



ISSN online 1809-2454

ISS impresso 2237-757



# Kerygma

Revista de Teologia do Unasp

## EDITORES

Editor: Jean Zukowski.

Editor Associado: Rodrigo Follis

## CONSELHO EDITORIAL CONSULTIVO

Afonso Cardoso (Unasp, Engenheiro Coelho)

Alberto Timm (Biblical Research Institute, EUA)

Carlos A. Steger (Universidad Adventista del Plata, ARG)

Cristhian Álvarez (Colegio Adventista del Ecuador, ECU)

Ekkehardt Mueller (Biblical Research Institute, EUA)

Frank M. Hasel (Seminar Schloss Bogenhofen, AUT)

Jiri Moskala (Andrews University, EUA)

JoAnn Davidson (Andrews University, EUA)

Joaquim Azevedo Neto (Faculdades Adventistas da Bahia, Cachoeira)

John K. McVay (Walla Walla University, EUA)

Márcio Costa (Faculdade Adventista da Amazônia, Benevides)

Marcos de Benedicto (Casa Publicadora Brasileira, Tatuí)

Miguel Ángel Núñez (Universidad Peruana Unión, PER)

Reinaldo Siqueira (Salt-DSA, Brasília), Richard

M. Davidson (Andrews University, EUA)

Rivan M. dos Santos (Campus Adventiste du Saleve, FRA)

Victor Choroco (Universidad Peruana Unión, PER)

Wagner Kuhn (Institute of World Mission Global, EUA)

## ■ DIREITOS LEGAIS

A revista *Kerygma* utiliza o *Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas* (SEER), software livre desenvolvido para a construção e gestão de publicações eletrônicas, traduzindo e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Para esta revista, ele é alimentado pela Unaspres, em parceria com a Lepidus.



Esta revista oferece acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento. Sendo assim, está sob a Licença Creative Commons Attribution 4.0 (que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista), tendo cada artigo a representação dessa autorização através do seguinte selo:



## ■ FICHA CATALOGRÁFICA

K419 *Kerygma* — Centro Universitário Adventista de São Paulo, v. 10, n. 1 (1º semestre de 2014). Engenheiro Coelho, SP: Unaspres — Imprensa Universitária Adventista, 2014.

Semestral

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

1. Teologia
2. Ciências da Religião

CDU 20

CDD 200

## ■ CRÉDITOS EDITORIAIS DA UNASPRESS

EDITORAÇÃO: RODRIGO FOLLIS, FELIPE CARMO  
NORMATIZAÇÃO: GIULIA PRADELA, RICARDO SANTANA,  
MATHEUS ROCHA, MARSEILLE SOARES  
PROJETO VISUAL E CAPA: EDIMAR VELOSO  
DIAGRAMAÇÃO: ANA PAULA PIRANI FOLLIS  
BIBLIOTECÁRIA RESPONSÁVEL: LIA HODORFF



# SUMÁRIO

07 EDITORIAL

---

## Artigos

---

11

A CRISE IDENTITÁRIA E A CARISMATIZAÇÃO DO  
ADVENTISMO

DOUGLAS REIS

31

TRUTH, AUTHORITY AND HERESY IN THE FOUR  
FIRST ECUMENICAL COUNCILS

RODRIGO GALIZA

63

VERDADE, AUTORIDADE E HERESIA NOS QUATRO  
PRIMEIROS CONCÍLIOS ECUMÊNICOS

RODRIGO GALIZA

97

A ESTRUTURA LITERÁRIA DE OSEIAS 2:4[2]-  
25[23]

MATHEUS GRILLO RAMOS DE CARVALHO

123 IS PLANTINGA'S ARGUMENT FOR GOD INCOMPATIBLE WITH HUMAN FREE WILL?

MARINA GARNER

139 CIÊNCIA DA RELIGIÃO E TEOLOGIA: HÁ DIFERENÇA DE PROPÓSITOS EXPLICATIVOS?

Robson Stigar

Valéria Rocha Torres

Vanessa Roberta Massambani Ruthes

153 ATOS 19:1-7:  
BATISMO OU REBATISMO?

Natanael Moraes

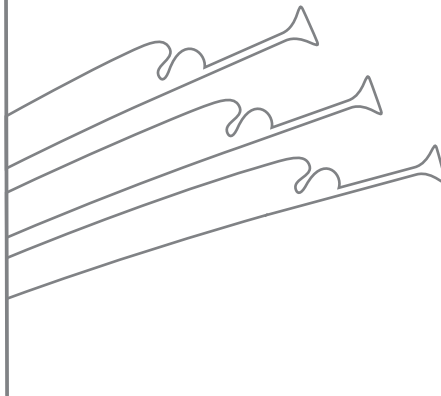
Elton Jr.

---

## Normas

---

173 NORMAS PARA PUBLICAÇÃO



---

# A CRISE IDENTITÁRIA E A CARISMATIZAÇÃO DO ADVENTISMO

---

DOUGLAS REIS<sup>1</sup>

## Resumo / Abstract

⤴ Desde o início, a Igreja Adventista do Sétimo Dia possui uma identidade associada à autoridade bíblica e às suas crenças fundamentais, tais como o grande conflito, o santuário celestial e a missão como igreja remanescente. Contudo, com o passar dos anos, os adventistas divergem de sua identidade, ao passo que conferem maior importância ao culto carismático, normalmente orientado pelas emoções e não pelas Escrituras. Este artigo procura analisar a identidade adventista em sua situação atual e o processo de carismatização que a afeta. Por fim, compreende-se que, apesar de possuir uma identidade bem definida, o adventismo é influenciado por práticas e doutrinas evangélicas, e sofre, assim, um processo de carismatização e secularização.

**Palavras-chave:** Adventismo; carismatização; identidade; igreja emergente.

⤴ Since the beginning, the Seventh-day Adventist Church has had an identity associated to the biblical authority and its fundamental beliefs, such as the great controversy, the heavenly sanctuary and the mission as a remnant church. However, over the years Adventists have been diverging from their identity, by giving more importance to the charismatic worship, usually emotion-oriented instead of Scripture-oriented. This article analyzes the Adventist identity in your current situation and the charismatization process, which has affected it. Finally, it is understood that, despite of having a well-defined identity, Adventism has been influenced by evangelical doctrines and practices, and thus has suffered a process of secularization and charismatization.

**Keywords:** Adventism; Charismatizing; Identity; Emerging Church.

.....

<sup>1</sup> Mestrando em Teologia pela Universidad Adventista del Plata, Argentina, e capelão universitário do Instituto Adventista Paranaense. E-mail: pr.douglasreis@gmail.com.

A partir do início da década de 1960, intensificam-se as discussões acerca da liturgia adventista. A despeito de outros assuntos, enfatiza-se o gênero musical empregado nos cultos, além do próprio estilo de adoração. Em grande parte, a influência de outras denominações cristãs, especialmente as carismáticas, é determinante para o surgimento de novas propostas adventistas à adoração.

A discussão afeta o âmago da mensagem profética do adventismo: o convite universal à adoração diante da iminência do juízo escatológico (Ap 14:7), que pressupõe o ato de adorar no contexto do grande conflito entre Cristo e Satanás (ver Is 14:13-14; Ap 13:4, 8). A denominação passa a entender sua existência como um chamado divino, que consiste em estender o convite à adoração genuína. Por essa razão, para o cumprimento de seu propósito evangelizador, é importante avaliar o caráter da influência carismática de outras denominações cristãs no culto adventista e como ela afeita a sua identidade.

O presente artigo tem como objetivo analisar a relação existente entre a identidade adventista e o processo de carismatização. Para tanto, o estudo é dividido em duas seções: 1) na primeira, procura-se definir brevemente a identidade adventista e elencar os indicativos apontados por Fernando Canale, expoente adventista sobre esse tema; 2) na segunda, o artigo se concentra no processo de carismatização a fim de definir seu significado, delinear seu modus operandi e identificar seus efeitos na liturgia adventista. Por fim, serão propostas as considerações finais.

12

## A IDENTIDADE ADVENTISTA

### Aspectos gerais sobre a identidade adventista

O adventismo é um movimento cristão com auspício profético, não apenas por se interessar historicamente pelo estudo dos livros de Daniel e Apocalipse, mas pela convicção de que possui uma vocação divina. Entende-se que o movimento surge como cumprimento profético, com o propósito de ser usado por Deus para testemunhar ao mundo sobre o plano da salvação expresso nas profecias bíblicas (LEHMANN, 2012, p. 109). Portanto, o adventismo justifica sua existência ao “viver e apresentar seu projeto teológico alternativo, baseado na Bíblia a todo o mundo” (CANALE, 2007b, p. 135).

Crucial para a essência do adventismo é a doutrina do grande conflito cósmico, que abarca uma luta entre o bem e o mal protagonizada por Cristo e



Satanás. Essa “controvérsia cósmica é o pano de fundo dentro do qual o plano para salvar o homem se desenvolve” (GULLEY, 2003, p. 433). A estrutura quiástica de Apocalipse 14–15 possui como centro o verso 12, que alude ao tema do grande conflito (RICE, 2007, p. 210). Atrélada a isso está a doutrina do santuário, com uma tipologia que aponta à realidade do pecado e à necessidade de um salvador substituto. Ela expõe os meandros do juízo e expressa a redenção final. Finalmente, no coração do adventismo, há Apocalipse 14:1-7, uma passagem que apresenta a adoração a um único Deus como condição para a salvação dos seres humanos em face ao juízo final (PLENC, 2004, p. 340).

Para compreender a interação entre os três elementos mencionados, recorreremos às considerações de Fernando Canale:

Em resumo, o [grande] conflito é o todo, o santuário é o esqueleto, e a mensagem dos três anjos é a parte do todo articulada pelo esqueleto. Como se vê, o santuário é o sistema central da cosmovisão adventista, e o grande conflito é sua ampliação incluindo a totalidade dos eventos históricos desde a criação até a nova criação.<sup>2</sup>

13

A mensagem dos três anjos em Apocalipse 14 serviu, de fato, para impulsionar o adventismo; ela lhe conferiu um sentimento de urgência e integrou as doutrinas do movimento (ver TIMM, 2009a). O contexto de Apocalipse 12–14 caracteriza o remanescente como um grupo fiel às Escrituras, capaz de experimentar a vitória “através da presença de Jesus em cada fibra de seu ser” (LEHMANN, 2012, p. 90-91). Em Apocalipse 14:6, a mensagem deve ser pregada “àqueles que habitam sobre a Terra”, um termo técnico no livro para designar “descrentes e inimigos de Deus” (LICHTENWALTER, 2010, p. 215-216). O texto que melhor define a identidade do remanescente é Apocalipse 14:12. A expressão “guardar os mandamentos de Deus” se relaciona à observância de um conteúdo normativo cuja origem remonta a Jesus Cristo (LEHMANN, 2012, p. 100). Pode-se dizer que a cosmovisão do remanescente reconstrói o mundo a partir de uma perspectiva oposta à “daqueles que habitam sobre a Terra”.

Assim, o “testemunho de Jesus” reimagina o presente mundo, mantendo a soberania do propósito, ação e convite de Deus por meio da revelação do Cordeiro vitorioso (5:1-10). Ao fazer isso,

.....

<sup>2</sup> Comentário de Fernando Canale em e-mail ao autor deste artigo, datado em 8 jul. 2012.



constrói um mundo de visão – uma cosmovisão. Ela apresenta a visão de um novo mundo (LICHTENWALTER, 2010, p. 219).

Assim, analisado de uma perspectiva profética bíblica, o adventismo é um movimento que possui uma cosmovisão completa e plena de significado.

## Crise de identidade no movimento adventista

Alberto R. Timm (2009b, p. 1) reconhece que as denominações cristãs “de tempos em tempos se inclinam a substituir os ensinamentos da Bíblia por componentes antibíblicos da cultura contemporânea”. Os adventistas não constituem uma exceção: “o adventismo se seculariza ao adaptar seu pensamento e conduta aos padrões do mundo, um mundo que está mais distante do Deus da Bíblia do que o mundo do século 19 estava dos pioneiros adventistas” (CANALE, 2012a, p. 25). Quando a experiência pessoal é “elevada ao mesmo nível das Escrituras”, cria-se “certo tipo de lealdade dividida” (TIMM, 2009b, p. 2). Recentes estudos entre os adventistas caminham no mesmo sentido.

14

Um estudo intitulado *Valuegenesis* (NORTH AMERICAN DIVISION, 1990) constatou divergência de opinião entre os adventistas em relação ao entendimento oficial da denominação sobre questões relacionadas à cultura popular. O segundo estudo, denominado *Twenty-first century Seventh-day Adventist connection study* (JACOBS et al., 2013), parte de cinco projetos integrados e apresenta o resultado de 41 mil entrevistas realizadas ao redor do mundo, o que a torna a pesquisa mais abrangente já promovida entre os adventistas. Entre as áreas de maior rejeição, estão os elementos de identidade adventista mais distintivos: por exemplo, o santuário celestial como modelo para o santuário no AT; o relato da criação, em Gênesis, como seis dias literais de um passado recente; o dom profético de Ellen G. White; o juízo pré-advento; a crença de que a Igreja Adventista do Sétimo Dia corresponde ao povo remanescente da profecia bíblica; o estilo de vida; o casamento entre homens e mulheres etc. (JACOBS et al., 2013, p. 30). Assim, parece evidente que ambas as pesquisas apontam para uma perda gradativa da identidade adventista, sobretudo em indivíduos no início da fase adulta.

## Fernando Canale e a crise de identidade adventista

O teólogo adventista Fernando Canale, atualmente, escreve sobre a crise identitária adventista. Segundo o autor, embora os pioneiros da denominação



tenham elaborado um projeto teológico baseado em uma compreensão bíblica, ele se encontra “quase esquecido” pelos adventistas atuais, que são influenciados por pressupostos oriundos de teologias evangélicas contemporâneas (CANALE, 2007a, p. 56). Por “pressupostos” entendem-se os elementos que integram uma hermenêutica teológica: “os princípios ou pressuposições macro-hermenêuticas se distinguem do resto de nossas pressuposições por sua generalidade ou universalidade” (CANALE, 2002, p. 10).

Segundo Canale (2007a, p. 59), quatro escolas “dividem a teologia adventista: evangélica, modernista-liberal, histórica e bíblica”. Naturalmente, o problema não se restringe aos adventistas, mas a toda a cristandade, que também “se encontra em processo de secularização” (CANALE, 2012a, p. 32). O autor argumenta que o “que Paulo temia e Cristo condenou, chegou a moldar os princípios hermenêuticos utilizados para a construção do projeto clássico da teologia cristã” (CANALE, 2002, p. 12). Existem “divisões teológicas vigentes na igreja adventista que não desaparecerão pela inércia ou pronunciamento administrativo. Assim, sua existência secularizará a mente das gerações mais jovens transformando o adventismo em uma denominação evangélica pós-moderna” (CANALE, 2011b, p. 99).

Canale considera que o processo de secularização está ligado à forma do evangelismo. Com o intuito de atrair os jovens, “o ministério evangélico e o louvor tem se tornado pós-moderno, ecumênico, progressivamente independente da Escritura e mais próximo da Igreja Católica Romana” (CANALE, 2011b, p. 99). O processo de secularização seria desejável, pois “alguns líderes [adventistas] argumentam que, para alcançar a missão, a igreja deve aceitar os ensinamentos da [teoria da] evolução [isto é, o materialismo ontológico] e abraçar o estilo de vida secular da cultura contemporânea” (CANALE, 2012a, p. 57). A ênfase em atividades de cunho missional estancou o pensamento característico adventista por criar um vazio teológico preenchido por ensinamentos e práticas da tradição evangélica (CANALE, 2012a, p. 32). Atualmente, nos deparamos com “gerações de jovens adultos adventistas doutrinários e bíblicamente iletrados, que não experimentam o adventismo como um movimento, muito menos como o remanescente do tempo do fim” (CANALE, 2005, p. 1). Evidencia-se aquilo que Canale (2012a, p. 14-15) chama de “novo legalismo” ou “legalismo da fé”, apoiado em uma compreensão evangélica distorcida da justificação pela fé que desassocia o estilo de vida da experiência de salvação. Para Canale,

as “consequências não intencionais” desse curso de ação estão transformando o adventismo em uma denominação secular genérica e não bíblica. A emergência de uma nova geração de ad-

ventismo carismático ecumênico está em curso. Embora use as Escrituras funcionalmente, como um meio para receber o Espírito, essa geração não pensará ou agirá biblicamente (CANALE, 2011b, p. 99).

Da perspectiva de Fernando Canale, o empréstimo de práticas ministeriais, elementos cúlticos e mesmo ensinamentos da tradição evangélica favorecem o enfraquecimento da identidade adventista. Para ele, existem riscos potenciais de que a igreja adventista se torne uma denominação carismática, a exemplo de outras já existentes. Portanto, uma vez que os adventistas experimentam um processo simultâneo de secularização e carismatização (CANALE, 2005, p. 1), deve-se conferir atenção à maneira como esse processo ocorre.

## O PROCESSO DE CARISMATIZAÇÃO DO CRISTIANISMO

16

### Definição para o processo de carismatização

Segundo o teólogo luterano Sturla Stålsett (2006, p. 11), “o globo está em busca de sua ‘alma’. Ele necessita de religião”. Essa religião precisa cumprir com três requisitos: 1) um papel profético que ofereça consciência crítica; 2) um papel carismático e missionário com capacidade de criar emoções positivas; e 3) um papel sacerdotal, relacionado à maneira de se relacionar com o absoluto (STÅLSETT, 2006, p. 11-12). Entre os quatro possíveis candidatos para essa religião, o autor elege a religiosidade pentecostal, ou a “espiritualidade experiencial-carismática” (STÅLSETT, 2006, p. 26). Ao reconhecer no mundo uma “forte pentecostalização da religião”, Stålsett destaca que o aspecto experiencial dessa espiritualidade a torna flexível, com um enorme potencial de conversão. Por ser imediatista, ela se alinha com a “ideologia crescente na era do on-line, on-time-delivery, onde a vida sempre é ‘ao vivo’” (STÅLSETT, 2006, p. 26-27).

Embora o carismatismo seja um fenômeno mundial, é muito difícil defini-lo em virtude de sua diversidade teológica e eclesiológica (ANDERSON, 2002, p. 40; PERCY, 1997, p. 71). Porém, não é foco deste estudo traçar um panorama do pentecostalismo histórico à renovação carismática. Grosso modo, o princípio básico do movimento carismático e pentecostal é a atuação do Espírito Santo por meio de dons espirituais concedidos aos crentes (BALMER, 2004, p. 149). Para os propósitos deste artigo, a espiritualidade



carismática será definida como impressões subjetivas do Espírito Santo na consciência do crente (TIMM, 2009b, p. 3); sensação experiencial, “dirigida pelo que o Espírito diz no momento” (STÅLSETT, 2006, p. 26).

## A atuação do processo de carismatização

Da mesma forma que o pentecostalismo histórico buscou se insurgir contra o racionalismo moderno, o reavivamentalismo contemporâneo desafia a pós-modernidade. Do reavivamentalismo, surge o louvor emocional, cujo perfil poderia ser descrito como “romântico” (PERCY, 1997, p. 79). Nas últimas décadas, evidencia-se que os evangélicos se preocupam cada vez mais com a evangelização das gerações emergentes. No início da década de 1990, por exemplo, o movimento da “igreja emergente” ganhou força e passou a substituir a “febre” das megaigrejas (PLENC, 2011, p. 274-275). Em parte, o movimento anterior, liderado por pastores como Bill Hybels, já havia pavimentado o caminho para um cristianismo alternativo: seus ministros descobriram que o crescimento da igreja era mais afetado pelo serviço musical de orientação carismática do que pela pregação. Assim, preocupavam-se em atingir pessoas secularizadas (CANALE, 2011b, p. 99).

Posteriormente, o estilo de louvor tornou-se a marca da igreja emergente (CANALE, 2011c, p. 67). Essa, porém, não é a única razão de sua expansão: o movimento cresceu graças à sua percepção a respeito das transformações culturais que o Ocidente atravessa (CARSON, 2005, p. 13). Nesse aspecto, evidencia-se outro fator que preparou o caminho para a igreja emergente: a falta de respostas cristãs aos desafios intelectuais do século 20:

Na falta de respostas intelectuais à ciência moderna e aos desafios filosóficos às Escrituras, os líderes neoevangélicos crentes na Bíblia progressivamente acomodaram interpretações e ensinamentos da Bíblia aos ditames da ciência e cultura popular nas áreas de teologia, doutrinas, ministério e serviço de adoração. Aos poucos, os neoevangélicos encararam a secularização ao adotarem a visão neo-ortodoxa modernista da Escritura e secularizarem o louvor congregacional e a liturgia (CANALE, 2011b, p. 101).<sup>3</sup>

.....

<sup>3</sup> Segundo Canale (2011c, p. 69), a “inconclusa, pragmática, fragmentada e incompleta natureza do evangelicalismo” é o fator mais preponderante para o tipo de resposta à pós-modernidade que encontramos na igreja emergente do que a própria pós-modernidade em si mesma.

Atualmente, o movimento emergente representa “uma inquestionável voz dentro do cristianismo” (BOHANNON, 2010, p. 17), apesar de sua falta de homogeneidade. A designação “igreja emergente” abriga movimentos e líderes cuja teologia e prática ministerial diferem uma da outra (CANALE, 2011c, p. 68). Basicamente, o movimento se une para atingir pessoas jovens sem conhecimento bíblico ou filiação denominacional. Ou seja, “ao menos em princípio, se trata de uma igreja dirigida a jovens norte-americanos menores de 30 anos que não estavam vinculados a nenhuma igreja” (PLENC, 2011, p. 276). Esses cristãos, conhecidos como pós-evangélicos, não temem quebrar paradigmas. Afinal, seu referencial são os novos tempos: “evangélicos pensam sobre inteireza e credibilidade de sua fé na cultura do modernismo; pós-evangélicos pensam sobre inteireza e credibilidade de sua fé na cultura do pós-modernismo” (CARSON, 2005, p. 25). O teólogo adventista Daniel Oscar Plenc caracteriza a metodologia dos emergentes da seguinte forma:

18

O enfoque dessas igrejas está nos relacionamentos e se escolhe um aprendizado baseado na “narração”, as histórias simples, a imaginação e a “desconstrução” do dogma cristão. Em realidade, querem desconstruir a fé cristã. O que está claro é que a doutrina e a teologia perderam sua importância e que tudo o que parece institucional lhes “soa” mal (PLENC, 2011, p. 277).

