Old Testament* (Philadelphia: TheThe Westminster Presss, 1961, V 1.), 161

¹⁹ Conferir Números 15:27-31

são cometidos de forma intencional, com total conhecimento das implicações e em atitude de desafio a autoridade divina²⁰.

Enquanto que o pecado involuntário poderia ser perdoado pelo ritual expiatório do santuário, não havia expiação para o pecado da rebelião²¹. Somente o segundo tipo de pecado era capaz de separar o pecador da relação de Concerto com seu Deus²². A través da graça de Deus o pecador arrependido poderia sempre encontrar perdão e ser reconciliado por meio do ritual da expiação.

No salmo 19 Davi ora por perdão dos pecados ocultos e para que Deus o mantenha afastado do pecado da soberba(verso 12 e 13). Assim como o pecado afeta o relacionamento de concerto com Deus e trás alienação do homem para com Deus²³, o perdão e a graça divinas também subjagam as paixões naturais do coração e causam uma libertação do poder do pecado²⁴.

No salmo 19 não há lugar para o orgulho espiritual manifestado em um sentimento de absoluta santidade . Pelo contrário, o salmista demonstra, no salmo 19, uma mistura aparentemente paradoxal de sentimentos. Vivendo numa condição de relacionamento bem pessoal com seu redentor (verso 14), ele experimenta ao mesmo tempo uma profunda consciência da sua pecaminosidade e uma intensa alegria pela salvação²⁵.

Davi ora e clama pelo perdão divino que é capaz de tanto perdoar a culpa quanto subjugar o poder do pecado. Para o salmista, o resultado desses dois feitos do perdão divino é a seguinte declaração de fé: “então, serei irrepreensível (*tamim*)”. Perfeição no salmo 19 inegavelmente não tem que ver com impecabilidade inerente à natureza, mas sim com uma atitude da graça divina. Logo, perfeição, no *cultos* israelita não é um requerimento mas sim um presente divino ofertado para aqueles que são fiéis ao

²⁰ Herbert, E. Douglass, ed., *Perfection: The Impossible Possibility* (Neshville, Tennessee: Southern Publishing Assocoation , 1975), 107

²¹ I Samuel 3:14

²² Herbert, E. Douglass, ed., *Perfection: The Impossible Possibility* (Neshville, Tennessee: Southern Publishing Assocoation , 1975), 108

²³ Conferir Salmos 88:14, 89:46, 143:7, ver também Isaías 59:2

²⁴ No Salmo 51 poder de Deus é comparado a um ato recreativo de Deus no coração do pecador contrito.

²⁵ Salmos 19:8

relacionamento de concerto com Deus e vivem num persistente e contínuo caminhar dependente da Sua Graça²⁶.

1.2.3.3 SALMO 15

Mas a análise do Salmo 15 parece estar em contradição com o conceito de perfeição com sendo resultado desse andar constante na graça divina. O verso 1 inicia o Salmo perguntando sobre qual tipo de pessoa é apta para participar da “hospitalidade divina”²⁷ no culto no santuário israelita. Segundo Samuel Terrien, os outros versos trazem uma série de requisitos ético-religiosos como sendo pré requisitos para aceitação do adorador, não no aspecto jurídico, mas na aceitação e permanência no culto no templo²⁸. Será que este salmo não estaria dando suporte para idéia que o *ethos* precede o a aceitação do indivíduo? Será que o Salmo quinze traz um padrão ético-moral como pré-requisito para participação do *cultos* no na religião israelita? Será aqui a perfeição não aparece como demanda ao invés de um presente gratuito de Deus?

A chave para a compreensão do salmo 15, é analisá-lo de uma perspectiva mais ampla, da perspectiva de toda Torah²⁹. Como já visto anteriormente, moralidade nunca foi a base da eleição de Israel³⁰. A redenção ocorrida no êxodo de Israel e o concerto subsequente foram baseados unicamente graça e amor divinos. Deus sempre aceitou o ser humano com base na Sua graça e misericórdia, e sua participação no *cultos* não poderia ser diferente. Davi no Salmo 5:7 declara: “porém eu, pela riqueza da tua misericórdia, entrarei na tua casa e me prostrarei diante do teu santo templo”. Isto não significa que moralidade é irrelevante, mas no mínimo, que ela não é em última instância a base para participação no *cultus*³¹.

²⁶ idem

²⁷ Samuel Terrien, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 203) 170

²⁸ ibid, 171

²⁹ Herbert, E. Douglass, ed., *Perfection: The Impossible Possibility* (Neshville, Tennessee: Southern Publishing Association, 1975), 109

³⁰ Conferir Deuteronômio 7-9

³¹ Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1975), 120

A ênfase e concentração do Salmo 15 sobre o *ethos* deve ser entendido à luz do distúrbio concertual³². Quando a relação entre o *cultos* e *ethos* é quebrada, Yahweh toma uma destrói e rejeita o *cultos*, e aplicando castigos e maldições referidas em Levítico 26. Esta tensão ou discrepância poderia ser causada pela participação simplesmente formal e hipócrita do *cultos* por parte do indivíduo ou mesmo de toda nação. A solução para este distúrbio não deve se dar na separação ou substituição de um pelo outro³³. O relacionamento entre eles deve ser indissolúvel.

Mas o *cultos* é que tem a função de ser o fundamento do *ethos*. A graça divina, disponibilizada diariamente ao indivíduo pelo ritual de expiação no santuário, trazia tanto o perdão para os pecados quanto força para libertação do poder do pecado³⁴. Quando indivíduo experimenta a graça divina através de um relacionamento cútico verdadeiro com Yahweh, Seu poder transforma o centro da existência e motivação humana determinando a conduta moral e todas as ações do indivíduo a partir de então.

Tanto o Salmo 15, quando o 19, revelam a função vital do *cultos* sendo o sustentador do *ethos* e do concerto de Israel. O padrão a ser alcançado viver o *ethos* fundamentado no motivação do amor. Tal indivíduo é considerado *saddiq*, completamente justo, e *tamim*, perfeito ou completo. Quando o pecado o assalta, ele se arrepende, segue o ritual de expiação, e experimenta a limpeza e recriação do seu coração e motivos. De acordo com o *cultos* de Israel tal homem é considerado justo e perfeito³⁵. Portanto concluímos que no *ethos* israelita a idéia de perfeição e justiça não é orientada no sentido de uma normal ideal ou virtude elevada, mas é orientada no sentido do relacionamento cútico e concertual³⁶.

O conceito de perfeição israelita pode ser constatado na realidade empírica da vida de grandes personagens da história bíblica no Antigo Testamento.

1.2.5 PERFEITOS NO ANTIGO TESTAMENTO

Noé é o primeiro homem que as escrituras chamam perfeito, atribuindo o derivativo *tamim*, do radical *tam* “perfeito”. Já em Gênesis 6:9 nós encontramos a

³² *ibid*, 124

³³ *ibidem*

³⁴ *ibid*, 116

³⁵ *ibid*, 137

³⁶ *ibidem*

declaração: “ Noé era um homem justo e *íntegro* entre seus contemporâneos; Noé andava com Deus”. Muito embora nós encontremos tal testemunho sobre Noé no capítulo 6 de Gênesis, logo em Gênesis 9:21-24 nós encontramos um episódio infeliz da vida do patriarca onde é relatado um grave pecado moral.

A segunda declaração de perfeição das escrituras sagradas no relato sobre o patriarca Abraão. Na declaração divina da teofania de Gênesis 17:1, o próprio Deus ao mesmo tempo, demanda e atesta a perfeição do patriarca. Segundo Payne, essa perfeição demandada por Deus não denota impecabilidade, mas antes uma sincera dedicação em seguir uma vida santificada na presença de Deus³⁷.

Embora Abrão tenha sido um homem de reconhecidas qualidades morais tais como magnanimidade (Gênesis 13:8 e 9), lealdade (14:12-14, 17:18, 21:10, 11), misericórdia e compaixão pelos semelhantes (18:22-32), ele também cometeu sérias faltas como covardia, mentira e chegou até a quase proporcionar a ocorrência de um ato de imoralidade (12:11-13, 20:11-13). Apesar disso, ele é tido como perfeito (26:5).

O terceiro exemplo bíblico de perfeição é o patriarca Jó. O livro de Jó 1:1 começa com uma impressionante declaração de perfeição sobre seu protagonista: “Havia um homem na terra de Uz, cujo nome era Jó, homem íntegro e reto, temente a Deus e que desvia do mal” (Jó1:1)”. Essa declaração quádrupla do caráter justo do patriarca inclui o radical hebraico *tam* “perfeito”³⁸.

Essa declaração inicial é reforçada pelo próprio jó (6:29, 10:7, 12:4, 16:17, 23:11, 12, 29:12-17, 31:5, 6) e intensificada por outras três afirmações divinas (Jó 1:8, 2:3 e 42:7, 8). Embora o testemunho das escrituras a respeito deste patriarca tenha o tido como perfeito, seu estado moral era longe de ser considerado como de impecabilidade³⁹.

Na teologia vétero-testamentária da perfeição, perfeitos não são apenas distintos personagens bíblicos tais como alguns patriarcas, mas o conceito de perfeição é ampliado a todo Israel verdadeiro participante do concerto divino⁴⁰. “Bem aventurados os *irrepreensíveis...*” (Salmos 119:1), “... mas os que andam em *integridade* de coração são

³⁷ Payne, Barton.J., *Theology of the Older Testament*, Michigan, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962, p 318

³⁸ Strong Hebrew Dictionary, 2000, CD-Rom

³⁹ Jó 7:20, 21, 9:2, 15, 10:6, 14:16, 17. Conf. Payne, Barton.J., *op. cit.*, p 338

⁴⁰ Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1975), 49

o seu prazer” (Provérbios 11:20”, “... nenhum bem sonega aos que andam *retamente*” (Salmos 84:11). Em todos esses versos o verdadeiro israelita é designado com a palavra *tamim*.

A história dos patriarcas e do povo de Israel demonstram, entretanto, que tanto na vida desses patriarcas, quanto na existência individual e coletiva de Israel, o pecado e suas conseqüências não puderam ser banidos em todos aspectos. Eles morreram na esperança do reino vindouro de Deus onde a vida e todas as coisas voltariam para seu estado original de perfeição⁴¹.

Passaremos agora para o estudo da perfeição no Novo Testamento.

2. PERFEIÇÃO NO NOVO TESTAMENTO

2.1 CRISTO E A PERFEIÇÃO

Para entendermos um pouco mais ao ensino de Cristo sobre a perfeição no Novo Testamento, vamos analisar os dois lugares em que a palavra *teleiós* aparece (Mt 5:48 e 19:21), o equivalente do hebraico *tamim*. Vamos estudar o conceito de perfeição onde a idéia aparece em particular na forma de “*imitatio Christi*”⁴².

No contexto do sermão do monte, a declaração “Sede vós, pois, perfeitos, como perfeito é o vosso Pai que está nos céus” é o sumário das antíteses que se encontram nos versos 43-47 do capítulo cinco, o perfazendo um contraste com a piedade legalística dos fariseus que não entram no reino de Deus e em pedem outros de entrar. Esse relacionamento contextual já é uma indicação que essa declaração de Cristo não pode ser considerada como imperativo moral que reclama perfeição ética ou impecabilidade.

O estudo dos requerimentos de entrada no *basileia ton ouranon* (“reino de dos céus”) deve ajudar na elucidação do caráter dessa declaração. Geralmente se assume que o sermão do monte se encontra numa moldura escatológica, mas essa declaração de

⁴¹ *ibid.*, 50

⁴² Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1975), 159

Cristo transcende o motivo profético e testifica que Jesus tinha consciência da sua autoridade messiânica.

Os ensinamentos éticos do sermão do monte não foram endereçados para gentios ou muito menos para os fariseus cheios de justiça própria, mas antes, para: os filhos de Deus que oravam a seu pai celestial (Mt 6:9 7:7-11); para os que são chamados de “sal da terra” e “luz do mundo”, cuja luz não deveria iluminar suas próprias boas obras, mas antes glorificar o “Pai que está no céus” (Mt 5:13-16); para aqueles que não se orgulham de sua justiça própria mas antes tem “fome e sede de justiça” e “buscam em primeiro lugar o reino de Deus e a sua Justiça” (Mt 5:6; 6:33).

O salmo 37:11, lugar de onde Jesus retirou sua declaração de Mateus 5:5, identifica “os mansos” com “os justos” (*saddiqim*), como aqueles que “herdarão a terra”. Essas duas classes e pessoas constituem o “homem íntegro” (*tamim*), ou perfeito⁴³, que tem a lei de Deus no coração (Sl 37:31). A expressão “puros de coração” (Mt 5:8) também tem a sua origem no livro de salmos tendo íntima relação com o *cultos* israelita⁴⁴. Os adoradores no santuário eram os “limpos de mão e puros de coração” (Sl 24:4 e 51:10) e aqueles que andam perfeitamente (*tamim*, Sl 15:2) de acordo com o concerto de Yahweh. Windisch⁴⁵ denomina os mandamentos de Mateus 5:21-48 como “*prescrições de admissão*” para o *basileia ton ouranon* (“reino de Deus”). Assim como o acesso ao templo e direito a participação do culto israelita eram restringidos para aqueles que se adequavam a condições do *cultos* e do *ethos* israelita, as “*prescrições de admissão*” dadas por Cristo na “Torah do Monte” são o código que restringe à entrada ao reino de Deus.

Antes de se cometer o erro de taxar essas prescrições como legalísticas, deve-se ter em mente que o sermão do monte tem seu pano fundo no Antigo Testamento, mais especificadamente, no livro de Salmos. Como visto no capítulo um, a teologia de Salmos baseia todos imperativos ético-morais na experiência redentiva do Concerto da Graça de Yahweh. A partir desse relacionamento entre o sermão do monte e o *cultos*

⁴³ Conferir Salmos 37: 11, 18 e 29

⁴⁴ Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1975), 162.

⁴⁵ Hans Windisch, *The Meaning of The Sermon on the Mount* (Philadelphia: Westminster Press, 1951), 27

israelita, é possível declarar de antemão, que a compreensão perfeccionista do imperativo de perfeição de Mateus 5:48 não cabe à interpretação do texto⁴⁶.

Assim como os requerimentos de perfeição religiosa e moral do livro de salmos são condicionados e motivados pelo histórico de salvação do Êxodo, o requerimento de perfeição de Cristo é baseado na sua própria autoridade messiânica revelada nos seus atos redentivos. Com base na sua autoridade messiânica, revelada nos seus atos de cura, expulsão de demônios e perdão de pecados, Cristo identifica o seu chamado a perfeição com o chamado para segui-lo em novidade de vida e obediência de todo coração⁴⁷.

O fato de o ser humano ter sido criado a imagem de Deus implica que ele precisa demonstrar os caracteres divinos no seu comportamento. Segundo Larondelle, o conceito de *imitatio Dei* do Antigo Testamento encontra seu paralelo no *imitatio Christ*, no Novo Testamento⁴⁸. Especialmente os livros de Mateus e João, trabalham esse conceito⁴⁹. Em Mt 19:21 a resposta a pergunta feita a Cristo pelo jovem rico sobre como alcançar a vida eterna é respondida em termos de *imitatio Christ*. Como conclusão de sua declaração Cristo diz: “..depois vem e segue-me”. Esse é um apelo de comprometimento religioso sem reservas. A demanda de Cristo não é como a dos demais rabinos da época. Jesus não desejava meramente ensinar sobre Sua interpretação da Torah ou ensinar sobre alguma idéia da filosofia grega. A mensagem de Cristo exige comprometimento absoluto; uma decisão de submissão total. Ao identificar o *imago Dei* do Antigo Testamento com o *imitatio Christi*⁵⁰, Jesus tanto manifesta consciência da sua messianidade como também a reclama⁵¹.

Como Rei Messiânico do reino de Deus Jesus revela e cumpre perfeitamente o “*imitatio Dei*” como filho de Deus, cumprindo com perfeição na Sua própria pessoa o papel redentivo de Rei e Sacerdote do Antigo Testamento. Entretanto, o “*imatio Christi*”

⁴⁶ Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1975), p 162

⁴⁷ Mt 4:19-22, 9:9, 28:19 e 20, Mc 2:14

⁴⁸ Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1975),163

⁴⁹ Mt 10:25; 20:25-28 e Jo 10:11, 27-30; 1Jo2:6

⁵⁰ Conferir Lucas 9:32, 14:25-35; João 8:12, 10:4, 27

⁵¹ Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1975), 170

não começa em realidade do ponto de vista dos requerimentos éticos, mas antes pela eleição, assim como no concerto de Yahweh com seu povo⁵².

O imperativo reclamatório de perfeição proferido por Cristo requer justiça e amor que excedam a dos escribas e fariseus; reclama que os filhos do Pai celestial não tenham um coração dividido. Esse requerimento não os torna filhos mas apenas é uma manifestação dessa realidade. Viver o *imitatio Christi* na experiência cristã é, em termos práticos, demonstrar o amor divino nos relacionamentos inter-humanos⁵³.

Isso está em plena harmonia com a interpretação do texto de Lucas 6:36, paralelo a Mt 5:48. O texto de Lucas não usa *teleios* mas *oiktirmon*, que significa misericordioso. Essa passagem Lucana concorda com a interpretação do imperativo de perfeição de Mateus como uma ativa e completa manifestação do amor perdoador a todas pessoas, inclusive aos ingratos e injustos (Lc 6:35). A perfeição de Mt 5:48 pode ser caracterizada dinamicamente como amor santo e misericordioso⁵⁴.

Larondelle argumenta que a intenção de Mateus ao utilizar a palavra *teleios* foi a de demonstrar que o amor e a justiça verdadeiros não estão em contraste mas são um cumprimento da *torah*. Ele também diz que o conceito dessa palavra não é orientado para perfeição ética absoluta, mas antes para a consagração religiosa e cúltica ao Deus de amor e graça universal⁵⁵.

A luz dessa comparação entre o concerto mosaico e a “*torah do messias*”⁵⁶ torna-se evidente o relacionamento indissolúvel e a unidade entre o *cultos* e o *ethos* religioso. As bênçãos da “Torah do monte” são seguidas de demandas éticas que funcionam como pré-requisito par a entrada no reino escatológico de Deus (Mt 5:20; 7:21). O *ethos* de Cristo, tal qual Ele revelou, excede a ética rabínica e farisaica de Seu tempo e restaura o *ethos* do concerto de Yahweh baseado na graça e no amor. Como esse amor pode ser requerido por Deus (Dt 6:5, Lv 19:18, Mt 22:37-40), isso demonstra que ele mais que ver com vontade do que com emoções. Emoções não podem se comandadas ou impostas. Esse amor deve ser da mesma natureza que o amor de Deus, autor do concerto, e por isso

⁵² ibidem

⁵³ Ver Jo 13:12-16, Mt 20:25, Lc 22:27

⁵⁴ Ver Rm 11:30-32

⁵⁵ Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1975), 174

⁵⁶ W. D. Davies, *The Sermon on the Mount* (New York: Cambridge University Press, 1966) 27, 31 e 32

deve ser expresso em atos concretos baseados na vontade de Deus. 1 Jo 2:5 diz: “Aquele, entretanto, que guarda a sua palavra, nele, verdadeiramente, tem sido aperfeiçoado [*teteleiotai*]”.

Portanto, a obediência ao ensino moral de Cristo implica no chamado para o “*imitatio Christi*”, que não se trata meramente de conduta moral. Tanto no velho quanto no novo concerto, a experiência de salvação nunca é divorciada da sua obrigação ética e implicações morais.

Mateus 19:21 é o segundo e último texto deste evangelho em que aparece *teleios*. O texto diz “ disse-lhe Jesus: se queres ser perfeito vai, e vende seus bens, dá aos pobres e terás um tesouro nos céu, depois, vem e segue-me”. O princípio por de trás do pedido de Cristo não foi a venda das possessões do jovem rico mas a aceitação da sua pessoa como maior que tesouros no coração do jovem⁵⁷. Enquanto *teleios* em Mateus 5:48 denota perfeito amor ao semelhante, em 19:21 denota perfeito amor a Jesus Cristo, manifestação suprema do amor de Deus⁵⁸.

Isso revela a riqueza e a profundidade do significado de *teleios* no evangelho de Mateus, o qual demonstra uma continuidade básica com o Antigo Testamento. Essa perfeição não pode ser alcançada por sentimentos, mas por um relacionamento perfeito com Cristo, filho de Deus. Essa perfeição não é alcançada ao final de um longo e difícil caminho de tentativas de imitação Cristo, mas através comunhão redentiva com Ele enquanto o caminho está sendo trilhado. Para Mateus, a ética cristã de obediência, ou o *imitatio Christi*, é fundamentada no próprio Cristo. Não é algo que pode ser atingido por uma tentativa autônoma de cópia do Seu comportamento; mas a perfeição de crente somente pode ser atingida através do relacionamento com Ele.

Portanto, de acordo com o significado de *teleios* na Torah de Jesus Cristo, a resposta à questão sobre se a perfeição cristã é sinônimo de impecabilidade ética no novo testamento é negativa. A verdade fundamental sobre o imperativo de perfeição de Cristo é que, muito embora o “sede perfeitos” demande uma justiça que exceda a justiça dos

⁵⁷ Herbert, E. Douglass, ed., *Perfection: The Impossible Possibility* (Neshville, Tennessee: Southern Publishing Association, 1975), 119

⁵⁸ Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1975), 182

fariseus, ele não estabelece um padrão diferente do requerido na Torah e no *ethos* do Antigo Testamento.

2.2 PERFEIÇÃO NA TEOLOGIA PAULINA

2.2.1 CUMPRIMENTO CRISTOLÓGICO DA VELHA ALIANÇA

Quando consideramos o uso dos termos *teleios* e *hagios* em Paulo, descobrimos que eles sempre estão relacionados com um motivo soteriológico, cristocêntrico e cúltico⁵⁹. O relacionamento desses dois termos pode ser visto em II Coríntios 7:1. Nesse verso Paulo toca num dos temas de proeminência em sua teologia da perfeição, o relacionamento entre perfeição e santificação.

Uma breve análise na unidade textual imediatamente anterior a II Co 7:1 mostra que Paulo baseia seu chamado ao aperfeiçoamento da santidade do crente no cumprimento Cristológico da antiga aliança de Israel. Em II Co 6:16 Paulo utiliza o termo *naos* (santuário) enquanto declara o caráter santo da igreja com o intuito de aludir e traçar um paralelo entre o antigo e novo concertos. Isso se torna mais patente quando, em sua argumentação Paulo, cita Ezequiel 37:27 que trata da presença cúltica de Yahweh no contexto da Sua aliança redentiva com seu povo. Após traçar esse paralelo, Paulo passa a fazer uma aplicação dessa antiga realidade de salvação ao novo concerto. Na teologia paulina a presença cúltica de Deus se dá pelo Espírito de Cristo na Igreja⁶⁰.

Baseado no cumprimento Cristológico da liturgia israelita de expiação (II Co 5:18-21), Paulo enfatiza tanto o relacionamento redentivo diário quanto a unidade moral do cristão com o Senhor⁶¹. No verso 18 “serei vosso Pai, e vós sereis para mim filhos e filhas...” ele demonstra o novo relacionamento do crente com o “Senhor Todo-Poderoso”. Esse novo relacionamento é análogo ao relacionamento do antigo concerto de Yahweh com Israel, que no presente é determinado Cristologicamente pelo “agora”, o “dia da salvação” (II Co 6:2). A morte e a ressurreição de Cristo (II Co 5:15) são a base para seu imperativo religioso-ético: “tendo, pois, o amados, tais promessas, purifiquemo-nos de

⁵⁹ Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1975), 183

⁶⁰ II Co 3:18, I Co 3:16-17, Ef 3:16-18, 2:19-22

⁶¹ Conferir II Co 6:14-15, 5:17, 4:16

toda impureza, tanto da carne como do espírito, aperfeiçoando a nossa santidade no temor de Deus”.

Em II Co 7:1 é demonstrado uma a continuidade do dinamismo culto-ético visto no Antigo Testamento⁶². Portanto, apesar dos “santos” serem chamados a se “purificar”, este estado de santidade, assim como no antigo concerto, é antes um presente que um requerimento pois está condicionado e baseado numa redenção Cristológica. Conseqüentemente, o kerigma apostólico proclama que o relacionamento cültico do antigo concerto é agora superado pela presença redentora divina de Jesus Cristo no templo da alma⁶³, a qual demanda um andar concreto com Deus. Assim Paulo está em plena harmonia com o ensino de Cristo sobre a perfeição, onde esse andar se dá em termos de *imitatio Christ*. Esse andar se traduz numa santificação constante e progressiva e num aumento da reflexão do caráter de Cristo no crente⁶⁴.

2.2.2 JUSTIFICAÇÃO, SANTIFICAÇÃO E PERFEIÇÃO

Outra característica marcante no pensamento de Paulo é que ele trata a perfeição de uma perspectiva escatológica. Para Paulo a perfeição se dá em duas fases: presente e futuro. Ou seja, ao mesmo tempo que a perfeição já ocorre no presente, ela só ocorrerá em sua forma final por ocasião da segunda vinda de Cristo⁶⁵. A chave para se compreender este aparente paradoxo em Paulo está no relacionamento íntimo entre seu conceito de perfeição e Justificação e Santificação.

A fonte primária de perfeição na bíblia é a justiça divina, e sua maior revelação é a perfeita vida de obediência de Cristo na terra. Paulo entende que essa justiça apenas pode ser creditada ao crente através da fé em Cristo (Romanos 3:28). Esse é um ato gracioso de Deus onde a perfeita obediência de Cristo é creditada em favor do pecador. Esse fato é demonstrado em Romanos 5:18 e 19 onde Paulo diz: “assim também, por um só ato de justiça, veio a graça sobre todos homens para a Justificação” e “ por meio da

⁶² Conferir Lv 19:2, Sl 15, 24

⁶³ II Co 6:16, I Co 3:16, Gl 2:20

⁶⁴ Conferir, II Co 3:18, 4:15, Ef 3:17, 4:20-32, 5:1-2, Co 3:1-10

⁶⁵ Herbert, E. Douglass, ed., *Perfection: The Impossible Possibility* (Neshville, Tennessee: Southern Publishing Association, 1975), 122

obediência de um só muitos se tornaram justos”. Como resultado imediato desse processo o homem entra em um estado de paz para com Deus (Romanos 5:1, 8:1).

Muito embora Paulo tenha a Justificação pela fé como tão preciosa que ele não deseja gloriar-se em nada mais se não a Cruz de Cristo (Gálatas 6:14), o processo de salvação do ímpio não se reduz apenas ao aspecto legal da questão. A justificação pressupõe um processo dinâmico de santificação baseado no senhorio de Cristo na vida do crente (Colossenses 1:13, 14). Justificação pela fé implica, entretanto, na transferência da alma do domínio do pecado, no qual nascemos por causa de Adão (Rm 5:18), para o reino da graça, onde o Espírito reina por causa da soberania de Cristo.

Através do batismo na morte e ressurreição de Cristo é que o crente é legalmente incorporado em Cristo, se tornando participante de tudo que Ele alcançou da sua vitória. Em Romanos capítulo 6 Paulo desenvolve esse pensamento. Explicando o significado profundo do batismo como uma participação na própria morte de Cristo sobre a cruz ele diz: “sabendo isso: que foi crucificado com Ele o nosso velho homem, para que o corpo de pecado seja destruído, e não sirvamos o pecado como escravos” (verso 6).

Paulo também declara: “assim também vós considerai-vos mortos para o pecado, mas vivos para Deus, em Cristo Jesus” (verso 11). Esse indicativo de salvação é seguido por um imperativo de santificação: “Não reine, portanto, o pecado em vosso corpo mortal, de maneira que obedeçais às suas paixões” e “... assim ofereci, agora, vossos membros para servirem à justiça para a santificação”.

Aqui nós temos a ética paulina da perfeição cristã⁶⁶. Ela pressupõem uma apropriação diária da vida e morte de Cristo pela fé. Para Paulo, assim como os capítulos 3 a 5 precedem o capítulo 6 de Romanos, a redenção precede a moralidade, e a justificação precede a santificação. Ao final do livro de Romanos de 12:1-15:13 o apóstolo desenvolve como a justiça divina deve se revelar na vida cristã. Isso está em plena harmonia e continuidade com o concerto da graça do Antigo Testamento, no qual a obediência é condicionada e motiva pela redenção no êxodo e participação diária serviço do santuário

⁶⁶ Herbert, E. Douglass, ed., *Perfection: The Impossible Possibility* (Neshville, Tennessee: Southern Publishing Association, 1975), 124

Um sumário da mensagem do evangelho e seu propósito moral é brevemente dada em II Coríntios 5:15: “ E Ele morreu por todos, para que os que vivem não vivam mais para si mesmos, mas para aquele que por eles morreu e ressuscitou”

Portanto, a perfeição presente do crente está relacionada com a sua com o processo Cristológico de Justificação e santificação e tem sua culminação na glorificação do crente na segunda vinda de Cristo. Na glorificação nosso corpo será transformado totalmente a semelhança de Cristo e a perfeição final será finalmente alcançada. Na teologia paulina a perfeição esta relacionada com o processo dinâmico de salvação.

2.2.3 A BATALHA CRISTÃ

Um dos temas mais importantes para compreensão do pensamento de Paulo sobre a perfeição cristã é o desenvolvimento do apóstolo em suas cartas e epístolas sobre a batalha cristã. Esse é um assunto nevrálgico no que diz respeito ao entendimento de Paulo sobre a impecabilidade.

Repetidamente o apóstolo faz referência a natureza do seu relacionamento com Cristo. Tais declarações atestam um profundo relacionamento com Cristo. Podemos ver um exemplo em Filipenses 1:21 onde ele diz: “Portanto, para mim o viver é Cristo”. O nível de identificação de Paulo com Cristo era tal que ele podia dizer: “logo, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim; e esse viver que agora tenho na carne, vivo pela fé no filho de Deus”.

Muito embora Paulo faça declarações tão contundentes que atestam sua participação na nova vida em Cristo ele também declara: “Mas esmurro meu corpo e o reduzo a escravidão, para que tendo pregado a outros, não venha eu mesmo a ser desqualificado” (I Co 9:27). Na sua primeira epístola aos Coríntios Paulo toca no âmago da questão, que será mais plenamente desenvolvida em Gálatas 5:16-24 e Romanos 7:14-25.

Em contraste com a novidade de vida experimentada em Cristo pelo crente, nós encontramos em Paulo algumas imagens e figuras de linguagem que indicam uma realidade diferente. O pronome “Eu” é algumas vezes utilizado para designar o ego auto-centralizado do homem. Essa mesma figura é descrita como “velho homem”

(Colossenses 3:9, Efésios 4:22), ou “carne com suas paixões e concupiscências” (Gálatas 5:24), ou simplesmente “carne” (Romanos 7:5). A imagem da crucificação, como um processo continuado de negação dessa natureza também é utilizado por Paulo (Gálatas 2:20). Larondelle sugere que essa ilustração possa servir para clarificar a mensagem do apóstolo em Gálatas 5 e Romanos 7⁶⁷.

Aqueles que experimentaram o batismo em Cristo, segundo Paulo, devem ser considerados legalmente mortos para o pecado mediante a fé (Romanos 6:11 e 7:4). Mas por outro lado, eles descobrem que na realidade empírica os desejos e impulsos e pecaminosos do “velho homem” coexistem de forma simultânea na vida do crente. Esta realidade pode ser constatada quando nos voltamos para as escrituras e observamos o padrão de comportamento das igrejas apostólicas do Novo Testamento. Nenhuma das cartas escritas pelos escritores do Novo Testamento pressupõem uma Igreja sem pecado. Esse fato encontra seu paralelo no Antigo Testamento nas pessoas designadas como perfeitas⁶⁸.