O sermão deixa de ser o ápice do serviço religioso: “a mensagem das Escrituras é comunicada por meio de um conjunto de palavras, artes visuais, reflexão, testemunho e histórias; o pregador é um motivador, que encoraja pessoas a aprender das Escrituras ao longo da semana” (CARSON, 2005, p. 37-38). As reuniões podem acontecer em igrejas ou lugares inusitados, como sótãos, garagens e bares – *Theology Pubs* (PLENC, 2011, p. 276). Para os emergentes, “o que se constituía uso apropriado das Escrituras no período moderno não é mais uso apropriado no período pós-moderno” (CARSON, 2005, p. 43-44). Isso implica que temas controversos, como a homossexualidade, e outros de cunho tradicional, como o arrependimento, a ira divina e o julgamento, não são tratados pelos líderes emergentes. Sua liturgia é eclética, e inclui do rock’n’roll pesado aos hinos tradicionais, rituais antigos, disciplinas espirituais, estações cristãs e tradições judaicas. Ainda há espaço para contemplações místicas e expressões artísticas. A igreja emergente crê que Deus está presente em todas as manifestações culturais. Desse modo, ocorre a sacralização da cultura; a conexão com Deus ocorre por meio das “formas materiais” presentes na cultura e na natureza. Esse novo paradigma entende a adoração como algo semelhante à visão ca-



tólica do sacramento. A pregação bíblica deixa de ser o elemento que leva à conexão com Deus, como na reforma protestante (CANALE, 2011c, p. 71-72, 75). A Escritura perde seu caráter cognitivo e agrega uma “função iconográfica ou meramente sacramental”, como “uma janela para a vida de Deus” (CANALE, 2011c, p. 85).

D. A. Carson compara o movimento emergente com a reforma protestante: os reformadores clamavam por mudanças, “não por perceberem que novos desenvolvimentos ganhavam terreno na cultura, sendo que a igreja estivesse chamada a se adaptar ao novo perfil cultural”; eles “perceberam que nova teologia e práticas se desenvolveram na igreja contrapondo a Escritura e, por conseguinte, tais coisas necessitavam ser reformadas pela Palavra de Deus”. Os líderes do movimento emergente “desafiam [...] algumas das crenças e práticas do evangelicalismo” em prol das mudanças culturais, levando a uma reforma condicionada pela mentalidade dominante (CARSON, 2005, p. 42).

A revolução proposta pelos líderes do movimento emergente afeta “crenças evangélicas (teologia), identidade eclesiológica (renovando o centro do movimento evangélico) e práticas ministeriais (adoração)” (CANALE, 2011c, p. 70), ao passo que aculturam o cristianismo evangélico à mentalidade dominante.<sup>4</sup> Em conformidade com sua proposta liberal, o movimento adotou o método histórico-crítico de interpretação bíblica (CANALE, 2012b, p. 59). Mesmo fora do mundo anglófono, começam a surgir iniciativas similares.

Talvez a questão se relacione ao modo como os emergentes e os demais cristãos, que se definem como pós-modernos, lidam com o assunto da pós-modernidade. Os cristãos podem usar estratégias pós-modernas para pregar a pós-modernos? Mesmo resistente à uma denominação cristã pós-moderna, Downing (2006) responde que sim, afirmando que o pós-modernismo serve à sua fé. Contudo, a autora é incapaz de definir “cristianismo” em virtude das diferentes doutrinas entre as denominações cristãs. Ela ainda advoga um abandono das respostas prontas, por serem uma espécie de autoritarismo: “para mim, parece, entretanto, que um sinal verdadeiro da humildade infantil é o reconhecimento de que ninguém entende tudo e, logo, pode-se continuar fazendo perguntas” (DOWNING, 2006, p. 18-21, 48-49).

Similarmente, Greer (2003) defende Deus como verdade pessoal, um meio-termo entre a concepção modernista (verdade objetiva impessoal) e a pós-moderna (contrária à verdade objetiva impessoal). Para Greer (2003, p.

.....

<sup>4</sup> “Neste sentido, alguns veem nas igrejas emergentes expressões de aculturação no contexto pós-moderno, tal como o haviam sugerido já há décadas teólogos europeus como Dietrich Bonhoeffer, John Robinson, Harvey Cox e os teólogos da libertação latino-americanos” (PLENC, 2011, p. 275).



77-78, ver 85, 160, 162-163, 165, 168), ao “entendemos a verdade como pessoal e animada, ela se torna viva e dinâmica”. Assim, a verdade cristã pode ser apresentada de diversas formas. Essa variedade é definida nas seguintes palavras do líder evangélico Brian McLaren:

O evangelho de e sobre Jesus que foi proclamado entre os rios do Orange County, na Califórnia, em 2006, deve, dessa forma, ter sido a palavra especial do Senhor para aquela situação, assim como o evangelho proclamado em Londres, Paris, Hong Kong, Calcutá ou Bogotá será a palavra do Senhor necessária para aquelas situações no tempo apropriado (McLaren, 2009, p. 192).

McLaren ainda sugere que mesmo a Teologia da Libertação seria a palavra especial do Senhor para “os pobres na América Latina” (McLaren, 2009, p. 193). Dentro dessa concepção, a Bíblia deixa de ser a vontade de Deus revelada e passa ser o ponto de partida para a revelação, entendida de forma subjetiva. Deus revela mensagens específicas para cada situação e, portanto, não circunstanciais.

Verificamos que, no contexto contemporâneo, marcado pela massificação de valores pós-modernos, a igreja emergente propõe a adaptação do cristianismo às mudanças da cultura ocidental. A igreja emergente advoga uma espiritualidade carismática, entendida não no contexto de sua filiação com o pentecostalismo histórico, mas na sua proximidade paradigmática. Apesar de sua concepção de culto chamar à atenção em um primeiro momento, sua inovação não se limita à liturgia: o relacionamento com Deus é redefinido, estabelecendo-se um contato místico, como se a essência de Deus permeasse o mundo de forma tangível e sacralizasse todas as coisas. Tratamos como “carismatização” a hegemonia dessas concepções.

## A IDENTIDADE ADVENTISTA E O ASPECTO CÚLTICO

Gordon (2010, p. 42-43) esclarece que, por 19 séculos, diversas tradições cristãs, em várias culturas, admitiram tanto a música antiga quanto a contemporânea, que por sua vez era incorporada ao repertório da igreja. Apenas a geração atual age de forma contrária, dada a sua rejeição dos hinos antigos, rejeitados pela produção mais recente. Neste aspecto, detecta-se um fenômeno mais profundo do que um conflito de gerações, como temos sugerido ao longo deste trabalho que envolve o processo de carismatização.



Na arte, a forma geralmente reflete uma concepção artística. A música, como forma arte e, assim, produto da cultura humana, reflete a cosmovisão de um indivíduo ou de um grupo de pessoas. Para os grupos religiosos, o culto e em especial a música são conduzidos de acordo com um conceito de divindade (STEFANI, 2002). Um dos mais influentes líderes evangélicos, Warren (2002), reconhece a capacidade da música de comunicar algo diretamente às pessoas. Isso justificaria o uso da música contemporânea, com seu poder de alcance, para espalhar os valores cristãos. Embora Warren reconheça que o tipo de música determine a identidade da igreja e seu posicionamento na sociedade, ele afirma que não existem gêneros musicais sagrados. O que diferencia a música cristã das demais é a letra (WARREN, 2002, p. 272-273). Essa opinião é consensual nos círculos evangélicos (SANTOS JÚNIOR, 2003).<sup>5</sup>

A pós-modernidade contribui para a construção de um novo paradigma religioso, o da “modernidade religiosa”, cuja marca de identificação é “a tendência geral para a individualização e a subjetivação da vida religiosa”. Embora esse paradigma afete as “religiões tradicionais”, “não cancelou as formas de crer, que são cada vez mais individuais, subjetivas, dispersas e feitas de diversas combinações, ou, em uma única palavra, fluidas” (SELL; BRÜSEKE, 2006, p. 190 e 189).

Bruinsma (2009, p. 76) assume que os cristãos pós-modernos ainda mantêm a crença nas doutrinas básicas do cristianismo, mas compõem “suas próprias coleções de verdades”. A questão, para ele, não seria de natureza teológica, mas relacionada à estrutura mental. Para o autor, adventistas pós-modernos teriam “uma atitude diferente para com a doutrina” (BRUISMA, 2009, p. 76); não estariam interessados em descobrir a verdade, como os pioneiros adventistas. Ao contrário, questionam-se sobre o aspecto prático de determinada doutrina. Eles buscam a experiência religiosa e conferem preferência à música religiosa contemporânea, superando o que Bruinsma (2009, p. 78, 81) chama de “inibição adventista de levantar suas mãos enquanto cantam e louvam”.

Neste ponto, entra a perspectiva teleológica sobre a música no culto. A presença da música em um culto cristão é distinta do contexto pagão: para os cristãos, canta-se para adorar (o que inclui o louvor, a submissão, a gratidão, o rendimento etc.); para os pagãos, a canção e a dança se utilizam de tambores para provocar experiências de transe, necessárias para que a divindade se “conecte” aos adoradores. A conexão entre o adorador e o ser adorado é necessária porque os deuses são entidades imanentes, identificadas parcial ou totalmente

.....  
<sup>5</sup> Para críticas adventistas a Warren, consultar Plenc (2009) e Douglass (2006). Para partidários adventistas de Warren, ver Motta (2007).



na natureza (respectivamente como o deus das pedras, das águas, do céu, da colheita etc.; ou, como no panteísmo, uma essência difusa na criação). Segundo Dorneles (2006, p. 9): “A relação direta entre espírito (mundo sagrado) e o homem e a natureza (mundo profano), quer seja pela gênese dos espíritos como descendentes dos humanos, quer seja pelo fenômeno de possessão, influencia a aproximação, senão a integração entre o sagrado e o profano.”

Entretanto, como o modelo pagão de adoração, que admite a “integração entre o sagrado e o profano” passou a ser seguido pelos cristãos modernos? Na tradição protestante, houve uma luta contra o conceito católico que apresentava Deus como inacessível, originando a necessidade de muitos mediadores (como sacerdotes, santos, anjos etc.) para representar o homem diante de Deus. Contudo, em algum momento, o pêndulo correu para o outro lado: apresenta-se um Deus presente que interage constantemente com o ser humano, como no moderno pentecostalismo (STEFANI, 2002). Esse “Deus do aqui e agora” é um Deus de barganha, de quem se pode solicitar ou mesmo exigir bênçãos materiais. Ele também se manifesta por meio de “dons” (glossolalia), milagres e revelações. Esse cristianismo pentecostal deriva sua ênfase emocional da bênção de Deus na visão wesleyana como “concepção imediata da salvação”, dentro da qual os sentimentos servem de “termômetro da experiência espiritual” (DORNELES, 2006, p. 87). Nesse contexto, a música emocional de características populares é fundamental para conduzir o adorador a um estado de experiência que lhe permite “sentir” Deus e receber suas bênçãos e dons.

O processo de carismatização, associado aos novos enfoques litúrgicos e ministeriais, promove uma visão distorcida do relacionamento entre Deus e o homem. Saem de cena os hinos tradicionais (muitos como herança da Reforma Protestante do século 16 ou de hinários consagrados dos séculos 17 a 19) para dar lugar a composições contemporâneas. Worships oriundos de igrejas como Vineyard ou do Hillsong são traduzidos ou emulados em produções adventistas recentes. Tais cânticos são simples em sua melodia, poéticos, com uma letra que se repete com variações de acompanhamentos musicais e volume de voz, tudo para aumentar o grau de emoção envolvido no ato de adoração. Tanto em suas letras quanto em sua forma musical, há a sensação de um “romance adolescente” imaturo, com predominância de expressões de amor, relacionamento, dependência etc. (BERGLER, 2012, p. 1-2; PERCY, 1997, p. 86).

É inegável que a nova forma de adoração é marcante, fixando suas melodias simples de forma bem eficaz na mente do adorador. De certa forma, as canções contemporâneas não apenas pavimentaram mudanças litúrgicas em geral, como transformaram a pregação. Sermões doutrinários e expositivos



com profundidade não “tocam” os novos adoradores. Exigem-se mensagens leves, com forte apelo emocional, que versem sobre relacionamentos, usam de raciocínio simples e tenham espaço para histórias interconectadas e minimalistas. O pregador passa por narrador, fala ao auditório de forma íntima e se utiliza, no máximo, de sermões temáticos (ao explorar alguns poucos textos bíblicos sem contexto) ou, na pior das hipóteses, usa um texto central em algum momento do discurso, mas o ignora em boa parte dele.

Com base nesta experiência, pode-se perguntar: se, ao copiar as músicas cristãs contemporâneas e as empregar na adoração, o adventismo não correria o risco de ser influenciado de tal maneira que a natureza de seu culto se modifique? Isto inevitavelmente interferiria, a longo prazo, na conceituação do objeto de sua adoração. Tal fenômeno traria imenso prejuízo para a teologia adventista, uma vez que, para Gulley (2003, p. 421), a “única base para se entender o conflito cósmico é entender a natureza do Deus contra quem a rebelião se opõe”. Em última instância, como se asseverou no início, os adventistas abririam mão de seu chamado profético, condicionado à compreensão do grande conflito.

Isso só aconteceria, de fato, quando os adventistas abandonassem os princípios da revelação, como constatou Canale: “Por exemplo, o eclipse da Escritura e seu impacto no pensamento dos líderes adventistas torna-se aparente nas recentes mudanças litúrgicas centradas no uso de música popular e no rock na adoração.” A incoerência disso se agrava com a constatação de que, oficialmente, a denominação adventista continua a rejeitar o uso do jazz, do rock e demais formas de música “híbridas” entre as formas sagrada e secular (CANALE, 2010, p. 136-137).

O uso da música para gerar uma atmosfera espiritual já se trata de algo praticado por alguns líderes evangélicos destacados. Zschech (2006, p. 122) descreve como utiliza o grito nos momentos em que “dirige o louvor”, não “para tentar fazer as pessoas ficarem empolgadas, nem ‘estimuladas’”, mas a fim de incentivar “as pessoas a pôr a fé em ação, a clamar e mudar a atmosfera que envolve a vida delas”. Por isso, ela descreve seu grito como “um grito de fé”. O mais curioso são as expectativas de Darlene Zschech para o futuro: “Tenho uma convicção pessoal a respeito de criar a próxima geração de músicos adoradores nas coisas de Deus, [...] fornecer-lhes uma plataforma espiritual rica de onde se lancem, vendo-os explorar o que jamais ousamos” (ZSCHECH, 2006, p. 57-58, 156). Segundo Canale (2011c, p. 75),

Para a adoração, a sacralização do mundo significa que poderíamos esperar encontrar a real presença de Deus na materialidade da vida e no mundo. Então, as formas de culto poderiam e deveriam incluir qualquer coisa da vida, cultura ou matéria. [...] A convicção dos



líderes da igreja emergente de que Deus torna-se presente pela matéria coincide com o paradigma central do culto católico romano. Ao mesmo tempo, alguém poderia argumentar que as diferenças entre paradigmas carismático e sacramental não são qualitativas, mas quantitativas. Finalmente, e mais importante, não podemos deixar de notar que a convergência ontológica entre os paradigmas de cultos emergentes, católicos romanos e carismáticos necessariamente tomam o lugar e fazem irrelevante o paradigma de culto da Palavra vindo da Reforma Protestante.

24 Precisamos tratar do assunto do culto de um ponto de vista bíblico (KLINGBEIL, 1997, p. 191). Próximo ao nascimento das igrejas emergentes, eclodiu um movimento de suposta renovação dentro do adventismo. Ele ficou conhecido como “celebração” (celebration). Hasel (2005, p. 395), ao analisar o estilo “celebracionista” de culto que atingiu muitas congregações adventistas nos Estados Unidos durante a década de 1990, constata a ocorrência de pelo menos três mudanças: 1) na estrutura congregacional, sendo que as congregações tornaram-se mais independentes por abandonar o uso do hinário adventista e agir administrativamente como “mini-denominações”; 2) na liturgia, que agregou elementos como dança, teatro, inovações hinódicas etc.; e 3) nas doutrinas, quer perderam sua preferência, dando lugar a temas como amor, perdão e aceitação. A conclusão de Hasel traz um alerta que está na contramão da tendência emergente:

Em nossa fome espiritual, em nossa ânsia por reavivamento e poder do alto, fixemos nossos olhos na direção da Palavra de Deus. Na Escritura nós encontraremos força renovada e poder divino para descobrir e redescobrir a vontade de Deus para seu povo no tempo do fim. Os adventistas são o povo do Livro; e o Espírito que fala através do Livro nos renovará (HASEL, 2005, p. 396-397).

À semelhança de Hasel, Ellen G. White (1997, p. 502) repreendeu um grupo de adventistas de sua época nos seguintes termos: “Sua religião parece ser mais da natureza de um estimulante do que uma permanente fé em Cristo.” Para a pioneira adventista, “os verdadeiros [cristãos] conhecem o valor da obra interior do Espírito Santo sobre o coração humano. Satisfazem-se com a simplicidade nos cultos” (WHITE, 1997, p. 502). Desde o início, o adventismo luta contra o excesso do emocionalismo que, atualmente, volta ao seio do movimento com um sabor ilusório de redescoberta. Porém, não há como olvidar a recomenda-



ção de que “a verdade deve ser apresentada à mente o mais isenta possível do elemento emocional” (WHITE, 1997, p. 611)? Se a afirmação soa como um formalismo mecânico a alguém, deve-se notar que, como é próprio do pensamento whiteano, as ponderações da autora se equilibram de maneira formidável:

Seu culto deve ser interessante e atraente, não se permitindo que degenerem em formalidade insípida. Devemos dia a dia, hora a hora, minuto a minuto viver para Cristo; então Ele habitará em nosso coração e, ao nos reunirmos, seu amor em nós será como uma fonte no deserto, que a todos refrigera, incutindo nas almas esmorecidas um desejo ardente de sorver da água da vida (WHITE, 1984, p. 252).

Finalmente, não poderia ser mais lúcida a advertência sobre a responsabilidade dos líderes na formação de uma visão adequada sobre adoração. É perceptível o aspecto contracultural da advertência, no sentido de que ela contraria a tendência carismatizadora que assalta o adventismo contemporâneo:

Quando for edificada uma igreja e deixada na ignorância acerca desses pontos, o pastor negligenciou seu dever, e terá de prestar contas a Deus pelas impressões que deixou prevalecer. A menos que aos crentes sejam inculcadas ideias precisas acerca da verdadeira adoração e da verdadeira reverência, prevalecerá entre eles uma crescente tendência para nivelar o que é sagrado e eterno ao que é comum. E os que professam a verdade serão uma ofensa a Deus e uma lástima para a religião. Com suas ideias destituídas de cultivo jamais poderão apreciar um Céu puro e santo, e estar preparados para se associarem aos adoradores de Deus nas cortes celestiais, onde tudo é pureza e perfeição, e onde toda criatura demonstra absoluta reverência a Deus e sua santidade (WHITE, 2005, p. 500).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme pontuamos, o adventismo surgiu como um movimento profético. Seu cerne está na visão bíblica de uma grande controvérsia entre Cristo e Satanás. A doutrina do santuário é crucial para entender como esse conflito se iniciou e como terminará. Apesar de ser detentor de uma identidade bem definida, o



adventismo tem sofrido influência de práticas ministeriais e doutrinas evangélicas, sofrendo um duplo processo de carismatização e secularização. Nesse contexto, ele corre o risco de perder por definitivo sua identidade. Entre os muitos fatores que contribuem decisivamente para isso está o empréstimo de música e liturgia carismáticas. Segundo sugerem estudiosos adventistas, com o aparente sucesso em número de adeptos da igreja emergente, seu modelo eclesiológico e litúrgico continuará exercendo impacto negativo sobre o movimento adventista. A razão mais nítida seria a tendência da liderança adventista a agir de forma pragmática, visando resultados. Diante de tais circunstâncias, sugerimos as seguintes reflexões:

1. Em primeiro lugar, é contraditório assumir a moldura teológica do grande conflito e continuar concebendo a música como um fenômeno artístico, como algo inofensivo. Há cosmovisões que regem a arte e influenciam a liturgia, desde a maneira como se canta, o que se canta, quando se canta e o que mais for realizado durante o culto.
2. Em segundo lugar, o que determina a fonte de espiritualidade dos adventistas contemporâneos? Quão seguro seria abrir mão da confiança na Bíblia, herança dos pioneiros adventistas, para algo de natureza fátua, como sentimentos, impressões e emoções?

26

## Referências

---

ANDERSON, A H. Diversity in the definition of “Pentecostal/Charismatic” and its ecumenical implications *Mission Studies*. **Mission Studies: Journal of the International Association of Mission Studies**. v. 19, n. 2, p 40-55, 2002.

BALMER, R. Charismatic movement. In: **ENCYCLOPEDIA of Evangelicalism: Revised and Expanded Edition**. 2 ed. Waco: Baylor, 2004.

BERGLER, T. E. **The juvenilization of American christianity**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2012.

BOHANNON, J. S. **Preaching and the emerging church: an examination of four founding leaders: Mark Driscoll, Dan Kimball, Brian McLaren, and Doug Pagitt**. Ohio: CreateSpace, 2010.



BRUINSMA, R. Is the postmodern Adventist a threat to unity of the church?, In: SCHANTZ, B.; BRUINSMA, R. **Exploring the frontiers of faith**: Festschrift in honor of Dr. Jan Paulsen. Lueneburg: Advent-Verlag, 2009.

CANALE, F. **¿Adventismo secular?** Cómo entender la relación entre estilo de vida y salvación. Lima: Universidad Adventista Unión, 2012a.

\_\_\_\_\_. Completando la teología adventista: la tarea teológica em la vida de la Iglesia – parte I. **DavarLogos**, v. 6, n. 1, 2007a.

\_\_\_\_\_. Completando la teología adventista: el proyecto teológico adventista y su impacto en la iglesia – parte II. **DavarLogos**, v. 6, n. 2, 2007b.

\_\_\_\_\_. Deconstrucción y teología: una propuesta metodológica. **DavarLogos**, v. 1, n. 1. 2002.

\_\_\_\_\_. The eclipse of Scriptura and the protestantization of the Adventist mind: Part 1: The assumed compatibility with evangelical theology and ministerial practices. **Journal of Adventista Theological Society**, ano 21, v. 2, 2010.

\_\_\_\_\_. The emerging church part 1: historical background. **Journal of the Adventist Theological Society**, ano 22, v. 1, 2011b.

\_\_\_\_\_. The emerging church part 2: epistemology, theology, and ministry. **Journal of Adventista Theological Society**, ano 22, v. 2, 2011c.

\_\_\_\_\_. The emerging church part 3: evangelical evaluations. **Journal of the Adventist Theological Society**, ano 23, v. 1, 2012b.

\_\_\_\_\_. Think biblically and pastoral ministry. **Biblical Research Institute**, outubro de 2005. Disponível em: <<http://bit.ly/1une6tS>>. Acesso: 20 de out. 2013.

CARSON, D. A. **Becoming a conversant with emerging church**: understand a movement and its implications. Grand Rapids: Zondervan, 2005.

DORNELES, V. **Cristãos em busca do êxtase**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2006.

DOWNING, D. **How postmodernism serves** (my) faith: questioning truth in language, philosophy and art. Downers Grove: IVP Academic, 2006.

DOUGLASS, H. E. **Truth matters**: an analysis of the purpose driven life movement. Nampa: Pacific Press, 2006.

GORDON, D. **Why Johnny can't sing hymns**: how pop culture rewrote the hymnal. Phillipsburg: P&R Publishing, 2010.

GREER, R. **Mapping postmodernism**: a survey of Christian options. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.

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

HASEL, G. F. The 'third wave' roots of celebrationism. In: KORANTENG-PI-PIM, S. (Ed.). **Here we stand**: evaluating new trends in the church. Berrien Springs, Michigan: Adventism Affirm, 2005.

JACOBS, D. et al. Twenty-first century Seventh-day Adventist connection study. Robert H. Pierson Institute of Evangelism and World Missions, outubro de 2013. Disponível em: <<http://bit.ly/WcaTRb>>. Acesso: 5 jan. de 2014.