Muito embora essa batalha seja real, não existe motivos para desespero ou derrota para aqueles que experimentaram o batismo em Cristo. Paulo convida o crente a participar da vitória de Cristo (I co 15:57) através da ação do Espírito Santo no crente (Gálatas 5:16 e Romanos 8:13). Mas isso não implica que a vitória não demande intenso esforço e traga sobre o ser humano carga intensa de sofrimento e pesares. Mas para Paulo esses sofrimentos produzem um bom fruto que é o que é a perseverança (Romanos 5:3, 4) e desenvolvimento do caráter. Aqui a perfeição cristã é vista e identificada em termos de santificação⁶⁹.

Paulo se preocupa em deixar claro que o caminho da perfeição não é caracterizado por sentimentos de santidade e impecabilidade. Ele tinha essa consciência: “porque eu sei que em mim... não habita bem nenhum”. Na verdade, essa consciência é ampliada na medida em que há um aperfeiçoamento do crente em santidade. O clímax desse auto-conhecimento produzido pelo Espírito Santo no Crente é visto quando apóstolo Paulo confessa perante Deus sua própria falência moral e diz: “Desventurado

⁶⁷ *ibid.*, 126

⁶⁸ Conferir página 8.

⁶⁹ Herbert, E. Douglass, ed., *Perfection: The Impossible Possibility* (Neshville, Tennessee: Southern Publishing Association, 1975), 127

homem que sou! Quem me livrará do corpo dessa morte?”. Mas Paulo completa seu pensamento e ao unir sua fraqueza com a vitória de Cristo: “Graças a Deus por Jesus Cristo nosso Senhor”. Esse grande contraste e aparente paradoxo encontra paralelo na tensão paradoxal encontrado no livro dos Salmos o adorador experimenta ao mesmo tempo uma profunda consciência de pecaminosidade e intensa alegria pela salvação⁷⁰.

Por último batalha cristã para Paulo significa viver uma vida de submissão, lutando no exército de Deus (Gálatas 6:13) e sendo chamado para “levando cativo todo pensamento à obediência de Cristo” (II Co 10:5), “até Cristo ser formado em vós” (Gálatas 4:19). Para o apóstolo a perfeição cristã pode ser alcançada, mas somente através da contemplação da glória de Cristo: “E todos nós, com o rosto desvendado, contemplando, como que por espelho, a glória do Senhor, somos transformados de glória em glória, na sua própria imagem, como pelo Senhor, o Espírito” (II Co 3:18).

Esse crescimento e transformação dinâmica em semelhança de Cristo é aquilo que o apóstolo entende por perfeição cristã. Essa perfeição está em plena harmonia com o imperativo da antiga aliança de Yahweh de segui-lo com toda alma e coração. Para Paulo, o cumprimento final dessa aliança se dá em seguir a Cristo, na nova aliança⁷¹.

2.3 PERFEIÇÃO EM HEBREUS

A carta aos Hebreus, de todo novo testamento, é carta que trata mais explicitamente sobre o tema da perfeição⁷². Tendo Cristo glorificado como mediador da graça divina que se traduz numa força santificadora para o crente, a perfeição constitui o tema central e unificador de toda a carta⁷³. Esse tema central é traduzido em Hebreus 7:24: “por isso, também pode salvar totalmente os que por Ele se achegam a Deus, vivendo sempre para interceder por eles.”

O autor tenta provar, com base no Antigo Testamento, que o ministério de Cristo como Rei e Sacerdote é superior em qualidade e eficácia ao sacerdócio levítico. “Se, portanto, a perfeição houvera sido mediante o sacerdócio levítico, que necessidade

⁷⁰ Conferir página 6 Capítulo.

⁷¹ Herbert, E. Douglass, ed., *Perfection: The Impossible Possibility* (Neshville, Tennessee: Southern Publishing Association, 1975), 128

⁷² *ibid*, 131

⁷³ *idem*

haveria ainda de que se levantasse outro sacerdote, segundo a ordem de Melquisedeque”⁷⁴. O autor se vale repetidamente do Salmo 110:4⁷⁵ para comprovar sua tese e o argumento inegável que os muitos sacrifícios litúrgicos são “ineficazes para aperfeiçoar aquele que presta culto” (9:9).

O sacrifício expiatório do Antigo Testamento, embora sendo eficaz em sua função didática, simplesmente não tinha a função e nem a capacidade de remover pecados e aperfeiçoar o crente (Hebreus 10:1 e 4). Apenas com base no sacrifício único do filho de Deus a perfeição é garantida para todos aqueles que, sendo participantes da nova e superior aliança, tem a sua vida diariamente santificada por Cristo(10:14). Não obstante a superioridade da nova aliança (7:22), a perfeição se dá em termos de relacionamento divino-humano, assim como na antiga aliança⁷⁶. Nesse contexto, o autor tem a intenção específica de indicar o cumprimento Cristológico do *cultos* do santuário israelita de uma vez por todas.

Uma demonstração que a perfeição se dá em realidade apenas pelo relacionamento concertual divino-humano, que em Hebreus se realiza Cristologicamente, é demonstrado em Hebreus 10:22⁷⁷. Neste verso a proximidade ao Mediador Jesus cristo no santuário celestial é demonstrado pelo uso do verbo *proserchomai*, “aproximar-se”.

É também relevante à nossa compreensão da perfeição em hebreus entender qualificação dada ao termo *teleios* na carta. Os perfeitos (*teleloi*) tem duas características principais: (1) eles não são “tardios em ouvir” (5:11), indicando disposição e permanecer receptivo ao ensino, e (2) eles não são “indolentes” na fé. Esses *teleloi*, são, conseqüentemente, perfeitos ou maduros em fé e esperança. Sua qualidade específica indispensável vista nesta seção (5:11-6:20) é o crescimento na capacidade de “discernir não somente o bem, mas também o mal”(5:14).

A perfeição em Hebreus, longe de se basear meramente em características ético-morais inerentes ao caráter do crente, se dá em termos de um crescimento e maturidade espiritual baseadas num relacionamento de concerto com nosso mediador Jesus Cristo.

⁷⁴ Hebreus 7:11

⁷⁵ Hebreus 5:5, 6, 7:17, 21

⁷⁶ Herbert, E. Douglass, ed., *Perfection: The Impossible Possibility* (Neshville, Tennessee: Southern Publishing Assocoation , 1975), 131

⁷⁷ Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1975), 195.

3. CONCLUSÃO

Vimos nesse simples estudo que a perfeição bíblica não é sinônimo de impecabilidade. Ela não é revelada em termos de virtude moral elevada ou padrão ético inatingível. Mas antes como um presente divino disponibilizado ao homem em termos de relacionamento com seu doador, sendo por tanto é perfeitamente possível de ser alcançada aqui e agora.

No Antigo Testamento o homem podia experimentar essa perfeição de relacionamento através do concerto da graça de Yahweh, onde a motivação para o cumprimento do *ethos* era amor divino. No Novo Testamento ocorre a continuidade e o cumprimento final desse mesmo padrão de perfeição na pessoa de Cristo. No kerigma apostólico de Paulo essa perfeição se relaciona com a justificação e perfeição e se dá desde o princípio até o fim unicamente pela fé em Cristo.

O maior erro do perfeccionismo não está na sua tentativa desesperada de alcançar perfeição moral, mas em colocar o foco de seus esforços não em Deus, a fonte primária de perfeição, mais em si mesmo. Nas palavras de LaRondelle: “Perfeccionismo, entretanto, parece ser inadequado primariamente não pelo seu conceito de santidade, mais pela tão limitada experiência das múltiplas dimensões do santo amor”⁷⁸ de Deus.

⁷⁸ Ibid, 327

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Buttrick, George Artur, Ed. *Interpreter's Dictionary of The Bible*, New York, Nashville: Abinton Press, 1962, V.3.
- Davies, W. D. *The Sermon on the Mount*. New York: Cambridge University Press, 1966
- Douglass, Herbert, E., ed. *Perfection: The Impossible Possibility*, Neshville, Tennessee: Southern Publishing Assocoation , 1975
- Eichrodt,Whalter. *Theology Of The Old Testament*. Philadelphia: TheThe Westminster Presss, 1961, V. 1.
- La Rondelle, Hans K. *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism*. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1975.
- Payne, Barton.J. *Theology of the Older Testament*, Michigan, Grand Rapdis: Zoder van Publishing House, 1962.
- Terrien, Samuel. *The Psalms:Strophic Structure and Theological Commentary*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003
- Windish, Hans. *The Meaning of The Sermon on the Mount*. Philadelphia: Westminster Press, 1951.

Trabalho de Conclusão de Curso

O SIGNIFICADO DA MORTE DO QUARTO ANIMAL E A SOBREVIDA DOS DEMAIS: Uma Análise Exegética de Daniel 7:11-12

Anderson Lopes, Laercio de Campos e Marcos Roberto de Oliveira

Bacharéis em Teologia pelo Unasp, Campus Engenheiro Coelho, SP

TCC apresentado em dezembro de 2008

Orientador: Reinaldo W. Siqueira, Ph. D.

Resumo: O presente artigo provê uma investigação do texto de Daniel 7:11-12, onde diz que o chifre pequeno e o quarto animal seriam destruídos primeiro, enquanto aos outros animais teriam prolongação de vida.

Numa interpretação historicista tradicional encontramos que estes animais são reinos subseqüentes na história até o juízo divino. Como entender então que o quarto animal e o chifre pequeno é destruído primeiro e os demais são destruídos depois? Este estudo procurou a resposta dentro de um paralelismo no próprio livro de Daniel, entre os capítulos 2 e 7 e também com Apocalipse capítulos 13 e 17.

Esta pesquisa indicou que o paralelismo existente entre esses capítulos e livros provêm a resposta, ao encontrarmos evidências de uma unidade entre esses poderes que, apesar de divididos, formam um só poder. O poder político religioso que é destruído por último perde o apoio dos poderes seculares e estes são responsáveis por sua destruição. Os demais continuam até a segunda vinda de Cristo, conforme descrito em Apocalipse, e serão destruídos posteriormente após o milênio. Este estudo apresenta uma possível solução para o problema.

Palavras-chave: Juízo Divino, Quarto Animal, Escatologia, Daniel 7:11-12.



THE MEANING OF THE DEATH OF THE FOURTH ANIMAL AND THE SURVIVAL OF THE OTHERS ANIMALS: An Exegetic Analysis of Daniel 7:11-12

Abstract: The present study investigates the text of Daniel 7:11-12, where is stated that the little horn and the fourth animal were destroyed first, while the others animals were given an extension of life.

From a traditional historical interpretation perspective, these animals represented successive kingdoms that follow each other until the time of the Divine Judgment. How to understand then that the fourth animal was destroyed first and the other only later on? The present study searches for answers within the parallelisms present in the very book of Daniel, especially in chapters 2 and 7 of the book, but also in Revelation 13 e 17

This research pointed that the parallelism existent between these chapters provides the answer, as they indicate to the intrinsic unity between the powers represented by the animals. The religious political power that is destroyed losses its support from the secular powers, which became the very responsible for its destruction. These other powers continue until the second coming of Christ, as described in Revelation, and will be destroyed only after the Millennium. The present study presents a possible solution to the problem.

Keywords: Divine Judgment, Fourth Animal, Eschatology, Daniel 7:11-12.

**CENTRO UNIVERSITÁRIO ADVENTISTA DE SÃO PAULO
CAMPUS ENGENHEIRO COELHO
SEMINÁRIO ADVENTISTA LATINO-AMERICANO DE TEOLOGIA**

**O SIGNIFICADO DA MORTE DO QUARTO ANIMAL
E A SOBREVIDA DOS DEMAIS:
UMA ANÁLISE HISTÓRICA
DE DANIEL 7:11-12**

**Por
Anderson Lopes
Laercio de Campos
Marcos Roberto de Oliveira
Dezembro de 2008**

**CENTRO UNIVERSITÁRIO ADVENTISTA DE SÃO PAULO
CAMPUS ENGENHEIRO COELHO
SEMINÁRIO ADVENTISTA LATINO-AMERICANO DE TEOLOGIA**

**O SIGNIFICADO DA MORTE DO QUARTO ANIMAL
E A SOBREVIDA DOS DEMAIS:
UMA ANÁLISE HISTÓRICA
DE DANIEL 7:11-12**

**Monografia apresentada ao curso de
Teologia como cumprimento parcial dos
requisitos para o título de Bacharel em
Teologia, sob orientação do professor
Reinaldo Siqueira**

**Por
Anderson Lopes
Laercio de Campos
Marcos Roberto de Oliveira
Dezembro de 2008**

Dedicamos esta pesquisa às nossas
esposas que ao longo desses
anos nos apoiaram!

“Em vez de limitar o seu estudo ao que os homens têm dito ou escrito, sejam os estudantes encaminhados às fontes da verdade, aos vastos campos abertos a pesquisa na Natureza e na revelação.”

Ellen G. White

ABSTRACT

O presente artigo provê uma investigação do texto de Daniel 7:11-12, onde diz que o chifre pequeno e o quarto animal seriam destruídos primeiro, enquanto aos outros animais teriam prolongação de vida.

Numa interpretação historicista tradicional encontramos que estes animais são reinos subseqüentes na história até o juízo divino. Como entender então que o quarto animal e o chifre pequeno é destruído primeiro e os demais são destruídos depois? Este estudo procurou a resposta dentro de um paralelismo no próprio livro de Daniel, entre os capítulos 2 e 7 e também com Apocalipse capítulos 13 e 17.

Esta pesquisa indicou que o paralelismo existente entre esses capítulos e livros provêem a resposta, ao encontrarmos evidências de uma unidade entre esses poderes que, apesar de divididos, formam um só poder. O poder político religioso que é destruído por último perde o apoio dos poderes seculares e estes são responsáveis por sua destruição. Os demais continuam até a segunda vinda de Cristo, conforme descrito em apocalipse, e serão destruídos posteriormente após o milênio. Este estudo apresenta uma possível solução para o problema.

Palavra-chave: Juízo Divino, Quarto Animal, Escatologia, Daniel 7:11-12.

The present Article provides an investigation of the text of Daniel 7:11-12, which says that the little horn and the fourth animal would be destroyed at first, while the other animals would a life time prolongation.

In a traditional interpretation historicist we found that these animals are kingdoms in the history subsequent to the divine judge. How can to understand then, that fourth animal and the little horn is destroyed at first and the other are destroyed after? This study sought to answer within a parallel in the book of Daniel, between chapters 2 and 7, and also with revelation 13 and 17.

This research indicated that the parallelism between these chapters and books provide the answer, to find evidence of a unity between those powers which, even though divided, form a single power. The religious political power that is destroyed by last, lose the support of secular powers and these are responsible for your destruction. The Others continue until the second coming of Christ, as described in Revelation and subsequently destroyed after the millennium. This study presents a possible solution for this problem.

Keywords: Divine Judge, Fourth Animal, Scatology, Daniel 7:11-12.

SUMÁRIO

Abstract	v
Sumário	vi
Introdução	01
Definição do Problema	01
Propósito do Estudo	03
Escopo e Delimitação do Estudo	04
Metodologia	05
Capítulo I	06
Revisão da Literatura	06
Interpretação Preterista	06
Interpretação Futurista	07
Interpretação Historicista	08
Capítulo II	11
Estudo do Texto	11
Paralelos entre Daniel 2 e 7	11
Relação e Paralelos entre Daniel 2 e 7 e Apocalipse 13 e 17	14
Considerações Acerca dos Paralelos	17
Capítulo III	23
Análise Crítica	23
Análise da Interpretação Preterista	23
Análise da Interpretação Futurista	25
Análise da Interpretação Historicista	27
Conclusão	29
Bibliografia	31

INTRODUÇÃO

Definição do Problema

O capítulo 7 de Daniel descreve uma série de quatro animais que representam uma sucessão de reis ou reinos que dominariam sobre a terra (Dn 7:17) a saber: 1) Um leão que possuía asas de águia, foram-lhe arrancadas as asas, levantado da terra e posto em dois pés como homem e também foi-lhe dada mente de homem (Dn 7:4). 2) Um urso que tinha um de seus lados mais alto que o outro e trazia na boca três costelas (Dn 7:5). 3) Um leopardo que tinha em suas costas quatro asas de ave, ele tinha também quatro cabeças (Dn 7:6). E 4) o quarto animal “terrível e espantoso” que tinha dentes de ferro, que devorava, fazia em pedaços e pisava o que sobrava, possuía também dez chifres, ainda outro chifre surgiu dentre os dez e diante dele três foram arrancados. Este chifre tinha olhos como de homem e boca (Dn 7:7-8)¹.