KLINGBEIL, G. A. Una teologia de la musica sacra. **Theologika**, v. 12, n. 2, 1997.

LEHMANN, R. P. O remanescente no Apocalipse. In: RODRIGUEZ, Á. M. (Org.). **Teologia do remanescente**: uma perspectiva eclesiológica Adventista. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

LICHTENWALTER, L. L. Worldview transformation and mission: narrative, theology, and ritual in John's Apocalypse. **Journal of the Adventist Theological Society**, ano 21, v. 1, 2010.

MOTTA, R. Música cristã no século 21: um "cântico novo" ou repetição do passado? EOQHÁ. Disponível em: <<http://bit.ly/1oE9U3a>>. Acesso: 3 de ago. de 2007.

MCLAREN, B. **A generous orthodoxy**. Grand Rapids: Zondervan, 2009.



NORTH AMERICAN DIVISION. **Valuegenesis**: a study of the influence of family, church and school on the faith, values and commitment of Adventist youth. Silver Spring: North American Division, 1990.

PERCY, M. Sweet rapture: subliminal eroticism in contemporary charismatic worship. **The Journal of the Institute for the Study of Christianity & Sexuality**, ano 3, n. 6, 1997.

PLENC, D. O. Cultos evangelizadores y contextualización cultural. In: KLINGBEIL, G. A. (Org.). **Misión y contextualización**: llevar el mensaje bíblico a un mundo multicultural. San Martín: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2004.

\_\_\_\_\_. Las iglesias emergentes: manifestaciones y desafíos. **DavarLogos**, v. 10, n. 2, 2011.

\_\_\_\_\_. Leia com atenção. **Ministério Adventista**, ano 81, n. 6, 2009.

RICE, G. E. Thematic structure of the book of revelation, In: Martin Pröbstle, Gerald A. Klingbeil, Martin G. Klingbeil (Org.). **For you have strengthened me**: biblical and theological studies in honor of Gerhard Pfandl in celebration of his sixty-fifth birthday. St. Peter am Hart: Seminar Schloss Bogenhofen, 2007.

SANTOS JÚNIOR, J. S. A música evangélica de adoração: uma análise de sua identidade. **Revista Teologia Hoje**, v. 1, n. 2, art. 4, 2003. Disponível em: <<http://bit.ly/1rq8jDr>>. Acesso: 3 de ago. de 2007.

SELL, C. E.; BRÜSEKE, F. J. **Mística e Sociedade**. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí; São Paulo: Paulinas, 2006.

Stålsett, S. Um globo em busca de sua alma: um ensaio sobre a religião numa era de globalização. **Protestantismo em Revista**. v. 9. jan.-abr. de 2006.

STEFANI, W. H. M. **Música sacra, cultura e adoração**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2002.

TIMM, A. R. **O Santuário e as Três Mensagens Angélicas**: Fatores integrativos no desenvolvimento das doutrinas adventistas. 5 ed. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2009a.





\_\_\_\_\_. Scripture and Experience. Biblical Research Institute, Abril de 2009b. Disponível em: <<http://bit.ly/1nXJUjQ>>. Acesso: 22 de out. de 2013.

WARREN, R. **Uma igreja com Propósito**. 2 ed. São Paulo: Editora Vida, 2002.

WHITE, E. G. **Evangelismo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1997.

\_\_\_\_\_. **Testemunho para a igreja**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. **Testemunhos Seletos**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1984. v. 2.

ZSCHECH, D. **Adoração Extravagante**. 2 ed. Belo Horizonte: Editora Atos, 2006.

---

# VERDADE, AUTORIDADE E HERESIA NOS QUATRO PRIMEIROS CONCÍLIOS ECUMÊNICOS

---

RODRIGO GALIZA<sup>1</sup>

## Resumo / Abstract

⊙ Neste artigo, avaliaremos o ponto de vista católico e adventista da história da igreja cristã durante o período dos quatro primeiros concílios ecumênicos à luz de seus documentos. Os adventistas do sétimo dia veem a igreja cristã durante esse período como corrompida e não guiada pela autoridade divina. Os católicos romanos, por sua vez, entendem que esse é o mais glorioso período da igreja, quando a autoridade divina moldou a verdade contra heresias. Supondo que toda verdade é de Deus, a igreja representou ou não a autoridade divina durante esses quatro concílios ecumênicos? Qual grupo religioso é mais preciso historicamente em sua descrição da realidade, os católicos ou os adventistas?

**Palavras-chave:** Concílios ecumênicos; Verdade divina; Autoridade eclesiástica; Heresia.

⊙ In this article, we will assess the Catholic and Adventist point of view of the history of the Christian Church during the first four ecumenical councils in the light of their documents. Seventh-day Adventists see the Christian Church during this period as corrupt and not guided by divine authority. Roman Catholics, in turn, understand that this is the most glorious period of the church, when divine authority shaped the truth against heresies. Assuming that all truth is God's truth, did the church represent or not divine authority? Which religious group is more historically accurate in its description of reality, Catholics or Adventists?

**Keywords:** Ecumenical councils; Divine truth; Ecclesiastical authority; Heresy.

Em seu livro *All truth is God's truth* [Toda verdade é verdade de Deus], Arthur Holmes (1979) atesta a ideia de que as autoridades secular e religiosa não são antagônicas entre si, uma vez que toda verdade vem de Deus. Ele reconhece, porém, que essa generalização traz alguns problemas, considerando

.....

<sup>1</sup> Doutorando em história eclesiástica pela Universidade Andrews, EUA, onde atua também como aluno assistente.

que o ser humano é pecador e Deus é puro (HOLMES, 1979).<sup>2</sup> Quando esse conceito é aplicado à esfera das leis civis e eclesiásticas e à questão da autoridade (NEW CATHOLIC, 1967),<sup>3</sup> pode-se identificar um dilema para o cristão<sup>4</sup> (NEW CATHOLIC, 1967): onde podemos encontrar a autoridade divina?

Esse dilema não é novidade, e pode ser percebido nas tensões que permeiam os quatro concílios ecumênicos da igreja cristã.<sup>5</sup> Por exemplo,

.....

<sup>2</sup> Ele explica esse ponto no capítulo 2. Para ele, a dicotomia de secular como impuro (não divino) e religioso como puro (divino) não corresponde à realidade de que Deus criou todos os seres humanos e de que os poderes civis também são instituídos por Deus. Uma vez que Holmes afirma que Deus atua na história e vê todos os seres humanos à imagem de Deus, ele não tem problema em identificar o poder secular como um braço da autoridade divina (HOLMES, 1979, p. 20, 21, 23). Mas ele reconhece que tal generalização não garante a ausência de erro: “O problema do pecado não pode e, de fato, não deve ser ignorado”, uma vez que o homem é imperfeito (HOLMES, 1979, p. 23).

<sup>3</sup> Donlon (1967) define “autoridade eclesiástica” não somente como algo restrito a questões doutrinárias, mas também relacionado à ordem. Ao traçar a origem da autoridade eclesiástica de Jesus, que foi concedida aos apóstolos, ele advoga a ideia de que a autoridade proposta em Mateus 28:18 foi conferida aos discípulos por gerações sucessivas de cristãos. O objetivo de tal autoridade não é de limitar a liberdade, mas de alimentar o crescimento espiritual, o que inclui cortar o mal. Para ilustrar seu pensamento, ele usa a parábola da vinha de João 15 e a linguagem de cortar fora os ramos infrutíferos. Essa ideia será importante quando considerarmos o significado de heresia e ortodoxia no contexto da autoridade divina.

<sup>4</sup> Meagher (1967, p. 1114) fala belamente desse enigma: “Os cristãos se veem, efetivamente, como cidadãos de duas cidades, uma temporal e outra espiritual, as quais coexistem, mas são institucionalmente diferentes, sendo autônomas, cada uma em sua esfera”. A questão é levantada por causa da premissa básica de que a autoridade religiosa é diferente da civil. Mas como os primeiros cristãos consideravam essa separação? Como se nota na próxima seção deste estudo, o poder secular e o poder espiritual estavam bastante unificados (considerados como um só) para os primeiros cristãos e pagãos. É importante considerarmos essa reflexão na definição de ortodoxia e heresia.

<sup>5</sup> A própria definição de concílio ecumênico já traz o problema da autoridade divina. Um concílio é um ajuntamento de pessoas para resolver um problema específico. No contexto de concílios de igrejas, assume-se que um concílio eclesiástico é um encontro de representantes da igreja para resolver questões relativas à fé cristã. Em outras palavras, tem a autoridade final na esfera eclesiástica. A palavra “ecumênico” vem da palavra grega que significa “mundo habitado”. Portanto, por definição, é um encontro de líderes da igreja que representam todo o mundo cristão. Mas isso não é tão simples como veremos, até certo ponto, mais adiante. Só para exemplificar, alguns estudiosos entendem concílios ecumênicos como aqueles encontros que têm ampla aceitação da igreja, com a autorização do bispo de Roma, o papa (KELLY, 2009). Essa visão papal é considerada pela maior parte do mundo ocidental, uma vez que ela se aplica



a Igreja Adventista do Sétimo Dia vê a história da igreja cristã no primeiro século de maneira totalmente diferente da história após esses quatro concílios. Para eles, a igreja dos apóstolos era pura; mas, após os concílios ecumênicos, o cristianismo como instituição se corrompeu (DEDEREN, 2000).<sup>6</sup> Para os adventistas, a autoridade divina não sancionou a maior parte das decisões desses concílios, pois elas iam contra as Escrituras, eram decididas politicamente e influenciadas pelo paganismo romano.

Do ponto de vista católico, no entanto, o desenvolvimento supremo da autoridade divina acontece nos quatro séculos após a morte dos apóstolos, quando os cristãos se uniram ao Estado para definir a verdade em dogmas contra heresias (CATHECISM, 1984, p. 53; KELLY, 2009, p. 3-5).<sup>7</sup> Ao contrário

.....  
ao cristianismo ocidental, ou, no caso dos concílios, àqueles que a Igreja Católica Romana considera universalmente válidos e autoritativos, em contraste com os encontros ortodoxos após o cisma de 1054 (THE ENCYCLOPEDIA, 1999, p. 697-698; ENCYCLOPEDIA, 2005, p. 2039, 2041). Considerando que até mesmo os cristãos ortodoxos (do Oriente) consideram os primeiros quatro concílios como ecumênicos, a delimitação da minha pesquisa não será alterada. É importante destacar, no entanto, que a questão da autoridade (a autoridade divina propriamente dita) representa, de fato, a essência do concílio ecumênico.

<sup>6</sup> De acordo com Dederen (2000, p. 576), os adventistas do sétimo dia acreditam que a igreja é o corpo formado pelos crentes que guardam os mandamentos de Deus. Eles também concordam que ela é historicamente o grupo local e universal de crentes que seguem os ensinamentos de Jesus; mas a autoridade a ser seguida é a sua marca registrada, ou seja, as Escrituras Sagradas (DEDEREN, 2000, p. 560, 561, 576). Considerando que a suprema autoridade é a Bíblia, tanto os líderes locais e universais devem estar sujeitos a ela, com o que a Igreja Católica Romana concorda (ver nota de rodapé 7). Esse fato abre um espaço para se constatar erros na chamada história da igreja cristã, segundo a perspectiva da historiografia católico-romana. A visão adventista da profecia identifica a introdução de erros exatamente no período dos quatro concílios ecumênicos. Ao interpretar o chifre pequeno de Daniel 7 e 8 como a instituição católica, formada pela união entre igreja e estado, e o poder da primeira besta de Apocalipse 13 como o sistema romano político e, posteriormente, religioso, eles veem o poder autoritativo desse sistema contra a Palavra de Deus como o resultado da influência de Satanás dentro da igreja cristã, que transformou a verdade em erro ao introduzir ideias pagãs em lugar dos ensinamentos bíblicos (para mais detalhes, ver CANALE, 2000; HOLBROOK, 2000; MINISTERIAL ASSOCIATION, 1988; WHITE, 2005).

<sup>7</sup> Para os católicos, Deus tem guiado historicamente as decisões dos concílios da igreja de tal forma que elas são tão autoritativas quanto as Escrituras, como é discutido posteriormente no contexto dos quatro concílios ecumênicos. Considerando que, para eles, a Tradição é a voz do Espírito Santo através da autoridade da igreja, na sucessão apostólica, representada nos concílios ecumênicos, e as Escrituras foram inspiradas pelo mesmo Espírito, não há contradição entre

do ponto de vista adventista, acredita-se que aqueles concílios foram inspirados por Deus, passando a ter a mesma autoridade das Escrituras.

Os adventistas veem a igreja cristã durante o período dos quatro primeiros concílios ecumênicos como corrupta e não guiada pela autoridade divina. Os católicos romanos, por sua vez, entendem que esse é o mais glorioso período da igreja, quando a autoridade divina moldou a verdade contra heresias. Supondo que toda verdade<sup>8</sup> é de Deus, durante esses quatro concílios ecumênicos, a igreja representou ou não a autoridade divina? Em outras palavras, considerando a questão da autoridade e verdade divinas, que grupo é mais preciso historicamente em sua descrição da realidade, os católicos romanos ou os adventistas do sétimo dia?

A questão a ser discutida neste trabalho é histórica, mas com implicações teológicas. A solução proposta aqui, portanto, será essencialmente histórica e não teológica. Como explicado acima, as diferentes visões de autoridade e verdade divinas defendidas pelos católicos e pelos adventistas nos deixam diante do dilema de que ambos os grupos alegam que elas são fundamentadas historicamente. Outra razão para abordar esse assunto historicamente é que a questão da autoridade divina é complexa, pois envolve a ação do sobrenatural, o que já foi discutido em trabalhos anteriores.<sup>9</sup> Portanto, não é o objetivo deste artigo tentar resolver esse problema na esfera da revelação-inspiração. O que faremos neste artigo é avaliar o ponto de vista católico e adventista da história à luz dos documentos dos concílios ecumênicos.<sup>10</sup>

O primeiro passo em nossos procedimentos metodológicos será investigar brevemente como a autoridade divina foi concebida pelos cris-

.....  
uma e outra, mas sim uma continuidade (CATHECISM, 1984, p. 28-29). Essa visão, porém, pode ser questionada, conforme discutiremos posteriormente.

<sup>8</sup> Holmes (1979, p. 89) explica que quando alguém faz inferências dos fatos, logicamente precisa se encaixar no princípio da não contradição. Esse princípio afirma que algo não pode ser verdadeiro e falso ao mesmo tempo. Nesse caso particular, ou os concílios ecumênicos são divinamente inspirados e contêm a verdade ou não. Não podem ser as duas coisas, ou o fato será logicamente contraditório.

<sup>9</sup> Esse ponto foi extensivamente discutido do ponto de vista adventista por Fernando L. Canale (2001).

<sup>10</sup> Não é meu propósito determinar qual afirmação é mais lógica ou verdadeira, pois isso exigiria outra forma de abordar o problema, sendo necessário discuti-lo de uma perspectiva mais teológica e filosófica do que histórica. No entanto, uma investigação de como os concílios e os que se envolveram neles consideraram o conceito da autoridade divina pode lançar luz sobre esse debate.



tãos nos quatro primeiros séculos, notadamente nos quatro primeiros concílios ecumênicos da igreja. Como o período histórico é longo, tentei abordar a definição cristã histórica de autoridade divina à luz da forma como heresia e ortodoxia são definidas e tratadas no período compreendido entre os concílios em questão. Demos atenção especial aos primeiros quatro concílios ecumênicos porque neles e através deles uma noção abstrata de autoridade e verdade divina se tornou um fato histórico.

Ao buscar entender como a autoridade divina foi interpretada nos cânones dos quatro primeiros concílios ecumênicos, considerei os envolvidos neles para explicar, num âmbito maior, as decisões ali tomadas. Esta pesquisa também leva em consideração a implementação de alguns cânones promulgados entre cada concílio para entender o contexto histórico. Os quatro primeiros concílios ecumênicos da igreja foram: o Concílio de Niceia (325 d.C.), Constantinopla I (381), Éfeso (431) e Calcedônia (451). Portanto, a delimitação temporal desta pesquisa é de 130 anos.

Ainda se acredita na Igreja Católica que a autoridade divina é encontrada nos concílios ecumênicos da igreja, e que tudo começou nesses quatro concílios ecumênicos, considerados autoritativos para a fé de todos os cristãos. Os católicos alegam que sua tradição é verdadeira, vinda do próprio Deus. Em contraste, os adventistas do sétimo dia creem que o desenvolvimento doutrinário desses concílios constitui o resultado de uma luta corrupta pelo poder entre igreja e Estado, cujo desfecho foi a introdução de muitos erros teológicos.

Tanto quanto sabemos, apesar das fortes afirmações da Igreja Adventista do Sétimo Dia contra a posição da Igreja Católica em relação à autoridade divina nos primeiros séculos do cristianismo, nenhum estudo analisou historicamente. A mais cuidadosa avaliação histórica adventista da veracidade do cristianismo nos quatro primeiros séculos é encontrada na série de obras de Froom (1950), *Prophetic faith of our fathers* [A fé profética de nossos pais].<sup>11</sup> No entanto, ele não toca na questão da autoridade

.....  
<sup>11</sup> Os comentários de Froom mais precisos sobre a importância da autoridade divina por meio dos concílios ecumênicos se encontram nos capítulos 16 (*The transition hour of the church* [O momento de transição da igreja]) e 21 (*Gradual emergence of the papal power* [O surgimento gradual do poder papal]). O autor dá pistas de que o Concílio de Niceia é um ponto de transição no cristianismo rumo à apostasia, mas sua ênfase está na interpretação profética do anticristo. Apesar de a interpretação profética ser o propósito de seu livro, essa visão da história mostra que os adventistas do sétimo dia têm interpretado o período inicial do cristianismo como um período de apostasia.

divina à luz dos concílios ecumênicos. No entanto, é importante explicar a autoridade divina à luz deles, visto que a reivindicação mais forte do catolicismo romano é que sua autoridade divina deriva-se desses concílios.

## O DIVINO SOB CONTROLE<sup>12</sup>

Os concílios ecumênicos não surgiram do nada, porque, afinal, o cristianismo tinha uma história de aproximadamente três séculos antes de ser consolidado. Ele começou com Jesus Cristo e seus discípulos por volta de 30 d.C. De acordo com o NT, Jesus afirmava pregar e ser a única verdade, pois Ele era Deus.<sup>13</sup> Após Jesus viver e morrer na Palestina, Ele ascendeu ao Céu, deixando seus aprendizes para espalhar sua mensagem de verdade a todo o mundo. Mas, à medida que se leem os escritos do NT, nota-se que os cristãos estavam enfrentando dificuldades com a definição de verdade.<sup>14</sup>

A imagem que tenho, ao ler o NT, é que a falsidade vinha sendo misturada com o que cristãos comprometidos consideravam como a verdade.

68

.....

<sup>12</sup> Esta introdução sobre os anos anteriores a Niceia é breve e incompleta por falta de tempo e espaço. O que aconteceu com o cristianismo nos três primeiros é complexo e ainda bastante desconhecido. Contudo, partindo do que se conhece, foi feito um resumo ligado à questão da autoridade divina (GUY, 2004). Para uma boa introdução ao cristianismo primitivo, ver Chadwick (1988).

<sup>13</sup> Ver, por exemplo, João 1:1-18; 4:13-14; 5:24-27; 6:51; 8:26-32; 14:6; 18:37-38. Um artigo recente sobre o contexto bíblico dessas afirmações é o de Andreas J. Köstenberger e R. Albert Mohler (2005).

<sup>14</sup> Por exemplo, em Mateus 24:4-5, Jesus mencionou que os cristãos estariam sujeitos a decepções. Em Atos 15, lemos o que é considerado por muitos como o primeiro concílio ecumênico, quando os apóstolos e outros líderes cristãos da Palestina debateram a questão da inclusão dos gentios e a circuncisão. Este é provavelmente o mesmo concílio mencionado por Paulo em Gálatas, capítulo 1. Nessa carta, uma tensão entre verdade e erro é claramente vista, quando até mesmo Paulo afirma que “outros evangelhos”, não de Deus, tinham sido ensinados entre eles. Em 2 Tessalonicenses 2:6-10, Paulo adverte a igreja de que Satanás estava trabalhando para enganá-la, e, em Atos 20:28-31, Paulo até diz que isso aconteceria com os próprios membros. Outras evidências de discussões sobre a verdade são percebidas na epístola de Judas, nas sete igrejas de Apocalipse (Ap 2-3) e na menção aos anticristos em 1 João 4:1-6 e 2 João 7-11. Nessas cartas tardias, João vincula a questão da natureza de Cristo aos erros que estavam sendo introduzidos na igreja. Se alguém considera que Jesus é a verdade, tanto como Deus quanto como homem, é possível entender as dificuldades que o cristianismo enfrentou para defini-la (GUY, 2004, p. 268). Novamente voltamos à questão da autoridade divina.



Assim, os apóstolos se apressaram em defini-la autoritativamente, apelando à conexão deles com Deus.<sup>15</sup> Ao final do século, no entanto, aqueles que tinham estado com Jesus morrem e assim nenhuma conexão com Deus por meio do contato físico com Jesus poderia ser afirmada. Em meio às perseguições e heresias, a igreja precisava de uma âncora de autoridade, mas, como Deus não estava presente fisicamente, nem aqueles que haviam estado com Ele, o debate sobre a autoridade divina foi levado a um âmbito mais abstrato (JOHNSTON, 2009, p. 7-9).<sup>16</sup>

.....

<sup>15</sup> Ver a discussão da produção do cânon e a sucessão apostólica em relação à conexão pessoal dos apóstolos com Jesus em Philip Schaff (1950a, p. 198-205) e New Catholic encyclopedia (1967). O argumento usado por ambos os autores é que Paulo, Pedro e João são os três apóstolos expoentes que apelam à sua conexão com Jesus para validar a autoridade deles sobre a igreja. Isso foi aceito pelos primeiros cristãos. Para uma explicação de como isso afetou a emergência da “autoridade escrita”, ver Margareth M. Mitchell (2006). É interessante que Mitchell, no começo de sua discussão sobre “a tradição cristã e as Escrituras”, afirma que “o primeiro elemento no estabelecimento do ‘registro escrito’ cristão foi a decisão ímpar e muito significativa” por parte de judeus fiéis de que a Palavra de Deus tinha “autoridade literária” (p. 179). Isso implica que, na busca pelo estabelecimento de um cânon cristão, a autoridade divina foi a marca definitiva a ser encontrada.

<sup>16</sup> Nesse artigo perspicaz, Johnston argumenta que no início da igreja, logo após a ida de Jesus para o Céu, a questão da autoridade estava em alta. De acordo com sua leitura do NT, no tempo dos apóstolos, o Espírito Santo usou muitos cristãos que profetizavam em suas igrejas-mãe. Essas declarações precisavam ser avaliadas por toda a congregação. Porém, com o tempo, significados mais individuais e subjetivos foram substituídos por significados mais objetivos – a hierarquia das posições de diáconos, anciãos e bispos. O exemplo clássico é a supressão do movimento dos montanistas, que afirmavam que tinham o Espírito de Deus. O perigo com essa objetivação da autoridade divina, argumenta Johnston, é que a igreja tentou controlar o poder de Deus, o qual, ao longo das Escrituras, estava sujeito somente a Ele mesmo. “Profetas constituem um centro de poder que é independente de uma autoridade constituída oficialmente e até mesmo um rival potencial dela. Um profeta não é eleito por ninguém, nem tinha de prestar contas a ninguém a não ser a Deus” (Johnston, 2009, p. 18). Posteriormente, no terceiro século, Cipriano usaria o mesmo argumento subjetivo para a autoridade usado pelos montanistas (veja nota de rodapé 19) na disputa com Estêvão, bispo de Roma, sobre os novacianos. No entanto, argumentando contra o mesmo grupo, Cipriano usou também o argumento da sucessão apostólica e a hierarquia objetiva dos bispos da igreja para estabelecer sua autoridade. Sua teoria é simples: somente aqueles que estavam ligados a Pedro, escolhido por Jesus como seu sucessor (Jo 21:17; Mt 16:18-19), estavam legitimamente ligados a Deus. A corrente é: Deus-Jesus-Pedro-apóstolos-líderes da igreja-membros da igreja. Assim, com essa ideia





Sem o cânon formado, os primeiros discípulos mortos e Cristo no Céu, a igreja cristã foi deixada com poucas formas objetivas de estabelecer a autoridade. Como resultado, confrontos de opinião no cristianismo cresceram, mas um problema maior apareceu e desacelerou o processo de definir a verdade: as perseguições imperiais.<sup>17</sup> Em sua luta para sobreviver, os cristãos tiveram que se preocupar menos com a clareza das doutrinas (JOHNSTON, 2009, p. 268). Contudo, após pouco mais de dois difíceis séculos, a perseguição cessou, abrindo espaço para retomar a discussão e esclarecer as verdades que defendiam.

Após esse período, Constantino apareceu no cenário como o “imperador cristão”, legitimando o cristianismo como religião oficial. Como parte do processo de legitimação, ele convocou o Concílio de Niceia, que abriu o precedente para uma definição eclesiástica de fé. Depois desse evento, três outros concílios ecumênicos solidificaram o que é considerado pela “maioria” dos cristãos como autoridade eclesiástica divina.<sup>18</sup> Mas como ela foi definida e alcançada?

70

## AUTORIDADE CONCILIAR PRÉ-NICEIA

Admite-se atualmente que antes de Niceia, em meio às perseguições, havia reuniões dos líderes da igreja para resolver problemas de naturezas diversas (HUGHES, 1960, p. 1-4).<sup>19</sup> Muitos consideram como a primeira dessas

.....  
de autoridade divina, a verdade não está mais sujeita ao Espírito Santo nos indivíduos, mas institucionalizada na pessoa dos bispos (ver HALL, 2006). Como veremos a seguir, essa objetificação da autoridade divina, como apontada por Johnston, é exatamente o que aconteceu com a ascensão de Constantino.

<sup>17</sup> Para mais detalhes sobre a perseguição e como ela moldou a fé e a prática do cristianismo, ver Guy (2004).

<sup>18</sup> Posteriormente, muitos bispos e concílios se referiram àqueles quatro concílios ecumênicos como inspirados por Deus e fonte de autoridade divina para a igreja (ver VON HEFELE, 1896).

<sup>19</sup> É importante esclarecer aqui que alguns autores usam a palavra sínodo (grego: *reunião*) com o sentido de concílio. A melhor abordagem que encontrei até agora sobre encontros eclesiásticos anteriores a Niceia é a de Karl Joseph von Hefele (1883). No capítulo 1 do livro I, ele explica os concílios do segundo século, e, no capítulo 2, os do terceiro século. Os encontros do segundo século são aqueles que a evidência documental (principalmente a fornecida por Eusebius Pamphili) aponta como tendo sido de natureza eclesiástica. Ele os divide em três categorias: sínodos relativos ao montanismo (VON HEFELE, 1883, p. 77-80),



reuniões aquela narrada por Lucas em Atos 15, conhecida como Concílio de Jerusalém, que resolveu a questão da inclusão dos gentios na igreja (FERGUSON, 1990; VON HEFELE, 1883, p. 77). Esses concílios constituem uma representação do que aconteceu nos concílios cristãos subsequentes, especialmente os que antecederam o de Niceia:<sup>20</sup>

- a. eles eram limitados e locais, como se vê nos debates em Gálatas 1;
- b. os encontros visavam a resolver problemas do momento (tentativas de unificação de crenças);
- c. representantes de várias igrejas se encontravam;

.....

sínodos concernentes à Páscoa (VON HEFELE, 1883, p. 80-83), e alguns sínodos duvidosos, a maioria deles em Roma (do *LibellusSynodicus*). A informação importante para o tema deste estudo sobre autoridade é que esses sínodos eram locais, e os líderes se juntaram para resolver questões práticas ou doutrinárias da igreja. Sobre os encontros eclesiais do terceiro século, Hefele (1883, p. 86-126) concentra sua atenção nos sínodos de Cartago e de Roma no relato do cisma novaciano. No debate sobre batizar hereges, entre Cipriano e Estêvão, Hefele (1883, p. 103) discute a questão da autoridade. Estêvão, bispo de Roma (considerado por Hefele [1883, p. 104-105] como papa), argumenta que eles tinham a tradição antiga ao lado deles. Cipriano, no entanto, não questiona essa prática antiga, mas discute que a tradição não é mais preciosa que a verdade quando o Espírito Santo revela verdade adicional. Hefele (1883, p. 104) conclui que “em sua [a de Cipriano] prática, um *progresso* trazido por revelações sucessivas do Espírito Santo” é a autoridade final. Então, quando Estêvão apelou para a tradição (práticas antigas), Cipriano argumentou que se tratava de práticas humanas, não divinas. Depois, porém, Hefele (1883, p. 106) reconhece que o que de fato contava como prática autoritativa era a interpretação dos pais da igreja, como Vincent de Laerins e Agostinho, que argumentavam que práticas antigas, remontando ao tempo dos apóstolos, estavam ao lado do papado e deveriam ser consideradas divinas. É importante lembrar que, enquanto os cristãos eram perseguidos pelo império, eles não perseguiram um ao outro. A excomunhão ou condenação dos “cismáticos” ou dos “hereges” era efetuada por meio da remoção da comunhão da igreja e da não participação da eucaristia, dois aspectos considerados por alguns pais da igreja como meio de alcançar a salvação (FERGUSON, 1990). Vale observar, porém, que nenhuma medida física foi tomada para expulsar cristãos que não se conformassem com aquela norma eclesial. Isso mudaria com a institucionalização da igreja no império romano de Constantino.

<sup>20</sup> Essas conclusões foram baseadas em minhas leituras de Augustine Casiday e Frederick W. Norris, (2007); Mark Edwards (2007); Hefele (1883, p. 77-230) e Hall (2006).



- d. cartas eram enviadas com as decisões para serem seguidas nas congregações envolvidas; e
- e. as decisões não eram seguidas, necessariamente, por todos.

Algumas dessas características, como o fato de serem limitadas a questões locais e procurarem resolver problemas regionais, se deviam, provavelmente, ao ambiente de perseguição e de comunicação lenta entre os crentes. As cartas podiam levar meses para chegar de um lugar a outro; as viagens eram a pé, a cavalo ou de barco. Isso significa que a autoridade daquelas reuniões não era sentida e praticada pela maioria dos cristãos. Pode-se também argumentar, em harmonia com o pensamento de Cipriano, que o que era revelado a uma igreja era divino, ao passo que outra não recebia tal revelação. Em outras palavras, a “autoridade de Deus” se mostrava muito subjetiva e não era bem definida institucionalmente pelos cristãos a ponto de ser seguida por todos.

72

Porém, com a ascensão de Constantino, isso mudou drasticamente, pois tal ascensão não representou somente a ascensão de um imperador cristão, mas a de uma igreja imperial com a introdução de encontros ecumênicos (de âmbito mundial). Com ajuda imperial, bispos de todo o império, que outrora não podiam se juntar com facilidade para discutir questões eclesiásticas, foram unidos. Com o suporte do Estado, as decisões dessas reuniões eram levadas pelo império de maneira mais eficiente. Certamente uma nova era chegara para o cristianismo (CHADWICK, 1988, p. 125).<sup>21</sup>

.....

<sup>21</sup> Para Hughes, a conversão de Constantino foi mais do que simplesmente o fim da perseguição. Na verdade, sua conversão trouxe ao cristianismo como um todo uma nova configuração. Com essa perspectiva, ele também concorda que a igreja pós-perseguição inaugura outra era no âmbito da autoridade e do estabelecimento da verdade do ponto de vista eclesiástico, pois ela se tornara agora oficialmente uma instituição (HUGHES, 1960, p. 118). Que mudança isso trouxe ao conceito de autoridade divina da igreja? Como descrito na nota de rodapé 16, após Constantino, a autoridade divina se tornou mais objetiva na igreja. Peter Huff sugeriu que a visão católica da autoridade divina foi uma tentativa de unir a subjetividade do Espírito Santo na vida dos crentes com o caráter objetivo da hierarquia eclesiástica. Pode ser notado aqui um desenvolvimento da ideia de Cipriano. Para Huff, “a igreja, historicamente, tem se visto como uma comunidade viva de fé comissionada divinamente para dirigir desafios históricos singulares em resposta à direção do Espírito, que, de acordo com a promessa de Jesus, ‘vos guiará a toda a verdade’ (Jo 16:12)”. Nesse ponto, os adventistas também concordariam, creio eu, pois eles também levam em



## ENCONTROS IMPERIAIS OU ECLESIÁSTICOS?

Como o destino do cristianismo mudou rapidamente! Por volta do ano 303, o imperador romano Diocleciano lançou umas das mais brutais perseguições sobre os cristãos. Igrejas foram destruídas, Bíblias queimadas, pessoas presas e colocadas sob escravidão, mas sem mortes, inicialmente. Com o passar do tempo e a firme resistência dos cristãos, estes foram torturados e mortos, especialmente no norte da África e no Egito (EUSEBIUS; MAIER, 1999, p. 290-308; FREND, 2006).

No ano 313, o resgate veio com a ascensão do general Constantino. Junto com Licínio, Constantino promoveu um decreto que não somente teve a perseguição dos cristãos, mas deu também ao cristianismo o privilégio de ser uma instituição estatal (EUSEBIUS; MAIER, 1999, p. 311-313; SCHAFF, 1950a).<sup>22</sup> O Edito de Milão veio junto com o que é mencionado por muitos como o primeiro concílio ecumênico, o Concílio de Arles, em 314. Os registros dizem que esse encontro de fato reuniu representantes “de todo o mundo” (SCHNEIDER, 1999, p. 238; EUSEBIUS; MAIER, 1999, p. 346-347; FERGUSON, 1990, p. 238).<sup>23</sup> O cristianismo nunca mais seria o mesmo. Agora a autoridade divina podia ser discutida e definida pela igreja.

73

.....  
 conta a tensão entre igreja local e universal guiada pelo Espírito Santo, como visto na nota de rodapé 6. Mas a forma como alguém define “comunidade viva de fé divinamente comissionada” é outro ponto a ser discutido, ao qual já fizemos alusão neste estudo ao discutirmos a questão da heresia e ortodoxia.

<sup>22</sup> Para Schaff (1950a, p. 92-94), essa nova conjuntura mudou completamente a definição de autoridade divina na igreja. Bem no começo de sua discussão sobre a ascensão de Constantino ao poder, ele posiciona o dilema: o reinado de Deus prosperou nas mãos do poder civil? Sua resposta parece ser um forte “sim”, mas com modificações e consequências sérias. Para ele, a autoridade espiritual se tornou secular e a autoridade secular foi considerada espiritual. Qual delas era divina?

<sup>23</sup> É interessante que, entusiasticamente, Eusébio expressa o encontro dos bispos após as perseguições como cumprimento de Ezequiel 37:7; ou seja, a profecia se aplicava à igreja, ao corpo de Cristo. Ele até afirma que em tais encontros “havia um poder do divino Espírito sendo derramado sobre todos os membros, que eram um em espírito, mostrando o mesmo entusiasmo pela fé com um hino de louvor na boca de todos” (EUSEBIUS; MAIER, 1999, 346-347). Essa generalização e pensamento positivo dificilmente poderia ser a descrição fiel dos quatro concílios ecumênicos, com suas divisões e desavenças (VON HEFELE, 1883, p. 180-199). Para Hefele (1983, p. 182), alguns podem considerar Arles como um concílio geral, porque Constantino de fato trouxe por volta de 600 bispos de quase todos os cantos

Ao considerar a autoridade divina na relação igreja-Estado, Drake tem um pensamento que vale a pena ser considerado. Em sua análise de poderes do tempo de Constantino, ele explica que era normal, tanto aos cristãos como aos pagãos, considerar o poder secular como guiado por Deus, ou seja, divino. Sendo que isso era verdade para eles, não é muito adequado explicar a definição deles de autoridade divina e abordar as fontes históricas desse período com a mentalidade moderna, que estabelece uma dicotomia entre igreja (espiritual) e estado (secular/não espiritual) (DRAKE, 2007).<sup>24</sup>

Essa visão da direção de Deus no poder secular era bem definida, principalmente no cristianismo, argumenta Drake, por causa da visão monoteísta herdada do judaísmo. Esse autor pensa que a visão de um só Deus

.....  
do império. Mas Hefele argumenta que, para o Ocidente, ele pode ser contado como ecumênico, mas não para toda a igreja, uma vez que muitos representantes do Oriente não estavam presentes. Para Hefele (1883), portanto, a definição de concílio ecumênico parece ser decidida pelo número de representantes de igrejas envolvidos nos encontros. Essa questão da participação será considerada posteriormente.

74

<sup>24</sup> Drake mostra que Constantino foi considerado por Eusébio um libertador divino (ver EUSEBIUS; MAIER, 1999, p. 306). Este acreditava que, enquanto Jesus era Salvador no Céu, o imperador romano era o Salvador na Terra. Agapeto expressou o mesmo sentimento sobre Justiniano I alguns anos depois (DRAKE, 2007, p. 404). Quando se considera que, durante as perseguições do NT, os cristãos (mais explicitamente Paulo) afirmavam que os poderes políticos eram instituídos por Deus, não é difícil acreditar que o mesmo ocorreu quando um general ou imperador surge para defender os cristãos. Mas vale considerar a afirmação de Eusébio sobre um Salvador duplo à luz da discussão de Cipriano sobre fontes objetivas e subjetivas de autoridade divina. A visão de Eusébio se aproxima mais da percepção objetiva da autoridade divina em um visível poder hierárquico em contraste com a inspiração mais espiritual e mais abstrata do Espírito Santo. Holmes (1979, p. 23), em seu segundo capítulo, sugere que essa tensão entre secular e religioso deve ser vista à luz da criação, “com Deus trabalhando criativamente no homem e na história, e o secular [não ficando] fora do alcance de ajuda”. Com isso, Holmes quer dizer que, apesar dos fracassos humanos, a criação compartilha a realidade da graça. Então, em última análise, não há, de fato, separação entre eles (HOLMES, 1979, p. 26-27), como acreditavam os cristãos no período sugerido por Drake (2007, p. 25). Sobre o poder civil, Holmes argumenta que, nos tempos do AT, Deus não se dissociou dele, mas estava bastante envolvido nas atividades seculares (HOLMES, 1979, p. 25). Além disso, Paulo, no NT, traz o mesmo conceito de interação divina com o governo civil. Holmes, no primeiro capítulo, defende uma ideia similar àquela apresentada pelos católicos, ou seja, a de que as autoridades religiosas e civis são dois braços da autoridade divina. Assim, o chamado dos cristãos inclui ambos, dependendo do dom peculiar que Deus concede a cada indivíduo (HOLMES, 1979, p. 25). De acordo com esse raciocínio, Holmes (1979, p. 26) afirma que o poder civil é um “chamado divino”.



contribuiu para a representação monárquica de Deus na Terra. Esse é o sistema César-papista que a visão de mundo romana legou ao cristianismo (DRAKE, 2007, p. 405).<sup>25</sup> Mas, como se sabe, a questão do monoteísmo não estava tão firmada no cristianismo, tampouco a questão da autoridade divina, pois ambas caminham juntas. É interessante, porém, perceber que esse caráter indivisível das esferas do poder divino na decisão dos quatro concílios ecumênicos é claramente percebido na discussão da autoridade divina.

Talvez a resposta apropriada ao subtítulo desta sessão é que os concílios não eram nem imperiais nem eclesiásticos, mas, sim, divinos, uma vez que Deus era visto como Aquele que estava por trás dos dois poderes unidos nos concílios. Esse pensamento, contudo, levanta algumas perguntas sobre como a autoridade divina é exercida e definida. Para compreender melhor esse aspecto, consideremos os quatro concílios ecumênicos e examinemos essa questão da autoridade divina através destas perguntas: Quem os convocou? Quem participou de suas decisões? O que as decisões envolveram e como foram promulgadas?

Com base nessa breve visão global da autoridade divina nos concílios anteriores a Niceia, concluímos que essa questão está intimamente relacionada à definição de como Deus age e se comunica com a igreja. Enquanto Jesus estava na Terra fisicamente, era fácil distinguir a verdade do erro, porque, com sua presença, ela era muito objetiva. Mas depois que Ele partiu, o Espírito Santo assumiu o papel de autoridade, dando abertura para uma interpretação mais subjetiva da autoridade e comunicação divina.

Assim como Holmes tentou conciliar objetividade metafísica e subjetividade epistemológica (HOLMES, 1979),<sup>26</sup> os apóstolos no NT fi-

.....

<sup>25</sup> Essa imagem monárquica da autoridade divina era compartilhada tanto por cristãos quanto pagãos. Para ambos, a premissa de que a divindade precisava estar ao lado do governador representava a legitimação do verdadeiro poder. O mesmo governador “secular” é aquele que mantém a boa vontade dos deuses. Esse era o dever do pontifex maximus. “Havia, portanto, uma santidade associada ao ofício do imperador que não pode ser irrefletidamente descontada quando se considera a relação que os cristãos mantinham com o império – tanto antes quanto depois de Constantino” (DRAKE, 2007, p. 405).

<sup>26</sup> Como já foi dito na nota de rodapé 24, Holmes defende a ideia de que poderes civis e religiosos são duas esferas da autoridade divina, baseadas na criação e na graça comum, compartilhada por todos. Essa explanação sobre a verdade e a autoridade é baseada em sua premissa exposta no primeiro capítulo. Para Holmes (1979, p. 6), o poder religioso é subjetivo por natureza, e o civil ou secular é objetivo. Para chegar à verdade completa,

zeram o mesmo com a instituição de líderes locais e a abertura para manifestações espirituais. O mesmo foi tentado por Cipriano e sua teoria da sucessão apostólica e revelação progressiva. Porém, assim como Johnston destacou, a orientação de Deus era muito abstrata em face do erro, e a igreja tendeu para o lado objetivo da autoridade divina, representada nos concílios da igreja (JOHNSTON, 2009).

Aquelas reuniões tentaram ser a voz de Deus, mas isso não foi universal. No entanto, com o advento de Constantino, o Concílio de Arles revelou que o que foi tentado nos tempos de perseguição poderia ser mais bem executado com suporte político, visto que este permitiria uma discussão universal de questões religiosas. A visão de Constantino como um salvador e autoridade divina permitira que a igreja ampliasse sua definição hierárquica de verdade. Mas isso aconteceu? Isso é o que será considerado na próxima seção por meio dos quatro concílios ecumênicos.

## CONCÍLIOS E A VERDADE DIVINA

Como discutido anteriormente, a ideia de autoridade divina moldou o conceito de concílios ecumênicos. Em meio à perseguição, era difícil ter uma voz unânime para a igreja em qualquer assunto. Agora, porém, com liberdade e suporte imperial, a igreja faria o seu melhor para, de uma vez por todas, definir a autoridade divina sem os apóstolos e o próprio Cristo entre eles. Isso não era tarefa fácil, como se vê nos debates teológicos nesses quatro primeiros concílios ecumênicos. Na verdade, o fato de tais concílios serem convocados revela que o erro era algo comum na igreja.

Nesta seção, explora-se primeiramente a questão do erro ou crise no cristianismo e a origem dos concílios ecumênicos. Além disso, explora-se a

.....  
deve-se considerar que ambos os aspectos, ele sugere, não são contraditórios. O que é relevante em sua ideia, para essa pesquisa, é sua sugestão de que a objetividade metafísica (a revelação de Deus por meio das Escrituras) é compatível com a subjetividade epistemológica (percepção individual da realidade). Uma vez que Deus revela verdades objetivas a humanos subjetivos, tal fato deve ser levado em consideração à medida que alguém avalia a verdade e autoridade divina. Holmes apresenta conceitos muito interessantes sobre a discussão da autoridade divina, mas não fornece soluções objetivas para o problema. Como é notado no início e ao longo do restante deste trabalho, essa combinação não foi facilmente alcançada pela igreja e seus concílios.



ideia de quem era convocado para essas reuniões, quem participava, quem impunha suas decisões e como eram aceitas. É nesse contexto que me proponho a discutir a definição desses concílios sobre heresia e ortodoxia em sua busca pela autoridade divina e a verdade na igreja.

## Por que os concílios, afinal?

Lendo os cânones e algumas histórias dos concílios ecumênicos, tenho que concordar com a conclusão de Philip Hughes: os concílios eclesiásticos existem por causa de alguma crise/erro.<sup>27</sup> O tópico que mais causou problema para a igreja cristã foi a própria definição de Deus manifesto em Jesus, a verdade. De Niceia a Calcedônia, há uma linha comum presente: a discussão sobre a natureza divino-humana de Cristo (CHADWICK, 1988; GUY, 2004).

.....

<sup>27</sup> Esta é a premissa básica de seu livro, que teve como título *The Church in Crisis* [A igreja em crise]. Hughes (1960, p. 1) afirma logo na primeira página: “Cada uma teve sua origem em alguma crise particular relacionada a questões eclesiásticas”. À luz dessa premissa, é bom considerar os diferentes tipos de concílio e por que eles foram estabelecidos. Para Von Hefele (1883, p. 4) e Ferguson (1990, p. 238), havia pelo menos cinco tipos de concílio eclesiástico: sínodos diocesanos – em que o bispo se reunia com seus clérigos; sínodos provinciais – em que líderes de pequenas regiões se encontravam para resolver questões de sua jurisdição; sínodos patriarcais – em que uma área maior (província) se reunia; sínodo endêmico ou de residência – normalmente em Constantinopla quando o imperador chamava os líderes da igreja para discutir questões de grande interesse, especialmente a disputa pelo poder; sínodos ecumênicos – cujas decisões, normalmente referentes a questões doutrinárias, eram aceitas por todos os bispos do império. Além desses cinco, Von Hefele inclui mais três: sínodos mistos – em que bispos se reuniam com políticos (p. 5); sínodo de províncias unidas – e que bispos de diferentes províncias se reuniam com um interesse em comum (p. 4); e os sínodos gerais – que não eram amplamente aceitos como ecumênicos, acatados apenas por uma metade da cristandade (Oriente ou Ocidente). Como se pode ver nas definições de concílios/sínodos, a autoridade divina pode ser abordada de maneira local, universal e até dividida. Além disso, se alguém considerar que a geografia tinha participação forte nesses encontros, a questão da influência da política (Estado) é vista claramente na origem de todos os concílios. Sobre as razões dos encontros, para Von Hefele há seis razões básicas para um concílio ecumênico: 1) cisma ou heresia; 2) ascensão de dois papas rivais; 3) decisões referentes a ataques contra cristãos inimigos; 4) cardeais que não elegeram um papa; 5) papa suspeito de faltas e heresias; e 6) questões de reforma da igreja (p. 5). No caso dos quatro primeiros concílios, somente as opções 1 e 6 são viáveis historicamente.