O ponto culminante desta visão descreve uma cena de juízo no céu, na qual é feita a seguinte declaração: *Então, estive olhando, por causa da voz das insolentes palavras que o chifre proferia; estive olhando e vi que o animal foi morto, e o seu corpo desfeito e entregue para ser queimado. Quanto aos outros animais, foi-lhes tirado o domínio; todavia, foi-lhes dada prolongação de vida por um prazo e um tempo. Dn. 7:11-12.*

¹ José C. Ramos, *Profecia Bíblica, Significado e Natureza da Profecia Bíblica; Introdução e Comentário de Daniel*. Livro 1. 02/2005, 124.

A interpretação tradicional Adventista do Sétimo Dia considera que esses animais representam o império Babilônico, representado pelo leão, cujo domínio, sobre Israel mais especificamente, durou do ano 606-605 à 539 a.C. O império Medo-Persa representado pelo urso, que governou desde o ano 539 à 331 a.C. O império Greco-Macedônico, representado pelo leopardo, que manteve-se no poder a partir de 331 e permaneceu até 168 a.C. sendo subjugado pelo império Romano, o animal “terrível e espantoso”, na batalha de Pidna, onde Roma conquistou a Macedônia. A supremacia de Roma durou até cerca de 476 d.C. quando Odoacro, rei dos Hérulos conquistou Roma.²

A mesma corrente compreende que os dez chifres que surgiram “do” quarto animal representam dez nações bárbaras que desintegraram o império romano ocidental politicamente. Essa desintegração teve seu ápice em 476 quando Odoacro destronou o último imperador romano e se auto-proclamou rei³. O surgimento do chifre pequeno, a partir do quarto animal e diante do qual três chifres caíram, indica uma continuação do poder romano, mas agora em forma modificada, já que o chifre possuía olhos e uma boca. Este chifre é interpretado como sendo uma prolongação do império romano ocidental, mas de maneira diferente, não um poder político somente, mas também religioso. Sua interpretação é de que se trata de Roma papal. Posteriormente se estabelece o júízo divino, quando “abriram-se os livros” (Dn 7:9-10). O julgamento culmina com dois resultados, 1) o

² C. Mervyn Maxwell, *Uma Nova Era Segundo as Profecias de Daniel* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003), 145; Ramos, 52-53.

³ Maxwell, 145.

domínio é tirado dos animais e 2) é outorgado a “um como o Filho do homem”.⁴ Seu cumprimento se dará por ocasião da volta de Cristo à Terra.

No entanto, no texto quando é dito *Então, estive olhando, por causa da voz das insolentes palavras que o chifre proferia; estive olhando e vi que o animal foi morto, e o seu corpo desfeito e entregue para ser queimado. Quanto aos outros animais, foi-lhes tirado o domínio; todavia, foi-lhes dada prolongação de vida por um prazo e um tempo* (Dn 7:11-12), encontramos uma aparente contradição na afirmação de que o quarto *animal foi morto, e o seu corpo desfeito e entregue para ser queimado*. Se de fato os animais representam reinos sucessivos, como entendermos o fato de que o quarto animal é morto, enquanto aos demais (o primeiro, o segundo e o terceiro) *foi-lhes dada prolongação de vida por um prazo e um tempo*?

Se for tomado por base que os animais “são reis ou reinos” que se sucedem historicamente⁵, então como o quarto ou último reino vigente seria destruído e os três anteriores, que já haviam passado teriam prolongação de vida?

O Propósito do Estudo

O presente estudo tentará investigar o problema através de uma análise do texto bíblico com o propósito de entender a questão e tem como objetivo sugerir uma proposta interpretativa ao texto de Daniel, em especial a situação do quarto animal em relação aos demais; procurou-se também definir a aplicação temporal dos eventos constantes desse

⁴ Ramos, 124-125.

⁵ Maxwell, 108-109.

tema. Utilizou-se como pressuposto para este estudo a linha de interpretação tradicional histórica⁶.

A morte do quarto animal, sua ocasião e a sobrevivência dos demais são o propósito do estudo. Não se buscou elaborar um trabalho exaustivo, nem determinar a identidade do quarto animal ou o tema do juízo⁷, ou ainda temas relacionados, visto já haverem extensos trabalhos nestas áreas. Tomaram-se as conclusões desses autores como ponto de partida para a análise do problema proposto.

Escopo e Delimitação do Estudo

Realizou-se uma análise do texto bíblico em questão, bem como de outros textos da Bíblia que aludem ao mesmo tema, ou que contenham um paralelo de idéias e/ou de figuras simbólicas aplicáveis ao tema em questão. Estudaram-se também os textos alusivos ao tema do juízo divino relacionados com o texto chave deste estudo. Empreendeu-se uma breve análise histórica do contexto do juízo envolvendo os quatro animais e em especial, o tempo de sua realização.

⁶ William H Shea, *Estudos Seleccionados em Interpretação profética*, Série Santuário e profecias apocalípticas (Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2007), 31.

⁷ Para um estudo a respeito da identidade dos animais e/ou sua interpretação histórica ver: Shea, *Estudos Seleccionados em Interpretação Profética*; Maxwell, *Uma Nova Era Segundo as Profecias de Daniel*; Holbrook, Frank B., ed, Symposium on Daniel, *Daniel & Revelation Comittee Series*, V. 2; Thielle, Edwin R. *Daniel Estudos Esboçados*. Colégio Adventista Brasileiro; Ramos, J. Carlos, *Profecia Bíblica*, livro I, *Significado e Natureza da Profecia Bíblica; Introdução e Comentário de Daniel*.

Metodologia

No presente estudo foram utilizados comentários bíblicos do Antigo e Novo Testamentos, dicionários teológicos, concordâncias bíblicas, bem como obras contendo alusões e/ou estudos referentes ao assunto profético e histórico provenientes de autores cristãos em geral. Foram utilizados ainda, periódicos, artigos, teses, dissertações, monografias, internet e outros recursos que abordam o problema deste estudo.

No capítulo um, efetuamos uma análise das diferentes linhas interpretativas existentes e as classificamos em três grupos distintos, preteristas, futuristas e historicistas finalizando com uma conclusão parcial.

No capítulo dois, desenvolvemos uma análise do texto e avaliamos os paralelos existentes entre os capítulos 7 e 2 de Daniel e também entre esses capítulos e os capítulos 13 e 17 de Apocalipse. Nesta análise procuramos estabelecer paralelos existentes entre esses capítulos e sua importância para a solução do problema proposto.

No capítulo três, apresentamos uma análise crítica das posições apresentadas no capítulo um e oferecemos uma sugestão para a solução do problema proposto.

CAPÍTULO I

Revisão de Literatura

Ao realizar uma revisão da literatura que trata do assunto em questão, pudemos observar que os escritores e comentaristas se dividem em três linhas de pensamento distintas. Assim, analisaremos cada uma dessas linhas respectivamente, e são elas: a interpretação preterista, a interpretação futurista, e por fim, a interpretação historicista.

Interpretação Preterista

Estes autores tratam do tema em questão como tendo seu cumprimento no passado distante. Sua interpretação traz as três “bestas” ou “animais” como sendo, 1) Babilônia, 2) Média e 3) Pérsia⁸. Ao desenvolverem sua linha de interpretação argumentam que os três primeiros impérios não foram totalmente destruídos, mas o seu domínio foi tirado, tendo assim oportunidade de continuar existindo em outra forma dentro do quarto reino⁹, o qual era a 4) Grécia¹⁰.

⁸ Louis F. Hartman e Alexander A. Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation and Commentary*, The Anchor Bible, V. 23. 1ª ed. (Garden City, NY: Doubleday & Company Inc., 1980), 212-216.

⁹ *Livros Proféticos desde Ezequiel hasta Malaquias*, Tomo 2 (Barcelona, M.C.E. Horeb, 1990), 254.

¹⁰ Hartman e Di Lella, 212-216.

Através dessa linha, afirma-se que os três primeiros animais, apesar de serem derrotados, tem sua prolongação de existência dentro do império que os sucederam¹¹. Sua interpretação quanto ao chifre pequeno leva a Antíoco Epifânio, colocando o quarto reino e o chifre pequeno anteriores ao advento do Messias. Outro ponto interessante é a colocação de Antíoco como o décimo rei do império grego¹², tornando-o assim, o chifre pequeno.

Interpretação Futurista

Esta outra linha de pensamento traz o cumprimento final para o futuro, ou seja, para o juízo final de Deus sobre a besta, todavia não apresenta solução ao problema.

John Peter Lang menciona uma linha que parece ser dispensacionalista. Em suas explicações deixa transparecer uma prolongação de vida depois da volta de Cristo onde várias nações vão continuar existindo, mas não como um poder formal¹³. Da mesma forma Matthew Henry segue esse pensamento, onde neste caso, ensaia uma discussão sobre o motivo da destruição da quarta besta e da sobrevivência das outras três. Segundo Henry, isso se deve ao tipo de pecado que foi cometido por eles. No que tange a quarta besta, sua destruição se deve ao pecado do orgulho que encheu sua medida diante de Deus, enquanto que os outros animais foi lhes dado um pouco mais de tempo. Este período de tempo lhes é concedido para arrependimento¹⁴.

¹¹ George Arthur Buttrick, *The Interpreter's Bible*. V. 6. (Nashville: Abington Press, 1956), 459-461.

¹² Ibidem.

¹³ John Peter Lange, *Commentary on the Holy Scriptures*, (Michigan, Grand Rapids 2, 1873), 156. Frank E. Gabelein, *The Expositors Bible Commentary*. V. 7 (Michigan: Grand Rapids, 1985), 89.

¹⁴ Matthew Henry, *Matthew Henry's Commentary on the Holy Bible*. V. 2 (Delaware: Sovereign Grace Publishers, 1845), 1269.

Embora, para Severino Pedro da Silva há uma clara afirmação de que esses impérios são: 1) Babilônia, 2) Média e Pérsia, 3) Grécia e 4) Roma, ele declina o poder de Roma na história e aponta para o julgamento final no futuro. Quanto às bestas que são mortas, o autor aplica a seres demoníacos, mas que, em realidade serão homens possuídos por Satanás, que finalmente serão destruídos no fogo¹⁵.

Interpretação Historicista

Nessa terceira linha, se destaca o cumprimento da profecia no transcurso da história. Nessa linha, encontramos a posição de que os animais são os reinos de: 1) Babilônia, 2) Média e Pérsia, 3) Grécia e 4) Roma. Embora alguns não tracem esta seqüência, todavia chegam a afirmar que o domínio da besta é exercido até o julgamento divino¹⁶. Aparentemente Clarke também opta aqui por uma linha histórica, embora não haja argumentos mais sólidos a não ser o fato de que ele contribui com a afirmação de que o domínio da besta deve ser levado até não ser sucedido por nenhum reino deste mundo¹⁷. Os animais, segundo C. F. Keil tem seu juízo executado no julgamento final onde Deus definitivamente estabelece Sua supremacia¹⁸.

¹⁵ Severino Pedro da Silva, *Daniel Versículo por Versículo*. 10ª ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 2002), 139-140.

¹⁶ Arthur G. Keough, *El Mensaje de Daniel*. 1ª ed. (Buenos Aires: Casa Editora Sudamericana Florida, 1986), 72. Zdravko Stefanovic, *Daniel Wisdom to the Wise Commentary on the Book of Daniel* (Nampa, Idaho: Pacific Press, 2007), 267-268. Robert A. Anderson, *Daniel, Signs and Wonders* (Edinburg: The Handsel Press Ltd, Edinburg, 1973), 82-85. *Beacon Bible Commentary*. V. 4 (Kansas City, Missouri: Beacon Hill Press of Kansas City, 1966), 654. *Zondervan NIV Bible Commentary*. V. 1 (Michigan: Grand Rapids, 1994), 1379.

¹⁷ Adam Clarke, *The holy Bible Containing The Old and The New Testaments*. V. 4 (New York, Nashville: Abington Coesbury Press), 593.

¹⁸ C. F. Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, (Michigan: Grand Rapids), 231-234.

O Comentário Bíblico Adventista traz a interpretação de que o fato de ser morto significa o fim do sistema de governo, enquanto que a frase “foi-lhes tirado o domínio”, introduz a idéia de que estes povos conquistados se tornaram súditos do reino subsequente, porém, com a destruição final¹⁹ por parte de Deus o mundo inteiro será despovoado²⁰. O Dr. Ruy Cesar Silveira acrescenta que os três primeiros reinaram nos tempos previstos na profecia, mas o quarto reinará até que Cristo volte e lhe tire o domínio²¹, embora, os três primeiros foram lentamente privados de poder pelo quarto reino²².

Joyce Baldwin destaca dois pontos os quais julga claros: 1) sejam quem for que os animais originais representem, seus reinos continuam a ter uma identidade reconhecível; 2) a história, por esta altura, ainda não chegou ao seu fim, apesar da intervenção do juízo de Deus, apesar da expressão “um prazo e um tempo” implique num futuro limitado²³. Antonio Neves de Mesquita apesar de não ser historicista em sua interpretação, neste caso argumenta que a continuação da existência dos três animais (reinos) deve relacionar-se com a vinda do tempo determinado por Deus²⁴, ou seja, até o retorno de Cristo onde estes reinos serão exterminados. Jacques Doukhan argumenta que uma possível solução seria a tradução dos

¹⁹ *Daniel o Profeta do Juízo* (Artur Nogueira, SP: União Central Brasileira da Igreja Adventista do Sétimo Dia, 2003), 60-61.

²⁰ *Seventh Day Adventist Bible Commentary* (Faculdade Adventista de Teologia: Review and Herald Publishing Association, 1963), 134. Francis D. Nichol, *Comentários sobre Daniel* (Capão Redondo, SP: Instituto Adventista de Ensino, 1984), 248. David A. Clements, *The Book of Daniel its Message for our Time* (Indiana: Old Paths Tract Society, 1976), 40-41. A.C. Gaebelein, *The Prophet Daniel* (Michigan: Kreegel Publications Grand Rapids, 1955), 78.

²¹ Ruy Cesar Silveira, *O Firme Fundamento de Daniel e Apocalipse* (São Paulo, SP: Instituto Adventista de Ensino, 1990), 31.

²² Charles W. Carter, Ralph Earle e Ralph W. Thompson, *The Wesleyan Bible Commentary*. V. 3 (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1969), 535.

²³ Joyce G. Baldwin, *Daniel: Introdução e Comentário*, Série Cultura Bíblica, (São Paulo: Vida Nova, 1983), 150.

verbos de Daniel 7:12 no mais que perfeito em contraste com o pretérito utilizado no verso 11²⁵.

²⁴ Antonio Neves Mesquita, *Estudo no Livro de Daniel* (Rio de Janeiro: JUERP, 1978, 55.

²⁵ Jacques Doukhan, *Lê Soupir de l aTerre, Etude prophétique du livre de Daniel, Tous droits de reproduction totale* (France: Vie & Santé Dammarie lês Lys, 1993), 166-167.

CAPÍTULO II

Estudo do Texto

“Então, estive olhando, por causa da voz das insolentes palavras que o chifre proferia; estive olhando e vi que o animal foi morto, e o seu corpo desfeito e entregue para ser queimado. Quanto aos outros animais, foi-lhes tirado o domínio; todavia, foi-lhes dada prolongação de vida por um prazo e um tempo.”

Para a compreensão dos versos de Daniel é necessário um estudo do contexto em que a profecia está inserida e dos paralelos proféticos que se referem ao mesmo evento. Isso se dá nos capítulos 2 e 7 de Daniel e em Apocalipse 13 e 17.

Paralelos entre Daniel 2 e 7

A primeira visão de Daniel, propriamente dita, ocorre no capítulo 7, onde Daniel apresenta a profecia que contém a problemática de nosso estudo. Daniel vê os quatro ventos agitando o grande mar. Em seguida ele vê quatro animais que subiam do mar e a cena do juízo. Vê também que um dos animais foi morto e seu corpo desfeito e entregue para ser queimado (Dn. 7:11-12).

Para entendermos o significado de cada animal, e seu paralelo em Daniel 2, partimos de Daniel 7:23...*O quarto animal será um quarto reino na terra...* Neste verso sabemos que

o quarto animal seria um quarto reino na terra, provavelmente a partir de Daniel já que o anjo falava com ele²⁶. Segundo Maxwell se retroagirmos chegamos à Babilônia como o primeiro animal, o leão. Em Daniel 2, a cabeça de ouro da estatueta é identificada como o Rei Nabucodonosor e por conseguinte o império Babilônico. Leões alados eram símbolos comuns e constantemente usados pelo império Babilônico nos portais dos palácios e entradas das cidades. Na seqüência Maxwell salienta que o leão não abandonou a cena, entretanto, a seguir a atenção de Daniel foi desviada para o segundo animal²⁷, o Urso. Este animal citado em Daniel 7:5 é identificado com os Medo-Persas²⁸, por ser o império que seguiu a Babilônia e pela característica do animal de um de seus lados ser mais alto do que o outro, os Persas eram mais fortes do que os Medos. Em paralelo temos em Daniel 2 o peito e braços da estatueta que representam o mesmo poder²⁹. Joyce Baldwin, ao analisar esse reino ou império, reconhece no império Medo-Persa um reino quase tão formidável quanto Babilônia³⁰. Maxwell descreve que o “urso saliente de um dos lados foi logo ladeado por um

²⁶ Edwin R. Thiele, *Daniel, Estudos Esboçados* (São Paulo: Faculdade Adventista de Teologia, 1961), 32-36. José Carlos Ramos, *Profecia Bíblica, Significado e Natureza da Profecia Bíblica; Introdução e Comentário de Daniel* (Unasp-2: Edições SALT, Pós Graduação, 02/2005), 81-85. Francis D. Nichol, *Comentarios sobre Daniel*. 3ª ed. (IAE, São Paulo: Seminário Adventista Latino Americano de Teologia, 1984), 137-147. Vilmar E. González, *Daniel e Apocalipse*. 3ª ed. (Salvador, BA: Gráfica Monte Sinai, 1998), 17-21.

²⁷ Maxwell, 108-109.

²⁸ Thiele, 32-36; Ramos, 81-85; Nichols, 137-147.

²⁹ Maxwell, 109.

³⁰ Joyce G. Baldwin, *Daniel Introdução e Comentário* (São Paulo: Série Cultura Bíblica, Vida Nova, 2006), 148.

leopardo³¹”, sendo este identificado com a Grécia³² cuja aplicação no capítulo 2 é feita no ventre e coxas de bronze da estátua³³.

Baldwin insiste que, se os outros animais já representavam o que há de mais poderoso e selvagem para o homem, algo ainda pior estaria por vir, “um quarto animal, terrível, espantoso e sobremodo forte”. Seus grandes dentes de ferro podem ter correspondência com a quarta parte da estátua do capítulo 2 de Daniel, ou seja, as pernas de ferro³⁴.

Já no contexto do juízo encontramos nos versos 9-14, 18, 22, 26-27 de Daniel 7, “a mesma mensagem, repetida em diferentes palavras”: O tribunal será estabelecido com o propósito de realizar o juízo, a besta será morta e o reino será dado aos santos do Altíssimo³⁵. Seu paralelo é encontrado em Daniel 2:34-35, onde uma pedra é cortada do céu sem auxílio de mãos, destruindo primeiramente os pés de ferro e barro, em seguida destrói as pernas de ferro, o ventre e coxas de bronze, o peito de prata e a cabeça de ouro sucessivamente. O juízo é aplicado nos pés da estátua, este juízo destrói a estátua a partir dos pés. Em Daniel 7:11 e 26 o juízo é aplicado ao chifre pequeno e ao quarto animal para o destruir e o consumir até o fim.

Baldwin acrescenta uma sugestão interpretativa para o capítulo 2: 44-45, no ponto onde o juízo é executado.

O Deus do céu, em contraste realizará o Seu firme propósito de estabelecer um reino duradouro nos dias desses reis; a expressão é vaga, pois nenhum rei havia sido mencionado desde Nabucodonosor; porém, é natural assumir-se que o autor pensava nos reis do último reino mencionado. Enquanto os outros impérios mundiais haviam sido sucessivamente

³¹ Maxwell, 110.

³² Thiele, 34; Ramos, 83; Nichols, 139.

³³ Maxwell, 110.

³⁴ Baldwin, 148.

³⁵ Maxwell, 113; González, 33.

derrubados por outros conquistadores, ninguém poderá tomar de assalto a este aqui mencionado (que dará um fim em *todos esses reinos*, durando, por sua vez, para sempre). Embora os reinos pareçam ter sido consecutivos, há aqui uma sugestão de que possam ser contemporâneos; isso, todavia, faz parte do simbolismo da estátua, que pela natureza do caso representa todos os reinos como que caindo ao mesmo tempo³⁶.

O vocábulo “contemporâneos”, neste caso talvez implique na absorção dos impérios pelo seguinte sem sua destruição completa. Assim entendemos que esses impérios “fazem parte de um todo” como o próprio capítulo 2 deixa a entender sobre a unidade da estátua. Embora Baldwin mencione a palavra consecutivos é difícil determinar sua posição neste texto, mas podemos entender que os reinos representados na estátua não caem ao mesmo tempo, mas em seqüência.

A cena do juízo e a possessão do reino pelos santos do Altíssimo é o último paralelo que encontramos entre os capítulos 2 e 7 de Daniel (Dn. 2:28, 34, 35, 44, 45; 7:11-13, 18 e 26).

Relação e Paralelos entre Daniel 2 e 7 e Apocalipse 13 e 17

Segundo González uma das características dos livros de Daniel e Apocalipse, é que eles são uma repetição que se amplia gradativamente³⁷.

Apocalipse capítulo 13 traz uma ligação com o capítulo 7 de Daniel³⁸, onde encontramos as figuras dos quatro animais. Em Apocalipse João relata uma besta que subia do mar com dez chifres e 7 cabeças³⁹, essa besta tem semelhanças com o terceiro animal o

³⁶ Baldwin, 99.

³⁷ González, 44.

³⁸ Francis D. Nichol, *Comentario Bíblico Adventista Del Séptimo Dia*. V. 7 (Buenos Aires: Publicaciones Interamericanas, Buenos Aires, 1990), 831.

³⁹ C. Mervyn Maxwell, *Uma Nova Era Segundo as Profecias do Apocalipse*. V. 2 3ª ed.(Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004), 332.

leopardo, com o segundo, o urso e com o primeiro, o leão⁴⁰, mas também com o quarto animal devido aos chifres. Podemos acrescentar ainda em Ap. 17:3 uma semelhança entre a besta escarlate e o quarto animal, onde ambos possuem dez chifres. Outro detalhe interessante a ser destacado é que o conjunto de animais de Daniel 7 possuem juntos sete cabeças e dez chifres⁴¹, indicando talvez uma unidade interpretativa com Apocalipse 13.

João vê também que uma de suas cabeças é golpeada de morte, mas a ferida mortal foi curada e a cabeça proferia arrogâncias e blasfêmias (Ap. 13:6). Daniel 7:25 se refere ao chifre pequeno que proferia blasfêmias⁴². Notamos também que em Ap. 17:3 um novo personagem entra em cena “repleta de nomes de blasfêmias”. A besta escarlate carrega sobre si uma mulher que tem o nome de “Babilônia a Grande, a Mãe das Meretrizes e das Abominações da Terra”. Maxwell argumenta que esta mulher de Apocalipse 17 é essencialmente a mesma figura que o chifre pequeno de Daniel 7⁴³.

Em Dn. 7:25 o chifre pequeno “cuidará em mudar os tempos e a lei” e em Ap. 13:6 a besta “abriu a boca... para lhe difamar o nome e difamar o tabernáculo, a saber, os que habitam no céu”, Maxwell afirma se tratar isto de uma afronta a lei de Deus que trás o Seu nome e é a expressão do Seu caráter⁴⁴. Um paralelo velado em Daniel 7, mas que é notório em Apocalipse 13, é o fato de que os reis antigos, excetuando-se os reis de Israel, exigiam adoração dos seus conquistados. Em Daniel 7:24-26 o chifre pequeno é descrito como um rei dominando e posteriormente perdendo o seu domínio. Em Apocalipse 13:3-4 o dragão

⁴⁰ Nichol, 831-832

⁴¹ Maxwell, 333.

⁴² Ibid, 392.

⁴³ Ibid, 475.

⁴⁴ Ibid, 392.

recebe adoração por intermédio da besta que também é adorada. O ponto focal é a adoração.

Em Dn. 7:25 *os santos lhe serão entregues nas mãos*. Em Ap. 13:7 *foi-lhe dado, também que pelejasse contra os santos e os vencesse*. Em Ap. 17:6 a meretriz está *embriagada com o sangue dos santos*.

Daniel também menciona um período de tempo no qual o chifre pequeno teria em suas mãos os santos do Altíssimo “um tempo, dois tempos e metade de um tempo” (7:25). João cita também em Ap. 13:5 que a besta tem autoridade para agir durante quarenta e dois meses. Maxwell denota que é a mesma cena que vemos aqui novamente se refere a Daniel 7⁴⁵. Maxwell salienta que os quatro animais em Daniel 7 saíam do mar, da mesma forma a besta (13:1-2) também emerge do mar. A besta sobre a qual a meretriz está assentada está postada sobre o mar⁴⁶ (cf. Ap. 17:3,15).

O juízo manifesto em Daniel 7:26 tem sua contrapartida em Apocalipse 17:1 onde *as nações que servilmente conspiraram com a prostituta, agora a vêem como a indesejável monstruosidade que ela realmente é prefigurada. Em odiosa contenda eles a desnudam e a desgraçam*⁴⁷.

Considerações Acerca dos Paralelos

Após uma análise dos fatos apresentados podemos agora sugerir uma possível solução ao problema proposto.

⁴⁵ Maxwell, 334-335.

⁴⁶ Ibid, 351.

⁴⁷ Maxwell, 475.

Entendemos que os animais são os reinos da Babilônia, Média-Persia, Grécia e Roma imperial, e o chifre pequeno, Roma papal, sendo este último uma continuação do império Romano, pois surgiu deste mesmo animal. Percebe-se também aqui uma íntima ligação de conteúdo e uma unicidade entre Daniel 2 e a figura da estátua, com os quatro animais de Daniel 7, e com a besta de Apocalipse 13, cujos traços da mesma implicam uma similaridade com os animais de Daniel 7, e a besta de Apocalipse 17, em sua semelhança com o quarto animal, e a mulher montada na besta, entre outras pequenas analogias.

Tomando por base as semelhanças entre esses eventos e personagens, identificamos em primeiro lugar um poder único por trás de todos eles. Baldwin salienta esse fato, um poder “superior” agindo⁴⁸.

Outro aspecto a ser observado é o fato de que a estátua de Daniel 2, embora composta de cinco elementos (ouro, prata, bronze, ferro e barro), é na realidade uma só estátua e não cinco figuras diferentes. Daniel descreve o sonho da seguinte maneira: *eis aqui **uma** grande estátua: **esta**, que era imensa e de extraordinário esplendor, **estava** em pé diante de ti; e a **sua** aparência era terrível.* (Dn 2:31 **grifo acrescentado**). A descrição nos versos seguintes apenas enfatiza as composições da mesma figura.

Em Daniel 7 podemos ver que os animais, embora quatro diferentes entre si, são sempre seguidos, ou “ladeados” uns dos outros sem que haja uma completa eliminação do anterior. A exceção está no quarto animal (v. 11) onde ele é destruído numa clara alusão ao juízo divino.

⁴⁸ Baldwin, 148.

Em Daniel capítulo 2, o juízo é aplicado à estátua nos pés, *em parte, de barro de oleiro e, em parte de ferro* (Dn 2:41), e é dito que *nos dias desses reis o Deus do céu suscitará um reino que não será jamais destruído* (Dn 2:44). A execução do juízo se dá nos dias desses reis e a descrição é incisiva: *Quando estavas olhando, uma pedra foi cortada sem auxílio de mãos, feriu a estátua nos pés de ferro e de barro e os esmiuçou* (Dn 2:34 **grifo acrescentado**). O juízo, (a exemplo de Daniel 7, onde o quarto animal é morto e aos demais lhes é dado prolongação de vida), aqui é aplicado primeiramente aos pés da estátua e *então foi esmiuçado juntamente o ferro, o barro, o bronze, a prata e o ouro* (Dn 2:35 **grifo acrescentado**) em ordem inversa, ou seja do último para o primeiro.

Percebemos que tanto em Daniel 7:11-12 como em 2:44-45 permanece a mesma aparente contradição, todavia não encontramos nenhuma possível solução dentro do contexto de Daniel. Isto nos leva a buscar outros possíveis paralelos na Bíblia para entendermos esse ponto.

Ao ligarmos esses eventos aos descritos em Apocalipse 13 e 17, encontramos auxílio para a compreensão, pois percebemos que tratam do mesmo tema, mas com uma abordagem que amplia a idéia anterior.

Em Apocalipse 13 e 17 fica claro que existe uma unidade entre estes dois livros. Esta unidade demonstra uma seqüência de um mesmo poder reinante, embora exercido por vários povos.

Em Apocalipse 13, a besta reflete aspectos e peculiaridades dos quatro animais de Daniel 7. Um aspecto interessante de unidade é o fato de que os animais de Daniel 7 têm, em sua somatória, o mesmo número de cabeças e chifres que a besta. Estas particularidades

sugerem que se tratam do mesmo poder. Daniel e Apocalipse descrevem que este poder seria supremo *durante 42 meses* (Ap 13:5) ou *1260 dias* (Ap 12:6) ou ainda *um tempo, dois tempos e metade de um tempo* (Dn 7:25), que tem a mesma duração de tempo em cada caso. Aplicando a interpretação historicista a essa besta, entendemos se tratar do papado e do mesmo poder do chifre pequeno.⁴⁹

João descreve: *Então, vi uma de suas cabeças como golpeada de morte, mas essa ferida mortal foi curada; e toda a terra se maravilhou, seguindo a besta;* (Ap. 13:3). Isto sugere que a besta continuaria em atuação depois daqueles períodos de tempo mencionados acima. O período mencionado pelos autores bíblicos estende-se, segundo José Carlos Ramos, de 538-1798 d.C.⁵⁰ Assim, entende-se que a besta sofreria uma ferida mortal depois deste período, mas seria curada, levando avante sua obra.

Em Apocalipse 17 novamente o item “sete cabeças e dez chifres” é trazido à cena. Com relação às sete cabeças Ekkhardt Muller apresenta uma sugestão interessante. As sete cabeças representam os sete impérios mundiais dominantes desde o Egito, seguido da Assíria, Babilônia, Média-Pérsia, Grécia, Roma pagã e Roma Papal⁵¹, porém Daniel se refere às divisões e conquistas desde Babilônia até Roma. Quanto ao aspecto dos chifres, é uma referência ao quarto animal de Daniel 7, do qual surgiu o chifre pequeno. O elemento novo aqui é a mulher. Podemos identificar a mulher com o chifre pequeno de Daniel 7 e com a besta de Apocalipse 13, porque embora não se detenha muito no assunto Muller sugere que a “mulher” que é também a “grande cidade que domina sobre os reis da terra”, ou seja, o

⁴⁹ Ramos, *Apocalipse Introdução e Comentário*, 76.

⁵⁰ Ramos, *Significado e Natureza da Profecia Bíblica*; Introdução e Comentário, 55.

poder papal, e isto nos indicaria se tratarem do mesmo poder (a mulher, o chifre e a besta de Apocalipse 13).