No entanto, as divergências doutrinárias sobre esse assunto durante esses concílios parecem desafiar a busca pela autoridade divina na igreja. Em outras palavras, devido à falta de consenso acerca de um mesmo ponto religioso, pode-se questionar como a autoridade divina operou na história para determinar o que é considerado verdade absoluta. Temos aqui um ponto importante, pois as questões debatidas nesses primeiros séculos são agora consideradas crenças fundamentais do cristianismo. Os tópicos que estavam na pauta do dia eram a natureza de Cristo e a Trindade, os quais estavam longe de ser compreendidos uniformemente tanto entre os membros quanto entre os líderes.

Há muitas formas de abordar esse assunto na história dos quatro concílios ecumênicos. Adotei a metodologia de avaliar as causas por trás das decisões e como estas foram efetivadas. Isso foi feito neste artigo através de avaliações de alguns fatores gerais selecionados em cada concílio. Estes foram: Quem os escolheu (Deus, representado por quem? O imperador ou os bispos?); quem participou ativamente nesses encontros (como Deus se comunicou nesses concílios? Toda a igreja estava representada?); quem impôs as decisões (elas foram unânimes? O Espírito estava dividido, como Cipriano havia argumentado anteriormente?); a amplitude da aceitação (a autoridade divina é definida pela maioria?).

78

## Quem convocava e presidia os concílios?

Essa pergunta é relevante por causa da ligação entre igreja e Estado tão prevacente nesse período, diferentemente da compreensão moderna, como mencionado anteriormente. Quando o cristianismo se tornou uma religião oficial do império romano, “a igreja podia agora influenciar o Estado, e este, a igreja. Essa influência mútua se tornou fonte tanto de lucro quanto de perda, bênçãos e maldições para ambos os lados” (SCHAFF, 1950b, p. 91).<sup>28</sup>

Um dos fatores que contribuíram para esse relacionamento entre igreja e Estado nos concílios ecumênicos pode ser detectado no con-

.....

<sup>28</sup> Schaff chega a argumentar que “eles [os concílios ecumênicos] não tinham a possibilidade de acontecer antes da conversão do imperador romano e a ascendência do cristianismo como a religião do Estado” (SCHAFF, 1950b, p. 332). Louth (2004, p. 394) também argumenta que a própria natureza do nome “ecumênico”, para se referir a todo o cristianismo, precisa ter uma autoridade suficientemente ampla para torná-lo efetivo, e a única autoridade capaz de fazer isso no tempo do império romano era o próprio imperador.



ceito de autoridade encontrado em quem convocava essas importantes reuniões. Primeiramente, para reunir os bispos de todos os lugares do império, a própria pessoa que os chamava precisava ter algum tipo de autoridade. É importante lembrar, porém, que os embates por trás da convocação são mais complexos do que uma mera decisão humana. O que os historiadores normalmente tentam transmitir é que, por trás da decisão de comissionar um concílio, vários eventos políticos aconteceram, levando um indivíduo a finalmente usar sua autoridade para reunir eclesiásticos de muitos lugares do império romano.

Portanto, quem o fez? Parece certo afirmar que os oito primeiros concílios ecumênicos, incluindo evidentemente os quatro primeiros, foco do nosso trabalho, foram convocados pelo imperador (VON HEFELE, 1883, p. 7-8).<sup>29</sup> A razão não era somente religiosa, mas politicamente pragmática. O imperador é quem patrocinava os concílios com alimento, abrigo, segurança e transporte para os bispos que se reuniram na cidade sede (SCHAFF, 1950b, p. 135-335). Mas, quando se chega à questão de quem liderava essas reuniões, a resposta não é tão clara.

Há pelo menos duas probabilidades sugeridas. Primeiro, o imperador era a autoridade suprema por trás dos concílios; segundo, o papa (bispo de Roma) detinha essa autoridade, ancorada na teoria da autoridade papal. A interpretação imperial é resumida por Edwards, que afirma que “o princípio de que o imperador podia dar autoridade ao concílio foi estabelecido num preâmbulo que atribuía o primeiro concílio ecumênico a Constantino e o quarto a Marciano e Valentiniano” (EDWARDS, 2007, p. 378).<sup>30</sup> A segunda opção é defendida por Hefele (1883), que afirma que “não pode haver nenhum concílio ecumênico sem união com o papa”.

O argumento favorável à primeira posição, a autoridade imperial, se refere ao seu poder político, que era muito maior do que o de qualquer outro bispo. Schaff (1950b, 335) até argumenta, contrariando a teoria papal, que o primeiro e mais importante concílio (o de Niceia) foi convocada sem

.....

<sup>29</sup> Esse fato é citado por Schaff (1950b, p. 335) e mencionado pela *Encyclopedia of early Christianity* (1990, p. 296). Por exemplo, Niceia, como os outros, foi iniciado por cartas enviadas pelo imperador para reunir a liderança da igreja num sínodo (HEFELE, 1883, p. 6-7, 268; SCHAFF, 1950b, p. 134). Esse procedimento parece ser o padrão para os quatro concílios estudados aqui.

<sup>30</sup> Schaff (1950b, p. 337) também advoga a ideia de que a força temporal do imperador romano lhe concedia autoridade suficiente para reunir os primeiros concílios ecumênicos.

a presença ou consentimento do bispo de Roma.<sup>31</sup> O argumento de Hefele (1883, p. 6-15), no entanto, é que, apesar de o imperador ser aquele que, politicamente, tornava possível algum concílio, era o “líder de Roma” que atribuía ao evento a devida autoridade eclesiástica ou dava a palavra final.<sup>32</sup>

Hefele (1883, p. 6-15) continua explicando que até mesmo Constantino tornou clara a participação do bispo quando estabeleceu uma separação entre o trabalho da igreja e o do império ao afirmar: “Eu sou um bispo. Vocês são bispos dos negócios *internos* da igreja”. “Eu sou o bispo escolhido por Deus para conduzir os negócios *externos* da igreja”.<sup>33</sup> Esse argumenton os remete à questão da separação entre autoridade secular e religiosa e como a autoridade divina cumpre seu papel nesse tipo de separação e unificação.

## A questão da participação

A natureza representativa dos concílios ecumênicos está ligada à autoridade deles, como foi apontado por Hefele em sua teoria da supremacia papal. Mas quem estava presente de fato nessas reuniões? Eles representavam toda a igreja cristã? Podemos dizer que eles falavam em unanimidade por Deus?

80

.....

<sup>31</sup> Hefele também reconhece esse ponto, e explica que, em quase todos os oito concílios ecumênicos, o papa (ou bispo de Roma) nem estava presente. Sua autoridade, porém, era exercida através de seus legados, que eram enviados para presidir os concílios com a autoridade do próprio papa, pois falavam por ele como ele falava por Deus (ver a discussão completa em VON HEFELE, 1896, p. 27-45).

<sup>32</sup> Nessas páginas, Hefele argumenta que os dados históricos mostram que o imperador oficialmente convocou as reuniões por causa de seu poder político. Mas em última análise, considerando que era uma reunião religiosa, a autoridade vinha dos representantes da igreja, que representavam a figura do bispo de Roma. Isso levanta a questão da representatividade a ser abordada a seguir. Schaff (1950b, p. 336) se opõe à posição de Hefele ao afirmar que até mesmo a condução do concílio era realizada pelo imperador e não pelos legados papais.

<sup>33</sup> Na página 281, ele afirma que “o imperador tinha aberto o Concílio como um tipo de presidente honorário da reunião, e continuou a ser apresentado como tal; mas a direção das discussões teológicas, propriamente ditas, era naturalmente um dever dos líderes eclesiásticos do concílio e ficou a cargo deles”, pois Constantino e a corte imperial tinham pouco conhecimento teológico (ver também CHADWICK., 1988, p. 125). Uma vez que sabiam pouco sobre teologia, poderia a igreja confiar na autoridade doutrinária dos concílios que presidiram? Como Deus falava por meio do imperador nessas questões teológicas? Essas são perguntas importantes a ser respondidas no debate sobre autoridade divina nos concílios ecumênicos.



Ao entender o mecanismo físico da convocação para um concílio, pode-se avaliar um pouco melhor quem participava dele e, portanto, quem representava a igreja nessas reuniões. Mais uma vez, Hefele é quem apresenta o registro mais detalhado utilizado por autores recentes dos séculos 20 e 21. Ele explica que cartas do imperador eram enviadas a bispos metropolitanos e a outros bispos eminentes, e estes convocavam alguns sufragâneos (bispos menores), que decidiriam comparecer ao local do sínodo na data específica (VON HEFELE, 1883, p. 17).

Em sua discussão detalhada sobre os quatro primeiros concílios ecumênicos, Hefele (1883, p. 16-27) deixa aberta a possibilidade de que a intervenção política do Estado podia determinar a decisão de quem participaria ou não, pois poderia ocorrer o fato de bispos metropolitanos não quererem convocar outros bispos ou de a decisão de comparecer tornar-se uma questão pessoal. Nesse caso, as decisões dos concílios ecumênicos, em última instância, não poderiam ser consideradas a representação de toda a igreja de Deus.<sup>34</sup> Visto que, após a institucionalização da igreja, o episcopado das grandes cidades era considerado pelo governo um órgão político, ele facilmente poderia ser usado politicamente mediante a exclusão de inimigos das reuniões e a convocação de quem tivessem um pensamento em comum.

Somado a esse argumento, outro ponto é ressaltado por Hefele nesta questão de representatividade nos concílios. Ele mostra que, desde Cipriano e os sínodos de Cartago na década de 250, os concílios eclesiásticos eram compostos somente por bispos. Apesar de ser permitido que os clérigos e leigos estivessem presentes, eles não tinham parte nas decisões (VON HEFELE, 1883, p. 18-19).<sup>35</sup> À luz dessa informação, algumas questões po-

.....

<sup>34</sup> No volume 2, Hefele (1896) discute cada um dos concílios de 326 a 429 d.C. Sobre o Primeiro Sínodo de Constantinopla, Hefele conclui que os participantes foram convocados pelo imperador Teodósio e estes eram constituídos somente de bispos pertencentes à sua divisão do império (Oriente). A igreja da parte do império governado por Graciano (Ocidente), à qual pertencia o bispo de Roma, não teve participação significativa e, provavelmente, nem foi representada pelos seus legados (VON HEFELE, 1896, p. 342-343). O autor também ressalta que Teodósio, “imediatamente após sua ascensão, exigiu de todos seus súditos a confissão da fé ortodoxa” (VON HEFELE, 1896, p. 342), o que certamente influenciou quem foi convidado ou não.

<sup>35</sup> E não se pode argumentar que somente os bispos conheciam a decisão correta a tomar e o que cada questão envolvia, pois, conforme argumentam Casiday e Norris (2007, p. 3) “esses debates ocorriam não simplesmente dentro dos corredores do poder e no contexto dos sínodos dos bispos, mas

dem ser levantadas: Como Deus se comunicou ou se comunica nos concílios? Era Deus representado apenas por uma minoria que estaria presente numa reunião política organizada pelo imperador?<sup>36</sup>

Essas questões são relevantes porque, se for feita uma análise histórica do que foi decidido naqueles concílios, podem ser notadas as mudanças de opinião, o que coloca em cheque a validade de sua veracidade, estabilidade e confiabilidade. Esse caráter de confiabilidade e estabilidade pode ser visto naqueles que impunham as decisões sobre a igreja.

## Quem impunha as decisões?

Parece correto afirmar que as decisões tomadas pelos bispos nos quatro concílios ecumênicos eram de fato postas em prática pelo poder legislativo do imperador. Hefele (1883, p. 42-43) sugere que os bispos esperavam que o imperador executasse aqueles que fossem contra as decisões dos concílios.<sup>37</sup> Ele argumenta, porém, que isso só era possível porque havia uma confirmação papal que dava aprovação divina às ações imperiais.<sup>38</sup>

82

.....  
também nos mercados de peixe e nas casas de banho públicas. Na verdade, a política civil e eclesiástica já tinha começado a se entrelaçar no local muito antes de qualquer imperador se envolver pessoalmente, mas, com a ascensão política de Constantino, a importância de seu cristianismo para a salvaguarda divina do império passou a ocupar o lugar dos sacrifícios aos deuses que tinham apoiado o imperador anterior”. Assim, a questão da representação tem um papel importante na discussão da noção da autoridade divina que teria atuado nas decisões dos quatro concílios ecumênicos.

<sup>36</sup> É interessante notar que o próprio Hefele usa o argumento da representação contra a ecumenicidade de Arles em 313. Chadwick (1988, p. 130) também argumenta que a representação no Concílio de Niceia foi a questão que deu autoridade ao concílio e o tornou ecumênico. No entanto, isso ainda é discutível, pois, como ambos reconhecem, poucos bispos do Oriente, sem a presença do bispo de Roma (o papa), participaram ali.

<sup>37</sup> Ele explica que, em Niceia, as decisões se tornaram lei do Estado por um edito imperial e, no Primeiro Concílio de Constantinopla, a assembleia clama pela confirmação do imperador (VON HEFELE, 1883, p. 42). Em Éfeso, não é necessário o pedido por confirmação do imperador, pois ele já era favorável às suas decisões daquele concílio; portanto, ele apenas as sanciona por meio de decreto imperial (VON HEFELE, 1883, p. 43). Em Calcedônia, o imperador consentiu com o decreto dos concílios. Edwards (2007, p. 373) observa que “endossar os cânones significava endossar o presidente”. Isso indica que a autoridade final era dele, pois era o imperador quem estava por trás da implementação ecumênica.

<sup>38</sup> Também na página 28, o autor ousadamente afirma que o imperador atuou junto com a autoridade do papa. Ele explica, então, como isso funcionou em cada concílio. Sobre Niceia,



Portanto, o que ele sugere é que a autoridade divina é de alguma forma dividida entre os dois poderes – religioso e civil –, um precisando do outro para alcançar legitimidade, pois, se por um lado Constantino e o governo civil tinham pouco conhecimento teológico, a igreja, por sua vez, não tinha condições físicas para implementar suas decisões deliberadas (cânones) com força total. Era o Estado que impunha ou fazia cumprir na prática as normas dos concílios nas igrejas locais.<sup>39</sup>

.....

Hefele afirma que há uma alta probabilidade de que sua decisão tenha sido aceita pelo papa Silvestre. Essa conclusão é baseada em documentos posteriores afirmando que foi isso o que de fato ocorreu. Posteriormente, o papa Júlio I afirmou que “decretos eclesiásticos e as decisões dos sínodos não deveriam ser publicados sem o consentimento do bispo de Roma; e isso é uma regra e lei da igreja” (VON HEFELE, 1883, p 45). O caso de Constantinopla I é um pouco mais problemático, porque seus cânones foram rejeitados pelo papa, que aceitou somente o credo estabelecido ali (ver mais detalhes em VON HEFELE, 1896, p. 370-374). Isso levanta a questão (longamente discutida pelo cisma do Oriente e do Ocidente) sobre a autoridade de tal concílio e, num âmbito mais amplo, como a autoridade divina cumpre seu papel nas decisões eclesiásticas. No caso de Éfeso, Hefele confirma que os legados do papa Celestino assinaram os cânones desse concílio, e que estes foram sancionados um ano depois pelo papa Sisto III (p. 45). Sobre Calcedônia, o papa sancionou somente o credo e os artigos de fé, rejeitando explicitamente, no entanto, o artigo 28, que confirmava a autoridade do bispo de Constantinopla. O papa argumentou que esse artigo era contra Niceia, que limitou a supremacia papal à sé de Roma. Hefele (1883, p. 46) argumenta que, posteriormente, o bispo de Constantinopla pediu confirmação do papa, a exemplo do sínodo. Mas essa forte afirmação, sem muita evidência histórica, precisa ser analisada com cautela, visto que Hefele, em todos os cinco volumes de sua obra *History of the councils* faz apologias contundentes em favor da supremacia papal.

<sup>39</sup> Em Niceia, o imperador inicialmente expulsou Ário e seu grupo, mas depois admitiu a ele e seu grupo novamente, expulsando Atanásio e os que se opunham a Ário, previamente condenado. Essa mudança ocorreu quando Constantino morreu e seus três filhos (mais tarde apenas dois) dividiram o império. Enquanto Constantino II no Oriente ficou do lado de Ário, seu irmão Constante, no Ocidente, estava do lado do grupo Niceno. Entre os concílios ecumênicos de Niceia e Constantinopla, a divisão dos imperadores no Oriente e no Ocidente, com opiniões diferentes, continuaram com Valentiniano I e Valêncio. Ao tempo do Primeiro Concílio de Constantinopla, Teodósio dominava todo o império, e fez uso de sua autoridade civil para apoiar a decisão trinitária do concílio. Em Éfeso, o imperador ficou do lado de João de Antioquia contra Nestório e sancionou a perseguição contras os nestorianos. Em Calcedônia, o imperador romano também forçou a deposição de Dióscoro, um bispo de Alexandria condenado no sínodo, e colocou em seu lugar outro bispo de sua escolha (para detalhes, ver VON HEFELE, 1896; GUY, 2004; KELLY, 2009, p. 21-47).

O uso da força para implementar as decisões, porém, levanta outra questão à medida que avançamos neste estudo sobre a autoridade de Deus nos concílios ecumênicos da igreja, já que o uso da força mostra que a “verdade” definida pelos concílios não era totalmente aceita. Esse fato também sugere que Deus precisava da força para mostrar a veracidade de seus ensinamentos através da união entre igreja e Estado. Por que usar a força se as decisões dessas reuniões eram a verdade? E quão firmemente era aceita essa “verdade” por esse tipo de autoridade imposta pela força?

## A aceitação

As decisões dos concílios não eram unânimes<sup>40</sup>, e, provavelmente, é por isso que a igreja necessitava da força do imperador para impô-las. Afinal, suas decisões precisavam ser impostas por causa da grande divisão que causavam na igreja. Em Niceia, os arianos estavam separados do grupo de Atanásio. Inicialmente, o imperador Constantino apoiou a decisão de Niceia e condenou Ário. Mais tarde, porém, voltou atrás em sua decisão por causa da ampla aceitação das ideias de Ário no cristianismo. Posteriormente, para evitar atritos imperiais, ele aceitou ambos os grupos (VON HEFELE, 1896).

Com o primeiro concílio de Constantinopla, os arianos foram novamente perseguidos pelo Estado, que teve de enfrentar, porém, grande antagonismo. As posições cristológicas eram, de alguma maneira, muito similares e ao mesmo tempo muito diferentes.<sup>41</sup> Cada um que defendia as diferentes posições acusava ao outro de estar errado e pedia que o imperador exterminasse os erros do reino de Deus.<sup>42</sup> Por trás dessa atitude, estava

84

.....

<sup>40</sup> Não é parte do objetivo deste estudo traçar as diferentes escolas de pensamento que debatem sobre a questão da verdade, mas sim observar como o conceito da autoridade divina desempenha seu papel nessa discussão. Para detalhes sobre os diferentes partidos do debate cristológico nos quatro concílios ecumênicos, ver Von Hefele (1986). Para um breve, mas importante resumo relacionado à questão da autoridade nos sínodos cristológicos até os anos 600, ver Edwards (2007). Nesse artigo, ele descreve a luta entre política e fé para moldar a doutrina de Cristo e dá algumas pistas sobre como essa autoridade se comportou em cada um dos concílios ecumênicos considerados.

<sup>41</sup> Para uma explanação concisa das diferenças e similaridades dos partidos, ver Guy (2004), capítulo 11. Para uma análise mais teológica dos debates cristológicos dos quatro primeiros concílios ecumênicos, ver Uthemann (2007).

<sup>42</sup> Por exemplo, depois do Primeiro Sínodo de Constantinopla, os bispos no sínodo “rogaram que eles [os imperadores do Oriente e do Ocidente] emprestassem a ajuda do braço secular



a mentalidade forte da união entre o cristianismo e o império romano. Vale lembrar que o favor divino era visto quando o imperador seguia o que era correto aos olhos de Deus, e quem decidia o que era doutrinariamente certo era a igreja, cuja representação formava os concílios.

Portanto, na mente dos partidos religiosos dentro dos concílios, uma vez que um grupo pensava de forma tão diferente do outro, um estava certo e tinha o favor de Deus, enquanto o outro estava errado e merecia o castigo divino através da excomunhão e, finalmente, perseguição imperial (DRAKE, 2007, p. 425; SCHAFF, 1950b, 143). Parece-me que essa dinâmica de aceitação e recusa do que é considerado a verdade divina estava embutida na compreensão deles sobre a autoridade divina nos concílios ecumênicos – uma compreensão que envolvia a relação entre igreja e Estado; e isso certamente moldou o que era considerado verdade (ortodoxia) e falsidade (heresia).

## De quem era a verdade?

No tópico anterior, foi observado que a autoridade divina era levada em conta nas decisões dos concílios ecumênicos. Uma vez que a noção de autoridade de Deus é bastante subjetiva, como observado no início deste estudo, a igreja tentou defini-la mais objetivamente com a união do poder civil com o poder religioso. Assim, nesta seção do artigo, na tentativa de avaliar como o entendimento deles sobre a autoridade divina era refletido nos concílios, segui as ações concretas desses concílios para avaliar a busca deles pela autoridade nessas reuniões especiais de bispos.

Levando em consideração os erros e as crises, a origem dos concílios ecumênicos e as ações concretas ao redor destes (quem convocava as reuniões, quem participava, quem impunha as decisões e como eram aceitas), tentei definir o pano de fundo para a definição de ortodoxia e heresia. É nesse contexto que me arrisco a discutir a definição dos envolvidos nesses concílios sobre heresia e ortodoxia em sua busca pela autoridade e verdade divina na igreja.

Uma noção importante que se destacou anteriormente foi a crença de que a Divindade estava envolvida na história por trás do imperador e dos concílios ecumênicos. Quando se reconhece esse ponto, torna-se mais fácil compreender como as decisões da igreja (nos concílios) eram vistas como a voz de Deus. Portanto, ortodo-

.....  
para a deposição efetiva dos condenados e a eleição de bispos ortodoxos que deveriam substituí-los” (VON HEFELE, 1896, p. 377).



xia era a voz de Deus e heresia o oposto, aquilo que ia contra Deus. No entanto, como os concílios e os imperadores não eram unânimes em suas decisões ao longo da história, não é à toa que a questão da autoridade divina continuava sendo debatida.

Para evitar a deterioração de uma união tão preciosa entre a igreja e o império romano e da aceitação oferecida por esse poder, os cristãos se esforçaram para definir mais precisamente, em meio a tantas vozes, o certo e o errado e qual era a voz de Deus (EVANS, 2002, p. 1).<sup>43</sup> Ao certo chamaram de ortodoxia<sup>44</sup>, e ao errado, de heresia.<sup>45</sup>

## ORTODOXIA E HERESIA

Por definição, o conceito de autoridade divina em termos de ortodoxia e heresia é problemático. Uma vez que se trata de uma opinião ou afirmação

.....