Analisando também o aspecto das sete últimas pragas, as quais se darão antes da volta de Cristo, encontramos na quinta delas uma referência ao secamento do Eufrates. O anjo fala acerca da *grande meretriz que se acha sentada sobre muitas águas* (Ap 17:1) e depois *montada numa besta* (v.3) e *sobre sete colinas ou montes* (v.9). Na seqüência, ele diz que a meretriz está assentada sobre as águas e que estas *são povos, multidões, nações e línguas* (Ap 17:15). Muller citando Kistemaker diz que os montes “apontam para os poderes mundiais que tem seu lugar na história”⁵². Entendemos que a besta é um poder maior do que a mulher, os chifres são os reis que dão sustentação ao poder da mulher. Como as águas e os montes são estes mesmos poderes isto sugere que, assim como águas simbolizam povos, multidões, nações e línguas (Ap. 17:15), o secamento do Eufrates significa a perda total de apoio à mulher por parte dos reis da terra, os quais se revoltam contra ela (Ap. 17:16).

O capítulo 18 de Apocalipse traz o lamento sobre “Babilônia”. Esse lamento é proferido pelos admiradores de Babilônia, *os reis da terra que com ela se prostituíram e viveram em luxúria* (Ap. 18:9). A declaração de que *em uma hora chegou o seu juízo*, (v.10) indica que ela estará completamente destruída (v. 21-24) enquanto que ainda haverá quem a lamente (Ap. 18:9-11). Aqui é importante fazermos uma distinção entre a destruição da meretriz (chifre pequeno) e não da besta de apocalipse 17, pois não se tratam do mesmo

⁵¹ Ekkhardt Muller, *A Besta de Apocalipse 17: uma sugestão*. Parousia (Sede Brasil Sul: Revista do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, Ano 4, 01/ 2005), 38-39.

⁵² Ibid, 40.

poder⁵³. Assim entendemos que o juízo será executado sobre a mulher (o chifre pequeno) primeiramente.

Outro detalhe que nos auxilia é o fato de haverem duas ressurreições (Ap. 20:5-6). Na primeira ressurreição os justos são levados para o céu (I Tes 4:13-17) com Cristo, enquanto que os demais *o Senhor Jesus matará com o sopro de sua boca e o destruirá pela manifestação de Sua vinda* (II Tes 2:8). Se os justos são levados para o céu e os ímpios são destruídos, então a destruição de “Babilônia” pelos reis da terra tem necessariamente que ser anterior a este evento.

Ainda ao final do “milênio” haverá uma segunda ressurreição, da qual fazem parte todos os ímpios (Ap. 20:7-9). Nesta ressurreição Satanás *sairá a seduzir as nações que há nos quatro cantos da terra,... a fim de reuni-las para a peleja. O número dessas é como a areia do mar. Marcharam, então, pela superfície da terra e sitiaram o acampamento dos santos e a cidade querida; desceu, porém fogo do céu e os consumiu* (Ap 20:8-9). Entendemos que se Satanás sair a seduzir as nações que há nos quatro cantos da terra, então ainda haverão nações comandadas para serem reunidas.

Portanto, uma possível solução apresenta a destruição do chifre pequeno, a besta de Apocalipse 13 e a mulher de Apocalipse 17 que representam o mesmo poder, como se situando durante a quinta praga, antes da volta de Cristo, enquanto as nações continuam com vida até a volta de Cristo, quando serão destruídas, mas não definitivamente. Após os mil anos, ressuscitam para então serem definitivamente destruídas. A besta do capítulo 13, o

⁵³ Para maiores informações sobre essa diferença ver Artigo de Ekkhardt Muller, *A Besta de Apocalipse 17: uma sugestão*. Parousia (Revista do Seminário Adventista Latino-americano de Teologia. Sede Brasil Sul, Ano 4, 01/2005), 31-41.

chifre pequeno, ou meretriz do capítulo 17 não retornam como figuras exercendo um papel, haja vista que sua obra de engano não teria mais êxito, mas seus componentes ressuscitam para receber o castigo final.

CAPÍTULO III

Análise Crítica

Ao analisarmos as posições dos autores que interpretam Daniel 7:11-12, e seu contexto relacionado com Apocalipse, podemos apresentar então algumas considerações.

Análise da Interpretação Preterista

Entre os autores que crêem no cumprimento desta profecia como estando no passado pudemos perceber que existem algumas discrepâncias quanto ao próprio significado do texto bíblico (Dn 7:11-12). Ao entender os quatro animais como sendo Babilônia, Media, Pérsia e Grécia, esses autores incorrem nos seguintes problemas.

Em primeiro lugar verificamos a divisão do reino Medo-Persa em dois reinos distintos ocupando seu lugar na profecia em períodos também diferentes. Podemos admitir essa interpretação quando analisamos do ponto de vista cultural, todavia não o podemos fazer se analisarmos a união civil, o que ocasionou posteriormente a unificação das duas nações e finalmente a absorção dos Medos pelos Persas, como também a união militar existente entre essas duas nações comandados pelos Persas, na pessoa de Ciro (cuja profecia de Isaías descreve. Is. 45:1-7).

Quanto ao fato de Antíoco Epifânio ser colocado como o chifre pequeno, podemos analisar que o livro “Questions on Doctrine” desqualifica o argumento dessa linha de interpretação da seguinte forma: 1) Ela não corresponde às especificações da profecia. 2) Foi propagada como tentativa pagã para refutar a profecia e depreciar assim a religião cristã mostrando que o livro de Daniel foi escrito após as ocorrências que parecia predizer. 3) O dedo da profecia aponta mais exatamente para a grande apostasia romana, o Papado, como poderoso Anticristo que lança a verdade por terra, destrói os santos do Altíssimo e continua até o tempo do fim⁵⁴.

Outro ponto de discordância é o fato de que os autores buscam o cumprimento total da profecia antes do advento do Messias. Se assim fosse teríamos que descaracterizar o método de interpretação profética baseado no princípio dia-ano de Daniel 8:14 e 9:27-30 (cf. Ez. 4:6-7; Nm. 14:34) o qual é amplamente embasado por Clifford Goldstein e Jean Zurcher⁵⁵. Este princípio vem postergar o juízo divino no tempo do fim para depois de 1844 (2300 tardes e manhãs), quando, segundo os próprios autores, ao final desse juízo se daria a destruição do quarto animal e do chifre pequeno. Isto não seria possível por causa da morte de Antíoco Epifânio, segundo a linha preterista de interpretação.

Teríamos também que desqualificar a data de 457 a.C. como ponto de partida para o início das setenta semanas de anos que fazem parte da profecia maior de dois mil e trezentos anos.

⁵⁴ Clifford Goldstein, *O princípio do Dia Profético*. Revista Adventista (março de 1999), 32-33.

⁵⁵ Idem.; Jean Zurcher, *O Princípio do Dia-Ano*. Revista Adventista (maio/junho de 1981), 15-16 e 14-15.

Para fortalecer a posição preterista nesta interpretação esses mesmos autores adaptam argumentos que justifiquem sua posição concernente ao chifre pequeno como sendo o décimo rei do quarto império, isto é segundo esses autores o império Grego. Não podemos afirmar isso, pois se partirmos de Seleuco então Antíoco será o 8º desta linhagem⁵⁶, se partirmos de Alexandre o Grande, fundador do reino, Antíoco será o 11º ou 12º rei.

Portanto, chegamos a conclusão de que esta linha de interpretação carece de base hermenêutica/histórica segundo os argumentos supra citados.

Análise da Interpretação Futurista

Segundo os autores desta linha de interpretação haverá uma prolongação de vida, ou seja, uma nova oportunidade para a humanidade arrepender-se e se salvar após o retorno de Cristo a Terra. No entanto, podemos verificar que João em Apocalipse 19:21 e 20:1-5, bem como Jeremias em 4:23-27, olhando para o futuro, afirmam que não haverá pessoas vivas durante os mil anos. Por ocasião da vinda de Cristo, no contexto escatológico, os ímpios serão eliminados da face de toda a Terra: *consumidos pelo Espírito de Sua boca, e destruídos pelo esplendor de Sua glória* (cf. II Tess. 2:8; Ap. 6:15-17)⁵⁷.

Por outro lado, os santos reinam com Cristo no céu durante os mil anos (cf Ap. 20:4 u.p.), neste período ocorrerá o julgamento dos ímpios pelos santos numa espécie de júízo comprobatório ou júízo “vindicativo” (cf. I Co 6:2). Assim, descartamos uma prolongação de vida para o arrependimento dos povos após a volta de Cristo, argumentação usada por

⁵⁶ Frank B. Holbrook, *Symposium on Daniel*. Daniel and Revelation Committee Series, V.2 (Hagerstown, Maryland: Review and Herald Publishing Association, 1986), 190.

⁵⁷ González, 44.

Mathew Henry na figura da prolongação de vida dos três animais, com base nos argumentos supracitados, embora não descartemos a prolongação de vida dos animais.

O argumento de que as Bestas são seres demoníacos não procede de uma análise histórica desses poderes. A primeira besta, segundo Maxwell, é o poder eclesiástico católico romano, e a segunda besta é o poder civil dos Estados Unidos da América⁵⁸.

Os autores ao defenderem essa linha de interpretação eliminam praticamente a seqüência dos eventos em seu cumprimento literal e assim fragmentam a profecia das setenta semanas de Daniel 9, onde se estabelece o período de “graça” ainda sobre os judeus (490 anos) e retiram dela a última semana correspondente ao ministério de Cristo postergando seu cumprimento para os “últimos dias”, ou seja, aos sete anos anteriores a Sua vinda (dispensacionalismo). Para que isso fosse possível teríamos que desconsiderar as regras de interpretação proféticas quando um estudo cuidadoso de Daniel 8 e 9 revelam claramente que as setenta semanas são um período ininterrupto de tempo, cumprindo da primeira a septuagésima semana em uma linha de tempo histórico. Um segundo problema aqui encontrado é que na metade da septuagésima semana *ele fará firme aliança com muitos* (Dn 9:27). Quem é ele para os dispensacionalistas? O anticristo, Todavia, os eruditos bíblicos tem interpretado o “Ele” como uma referência a Cristo⁵⁹.

Baseados nestes argumentos podemos também descaracterizar a interpretação futurista, como carecendo de fundamento hermenêutico e histórico.

⁵⁸ Maxwell, 475.

⁵⁹ Steve Wholberg, *Revista Dialogo*. (Ano 15, 2/2003), 8-10.

Análise da Interpretação Historicista

Os autores que tem uma interpretação historicista não mantêm uma regularidade em suas posições relacionadas ao problema deste estudo. Embora haja um consenso sobre a seqüência histórica dos animais/reinos, quando se referem à destruição do quarto animal alguns não abordam no problema levantado.

Adam Clarke sugere que o poder do quarto animal, estendido ao chifre pequeno que o sucedeu, deve durar até não ser sucedido por nenhum outro reino deste mundo⁶⁰. Uma sugestão é que os animais serão aniquilados ao mesmo tempo⁶¹, enquanto que outra sugestão aponta para uma destruição primeiramente da besta e posteriormente dos demais animais⁶².

Há uma sugestão de que a frase *quanto aos outros animais, foi-lhes tirado o domínio; todavia, foi-lhes dada prolongação de vida por um prazo e um tempo* (Dn 7:12), teve seu cumprimento por ocasião de sua conquista por outros reinos, sendo assimilados por eles e não destruídos⁶³, embora, o quarto animal deva exercer o seu domínio até o retorno de Cristo⁶⁴. Outro entendimento é de que os animais, não importando quem signifiquem, mantêm sua identidade reconhecível diante dos que os sucedem⁶⁵.

Por fim, ainda existe a argumentação de que a brevidade de tempo dada aos três animais restantes é decorrente do fim do tempo predito por Deus, ou seja, a volta de Jesus⁶⁶.

⁶⁰ Clarke, 593.

⁶¹ Keil, 231-234.

⁶² Stefanovic, 265-266.

⁶³ *Daniel o Profeta do Juízo*, 60-61.

⁶⁴ Silveira, 31.

⁶⁵ Baldwin, 150.

⁶⁶ Mesquita, 55.

Podemos entender que o chifre pequeno durará até não ser sucedido por nenhum outro reino deste mundo no aspecto de que o mundo estará em um estado caótico e não haverá reino politicamente organizado conduzindo os acontecimentos, nem tempo hábil para isso. Desqualificamos a destruição dos animais ao mesmo tempo como sugerido por Keil, haja vista a conclusão de que há uma seqüência para a destruição dos animais/reinos. Também não concordamos com o argumento de que o quarto animal exerce seu domínio até o retorno de Cristo caracterizado como quarto animal. Quem exerce o domínio é o chifre pequeno/Besta (Ap 13)/ Meretriz, mas sempre usufruindo dos poderes políticos mundiais. O argumento de que os animais mantêm sua identidade reconhecível pode ser sustentado, uma vez que as culturas e a identidade dos povos ainda hoje podem ser estudadas e percebem-se traços nas culturas locais.

CONCLUSÃO

Entendemos que dentro das linhas de interpretação analisadas, nenhuma delas havia proposto uma solução satisfatória para o problema. Jacques Doukhan chegou a argumentar que uma possível solução seria a tradução dos verbos de Daniel 7:12 no mais que perfeito em contraste com o pretérito utilizado no verso 11⁶⁷, todavia essa tradução não resolveria a tensão do capítulo, pois no capítulo 2 existe a mesma tensão.

Assim entendemos que o verso: *Então, estive olhando, por causa da voz das insolentes palavras que o chifre proferia; estive olhando e vi que o animal foi morto, e o seu corpo desfeito e entregue para ser queimado. Quanto aos outros animais, foi-lhes tirado o domínio; todavia, foi-lhes dada prolongação de vida por um prazo e um tempo.*

Dn. 7:11-12 tem sua resposta em um estudo integrado dos livros de Daniel e Apocalipse. Ao analisarmos esses livros em conjunto verificamos que a provável solução é a que apresenta a destruição do chifre pequeno, a besta de Apocalipse 13 e a mulher de Apocalipse 17 que representam o mesmo poder, como se situando durante a quinta praga, antes da volta de Cristo, enquanto as nações continuam com vida até a volta de Cristo, quando serão destruídas. Esta destruição, no entanto, não é definitiva. Após os mil anos ressuscitam para então serem definitivamente destruídos.

A besta do capítulo 13, o chifre pequeno, ou meretriz do capítulo 17 não retorna como figura exercendo um papel, haja vista que sua obra de engano não teria mais êxito, mas seus componentes ressuscitam para receber o castigo final. Assim temos o quadro final

⁶⁷ Doukhan, 166-167.

da profecia atendido resolvendo a tensão inicial sem criar uma dificuldade maior em sua interpretação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baldwin, G. Joyce. *Daniel An Introduction e Commentary*. Leicester ,England: Inter Varsity Press, 1978.
- Buttrick, George Arthur. *The Interpreter's Bible*. V. 6. Nashville: Abington Press, 1956.
- Carter, Charles W., Ralph Earle e Ralph W. Thompson, *The Wesleyan Bible Commentary*. V. 3, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1969.
- Clarke, Adam. *Clarke's Commentary*. Eletronic Database, 2005.
- Comentário de Daniel*. Pós Graduação Unasp-2. Edições SALT, 02/2005.
- Comentários sobre Daniel*. Capão Redondo, SP: Instituto Adventista de Ensino, 1984.
- Daniel o Profeta do Juízo*. Artur Nogueira, SP: União Central Brasileira da Igreja Adventista do Sétimo Dia, 2003.
- Delitzsch, Franz; Keil, Karl Friedrich; Martin, James Translator. *Keil and Delitzsch Commentary on the Old Testament*. New Update Edition.
- Doukhan, Jacques. *Lê Soupir de l aTerre, Etude prophétique du livre de Daniel, Tous droits de reproduction totale*. France: Vie & Santé Dammarie lês Lys, 1993.
- Gaebelein, Frank E. *The Expositors Bible Commentary*. V. 7. Michigan: Grand Rapids, 1985.
- _____. *The Prophet Daniel*. Michigan: Kreegel Publications Grand Rapids, 1955.
- Goldstein, Clifford. "O princípio do Dia Profético" *Revista Adventista* (Brasil), março de 1999.
- González, Vilmar E. *Daniel e Apocalipse*. 3ª ed. Salvador, BA: Gráfica Monte Sinai, 1998.
- Hartman, Louis F. e Alexander A. Di Lella. *The Book of Daniel: A New Translation and Commentary, The Anchor Bible*, V. 23. 1ª ed., Garden City, NY: Doubleday & Company Inc., 1980.
- Henry, Mattew. *Matthew Henry's Commentary on the Holy Bible*. V. 2. Delaware: Suv reign Grace Publishers, 1845.
- _____. *Matthew Henry's Commentary on the Holy Bible*. V. 4. Delaware: Suv reign Grace Publishers, 1845.

- Holbrook, Frank B. *Daniel & Revelation Committee Series*. V. 2. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1989.
- Keil, C. F. *Biblical Commentary on the Old Testament*. Michigan: Grand Rapids.
- Keough, Arthur G. *El Mensaje de Daniel*. 1ª ed. Buenos Aires: Casa Editora Sudamericana Florida, 1986.
- Lange, John Peter. *Commentary on the Holy Scriptures*. Michigan: Grand Rapids 2, 1873.
- Livros Proféticos desde Ezequiel hasta Malaquias*, Tomo 2, Barcelona, M.C.E. Horeb, 1990.
- Maxwell, C. Mervyn. *Uma Nova Era Segundo as Profecias do Apocalipse*. V. 2. 3ª ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004.
- _____. *Uma Nova Era Segundo as Profecias de Daniel*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003.
- Mesquita, Antonio Neves. *Estudo no Livro de Daniel*. Rio de Janeiro: JUERP, 1978.
- Muller, Ekkhardt. *A Besta de Apocalipse 17: uma sugestão*. Parousia. Sede Brasil Sul: Revista do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, Ano 4, 01/ 2005.
- Nichol, Francis D. *Comentario Biblico Adventista Del Séptimo Dia*. V. 7. Buenos Aires: Publicaciones Interamericanas, 1990.
- _____. *Comentários sobre Daniel*. 3ª ed. IAE, São Paulo: Seminário Adventista Latino Americano de Teologia, 1984.
- Ramos, José C. *Profecia Bíblica, Significado e Natureza da Profecia Bíblica*. Livro 1. *Introdução e Comentário de Daniel*: Edições SALT, 02/2005.
- _____. *Profecia Bíblica, Apocalipse Introdução e Comentário*. Livro 2. Edições SALT, 02/2005.
- Seventh Day Adventist Bible Commentary*. Faculdade Adventista de Teologia: Review and Herald Publishing Association, 1963.
- Shea, William H. *Estudos Seleccionados em Interpretação Profética*. São Paulo: UNASPRESS, 2007.

Silva, Severino Pedro da. *Daniel Versículo por Versículo*. 10ª ed. Rio de Janeiro, CPAD, 2002.

Silveira, Ruy Cesar. *O Firme Fundamento de Daniel e Apocalipse*. São Paulo: Instituto Adventista de Ensino, 1990.

Stefanovic, Zdravko. *Daniel Wisdom to the Wise Commentary on the Book of Daniel*. Nampa, Idaho: Pacific Press, 2007.

The Expositor's Bible Commentary. V. 7. Michigan: Zondervan Publishinghouse, 1984.

The Holy Bible Containing the Old and New Testament, Comentary and Critical Notes. V. 4. New York, Nashville: Abingdon – Cokesbury Press.

Thielle, Edwin R. *Daniel Estudos Esboçados*. São Paulo: Colégio Adventista Brasileiro, 1960.

Wholberg, Steve. *Revista Dialogo*. Ano 15, 2/2003.

Zurcher, Jean. “O Princípio do Dia-Ano” *Revista Adventista* (Brasil), junho de 1981, 14-16.

RESUMOS DE DISSERTAÇÕES E TESES

A BASE MISSIONÁRIA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA BRASILEIRA: SUA FORMAÇÃO, CONSOLIDAÇÃO E EXPANSÃO

Wilson Roberto de Borba

Tese defendida em julho de 2009

Centro Universitário Adventista de São Paulo - UNASP

Orientador: Alberto R. Timm, Ph.D.

wilson.borba@mpv.org.br

Tópico

O estudo é uma exposição cronológico-bibliográfica dos aspectos mais relevantes na formação, consolidação e expansão da base missionária adventista do sétimo dia brasileira, bem como uma auto-avaliação realizada por um grupo de missionários adventistas brasileiros.

Propósito

O presente estudo teve por objetivo apresentar uma história global e panorâmica da formação, consolidação e expansão da base missionária adventista do sétimo dia brasileira no mundo, incluindo uma autoavaliação dos missionários brasileiros, que seja útil à Obra Adventista no Brasil para dinamizar o envio de um maior número de missionários brasileiros aos países e regiões do mundo consideradas como prioridades para a Igreja mundial.



Fontes

A pesquisa histórica para a elaboração do presente estudo foi baseada em fontes primárias, em diálogo com secundárias. Entre as fontes primárias mais importantes se destacam as Atas da Comissão Diretiva da Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, o periódico norte-americano *Review and Herald* e as notícias publicadas na *Revista Adventista do Brasil*. Além disso, sempre que possível, tais informações foram complementadas por contatos pessoais com os missionários ainda vivos. Também foram incluídas entrevistas pessoais, por telefone e e-mails com os missionários possíveis de contatar ou pessoas que com eles conviveram. Além da pesquisa bibliográfica, foi realizada também uma pesquisa de campo em que 110 questionários foram enviados de março a maio de 2009 por e-mail, dos quais foram retornados 82 questionários.

Conclusões

O estudo revelou que após a chegada da mensagem adventista no Brasil formou-se a base missionária adventista brasileira a partir do trio de instituições: a Editora, em 1905; a União Brasileira, em 1910; e o Seminário Adventista, em 1915. A seguir o estudo demonstrou que a base brasileira foi consolidada pelos seguintes eventos: a organização da grande União Este Brasileira, em 1918; a ordenação do primeiro pastor nativo do Brasil, em 1920; a formatura da primeira turma do Seminário Adventista, em 1922; a organização da União Norte Brasileira, em 1936; a implementação de uma nova ênfase no evangelismo público no Brasil, na década de 1940; a organização da obra de médico-missionária, a partir da década de 1940; e a transição da liderança nacional para o elemento nativo, nas décadas 1940 e 1950.

Mas o evento mais importante na fase da consolidação foi a ida de brasileiros, nas décadas de 1950 e 1960, para trabalhar na Divisão Sul-Americana no Uruguai. O Brasil já tinha obreiros de qualidade para trabalhar na Divisão e também para exportar ao mundo.



Embora desde 1903 a base missionária brasileira tenha enviado alguns missionários ao estrangeiro, foi a partir da década de 1970 que começou um movimento intencional de expansão da base missionária brasileira. Em 1970, brasileiros foram eleitos pela primeira vez para compor o quadro de oficiais da Associação Geral, o que resultou no envio de vários missionários brasileiros da área ministerial e da área de saúde para a África. Nas décadas seguintes, centenas de missionários adventistas brasileiros, saíram para dar sua contribuição em países situados em todos os continentes do mundo, principalmente aqueles de língua portuguesa localizados na África, incluindo as igrejas adventistas de expressão portuguesa da América do Norte. A base missionária adventista brasileira foi formada, consolidada. A expansão iniciada em 1970 deve continuar até o cumprimento da missão da Igreja. A pesquisa demonstrou que a Igreja Adventista do Brasil tem um valioso patrimônio em seus missionários, mas também evidenciou algumas debilidades que precisam ser corrigidas. É preciso treinar os futuros missionários e influenciá-los para dar sua contribuição em países e regiões considerados prioridade pela Igreja. É necessário que um real espírito de missões permeie não apenas os missionários, mas a própria base missionária brasileira.

BRAZILIAN SEVENTH-DAY ADVENTIST MISSIONARY BASIS: FORMATION, CONSOLIDATION, AND EXPANSION

Topic

This study is a chronological-bibliographical exposition of most relevant aspects on forming, consolidating and expanding the Brazilian Seventh-day Adventist mission basis, as well as a self evaluation from a group of Brazilian Adventist missionaries.



Purpose

The main goal of this study was to present a global and panoramic story of the Brazilian Seventh-day Adventist mission basis expansion around the world, including a self evaluation from the Brazilian Adventist missionaries, due to be useful to the Adventist Work in Brazil, stimulating it to send more Brazilian missionaries to the countries and areas in the world, which are priorities for the world Church.

Sources

The historical research to elaborate this study was based on primary fonts, and on a conversation with secondary ones. Among the most important primary fonts, we stand out the Seventh-Day Adventist South-American Division Comitee Report, the North-American periodic Review and Herald , and news published on the Brazilian Adventist Review. Further, when it was possible, such information were complemented by personal contact with old missionaries still alive. Personal interviews, phone calls and emails were used to keep in touch with those missionaries or people, who knew them. Beyond the bibliographical research, a field research was made, and 110 questionnaires were sent between March and May, 2009 by email, from what 82 questionnaires were replied.

Conclusions

The study had shown that after the Adventist message came into Brazil, the Brazilian Adventist mission basis had been formed from a trio of institutions, the Publishing house in 1905, the Brazilian Union in 1910, and the Adventist Seminary in 1915. On the following, the study showed that the Brazilian basis was consolidated by the events, the great East Brazilian



Union in 1918, the order of the first native Brazilian pastor in 1920, the first team graduated in the Adventist Seminary in 1922, the organization of the North Brazilian Union in 1936, the implementation of a new emphasis on the public evangelism in Brazil in 1940's, the organization of a Medical-missionary Work from 1940's on, the transition of the national leadership to the native element in 1940's and 1950's.

Therefore, the most important event on the consolidation time was when Brazilian people went to work for South American Division in Uruguay. Brazil already had qualified workers to work in the Division, and also to export around the world. While since 1903, the Brazilian mission basis had sent some missionaries abroad, from 1970, an expansion intentional movement of Brazilian mission basis has started. In 1970, Brazilians were elected for the first time to be part of the official workers team of the General Conference, and to send many missionaries from Ministerial and Health areas to Africa was a result of. In the following decades, hundreds Brazilian missionaries went abroad to help people in all continents in the world, especially those of Portuguese language in North America. The Adventist mission basis was founded and set. The expansion that started in 1970 must be kept till the Church's mission accomplishment. This research had shown that the Brazilian Adventist Church has a worthy patrimony, which are its missionaries, but also had evidenced some debilities that must be corrected. It is necessary to train future missionaries and influenced them to help in countries and regions considered priority for the church. It is necessary that a real spirit of mission permeates not only missionaries, but also the Brazilian mission basis itself.

RESUMOS DE DISSERTAÇÕES E TESES

O USO DE RECURSOS VISUAIS ADEQUADOS E INADEQUADOS NAS ESCRITURAS: IMPLICAÇÕES DOXOLÓGICAS, SOTERIOLOGICAS E MISSIOLOGICAS

Paulo Clézio dos Santos

Tese defendida em dezembro de 2008

Centro Universitário Adventista de São Paulo - UNASP

Orientador: Alberto Timm, Ph.D.

psantos@uab.edu.br

Tópico

O estudo constou de uma exposição cronológico-temática dos aspectos mais relevantes sobre os recursos visuais utilizados por Deus na comunicação do plano da salvação à humanidade ao longo do período bíblico, e das contrafações elaboradas por Satanás para tentar impedir esse objetivo.

Propósito

O presente estudo teve por objetivo descrever e analisar o desenvolvimento dos recursos visuais utilizados por Deus na comunicação do plano da salvação à humanidade, e as contrafações efetuadas por Satanás ao longo do período bíblico, bem como proporcionar alguns princípios para servir como referencial no emprego dos recursos visuais divinamente instituídos na IASD contemporânea.



Fontes

A investigação foi fundamentada em pesquisa bibliográfica, e o uso de fontes primárias restringiu-se às declarações específicas da Bíblia, de Ellen G. White e de outros autores.

Conclusão

A análise do uso dos recursos visuais na Bíblia revelou que eles foram primeiro utilizados por Deus antes da queda com o propósito de demonstrar Seu amor, poder e bondade para com suas criaturas. Após a queda, outros propósitos foram acrescentados a estes, desta vez relacionados à execução do plano da redenção.

Dentre os objetivos que motivaram o uso dos recursos adequados, destacam-se a adoração ao verdadeiro Deus (doxologia), a salvação dos pecadores arrependidos (soteriologia) e a missão designada a espalhar a verdade a respeito de Deus, Seu caráter e amor (missiologia). Embora o visual seja importante na doxologia, na soteriologia e na missiologia, ele não é o centro da mensagem. Por isso, deve-se ressaltar que os recursos visuais não integram a faculdade de tomar o lugar da realidade, nem podem expressar a verdade completa.

Os recursos inadequados foram utilizados para promover a queda, interferir no plano da salvação e aumentar a distância entre criatura e Criador, ampliando ainda mais as conseqüências do pecado.



USE OF ADEQUATE AND INADEQUATE VISUAL RESOURCES IN SCRIPTURES: DOXOLOGICAL, SOTERIOLOGICAL, AND MISSIOLOGICAL IMPLICATIONS

Topic

The study consisted of a chronological-thematic exposition of the most important aspects on the visual resources used by God in the communication of the plan of salvation to the humanity throughout the Biblical period, and of the counterfeits elaborated by Satan to try to hinder this objective.

Purpose

The present study had the purpose to describe and analyze the development of the visual resources used by God in the communication of the plan of salvation to humanity, and the counterfeits used by Satan throughout the Biblical times, as well as providing some principles to serve as reference in the use of divinely visual resources in the contemporary Seventh-day Adventist Church.

Sources

This research was based on bibliographical research, and the use of primary sources was restricted to specific declarations of the Bible, Ellen G. White and other authors.



Conclusion

The analysis of the use of the visual resources in the Bible revealed that God used them first before the fall, with the purpose of demonstrating love, power and goodness for his creatures. After the fall, other purposes had been added to these, but then related to the execution of the plan of the salvation. Amongst the objectives that had motivated the use of adequate resources, there were the worship of the true God (doxology), the salvation of repentant sinners (soteriology) and the mission to spread the truth about God, his character and love (missiology). Although the visual was important in the doxology, soteriology and missiology, they were not the center of the message. Therefore, it must be highlighted that the visual resources do not integrate the ability to take the place of the reality, nor can express the complete truth. The inadequate resources had been used to promote the fall, to intervene with the plan of salvation and to increase much more the distance between the creature and the Creator, amplifying the consequences of sin.

RESENHAS

LIVROS: Estudos selecionados em interpretação profética, *William H. Shea* e *Compreendendo as Escrituras, George W. Reid (org.)*

por Ivan Schmidt

Teólogo, Escritor e Jornalista

verboivan@hotmail.com

William H. Shea. Estudos Selecionados em Interpretação Profética - Série Santuário e Profecias Apocalípticas - vol. 1. UNASP-C2, Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2007, 2ª edição, 168 pp.

George W. Reid (org.). Compreendendo as Escrituras - Uma abordagem adventista. UNASP-C2, Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2007, 364 pp.

Uma abordagem adventista das Escrituras

Os adventistas brasileiros, que há muitas décadas enfrentaram sérias dificuldades em termos de acesso a fontes de consultas eventuais ou sistemáticas em seu próprio idioma, sobre temas fundamentais para o alargamento dos níveis de compreensão das principais questões de doutrina e teologia em curso na denominação, bem como de suas óbvias ramificações com a historiografia religiosa, servindo como exemplo os volumes resultantes da extensa pesquisa realizada por LeRoy Edwin Froom, para não falar do indispensável Comentário Bíblico Adventista, contam desde 2007 com um material que não poderia ser mais valioso.