<sup>43</sup> Como foi indicado por Johnston, Evans também aponta para uma diferença drástica sobre como a autoridade divina era compreendida no tempo dos apóstolos e após Niceia. Enquanto no tempo do NT, a comunidade era o lugar de atuação do Espírito Santo e, conseqüentemente, da autoridade divina, ela deixou de ser após seu crescimento e institucionalização. Esse processo de institucionalização deu oportunidade para amplas diferenças. A questão de unidade no corpo de Cristo (igreja) aumentou porque a unidade com Jesus era sinônimo de salvação (EVANS, 2002, p. 1-3). Portanto, a igreja precisava estar unida. A autoridade divina e a salvação em Niceia estavam, dessa forma, ligadas a uma autoridade divina conciliar, pois acreditavam que as reuniões eram inspiradas pelo Espírito Santo, pensamento que foi finalmente aceito e estabelecido em Calcedônia (EVANS, 2002, p. 8-9). Pode-se perceber que a ação do Espírito Santo se deslocou de uma igreja comunitária para uma reunião conciliar. Para mais informações sobre as ideias específicas chamadas de heréticas ou ortodoxas nos quatro concílios ecumênicos, ver Christie-Murray (1989), capítulos 3-9. No tocante ao Espírito Santo guiar a comunidade de fé, Murray, no primeiro capítulo, afirma que todos os cristãos “ensinam que o trabalho do Espírito é o de guiar adoradores cristãos à verdade. Logo ficou claro, à medida que tanto ortodoxos quanto hereges reivindicavam a autoridade do Espírito para suas crenças conflitantes, que qualquer revelação que ele fizesse não seria escrita em letras de fogo no céu, nem gravadas em placas de ouro trazidas por anjos. A verdade viria pouco a pouco e dolorosamente através do choque entre mentes humanas em controvérsia, e à custa de muito sofrimento e com frequência de vidas” (CHRISTIE-MURRAY, 1989, p. 6). Isso demonstra a tensão entre as evidências subjetivas e objetivas a respeito da autoridade divina na igreja, como explicado anteriormente. Como ele conclui, foi a visão objetiva, sob o poder da igreja institucionalizada, que ‘controlou’ o Espírito Santo e sua autoridade.

<sup>44</sup> Do grego *orthos* (reto) e *doxa* (pensar, crença, opinião).

<sup>45</sup> Do grego *haeresis* (escolha). Mas, provavelmente, após Ireneu, o termo ficou associado a escolhas erradas, as que eram contra o que era chamado de ortodoxia ou dogma.



representativa sobre a verdade, ele pode ser questionado; e essa é exatamente a questão nos concílios ecumênicos da igreja. Reivindicar a autoridade divina acima das decisões ou “opiniões” de determinado concílio seria afirmar que outro grupo ou indivíduo era autoritativo e, portanto, detinha a verdade. Daí a busca pela presença divina por trás das reivindicações dos concílios. Mas como isso se deu nos quatro concílios ecumênicos?

Em Niceia, ficou claro que o imperador deixou para o concílio a definição do que é “ortodoxia” (VON HEFELE, 1896, p. 12-13), mas após a decisão do concílio de condenar as ideias cristológicas de Ário, um decreto imperial fez com que ele fosse exilado e seus escritos queimados (VON HEFELE, 1896, p. 12-13).<sup>46</sup> Nota-se aqui que os hereges eram severamente punidos. A ortodoxia é a conformidade com a autoridade dos concílios ecumênicos respaldada pelo imperador.<sup>47</sup>

O próprio fato de Ário ter sido reaceito na igreja e de os outros três concílios ecumênicos posteriores terem retornado à mesma questão cristológica mostrou que, apesar de o credo de Niceia ter sido aceito primeiramente como autoritativo, este não foi recebido como a voz de Deus para todos. As decisões dos concílios eram fortemente influenciadas por questões políticas. Sabe-se que muitas pessoas influenciaram o imperador para trazer Ário de volta. Além disso, a própria ação do

.....

<sup>46</sup> Não somente Ário, mas todos os que aderiram ao seu pensamento sofreram com o edito imperial. “Constantino os banii também [Eusébio de Nicomédia e Teógnis] para um país distante” (VON HEFELE, 1896, p. 2).

<sup>47</sup> Nos escritos de Hefele, os hereges são assim rotulados com base nas decisões do concílio de Niceia. Parece que, para Hefele, Niceia é a base para todos os outros concílios ecumênicos para determinar o que é ortodoxo ou não. Observe estas referências: “Desde que o bispo Eusébio [de Nicomédia] foi chamado de volta do exílio, o imperador não mais suspeitou que ele simpatizasse com o arianismo. A confissão ortodoxa que Eusébio havia feito deixara o imperador satisfeito nesse ponto” (VON HEFELE, 1896, p. 36). “Em todas as suas medidas contra Atanásio, contudo, Constantino nunca havia questionado, em sentido algum, a sua ortodoxia, o que certamente teria sido o caso se o próprio Atanásio tivesse uma inclinação ao arianismo. Atanásio, contudo, havia sido apresentado a ele como um perturbador da paz, e foi por essa razão que ele perdeu em grande medida o favor do imperador. Por último, não deve ser negligenciado que, com exceção de Jerônimo, todos os pais da igreja, e especialmente o próprio Atanásio, sempre falavam honrosamente do imperador Constantino e não levantam dúvida alguma quanto a sua ortodoxia” (VON HEFELE, 1896, p. 37). A ortodoxia, como pode ser visto nessas citações, é definida como a conformidade com o credo de Niceia. Observe também esta referência posterior: “O papa Zósimo, no ano 417 ou 418, citou o quinto cânon de Sárdica como niceno, e o sínodo sediado em Constantinopla no ano de 382 citou o sexto [cânon] como niceno. O sínodo certamente deve ter sido considerado um apêndice ao concílio de Niceia e, portanto, de igual importância, ou seja, deve ter sido honrado como ecumênico” (VON HEFELE, 1896, p. 173).

imperador de condenar Atanásio e Ário e posteriormente tê-los absolvido indicou que o imperador não estava muito interessado na verdade divina, mas, sim, na paz e unidade em suas questões imperiais (VON HEFELE, 1896, p. 29, 35, 39-43).<sup>48</sup>

É interessante que, no decorrer da descrição de Hefele sobre os concílios ecumênicos, nenhuma referência bíblica é apresentada para conferir aos concílios sua autoridade definitiva. Porém, como ele aponta, “toda a controvérsia teológica na época dele [sic] parecia ser, para ele [sic], uma consequência de uma infeliz mistura de ideias filosóficas com os ensinamentos das Escrituras, e que era necessário voltar a elas para descobrir a verdade” (VON HEFELE, 1896, p. 31).<sup>49</sup>

De qualquer forma, em vez de apoio bíblico, os concílios buscavam a autoridade divina para suas decisões na tradição antiga, que inclui a reivindicação da igreja de Roma como a tradição apostólica mais antiga. Esse aspecto explica, provavelmente, por que o bispo de Roma tem a prerrogativa sobre os sínodos ecumênicos, de forma que somente ele pode validar a veracidade das reuniões ecumênicas (VON HEFELE, 1896, p. 59, 117, 122, 173, 332, 382, 456).<sup>50</sup> Ao longo da história, esses dois poderes (poder papal-elesiástico, e o imperial-estatal) tentaram exercer o que eles acreditavam ser a tradição correta.

Voltando à questão da punição, foi brevemente mencionado que Ário (um exemplo de heresia) foi exilado após o Concílio de Niceia, e seus escritos, queimados. Porém, muito mais foi feito àqueles que se levantavam contra as decisões do concílio imperial. Soldados foram enviados para tirar os bispos de suas igrejas, outros foram presos ou até mesmo

.....

<sup>48</sup> O mesmo continua nos outros concílios ecumênicos, pois cada imperador tomava sua decisão quanto ao que era doutrinariamente “correto” e apoiava o concílio que convinha a seus interesses. É interessante observar que Louth sugere que até mesmo o título *oecumenicalas*, que se refere aos quatro primeiros concílios, pode “originariamente ter alguma ligação com o pedido por parte da igreja de isenção de impostos”, sendo posteriormente considerado, do ponto de vista doutrinário, como possuidor de autoridade absoluta (LOUTH, 2004, p. 394).

<sup>49</sup> Muitos cristãos questionam se os ensinamentos bíblicos eram a base para o desenvolvimento da autoridade divina nos concílios, especialmente os adventistas do sétimo dia, conforme observamos no início deste artigo. Não é o propósito deste estudo avaliar tais questionamentos. Para verificar os argumentos propostos, ver as referências sugeridas na primeira parte.

<sup>50</sup> A mais ousada alegação de Hefele (1896) em sua pesquisa é a que está registrada na p. 174. Ele diz: “O imperador não é a autoridade com o direito de decidir a natureza dos sínodos ecumênicos”, mas somente o papa.



mortos como resultado dos editos de outros concílios. Esses atos violentos não eram cometidos somente por aqueles favoráveis ao concílio, mas também pelos grupos opositores que moravam nas mesmas cidades e frequentavam as mesmas congregações (VON HEFELE, 1896, p. 59, 117, 122, 173, 332, 382, 456).<sup>51</sup>

Longe de trazer unidade, as decisões dos concílios evidenciavam ainda mais as diferenças gritantes dentre o povo na igreja. Com a ascensão e o suporte do império, cada grupo reivindicava para si a autoridade divina para exterminar aqueles que estavam do lado oposto de seu entendimento do cristianismo. A heresia, portanto, era tratada como a posição da minoria que não tinha o poder e deveria ser destruída em favor do bem-estar da igreja, a qual era “corretamente representada” pelos perseguidores.

Não é sem razão que ambos os grupos tentavam invocar as “armas seculares contra os recusadores” quando tinham oportunidade (VON HEFELE, 1896, p. 18).<sup>52</sup> A autoridade divina tinha, portanto, forte inclinação política. Assim, a heresia é definida em contraste com o que era considerado ortodoxia adequada. Visto que a ortodoxia tinha a aprovação da igreja-Estado, o outro grupo, conseqüentemente, não tinha quaisquer direitos em ambas as esferas do poder de Deus. Nesse modo de pensar, a união de poderes [o religioso e o secular] foi validada mediante o apelo à própria autoridade divina.

.....

<sup>51</sup> Apenas para mencionar alguns exemplos: “Mas o prefeito do Egito, o apóstata Filágrio, um compatriota de Gregório [o usurpador de Atanásio de Alexandria], levou os fiéis à força para fora das igrejas e permitiu o maior ultraje cometido por judeus e pagãos” (VON HEFELE, 1896, p. 48). “Em meio a recentes atos de sangue e violência brutal, Gregório, imediatamente na Sexta-Feira Santa, tomou posse da igreja de Cirene. Outras abominações em outras igrejas se seguiram e foram sucedidas por perseguições judiciais. Muitos homens e mulheres, até mesmo de famílias nobres, foram presos e publicamente agredidos com varas por se oporem ao novo bispo” (VON HEFELE, 1896, p. 48, 49).

<sup>52</sup> Isso pode ser visto claramente no caso do perseguido Atanásio, que depois pediu a condenação de seus oponentes. “O obstáculo, no entanto, com o qual ele [Atanásio] se deparou, especialmente a obstinação e malícia dos indivíduos, compeliu-o a adotar medidas mais severas e invocar o braço secular contra os recusantes. Que esse é o caso é visto pelas queixas que muitos de seus oponentes, principalmente melecianos, levaram diante do Sínodo de Tiro, já que através de Atanásio, ou, na verdade, através do braço secular sob seu comando, eles foram condenados a todo tipo de punições severas, principalmente à prisão e a castigos corporais”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O esforço para definir autoridade divina não era somente um problema do passado, mas ainda continua muito vivo hoje. Logo após o último concílio “ecumênico” do Vaticano (1962-1965), alguns livros foram publicados levantando novamente a questão da autoridade divina no cristianismo (por exemplo, FEHMERS, 1969; HOYT, 1967). Em um deles, Daniel Callahan, cuja função na época era a de editor do jornal católico *Commonweal*, questiona a validade da definição histórica de heresia e ortodoxia no cristianismo atual. Ele indaga sobre o porquê de esses termos serem usados se o cristianismo não é mais um grupo unido, mas um grupo diversificado (HOYT, 1967, p. 3-5).<sup>53</sup>

Essa é uma reação clara aos movimentos ecumênicos e aos ataques pluralistas do pós-modernismo ao catolicismo e ao cristianismo como um todo. Mas eu iria além de Callahan. Será que o cristianismo foi unido, de fato, alguma vez na história? Ou, mais especificamente, durante os seus períodos de formação nos quatro primeiros séculos? As duas primeiras partes deste trabalho tentaram demonstrar, através de uma revisão histórica, que a igreja nunca foi totalmente unida.

No entanto, é necessário que haja tal concordância para que a verdade seja representada? Se não, como a autoridade divina age na igreja? Ou ainda, o que é a igreja? Ao explorar a questão da busca pela autoridade divina nos quatro concílios ecumênicos, descobri que, apesar dessas questões não serem facilmente respondidas, elas são de extrema importância para a fé cristã, pois as respostas a essas questões envolvem a forma como o ser humano se relaciona com a verdade e a revelação divina.

Todos esses pontos fazem parte do embate entre os adventistas do sétimo dia e o catolicismo romano acerca da definição da autoridade divina. Enquanto os adventistas rejeitam a infalibilidade e absoluta autoridade de Deus na história por meio dos concílios da igreja, os católicos afirmam que é exatamente esse o caso. Cada grupo acusa o outro de estar no erro, ou sem Cristo, o irrevogável revelador da verdade.

Desde o início do cristianismo, a questão da autoridade divina estava corretamente ligada à pessoa de Jesus Cristo, a verdade encarnada, e, posteriormente, ao Espírito Santo. Este artigo sugeriu que, em Jesus, a natureza subjetiva e objetiva da autoridade e verdade divina estava presente. Após sua ascensão, porém, e a vinda do Espírito, ela se tornou mais subjetiva. Uma vez que os problemas que dividiram a igreja eram bastante objetivos e concretos, confiar numa autoridade subjetiva era difícil.

.....

<sup>53</sup> Para uma avaliação das questões sobre a definição de ortodoxia e heresia, ver Christie-Murray (1989, cap. 1).



Durante o tempo da perseguição dos três primeiros séculos, a igreja não desenvolveu um conceito sobre a autoridade divina e a condução do Espírito Santo a toda a verdade na comunidade cristã. No entanto, com a ascensão de Constantino e da igreja imperial, as ideias de Cipriano e de uma autoridade hierárquica ganharam força graças à ideia popular da inspiração divina no poder “secular”. Com base na crença de que o governo imperial exercia o poder de Deus da mesma forma que a igreja, os concílios ecumênicos começaram a definir a autoridade divina como um poder objetivo encontrado em uma instituição.

Apesar das tensões nesses 130 anos entre Niceia e Calcedônia, tempo delimitado para este trabalho, havia uma ideia comum: a crença de que a autoridade divina estava do lado do Estado e da igreja trabalhando juntos. Certamente, para eles, o Reino de Deus estava conectado de alguma forma com o reino deste mundo. Assim, o uso da força era legítimo para estabelecer a verdade (ortodoxia) e aniquilar o erro (heresia). Porém, através do uso da força, a igreja estava tentando controlar a autoridade divina do Espírito Santo com o intuito de agradecer a Deus e tentar estabelecer a verdade com as próprias mãos.

Como Johnston admoestou, no entanto, o ser humano não pode estabelecer a autoridade divina por si mesmos, pois quem pode controlar o Espírito de Deus? A história de Ananias e Safira, bem como a de Simão, o mago, no livro de Atos, ecoam o mesmo conselho. Sempre houve pessoas que tentaram controlar o poder de Deus para seu próprio uso egoísta; contudo, como essas histórias nos revelam, essa atitude não é correta (ortodoxa).<sup>54</sup>

A dura lição que aprendi é que a autoridade divina não pode ser controlada pelo ser humano, apesar de ele querer reivindicar esse poder. A história atesta que, quando pessoas e instituições tentam fazê-lo, em vez de unidade, o resultado é a violência, que claramente não representa um fruto do Espírito. Quando as coisas são feitas apressadamente em nome de Deus, a história revela que soluções desesperadas são criadas para corrigir as divisões. Em nossa busca por entender a autoridade divina, creio que os adventistas, como comunidade de Deus, precisam de tempo para permitir que tal autoridade se desenvolva; e, nesse processo, permitir que Deus efetue sua obra em seu tempo. Finalmente, como Holmes sugeriu, toda verdade e autoridade pertencem a Deus, não a nós.

.....

<sup>54</sup> Atos 5:1-11 e 8:14-25. Observe a resposta de Pedro em ambos os relatos, especialmente a que foi dada no episódio em Samaria. Ali ele ressaltou que a atitude de controlar o Espírito “não é ret[a] diante de Deus” (8: 21).



## REFERÊNCIAS

CANALE, F. Doctrine of God. In: DEDEREN, R. (Ed.). **Handbook of Seventh-Day Adventist theology**. Hagerstown: Review and Herald, 2000.

CANALE, F. L. **Back to revelation-inspiration**. Lanham: University Press of America, 2001.

CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. Introduction. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. **Constantine to c. 600**. Cambridge; Nova York: Cambridge University Press, 2007.

**CATHECISM of the Catholic Church**. Chicago: Loyola University Press, 1984.

CHADWICK, H. **The early church**: the story of emergent Christianity from the apostolic age to the foundation of Rome. Londres: Penguin Books, 1988.

92

CHRISTIE-MURRAY, D. **A history of heresy**. Oxford; Nova York: Oxford University Press, 1989.

DEDEREN, R. The Church. In: \_\_. (Ed.). **Handbook of Seventh-Day Adventist theology**. Hagerstown: Review and Herald, 2000.

DONLON, S. E. **New Catholic encyclopedia**. Nova York: Catholic University of America; McGraw-Hill, 1967.

DRAKE, H. A. The church, society and political power. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. **Constantine to C.600**. Cambridge; Nova York: Cambridge University Press, 2007.

EDWARDS, M. Synods and councils. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. **Constantine to c. 600**. Cambridge; Nova York: Cambridge University Press, 2007.

**ENCYCLOPEDIA of religion**. Farmington Hills: Thomson Gale, 2005.

EUSEBIUS; MAIER, P. L. **Eusebius**: the church history. Grand Rapids: Kregel Publications, 1999.

EVANS, G. R. **A brief history of heresy Blackwell brief histories of**



**religion.** Malden: Blackwell Publishing, 2002.

FEHMERS, F. (Ed.). **The crucial questions: on problems facing the church today.** Nova York: Newman Press, 1969.

FERGUSON, E. **Encyclopedia of early Christianity.** Nova York: Garland, 1990.

FREND, W. C. Persecution: genesis and legacy. In: MITCHELL, M. M.; YOUNG, F. M. (Ed.). **Origins to Constantine.** Cambridge; Nova York: Cambridge University Press, 2006.

FROOM, L. E. **The prophetic faith of our fathers.** Washington: Review and Herald, 1950.

GUY, L. **Introducing early Christianity: a topical survey of its life, beliefs, and practices.** Downers Grove: InterVarsity, 2004.

HALL, S. G. Ecclesiology forged in the wake of persecution. In: MITCHELL, M. M.; YOUNG, F. M. (Ed.). **Origins to Constantine.** Cambridge; Nova York: Cambridge University Press, 2006.

HOLBROOK, F. B. The Great Controversy. In: DEDEREN, R. (Ed.). **Handbook of Seventh-Day Adventist theology.** Hagerstown: Review and Herald, 2000.

HOLMES, A. F. **All truth is God's truth.** Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

HOYT, R. G. **Issues that divide the Church.** Nova York: Macmillan, 1967.

HUGHES, P. **The Church in crisis; a history of the twenty great councils.** Londres: Burns & Oates, 1960.

JOHNSTON, R. M. Leadership in the Church during its first century. **Perspective Digest**, v. 14, n. 4, p. 7-9, 2009.

KELLY, J. F. **The ecumenical councils of the Catholic Church.** Collegeville: Liturgical Press, 2009.



KÖSTENBERGER, A. J.; MOHLER, R. A. What is truth? Pilate's question in its johannine and larger biblical context. In: KÖSTENBERGER, A. J.; **Whatever Happened to Truth?** Wheaton: Crossway Books, 2005.

LOUTH, A. Conciliar records and canons. In: YOUNG, F. M.; AYRES, L.; LOUTH, A. **The Cambridge history of early Christian literature.** Cambridge: Nova York: Cambridge University Press, 2004.

MEAGHER, P. K. **New Catholic encyclopedia.** Nova York: Catholic University of America; McGraw-Hill, 1967.

MINISTERIAL ASSOCIATION of Seventh-Day Adventists. **Seventh-Day Adventist Believe:** a biblical exposition of 27 fundamental doctrines. Washington: Ministerial Association, General Conference of Seventh-day Adventists, 1988.

94

MITCHELL, M. M. The emergence of the written record. In: MITCHELL, M. M.; YOUNG, F. M. (Ed.). **Origins to Constantine.** Cambridge; Nova York: Cambridge University Press, 2006.

**NEW CATHOLIC encyclopedia.** Nova York: Catholic University of America; McGraw-Hill, 1967.

SCHAFF, P. **History of the Christian Church:** apostolic christianity A.D. 1-100. Grand Rapids: Eerdmans, 1950a.

\_\_\_\_\_. **History of the Christian Church:** nicene and post-nicene Christianity. Grand Rapids: Eerdmans, 1950b.

**THE ENCYCLOPEDIA of Christianity.** Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

UTHEMANN, K. H. History of Christology to the seventh century. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. **Constantine to c. 600.** Cambridge; Nova York: Cambridge University Press, 2007.

VON HEFELE, K. J. **A history of the councils of the church, from the original documents:** to the close of the council of Nicaea A.D. 325. Edimburgo: T. & T. Clark, 1883. (A History of the Councils of the Church, 1).



\_\_\_\_\_. **A history of the councils of the Church, from the original documents - Ad 326 to Ad 429.** Edimburgo: T. & T. Clark, 1896. (A History of the Councils of the Church, 2).

WHITE, E. G. **O grande conflito.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

---

# TRUTH, AUTHORITY AND HERESY IN THE FOUR FIRST ECUMENICAL COUNCILS

---

RODRIGO GALIZA<sup>1</sup>

## **Abstract /Resumo**

⊙ In this article, we will assess the Catholic and Adventist point of view of the history of the Christian Church during the first four ecumenical councils in the light of their documents. Seventh-day Adventists see the Christian Church during this period as corrupt and not guided by divine authority. Roman Catholics, in turn, understand that this is the most glorious period of the church, when divine authority shaped the truth against heresies. Assuming that all truth is God's truth, did the church represent or not divine authority? Which religious group is more historically accurate in its description of reality, Catholics or Adventists?

**Keywords:** Ecumenical councils; Divine truth; Ecclesiastical authority; Heresy.

⊙ Neste artigo, avaliaremos o ponto de vista católico e adventista da história da igreja cristã durante o período dos quatro primeiros concílios ecumênicos à luz de seus documentos. Os adventistas do sétimo dia veem a igreja cristã durante esse período como corrompida e não guiada pela autoridade divina. Os católicos romanos, por sua vez, entendem que esse é o mais glorioso período da igreja, quando a autoridade divina moldou a verdade contra heresias. Supondo que toda verdade é de Deus, a igreja representou ou não a autoridade divina durante esses quatro concílios ecumênicos? Qual grupo religioso é mais preciso historicamente em sua descrição da realidade, os católicos ou os adventistas?