A Unaspress (Imprensa Universitária Adventista), ligada ao Seminário Latino-Americano de Teologia (Salt), programou a tradução e edição de algumas obras que, para dizer o mínimo, desde então passaram a ser relacionadas como leitura obrigatória não apenas de pastores, professores e acadêmicos de teologia, mas de todos quantos ansiavam por fontes insuspeitas para subsidiar análises mais aprofundadas e fornecer um instrumental mais eficaz para desfrutar do manancial de conhecimentos propiciado pelos círculos dedicados à pesquisa.



Pelo que se percebe, aos volumes já publicados estão sendo acrescentados paulatinamente outros trabalhos de extrema relevância histórico-teológica publicados sob os auspícios do Instituto de Pesquisas Bíblicas da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, constituindo para os membros da Igreja no Brasil e demais países lusófonos uma conquista tardia, posto que merecedora de todos os encômios.

Da série Santuário e Profecias Apocalípticas, a Unaspress editou no interesse imediato do corpo acadêmico do Salt, o primeiro volume *Estudos selecionados em interpretação profética*, de autoria de William H. Shea e, ainda, *Compreendendo as Escrituras, uma abordagem adventista*, obra coletiva organizada por George W. Reid, um dos eruditos mais renomados da IASD pela proficiência dos estudos em Daniel e Apocalipse, por 18 longos anos diretor do Instituto de Pesquisas Bíblicas da Associação Geral.

Por sua vez, William Shea foi professor no Seminário Teológico da Universidade Andrews por 14 anos, onde atuou igualmente como diretor do Departamento de Arqueologia e, entre 1986 e 1998, investido da função de diretor associado do Instituto de Pesquisas Bíblicas, subscreveu uma alentada contribuição intelectual à organização adventista.

Interpretação historicista

Destacamos do livro escrito por William Shea, entre outros, os capítulos que explanam de forma minuciosa o polêmico percurso histórico cumprido por Antíoco IV Epifânio, mediante extensa investigação dos argumentos que sedimentam a conclusão que o polêmico personagem não pode, absolutamente, ser identificado com o chifre pequeno de Daniel 8. Além disso, o autor discorre com propriedade sobre o princípio do dia-ano e, de maneira convincente, com base em critérios científicos da astronomia e em antigos calendários, sobre o dia da expiação e sua relação profética com o 22 de outubro de 1844, onde está assentada a principal coluna de sustentação da fé uma vez entregue aos santos.

Shea destaca que as informações disponíveis em Daniel 7 sobre se o chifre pequeno citado por Daniel 8 pode ser identificado como Antíoco IV mostram que a identificação é equivocada, tendo em vista que “se os chifres pequenos de Daniel 7 e 8



se referem à mesma entidade histórica, devemos concluir que o chifre pequeno de Daniel 8 também não pode ser Antíoco”.

O autor baseia seu raciocínio em três aspectos relevantes: ambos os poderes são descritos pela mesma terminologia simbólica; a ambos são atribuídas atividades semelhantes e, a consideração geral de que as profecias posteriores de Daniel amplificam as profecias anteriores. Shea esclarece que “temos designado a maior parte dos eventos da profecia do capítulo 9 ao período romano, isto é, ao primeiro século d.C.”, indicando que “o cumprimento histórico das atividades do chifre pequeno descritas no capítulo 8 deve ser procurado algum tempo depois do primeiro século d.C.”.

Ao postular que a interpretação historicista do chifre pequeno sugere que o mesmo é um símbolo do sistema papal, Shea reitera que tal poder se elevou dentre os chifres-nações da Europa, por sua vez resultantes da inquestionável decadência do Império Romano. Assim, o autor conclui que “o único lugar entre esses símbolos onde alguém pode claramente apontar para a identificação de um chifre como um rei individual é no caso de Alexandre, representado pelo grande chifre do bode grego (Dn 8:21). O chifre de Alexandre, é claro, não subiu dos outros chifres do bode. Se o chifre pequeno de Daniel 8 saiu de outro chifre e é interpretado como um rei, tal interpretação demonstrar-se-ia singular entre esta série de símbolos”, o que torna “razoável supor que o chifre pequeno representa um reino corporativo ao invés de um rei individual”.

O personagem em questão é mencionado em 1 Macabeus 1:6 como o soberano selêucida que profanou o templo de Jerusalém e perseguiu os judeus não por méritos pessoais, mas porque seu antecessor Antíoco III já havia arrebatado a Palestina (198 a.C.) do domínio até então exercido pelos ptolomeus. Portanto, não há fundamento para sustentar que Epifânio tenha se tornado “excessivamente grande para a terra gloriosa”, uma provável referência à Judéia, “em nenhum sentido de conquista ou aquisição de controle dela por ação militar”, tendo em vista que o governo desse território já pertencia ao reino antes de ele subir ao trono.

Segundo Shea é válido afirmar que Antíoco tirou o *tamid*, termo hebraico para “contínuo” e “diário”, considerando-se que o holocausto contínuo era oferecido diariamente (manhã e tarde) sobre o altar do templo. Contudo, a constatação do profeta Daniel quanto à destruição “do lugar do seu santuário” (Dn 8:11), numa ação atribuída



ao chifre pequeno, em nenhum aspecto sanciona qualquer ligação com as atividades desempenhadas por Antíoco.

Cálculo profético

Um “dia profético” representa um “ano” de tempo real do calendário, lembra William Shea, ao analisar as posições de preteristas, futuristas e historicistas quanto ao fator tempo de determinadas profecias, enfatizando o princípio do dia-ano. Diz ele que “o uso de unidades de tempo incomuns que não eram ordinariamente empregadas para a computação do tempo, tais como ‘tardes e manhãs’, ‘tempos’, e até certo ponto ‘semanas’, empresta apoio à ideia de que algo mais do que mero tempo literal está aqui envolvido. Unidades incomuns como estas combinam melhor com o tempo simbólico e provavelmente foram escolhidas para enfatizar este ponto”.

Dessa forma, “nenhum dos períodos de tempo das profecias de Daniel é expresso do modo como teria sido se tivesse sido usado para expressar tempo literal da maneira normal. A maneira incomum em que esses períodos proféticos são expressos, com respeito às unidades de tempo e aos numerais usados com elas, sugere mais uma vez que o tempo simbólico em vez de literal está envolvido”.

A exaustiva pesquisa de Shea sobre 23 razões bíblicas que conferem autenticidade à aplicação do princípio do dia-ano para os períodos de tempo das profecias apocalípticas de Daniel e Apocalipse, conclui que elas empregam “números simbólicos com unidades de tempo simbólicas em contextos simbólicos”.

Movimento apocalíptico

Não se pode deixar de afirmar que também haverá extraordinário ganho para todos quantos buscarem com interesse apreender a riqueza contida nas páginas da compilação de ensaios editada por Georg W. Reid, diretor do Instituto de Pesquisas Bíblicas entre 1984 e 2001, enfeixados no magnífico volume *Compreendendo as Escrituras, uma abordagem adventista*, igualmente publicado pela Unaspress. Tanto esse como o livro resenhado anteriormente, foram traduzidos por Francisco Alves de



Pontes. O livro contém 17 capítulos e mais os apêndices A e B, esse assinado por Angel M. Rodriguez, atual diretor da instituição, a quem coube acrescentar um reforço à premissa que “os adventistas se definem a si mesmos como um movimento apocalíptico, proclamando o futuro aparecimento de Deus na história humana de uma maneira majestosa que trará um fim às modernas instituições sociais, religiosas, opressivas e corruptas”.

Há também significativa iluminação do conceito que “o pensamento apocalíptico está tão firmado em nossa consciência e identidade como Igreja que tentar esmiuçá-lo é arriscar a existência desse movimento. Qualquer sistema de investigação que pareça ameaçar nossa compreensão da literatura bíblica apocalíptica encontrará sincera oposição da Igreja. Tem sido sempre a posição da Igreja que nosso sistema de interpretação seja aquele provido pelo próprio texto bíblico e que, portanto, permaneça inegociável”.

Os esclarecimentos do diretor do Instituto de Pesquisas Bíblicas, sem dúvida, hoje a instância mais elevada da produção do pensamento doutrinário-teológico da IASD, são plenamente corroborados pelo fato de que “alguns eruditos adventistas têm se interessado pelo uso do método crítico-histórico, tornando-o um assunto de debate desde o final da década de 1960. Alguns têm defendido o uso do método em sua forma clássica; muitos têm preferido um uso modificado que, supostamente, exclui as pressuposições que tradicionalmente o acompanham”. Assim, a preocupação essencial do apêndice, numa referência generalizada aos conteúdos apresentados pelos 17 eruditos selecionados, entre eles o brasileiro Alberto R. Timm, “é avaliar a pretensão de que o uso modificado do método crítico-histórico é compatível com a compreensão adventista da Bíblia”. Conforme documento normativo elaborado pela Comissão de Métodos de Estudo da Bíblia e aprovado no Concílio Anual de 1988 da Associação Geral, no Rio de Janeiro, usar o método crítico-histórico modificado com a intenção de subordinar a Bíblia à razão humana, “é inaceitável para os adventistas”, porquanto “o intelecto humano está sujeito à Bíblia, não igual ou acima dela”.

Segundo Rodriguez, um dos desafios mais prementes para o pesquisador bíblico é a hermenêutica, mas o problema deve ser resolvido permitindo-se que a Bíblia se interprete a si mesma: “Em outras palavras, as Escrituras devem ser interpretadas de dentro das próprias Escrituras, comparando uma passagem com outras semelhantes.



Mesmo nos casos de discrepância, devemos começar nas Escrituras a busca por compreendê-las ou esclarecê-las”. Na verdade, esta é a forma mais adequada para expurgar a sedução modernista de reduzir a Bíblia a um mero “resultado de contextos históricos, religiosos e culturais em que os escritores bíblicos viveram e escreveram”.

Prioridade do texto bíblico

Afirmando que o texto bíblico tem prioridade sobre o intérprete, Frank M. Hasel, professor de teologia do Bogenhofen Seminary, no capítulo sobre a influência das pressuposições na interpretação, salienta que qualquer evidência de compreensão pessoal prévia que “questiona ou nega a dimensão sobrenatural da qual as Escrituras claramente testificam, é estranha à Bíblia e não estará à altura do tema da Palavra de Deus”.

O autor lembra que Deus utilizou a instrumentalidade humana na transmissão das Sagradas Escrituras, embora tivesse preservado a individualidade e personalidade de cada um dos agentes escolhidos pelo Espírito para o desempenho da grandiosa tarefa. Em outras palavras, isso quer dizer que o Espírito conduziu os escritores bíblicos, “guiando-lhes a mente e os pensamentos na escolha do que falar e assistindo-os no que escrever para que eles fielmente registrassem em fidedignas e apropriadas palavras as coisas que lhes foram divinamente reveladas”. Segundo Hasel, há grande perigo em substituir a autoridade da Palavra de Deus pela razão humana, tendo em vista que “a distorção também pode ocorrer quando as preocupações correntes do intérprete não combinam com o que é atinente ao texto e o intérprete faz indagações que o texto não pode responder ou o texto está dando respostas que o intérprete não está preparado para aceitar”.

Nenhuma outra fonte será mais eficaz que as Escrituras quando se trata de conhecer a Deus, assinala Hasel, enfatizando que “a autoridade intrínseca da Escritura como a fonte de sua própria interpretação repousa em seu caráter como a inspirada Palavra de Deus”, conquanto tal autoridade somente seja percebida pela mente humana quando iluminada pelo Espírito Santo. Diz ele que a mensagem da Bíblia é suficientemente clara para ser compreendida por crianças e adultos – enfim por todos os crentes – e não apenas por teólogos, sábios ou sacerdotes, valorizando o mesmo



princípio cristológico da interpretação bíblica assimilado pelo reformador Martinho Lutero, ou seja, a afirmação da primazia da *sola scriptura*, como “norma final e autoridade suprema para a fé e prática”.

Iluminação da mente

O professor da Andrews University, Fernando L. Canale, discorrendo sobre o processo de revelação e inspiração dos chamados hagiógrafos, tema sobejamente investigado pela erudição bíblica contemporânea, propõe ao estudioso em busca de definições objetivas o seguinte: “A analogia do escultor que cinzela a escultura nos ajuda a visualizar o modo pelo qual a teoria da inspiração verbal concebe a maneira como as agências divinas e humanas operam quando geram os escritos da Bíblia. Como o escultor, e não o cinzel é o autor da obra de arte, assim Deus, e não o escritor humano é o autor das Escrituras. Os escritores humanos, como o cinzel, desempenham apenas uma função instrumental”.

Eruditos adventistas, através dos tempos, manifestaram pensamentos não coincidentes sobre a inspiração dos escritores bíblicos, embora em momento algum a integridade doutrinária da denominação tivesse sido posta à prova. Na verdade, Canale reconhece a importância da experiência profética de Ellen G. White como elemento catalisador da predominância da tese da “inspiração do pensamento”, citando um dos mais antigos depoimentos da serva do Senhor sobre o assunto: “Nós [adventistas] cremos que a luz dada por Deus aos seus servos é pela iluminação da mente, comunicando assim o pensamento, e não (exceto em casos raros) as próprias palavras em que as idéias devem ser expressas” (*General Conference Proceedings*, R&H, 27.11.1883, págs. 741 e 742).

Canale cita, ainda, o respeitado teólogo adventista, Edward Heppenstall, cuja contribuição foi marcante na estratificação do posicionamento sobre a inspiração do pensamento, mediante a lúcida confirmação do contato revelador da divindade ter ocorrido no plano de idéias, conceitos e ensinamentos transmitidos pelo escritor bíblico. O professor da Andrews lembra que a opinião de Heppenstall não dá margem à inferência de a inspiração ter-se estendido às palavras das Escrituras. Por outro lado, é lícito supor que o citado intelectual tenha adentrado o terreno da “inerrância do



pensamento”, convalidando a conclusão de Canale: “Somente os pensamentos bíblicos, não as palavras, são inerrantes”.

À vista da impossibilidade de esgotar os temas presentes em *Compreendendo as Escrituras*, torna-se indispensável recomendar a leitura atenta do livro por todos quantos têm interesse em questões bíblicas enfocadas sob o prisma genuinamente adventista. Nesse particular, reveste-se de acentuado valor o ensaio final versando sobre Ellen G. White e a hermenêutica, mediante o qual somos admoestados pelo enunciado de Gerhard Pfandl, diretor-associado do Instituto de Pesquisas Bíblicas, sobre a extensa produção da mensageira da Igreja remanescente: “Portanto, quando estamos usando o que ela escreveu, devemos aplicar aos seus escritos os mesmos princípios hermenêuticos utilizados com as Escrituras. Ambos são literatura inspirada e, portanto, devem ser interpretados pelos mesmos princípios”.

Os escritos de Ellen G. White, escreve Pfandl, muitas vezes são usados de maneira incorreta porque os princípios de hermenêutica são esquecidos ou não levados na devida conta: “Sentenças são tiradas do contexto e pessoas sustentam que ela ensina algo quando, na verdade, ela não o faz”, transformando o que seria uma benção para a Igreja num “pomo de discórdia e uma fonte de divisão”. Assim sendo, as revelações de Deus por intermédio do Espírito de Profecia têm a finalidade exclusiva de contribuir com as Escrituras para balizar a caminhada e, acima de tudo, a atitude comportamental dos adventistas do sétimo dia em face dos confrontos atuais: “Num tempo em que todo o vento de doutrina vem soprando na Igreja, e o pensamento pós-moderno ameaça os próprios fundamentos do cristianismo, fazemos bem dando ouvidos ao seu conselho tanto como Igreja quanto como indivíduos”.

E para que não permaneça a mais tênue dúvida sobre a autoridade primacial da fórmula *sola scriptura*, é preciso partilhar de modo irrestrito a compreensão pessoal de Ellen G. White sobre o princípio da autointerpretação das Escrituras, marco herdado da Reforma pela IASD. Para isso é suficiente rememorar uma de suas muitas declarações sobre o significado da Palavra de Deus revelada aos homens: “A Bíblia é seu próprio expositor”.