**Palavras-chave:** Concílios ecumênicos; Verdade divina; Autoridade eclesiástica; Heresia.

Arthur Holmes (1979) in his book *All Truth is God's Truth* advocates the idea that secular and religious authority are not antagonistic to each other since all truth is God's truth. But he recognizes that this unity raises some pro-

.....

<sup>1</sup> Phd student in ecclesiastical history at Andrews University, USA, where he also works as assistant student.

blems, since humans are sinful and God is pure.<sup>2</sup> When this concept is applied to the realm of ecclesiastical and civil laws (NEW CATHOLIC, 1967)<sup>3</sup> and to the issue of authority, one can notice the Christian dilemma (NEW CATHOLIC, 1967).<sup>4</sup> Where can we find divine authority?

This dilemma is not new and can be perceived in the tensions around the four ecumenical councils of the Christian Church.<sup>5</sup> For example, Seventh-day

.....

<sup>2</sup> He explains this in chapter 2. For him the dichotomy of secular as evil (not divine) and religious as good (divine) does not correspond to the reality that God created all humans and that civil powers are also instituted by God. Since Holmes (1979, p. 20, 21, 23) sees God working in history, and all humans in the image of God, he has no problem in identifying secular power as one arm of God's true authority. But he does recognize that this unification does not guarantee absence of error. "The problem of evil cannot and indeed must not be ignored", since humans are imperfect (HOLMES, 1979, p. 23).

<sup>3</sup> Donlon (1967) defines ecclesiastical authority not only confined to doctrine but to order. Tracing the origin of ecclesiastical authority to Jesus, handed down to the Apostles, he advocates the idea that the authority of Mt.28:18 is conferred to the disciples by successive generations of Christians; and the goal of such authority is not to limit freedom but to foster spiritual growth, which includes the cutting off of evil. To illustrate that, he uses the parable of the vine of John 15 and the language of cutting off the unfruitful branches. This idea is important as we consider the meaning of heresy and orthodoxy.

<sup>4</sup> Meagher (1967, p. 1114) phrases nicely this conundrum: "The Christian sees himself, in effect, as a citizen of two cities, one temporal and the other spiritual, existing side by side and institutionally distinct, each autonomous in its own sphere". The problem is raised because of the basic premise that religious authority is different from the civil one. But how did the early Christians consider this separation? As it is noted in the next section of this paper, the secular and spiritual power were very much unified (considered as one) for early Christians and pagans. In addition, this is important to consider in the definition of orthodoxy and heresy.

<sup>5</sup> The very definition of an ecumenical council brings already the problem of divine authority. A council is a gathering of people that get together to solve a specific problem. In the context of church councils, it is assumed that an ecclesiastical council is a meeting of church representatives to solve issues related to the Christian faith. In other words, it has the final authority in the ecclesiastical sphere. The word "ecumenical" comes from the Greek word meaning "inhabited world". So, by definition, it is the meeting of church leaders who represent the whole Christian world. But this is not so simple as it will be to some extent investigated later. Just to exemplify, by ecumenical councils some scholars understand that they are meetings having the wide acceptance of the church with the authorization of the bishop of Rome, the Pope (KELLY, 2009). This papal view is considered by most of the western world, since it refers to western Christianity, or, when it comes to ecumenical councils, to the ones the Roman Catholic Church considers universally valid and authoritative, in contrast with Orthodox gatherings after the schism of the



Adventists view the history of the Christian church in the first century as completely different from the one after these four councils. For them, the church of the Apostles was pure, but after the ecumenical councils Christianity as an institution became corrupted (DEDEREN, 2000).<sup>6</sup> For Adventists, divine authority did not sanction most of the decisions of these councils because it was against Scriptures, politically decided and influenced by Roman paganism.

In the Catholic view of Christian history, however, the paramount development of divine authority happens in the four centuries after the death of Jesus' apostles, when Christians unite with the State to define truth in dogmas against heresies (CATHECISM, 1984, p. 53; KELLY, 2009, p. 3-5).<sup>7</sup> Contrary to the Adventist view, it is believed that those councils were inspired by God, who gave them the same level of authority as the Scriptures.

Seventh-day Adventists see the Christian church during the period of the four first ecumenical councils as corrupted, without divine authority. Ro-

.....  
 11<sup>th</sup> century (1054 AD) (THE ENCYCLOPEDIA, 1999, p. 697-698; ENCYCLOPEDIA, 2005, p. 2039, 2041). Since even the Orthodox considered the first four councils as ecumenical, the delimitation of my research will not be altered. However, it is important to consider that the issue of authority (divine authority itself) lies at the heart of what an ecumenical council is all about.

<sup>6</sup> According to Dederen (2000, p. 576), Seventh-day Adventists believe that the church is the body of believers that keep the commandments of God. They also agree that it is historically the universal and local group of believers that follows the teachings of Jesus; the authority, however, to be followed is the Scriptures, which they consider as their trademark (DEDEREN, 2000, p. 560, 561, 576). Since the Scriptures are the supreme authority, both local and universal church leaders need to be subjected to it, with which the Roman Catholic Church agrees (see footnote 7). This opens space in their historiography for mistakes in the so-called Christian Church history. The Adventist view on prophecy identifies that such a thing happened exactly in the period of the four ecumenical councils. By interpreting the little horn of Daniel 7 and 8 as being the church-state Catholic institution and the first beast power of Revelation 13 as the Roman political and later religious system, they see the authoritative power of this system against the Word of God as Satan's influence inside the Christian Church changing the truth into error by introducing pagan ideas which replaced the teaching of the Bible (for further details, see CANALE, 2000), HOLBROOK, 2000, MINISTERIAL ASSOCIATION, 1988 AND WHITE, 2005).

<sup>7</sup> For Catholics, God has guided "historically" the decisions of the church councils, in such way that they are as authoritative as Scriptures, as it is discussed later in the context of the four ecumenical councils. Because Tradition is for them the voice of the Holy Spirit through the church magisterium in the apostolic succession, represented in the ecumenical councils, and Scriptures are also inspired by the same Spirit, there is no contradiction between one and the other, but a continuum (CATHECISM, 1984, p. 28-29). This view, however, can be questioned as it is discussed later.



man Catholics, in their turn, understand that this is the most glorious period of the church, when divine authority shaped truth against heresies. Supposing that all truth is God's truth,<sup>8</sup> did the Church during the four ecumenical councils represent divine truth and authority or not? In other words, regarding this issue of divine truth and authority in the Church, who are more historically accurate in their description of reality, Catholics or Adventists?

The problem raised by this paper is a historical one that has theological implications. However, the solution proposed here is historical and not theological. As explained above, the different views of divine authority and truth advocated by Catholics and Seventh-day Adventists put us face to face with the dilemma that both groups claim that they are historically based. Another reason to approach this subject historically is that the issue of divine authority is a complex one involving the action of the supernatural, which has been discussed in other works.<sup>9</sup> Therefore, it is not the goal of this paper to try to solve this problem in the sphere of revelation-inspiration. In this paper, I try to evaluate the Adventist and Catholic view of history in the light of the documents of the ecumenical councils.<sup>10</sup>

34

Our first methodological step will briefly investigate how divine authority was conceived by Christians in the first four centuries, namely, in the first ecumenical councils of the church. Since the historical period is a long one, in this paper I try to describe their definition of divine authority in the light of how heresy and orthodoxy are defined and treated in the period between those councils. Especial attention is given to the first four ecumenical councils because it is in and through them that an abstract notion of divine authority and truth became a historical fact.

In the search of how divine authority was interpreted in the canons of the first four ecumenical councils, I considered those involved in them in order to ex-

.....

<sup>8</sup> Holmes (1979, p. 89) explains that when someone makes inference from facts, it is logically necessary to fit such inferences within the principle of non-contradiction. This principle states that one thing cannot be true and false and the same time. In this particular case, either the ecumenical councils are divinely oriented and contain truth or not. They cannot be both, since they would be logically contradictory.

<sup>9</sup> This point has been extensively dealt with from an Adventist perspective by Fernando L. Canale (2001).

<sup>10</sup> It is not my purpose to determine which affirmation is more logical or true, for this would require another way to tackle the problem by discussing it more theologically and philosophically than historically. However, investigating how the councils and those involved in them considered the concept of divine authority may shed some light on this debate.



plain them in the larger scope of their decisions. This research also takes into consideration the implementation of some canons promulgated between each council to understand the historical context. The four ecumenical councils of the Church are: The Council of Nicaea (325 AD), Constantinople I (381), Ephesus (431) and Chalcedon (451); so the time span of this research is about 130 years.

It is still a belief in the Catholic Church that divine authority is found in the ecumenical councils of the Church, and that it all started in these four ecumenical councils deemed authoritative for the faith of all Christians. Catholics claim that their tradition is the true one coming from God himself. In opposition, Seventh-day Adventists believe that the doctrinal developments of these councils are the result of corrupt power struggle between church and state, which ended up in many theological errors.

As far as I know, despite the bold claims of the Adventist Church against the Catholic position of divine authority in the first four centuries of Christianity, no study has explained them historically. The closest Adventist historical evaluation of the truthfulness of Christianity in the first four centuries is found in Froom's works (1950) *Prophetic Faith of Our Fathers*.<sup>11</sup> However, in it he does not tackle the issue of divine authority in light of the ecumenical councils. Explaining divine authority from this perspective is important because it is the boldest claim of Roman Catholicism that its divine authority is derived from such councils.

35

## DIVINE UNDER CONTROL<sup>12</sup>

The ecumenical councils did not just happen out of the blue; after all, Christianity had a history of almost three centuries before they took place. It started with Jesus Christ and his disciples around the 30's AD. According

.....

<sup>11</sup> The closest he comes to the importance of divine authority in the Church through the ecumenical council is found in chapters 16 (the transition hour of the church) and 21 (Gradual emergence of the papal power). He hints that the Council of Nicaea is a transition point in Christianity toward apostasy, but his emphasis is on the prophetic interpretation of the antichrist. Although the prophetic interpretation is the purpose of his book, this view of history shows even more how Seventh-day Adventists have interpreted the early Christian period as an apostate period.

<sup>12</sup> This introduction about the years prior to Nicaea is brief and incomplete due to lack of space and time. What happened in Christianity in the 1st, 2nd and 3rd centuries is complex and still very much unknown. However, from what it is known, I did a summary in connection with the issue of divine authority (GUY, 2004). For a good introduction of early Christianity, see Chadwick (1988).

to the NT Scriptures, Jesus claimed to teach and to be the only truth, for He was God.<sup>13</sup> After Jesus had lived and died in Palestine, He ascended to heaven leaving his apprentices to spread His message of truth to the world. But as one reads the post-ascension New Testament writings, one can see that Christians were facing problems with the definition of truth.<sup>14</sup>

The picture I have from reading the NT is that falsehood had been mingling with what “serious” Christians considered to be the truth, and soon the apostles sought to define it authoritatively by appealing to their divine connection.<sup>15</sup> By the end of the century however, those who had been with Jesus died and no connection with God as supreme authority could be claimed. Amidst the persecutions and heresies, the church needed

.....  
<sup>13</sup> See, for example, John 1:1-18; 4:13,14; 5:24-27; 6:51; 8:26-32; 14:6;18:37,38. For a recent essay about the biblical context of those claims, see Andreas J. Köstenberger and R. Albert Mohler (2005).

<sup>14</sup> For example, in Matthew 24:4, 5 Jesus mentioned that Christians would be susceptible to deceptions. In Acts 15, where it is recorded what is considered by many to be the first ecumenical council, apostles and other Christian leaders of Palestine debated the issue of gentile inclusion and circumcision. This is probably the same one mentioned by Paul in Galatians, chapter 1. In this letter a tension of truth and error is clearly seen by the fact that Paul even states that “other gospels” not from God were been taught among them. In 2 Thessalonians 2:6-10, Paul admonished the church that Satan was working to deceive the church, and in Acts 20:28-31, Paul even says that it would be from inside workings. Other evidences of struggles about the truth can be perceived in the epistle of Jude, in the seven churches of Revelation 2-3 and in the mention of antichrists in 1 John 4:1-6 and 2 John 7-11. In these late letters John ties the issue of Christ nature to the errors that were been introduced into the church. If one considers that Jesus is the truth, both God and human in flesh, one can see the difficulties Christianity had to define it (GUY, 2004, p. 268). Again, we come back to the issue of divine authority.

<sup>15</sup> See discussion of the canon production and apostolic succession in relation to the personal connection of the apostles with Jesus in Philip Schaff (1950a, p. 198-205) and New Catholic encyclopedia (SULLIVAN, 1967). The argument used by both authors is that Paul, Peter and John are the three great apostolic exponents that appealed to their connection with Jesus to validate their authority over the church, and this was accepted by the early Christians. For an explanation of how this affected the emergence of the “written authority”, see Margareth M. Mitchell (2006). It is interesting the Mitchell (2006, p. 179), right at the beginning of her discussion about the “Christian tradition and Scriptures”, states that the “first element in the establishment of the Christian ‘written record’ was the singularly most significant decision” by faithful Jew that the word of God had “unquestioned literary authority”. This implies that in the search for the establishment of the Christian canon, divine authority was the definite mark to be found.





an anchor of authority; but since God was not physically present, neither those who had been with Him, the debate over divine authority was taken into a more abstract/subject vein (JOHNSTON, 2009).<sup>16</sup>

With the canon not being formed yet, the first disciples dead and Jesus in heaven, the Christian church was left with very little objective ways of establishing authority. As a result, clashes of opinions in Christianity rose, but a bigger problem came and slowed down the process of defining the truth, i.e., the imperial persecutions.<sup>17</sup> Striving to be alive, Christians had to worry less about doctrinal clarity (JOHNSTON, 2009, p. 268). However, after a little more than two hard centuries, imperial persecution ceased, opening space for Christians to continue clarifying the truths they claimed.

Following this period, Constantine appears in the scene as the “Christian emperor” legitimizing Christianity as official religion. As part of this process of legitimation, he summoned the Council of Nicaea, which set the precedent for ecclesiastical definition of faith. After Nicaea, three more ecumenical councils cemented what was considered by

.....

<sup>16</sup> In this insightful article, Johnston argues that at the very beginning of the Church, after Jesus’ departure to heaven, the issue of authority was high. According to his reading of the NT, at the time of the apostles the Holy Spirit used many Christians who prophesied in their home-churches. These utterances needed to be evaluated by the whole congregation. However, as time went by, these more individual and “subjective” means of divine authority were replaced by more objective means of authority, such as the hierarchical positions of deacons, elders and bishops. The classical example is the suppressing of the Montanist movement, which affirmed that they had the Spirit of God. The danger with this objectivation of divine authority, he argues, is that the church tried to control the power of God, which throughout Scriptures was only subject to God himself. “Prophets constitute a power center that is independent from and potentially a rival to officially constituted authority. A prophet is not elected by anyone or accountable to anyone except God” (JOHNSTON, 2009, p.18). Later in the 3<sup>rd</sup> century, Cyprian would use the same subjective argument for authority as the Montanists (see footnote 19) in the dispute with Stephen, bishop of Rome, about the Novatians. However, arguing against the same Novatians, Cyprian used also the argument of apostolic succession and the objective hierarchy of church bishops to establish his authority. His theory is simple: only those who are connected with Peter, who was placed by Jesus as His successor (Jo 21:17 and Mt.16:18-19), are rightly connected with God. The chain is: God-Jesus-Peter-Apostles-leaders of church-church members. So with this idea of divine authority, the truth is not anymore subject to the Holy Spirit in individuals, but institutionalized in the person of bishops (see HALL, 2006). As it is noticed below, this objectivation of divine authority, as pointed by Johnston, is exactly what happened with the rise of Constantine.

<sup>17</sup> For more on persecution and how it shaped the faith and practice of Christians, see Guy (2004).

“most” Christians as divine ecclesiastical authority.<sup>18</sup> Nevertheless, how was it defined and achieved?

## PRE-NICAEA CONCILIAR AUTHORITY

It is now recognized that prior to Nicaea, in the midst of persecutions, there were gatherings of church leaders to solve problems of diverse nature (HUGHES, 1960, p. 1-4).<sup>19</sup> Many consider the very first of

.....

<sup>18</sup> Later many bishops and councils referred to those four ecumenical councils as inspired by God and the source of divine authority for the church (see VON HEFELE, 1896).

<sup>19</sup> Here it is good to clarify that some authors use the word synod (Gr. gathering) as councils. The best review I have found so far about ecclesiastical meetings prior to Nicaea is that of Karl Joseph von Hefele (1883). In chapter 1 of book I, he explains those councils of the 2nd century, and in chapter 2 those of the 3rd century. The meetings of the 2nd century are those which documental evidence (mostly by Eusebius Pamphili) points as being of ecclesiastical nature. He divides them in three categories: Synods relative to Montanism (VON HEFELE, 1896, p. 77-80), synods concerning the feast of Easter (p. 80-83) and some doubtful synods, most of them in Rome (from the *LibellusSynodicus*). The important information for the topic of this paper, about authority, is that those synods were local, where leaders got together to solve doctrinal or practical matters of the church. About the 3rd century, ecclesiastical meetings, Hefele concentrated his attention on the synods of Carthage and Rome on account of Novatian schism (VON HEFELE, 1896, p. 86-126). In the debate about baptizing heretics between Cyprian and Stephen, Hefele (1896, p. 103) discusses the issue of authority. Stephen, bishop of Rome (who is considered a Pope by Hefele) argues that they had ancient tradition on their side (p. 104-105). Cyprian, however, does not question this ancient practice, but he argues that tradition is not more precious than truth when the Holy Spirit reveals further truth. Hefele (1896, p. 104) concludes that “in his [Cyprian’s] practice a progress brought about by the successive revelations of the Holy Spirit” is the final authority. So when the Pope Stephen appeals to tradition (ancient practice), Cyprian argued that it was human practice and not divine one. But later, Hefele (1896, p. 106) recognizes that what really counted as authoritative practice was the interpretation of church fathers like Vincent of Lerins and Augustine, who argued that ancient practice going back to the apostles was on the side of the papacy and should be divine. It may be important to remember that, while the Christians were being persecuted by the empire, they did not persecute each other. Excommunication or condemnation of “schismatics” or “heretics” were performed by the removal of church communion and non-participation of the Eucharist, two aspects deemed by some church fathers as the means to salvation (FERGUSON, 1990). But notice that no physical measures were taken to expel Christians who would not conform to the



those meetings the one narrated by Luke in Acts 15, known as the Jerusalem Council, which dealt with the issue of inclusion of gentiles in the church (FERGUSON, 1990; VON HEFELE, 1883, p. 77). These councils are a picture of what happened with the coming Christian councils, especially prior to Nicaea:<sup>20</sup>

- a. They were limited and local as one can see in the debates in Galatians 1;
- b. the gathering aimed at solving current problems (attempts to unify beliefs);
- c. representatives of many churches were gathered;
- d. letters were sent with their decisions to be followed by congregations involved, and
- e. decisions were not necessarily followed by all.

39

Some of these characteristics, such as the fact of being limited to local issues and solving local problems, were probably because of the environment of persecution and of slow communication among believers. Letters could take months to arrive from one place to another, being sent on foot, on horseback or by boat. What this brings out is that the authority of those meetings was not felt and practiced by the majority of Christians. One can also argue, following Cyprian's reasoning, that what was revealed to one church was divine, while another did not receive such revelation.

In other words, the "authority of God" was very much subjective and not well defined institutionally by Christians to be followed by "all". However, with the rise of Constantine this would change dramatically. Actually, the rise of Constantine was not only a rise of a Christian emperor but of an

.....  
so-called ecclesiastical norm. This would change with the institutionalization of the church in the Roman Empire after Constantine.

<sup>20</sup> These conclusions are based on my reading of Augustine Casiday and Frederick W. Norris (2007), Mark Edwards (2007), Von Hefele (1883, p. 77-230) e Hall (2006).

imperial church with the introduction of ecumenical (worldwide) meetings. With imperial help, bishops from all over the empire who could not otherwise be gathered to discuss issues were brought together. Moreover, through the state support the decisions of those councils were carried by the imperial court much more efficiently. Certainly, a new era had arrived to Christianity (CHADWICK, 1988, p. 125).<sup>21</sup>

## IMPERIAL OR ECCLESIASTICAL MEETINGS?

How quickly the fate of Christianity changed. Around 303 Roman emperor Diocletian launched one of the most brutal persecutions upon Christians. Churches were destroyed, Scriptures burned, people imprisoned, put under slavery, but no killing, at first. As the time passed and Christian endurance increased, they were tortured and killed, especially in North Africa and Egypt (see EUSEBIUS; MAIER, 1999, p. 290-308; FREND, 2006).

In the year 313, rescue came with the rise of General Constantine. Together with Licinius, they issued a decree that not only stopped the persecution of Christians but gave this religion the privilege of being a state institution (EUSEBIUS; MAIER, 1999, p. 311-313; SCHAFF, 1950a).<sup>22</sup> The

40

.....  
<sup>21</sup> For Hughes, Constantine's conversion is more than just the end of persecution. As a matter of fact, his conversion shaped Christianity as a whole. He also agrees that post-persecution church ushers in another era in the field of authority and truth establishment from an ecclesiastical perspective, for it became officially an institution (HUGHES, 1960, p. 118). What changes did this bring to the church concept of divine authority? As it is described in footnote 16, after Constantine, divine authority became more objective in the Church. Peter Huff in his article suggests that the Catholic view of divine authority is an attempt to bring together the subjectivity of the Holy Spirit in the life of believers with the objective character of ecclesiastical hierarchy. It can be noticed here a development of Cyprians' idea. For Huff, "The Catholic church historically has seen itself as a living community of faith divinely commissioned to address unique historical challenges in response to the leadership of the Spirit who, according to Jesus' promise, 'will guide you into all the truth' (Jo 16:12)". Herein Adventists would also agree, I think, for they also bring this tension of local and universal church guided by the Holy Spirit as noted in footnote 6. But how one defines "living community of faith divinely commissioned" is another issued to be discussed as already hinted in this paper in the discussion of heresy and orthodoxy.

<sup>22</sup> For Schaff (1950a, p. 93), this changed completely the definition of divine authority in the church. Right at the beginning of his discussion of Constantine's rising to power in Christianity,



Edict of Milan came together with what is mentioned by many as the first ecumenical council, the council of Arles in 314. The records state that this meeting truly gathered representatives from “all the world” (SCHNEIDER, 1999, p. 238; EUSEBIUS; MAIER, 1999, p. 346-347; FERGUSON, 1990, p. 238).<sup>23</sup> Christianity would never be the same. Now divine authority could be discussed and defined by the church.

Regarding divine authority in church-state relation, Drake has a great insight worth considering. In his analysis of powers in the time of Constantine, he explains that it was normal for both Christians and pagans to consider secular power as guided by God, i.e., as divine. Since this was true for them, it is not so adequate to explain their definition of divine authority and to approach the historical sources of this period with the modern mentality which has a dichotomy between church (spiritual) and state (secular/non-spiritual) (DRAKE, 2007).<sup>24</sup>

.....  
 he poses the dilemma: did the reign of God prosper in the hands of civil power? His answer seems to be a strong yes, but with hard qualifications and consequences. For him, spiritual authority became secular and secular authority was assumed as spiritual (SCHAFF, 1950a, p. 92-94). So, the question of our subtitle fits well: what authority did the councils exercise, ecclesiastical or imperial? Which one is divine?

<sup>23</sup> It is interesting that Eusebius (1999, p. 347) enthusiastically expressed the gathering together of bishops after persecutions as a fulfillment of Ezekiel 37:7 with regard to the church, the body of Christ. He even states that in those meetings “there was one power of the divine Spirit infusing all the members, who were of one soul, showing the same enthusiasm for the faith with one hymn of praise on the lips of all”. This generalization and positive thinking can be hardly the faithful description of the four ecumenical councils, with their divisions and quarrels. For Von Hefele (1883, p. 180-199), some may consider Arles as a general council because Constantine indeed brought about 600 bishops from almost all quarters of the empire. But Hefele (1883, p. 182) argues that for the West it can be counted as ecumenical, but not for the whole Church, since many representatives of the East was not present. For Hefele, then, the definition of an ecumenical council seems to be decided in the numbers of representatives of churches involved in the meetings. This issue of participation will be considered later on in this paper.

<sup>24</sup> Drake shows that Constantine was considered a divine deliverer by Eusebius (see EUSEBIUS; MAIER, 1999, p. 306), who believed that while Jesus was Savior on heaven, the Roman emperor was savior on earth. Agapetus expressed the same sentiment about Justinian I years later (DRAKE, 2007, p. 404). When one considers that even during NT persecutions Christians (more explicitly Paul) believed that God instituted the political powers, it is not hard to believe that Christians would have the same thinking, especially when a general or emperor rises to defend the Christian church. However, it is worth



This was so, especially in Christianity, Drake argues, because of the monotheistic view inherited from Judaism. This author (2007, p. 405) thinks that this view of one God contributed to the monarchical representation of God on earth. This is the caesaro-papist system which Christianity inherited from roman worldview.<sup>25</sup> But as it is known, the issue of monotheism was not so settled in Christianity, neither the issue of divine authority, for both belong together. However, it is interesting to notice that this undivided character of spheres of divine power in the decision of the four ecumenical councils is clearly perceived in the discussion of divine authority.

So, maybe the proper answer to the subtitle of this section would be none, i.e. neither imperial nor ecclesiastical, but divine. Since God was considered to be the One behind both of them united in the councils. On the other hand, this raises several questions about how divine authority is exercised and defined. To understand more about it, let us consider the four ecumenical councils and probe into this issue of divine authority through

42

.....  
 considering Eusebius' affirmation of a dual savior in the light of the Cyprian discussion of objective and subjective sources of divine authority. Eusebius' view comes closer to the objective perception of divine authority in a visible hierarchical power in contrast with the more spiritual and abstract inspiration of the Holy Spirit. Holmes (1979, p. 23), in his second chapter, suggests that this tension between secular and religious needs to be seen in the light of Creation "with God working creatively in men and history, the secular [not being] beyond help." By this he means that, despite human failures, Creation shares the reality of common grace. So ultimately there is really no separation between them (HOLMES, 1979, p. 26-27), as Christians seemed to believe in the period suggested by Drake (2007, p. 25). As far as civil power is concerned, he argues that in OT times God did not disassociate himself from it, but rather was much involved in its activities (HOLMES, 1979, p. 25). In addition, Paul in the NT brings the same concept of divine interaction with civil government. Holmes (1979, p. 25), in the first chapter, advocates an idea similar to that presented by Catholics, i.e., that civil and religious authorities are two arms of divine authority. Thus, Christian calling includes both, depending on the peculiar gifts God has bestowed upon each individual. With this reasoning, Holmes (1979, p. 26) affirms that civil power is a "divine calling".

<sup>25</sup> This monarchical image of divine authority was shared by Pagans and Christians. For both, the premise that divinity needs to be on the side of the ruler was the legitimation of true power. The same "secular" ruler is the one who maintains the goodwill of the gods. This is the duty of the pontifex maximus. "There was, thus, a sanctity attached to the office of emperor that cannot be lightly discounted when considering the relationship Christians had with the empire – after Constantine as well as before him" (DRAKE, 2007, p. 405).



questions such as: who summoned them? Who participated in their decisions? What were the decisions involved and how were they enacted?

I conclude from this brief overview of divine authority in the councils prior to Nicaea that the issue is closely related to the definition of how God acts and speaks in the church. While Jesus was on earth physically, it was easy to distinguish truth from error, because it was very objective through His presence. But after He left, the Spirit substituted the authority, opening for a more subjective interpretation of divine communication and authority.

As Holmes tried to conciliate metaphysical objectivity and epistemological subjectivity (HOLMES, 1979),<sup>26</sup> so did the apostles in the NT with the institution of local leaders and the opening for spiritual manifestation. The same was tried by Cyprian and his theory of apostolic succession and progressive revelation. But as Johnston (2009) pointed out, the leading of God was too abstract in the face of error and church tended to the objective side of divine authority represented in the church councils.

Those meetings tried to be the voice of God, but it was not universal. However, with the advent of Constantine, the Council of Arles revealed that what had been tried in the times of persecution could be better performed with political support, since this would allow a universal discussion of religious issues. Viewing Constantine as a savior and a divine authority, the church could broaden its hierarchical definition of truth. But did it happen? This is what will be considered in the next section through the four ecumenical councils.

.....

<sup>26</sup> As it was noted in footnote 24, Holmes advocates the idea that civil and religious powers are two spheres of divine authority, based on creation and common grace shared by all. This explanation about truth and authority is based on his premise laid out in his first chapter. For Holmes (1979, p. 6), religious power is subjective in nature and civil or secular is objective. To arrive at the whole truth of God, one needs to consider both aspects, which, he suggests, is not contradictory. What is relevant in his idea, for this research, is his suggestion that metaphysical objectivity (revelation of God such as the Scriptures) is compatible with epistemological subjectivity (individual perception of reality). Since God reveals objective truths to subjective humans, this needs to be taken into consideration as one evaluates divine authority and truth. Holmes gives great ideas to discuss the relation of divine authority, but does not give objective solution to the problem. As one can notice in our initial discussion and later in the rest of this paper, this combination was not either so easily achieved by the church and its councils.

## COUNCILS AND DIVINE TRUTH

As discussed previously, the idea of divine authority shaped the concept of ecumenical councils. Amidst persecution it was hard to come up with a unanimous voice for the church, whatever the subject might be. But now with freedom and imperial support, the church would try to do its best to once and for all define divine authority without the apostles and the Lord himself in their midst. But this was not an easy task as it is seen in the theological debates in these first four ecumenical councils. Actually, the very fact of their existence shows that error was a common part of the church.

This section probes first the issue of error/crisis and the origin of the ecumenical councils and then issues concerning who convoked/summoned the meetings, who participated, who imposed their decisions and how they were accepted. It is in this context that I venture to discuss the definition of those councils about heresy and orthodoxy in the quest for divine authority and truth in the church.

44

### Why the councils anyway?

As I read the canons and some historical accounts of the ecumenical councils, I have to agree with the conclusion of Philip Hughes: ecclesiastical councils exist because of crisis/error.<sup>27</sup> The topic that most caused trouble to

.....

<sup>27</sup> This is the main premise of his book entitled *The Church in Crisis*. Hughes states right in the first page, "Each had its origin in a particular crisis of Church affairs." (p. 1). In light of this premise, it is good to consider the different kinds of councils and why they were summoned. For Von Hefele (1883, p. 4) and Ferguson (1990, p. 238), there were at least five kinds of ecclesiastical councils: diocesan synods – where a bishop gathered with his clergy; provincial synods – where leaders of small regions met to solve issues of their areas; patriarchal synods – where a larger region (province) would gather; synods of residence or endemic – normally in Constantinople, when the emperor called church leaders to discuss issues of interest, especially power struggles; ecumenical synods – whose decisions, normally related to doctrinal issues, were accepted by all the bishops of the empire. Besides those five, Hefele (1883, p. 4-5) adds 3 more: mixed synods – when bishops met statesmen; synods of united provinces – when bishops of different provinces get together for a common interest; and general synods – which were not widely accepted as ecumenical, adopted by only one half of Christianity (East or West). As one can see in the definitions of councils/synods, divine authority can be approached locally, universally and even separated (divided). Also, if one considered that geography played a major role in those meetings, the issue of political or state influence is clearly seen in the origin of all those





the Christian church was the very definition of God in Jesus, the truth. From Nicaea to Chalcedon, one common thread is present: the discussion about Christ's human-divine nature (CHADWICK, 1988; GUY, 2004).

However, this seems to pose a challenge to the quest of divine authority in the church. Since there were errors or divided conclusions about the same religious issue, this would lead to the question of how divine authority worked in history to determine what is considered absolute truth. This is an important question because what was debated in these early centuries is now considered fundamental beliefs of Christianity. The topics that came to the forefront were the nature of Christ and the Trinity, which were far from being understood equally inside the church and even among its leaders.

There are many ways to approach this subject in the history of the four ecumenical councils. I adopted the methodology of evaluating the causes behind their decisions and how those decisions were put into effect. This is done in this paper by generally evaluating some selected factors in each council. The factors I selected are: who summoned them (God – represented by whom, emperor or the bishops?); who participated actively on them (how did God communicate in the council? Was all the church represented?); who imposed their decisions (were they unanimous? Was the Spirit divided as Cyprian argued previously?), and how wide were their acceptance (is divine truth defined by the majority?).

## Who summoned and presided the councils?

This question needs to be asked because of the intermingling of church and state so prevalent in this period, which is different from the modern understanding, as previously referred to. When Christianity became an official religion of the Roman Empire, “the church could now act upon the state; so could the state act upon the church; and this mutual influence became a source of both profit and loss, blessing and curses, on either side” (SCHAFF, 1950b, p. 91).<sup>28</sup>

.....  
councils. Concerning the causes for those meetings, Hefele (1883, p. 5) states that there are six basic reasons for the existence of an ecumenical council: (1) schism or heresy, (2) ascent of two rival popes, (3) decisions concerning attacks upon enemy Christians, (4) cardinals who did not elect a Pope, (5) pope suspect of fault and heresy, (6) questions of reform in the church. In the case of the first four ecumenical councils, only option 1 and 6 are viable.

<sup>28</sup> He even argues that “they [Ecumenical Councils] could not arise until after the conversion of the Roman emperor and the ascendancy of Christianity as the religion of the state” (SCHAFF,



One of the factors that contributed to this church-state relationship in the ecumenical councils is detected in the concept of authority found in who convoked/summoned these important meetings. First of all, to gather bishops from all over the empire, the one calling them needed to have some kind of authority. But it is good to remember that the struggles behind the convocation are more complex than just one mere human decision. What historians normally try to convey is that behind the decision to summon a council various political events happen that cause one individual to finally use his/her authority to gather ecclesiastical authorities from many places of the Roman Empire.

So finally, who did it? It seems right to affirm that all the first eight ecumenical councils, which obviously include the first four in focus here, were ultimately convoked by the emperor (VON HEFELE, 1883, p. 3-7).<sup>29</sup> The reason was a pragmatic one both from a religious and political point of view. He was the one who supported the councils financially, providing food, shelter, security and lodge for the hundreds of bishops who would gather in one city (SCHAFF, 1950b, p. 135-335). However, when it comes to the question of who ruled these meetings the issue is not so clear.

There are two major possibilities raised. First, that the emperor was the supreme authority behind the councils; secondly, the theory of the papal (bishop of Rome) authority. The imperial interpretation is summarized by Edwards (2007, p. 378), who affirms that “the principle that the emperor may give authority to the council was established in a preamble, which ascribed the First Ecumenical Council to Constantine and the Fourth to Marcian and Valentinian.”<sup>30</sup> The second option is advocated by Hefele (1883, p. 52), who affirms that “there cannot be an ecumenical council without union with the Pope”.

.....  
 1950b, p. 332). Louth (2004, p. 394) also argues that the very nature of the name ecumenical to refer to the whole of Christianity needs to have an authority broad enough to encompass it, and the only one able to do it in the time of the Roman Empire was the emperor himself.

<sup>29</sup> This fact is mentioned by Schaff (1950b, p. 335) as well as by The Encyclopedia of Early Christianity (1999, p. 296). For example, Nicaea, like the others, was initiated by letters sent by the emperor to gather the church leadership in a synod (VON HEFELE, 1883, p. 6, 7, 268; SCHAFF, 1950b, p. 134). This procedure seems to be the standard for the other four councils under consideration.

<sup>30</sup> Schaff (1950b, p. 337) also advocates this idea that the temporal strength of the Roman emperor gave him the sufficient authority to gather the first ecumenical councils.



The argument for the first position, the imperial authority, is based on his political power, which was much higher than that of any other bishop. Schaff (1950b, p. 335) even argues, against the papal theory, that the first and most important council (of Nicaea) was summoned without the presence or consent of the bishop of Rome.<sup>31</sup> Hefele's (1883, p. 6-15) argument, however, is that even though the emperor was the one who politically made it possible, it was the See of Rome who dispensed the ecclesiastical authority behind it, or the final word.<sup>32</sup>

Hefele (1883, p. 33) continues explaining that even Constantine made this participation of the Roman bishop clear when he divided the business of the church and of the empire by affirming "I am a bishop. You are bishops for the interior business of the Church." "I am the bishop chosen by God to conduct the exterior business of the Church" (HEFELE, 1883).<sup>33</sup> In this argument, one is invited back to the question about separation of secular and religious authority and how divine authority plays a part in this kind of separation or unification.

## The Issue of participation

The representative nature of the ecumenical councils is tied with their authority, as was pointed out by Hefele in his theory of papal supremacy. But

47

.....  
<sup>31</sup> Hefele (1883, p. 27-45) also recognizes this and explains that in almost all of the eight ecumenical councils the Pope was not even present. But his authority was exercised through his legates who were sent to preside the councils with the authority of the Pope himself, for they spoke for him as the Pope spoke for God.

<sup>32</sup> In these pages, he clearly advocates the idea that the data show that the emperor officially called the meetings, because of his political power. But ultimately, since it was a religious gathering, the authority was of the representatives of the church, who was epitomized in the figure of the bishop of Rome. This raises the question of representation addressed next. Schaff (1950b, p. 336) goes against this position by affirming that even its presidency was performed by the emperor and not by the papal legates.

<sup>33</sup> In p. 281, he affirms that the "emperor had opened the Council as a kind of honorary president, and he continued to be present at it; but the direction of the theological discussions, properly speaking, was naturally the business of the ecclesiastical leaders of the Council, and was left to them" because Constantine and the imperial court knew little of theology (see also CHADWICK, 1998, p. 125). If Constantine and his court knew little of theology, could the church trust the doctrinal authority of the councils they presided? How did God speak through him in these theological matters? These are important issues to be answered in the debate about divine authority in the ecumenical councils.

who actually was present in those meetings? Did they represent the whole Christian church? Can we say they spoke unanimously for God?

By understanding the physical mechanism of summoning a council, one may evaluate a little better who attended and, therefore, represented the church in the ecumenical councils. Again, Hefele is the most detailed account used by recent authors from the 1900s and 2000s. He explains that letters from the emperor were sent to the metropolitan bishops and some other eminent bishops, and those would call some suffragans (minor bishops), who would decide to come to the local of the synod in the specified date (VON HEFELE, 1883, p. 17).

In his detailed discussion about the first four ecumenical councils, Hefele (1883, p. 16-27) leaves open the possibility that politics could decide who would attend or not, because it could happen that metropolitan bishops did not want to call other bishops, and that the decision about going or not was a personal matter. In such cases, the decisions of the ecumenical councils could not ultimately be deemed as the representation of the whole church of God.<sup>34</sup> Because the bishopric of big cities was considered a political office by the government, after its institutionalization, it could be easily used politically by avoiding enemies and inviting those of common mind.

In addition to this argument, another point is brought forth by Hefele (1883, p. 18-19) in this issue of representation in the councils. He shows that since Cyprian and the Synod of Carthage in the 250s, the ecclesiastical councils were composed only of bishops; even though clerics and laymen could be present, they had no participation in their decision.<sup>35</sup> In light of this informa-

.....  
<sup>34</sup> In volume II, Hefele (1883, p. 342-343) discusses each of the councils from 326 to 429 AD. About the synod of Constantinople I he concludes that the participants were summoned by the emperor Theodosius, and they were only the bishops that belonged to his division of the Empire (east). While the Gratian's part, from where the bishop of Rome, pope, belonged did not participate in full, and maybe was not even represented by legates. He also makes the remark that Theodosius "immediately upon his accession required of all his subjects the confession of the orthodox faith" (VON HEFELE, 1883, p. 342) and this most certainly influenced in who was invited or not.

<sup>35</sup> And it cannot be argued that only the bishops knew the right decisions to make and what each issue involved; because Casiday and Norris (2007, p. 3) argue that "these debates occurred not simply inside halls of power and within synods of bishops, but also in the fish markets and the public baths. In fact, civil and ecclesiastical politics had begun to intertwine at the local long before any emperor became personally involved, but with Constantine's political ascent, the importance of his Christianity for the divine safekeeping of the empire came to



tion, a couple of questions can be raised: How did (does) God communicate in the councils? Was God represented just through a minority who would be present in the political meeting held by the emperor?<sup>36</sup>

These questions are relevant because, as one reviews the history of what was decided in those councils, one can see the shift from one opinion to the other, which puts in check the validity of their truthfulness, permanence and trustworthiness. This character of trustworthiness and permanence can be seen in those who imposed the decisions upon the churches.

## WHO IMPOSED THEIR RULES?

It seems correct to affirm that the decisions made by the bishops in the four ecumenical councils were actually performed by the legislative power of the emperor. Hefele (1883, p. 42-43) suggests that the bishops sought the emperor to execute those who were against the decided matters of the councils.<sup>37</sup> But he also advocates that this was only possible because there was a papal confirmation who gave its divine imprimatur (VON HEFELE, 1883, p. 45-46).<sup>38</sup>

49

.....  
 occupy the place of sacrifices to the gods which had held the earlier emperor". So, the issue of representation plays an important role in discussing the notion of divine authority as played out in the decisions of the four ecumenical councils.

<sup>36</sup> And it is interesting to notice that the same Hefele uses the argument of representation against the ecumenicity of Arles in 313. Chadwick (1988, p. 130) also argues that it was the representation in the Council of Nicaea that gave it its ecumenical authority. However, this is still debatable, for, as both recognize, few bishops from the East, without the presence of the bishop of Rome (Pope), participated in it.

<sup>37</sup> He explains that Nicaea's decisions became law of the state by an imperial edict. In Constantinople I the assembly asked/begged for the confirmation of the emperor (VON HEFELE, 1883, p.42) In Ephesus, a request of confirmation on the part of the emperor was not necessary because the emperor was already in favor of its decision, so he just sanctioned the decisions by law of state (VON HEFELE, 1883, p.43). In Chalcedon, the emperor consented to the decrees of the councils. Edwards remarks that to "endorse the canons was to endorse the president", showing that since the emperor was the one behind the ecumenical implementation, his was the final authority after all (EDWARDS, 2007, p. 373).

<sup>38</sup> Also in p.28 he boldly affirms that the emperor acted together with the Pope's authority. He then explains how this worked in the ecumenical councils one by one. In Nicaea, he admits there is a high probability that its decision was recognized by Pope Sylvester. This conclusion



So, what he is suggesting is that divine authority is somehow split between the two powers, religious and civil, one needing the other for legitimacy. For, while Constantine and the civil government had little theological knowledge, the church had no physical means to implement its deliberate decisions (canons) in full force. It was the state which imposed or practically fulfilled the canons of the councils in the local churches.<sup>39</sup>

But the use of force to implement the councils' decisions raises another question as one goes further in this quest about the authority of God in the ecumenical councils of the church, because the use of force shows that the "truth" defined by the councils was not completely accepted. It also implies that God needed

.....  
is based on later documents which affirmed that such was the case. Later on, Pope Julius I affirmed that "ecclesiastical decrees and the decisions of the synods ought not to be published without the consent of the Bishop of Rome, and that this is a *rule* and *law* of the Church" (VON HEFELE, 1883, p. 45). In the case of Constantinople I, it is a little more problematic, because its canons were rejected by the Pope, who accepted only its creed (see more details in VON HEFELE, 1883, p. 370-374). This raises the question (long discussed by the Eastern and Western schism) about the authority of such council and, in a broader range, how divine authority plays its role in ecclesiastical decisions. In the case of Ephesus, Hefele (1883, p. 45) confirmed that Pope Celestine's legates signed its canons, which were sanctioned a year later by Pope Sixtus III. Of Chalcedon, the Pope sanctioned only the creed and the articles of faith, rejecting explicitly, however, article 28, which affirmed the authority of Constantinople's bishop. The pope argued that this was against Nicaea, which restricted papal supremacy to the See of Rome. Hefele (1883, p. 46) makes the point that later on the bishop of Constantinople asked confirmation from the Pope as the Synod did. But one needs to be careful in this bold affirmation without much historical evidence, since in all 5 volumes of his *History of the Councils* Hefele makes bold apologies for the papal supremacy.

<sup>39</sup> In Nicaea the emperor at first expelled Arius and his party, but later admitted him and his party, expelling Athanasius and those who went against the previously condemned Arius. This change occurred when Constantine died and his three sons, later only two, divided the empire. While Constantius II in the East sided with Arius, his brother Constans in the West sided with the Nicene group. Between the ecumenical councils of Nicaea and Constantinople, this division of emperors in the East and West with different opinion continued with Valentinian and Valens. But by the time of the Council of Constantinople I, Theodosius ruled the whole empire and gave his civil authority to the council's Trinitarian decision. In Ephesus the Emperor sided with John of Antioch against Nestorius, and sanctioned the persecution of Nestorians. In Chalcedon the Roman emperor also forced the deposition of Dioscorus, bishop of Alexandria, who was condemned in the synod, and put in place one appointed by him (for details, see HEFELE, 1896; GUY, 2004, chapter 10 and 11; KELLY 2009, p. 21-47).



force to show the truthfulness of His claims through the church-state union. Why the use of force if the decisions of these meetings were the truth? And how steadily was this “truth” accepted by this kind of authority which used enforcement?

## The acceptance

The decisions of the councils were not at all unanimous<sup>40</sup> and probably this is why the church needed the strength of the empire to impose its decisions. After all, such decisions needed to be imposed because of the great division they caused in the church. In Nicaea, the Arians were separated from the Athanasian group. At first, the emperor Constantine sided with the decision of the Nicene council and condemned Arius, but later removed his decision because of the wide acceptance of Arius’ ideas in Christianity. Later, to avoid imperial quarrels he accepted both groups (VON HEFELE, 1896, p. 35).

With the Council of Constantinople I, the Arians were again persecuted, but with much antagonism. The Christological positions were somehow very similar and at the same time very different.<sup>41</sup> And each one who advocated the different positions accused each other of being wrong and demanded the emperor to exterminate the errors from the kingdom of God.<sup>42</sup> Behind this attitude, there was the strong mentality of the union between Christianity and the Roman Empire. It should be remembered that divine favor was seen when

.....  
<sup>40</sup> It is not the goal of this paper to trace the different schools of thoughts concerning the debate about truth, but how the concept of divine authority plays its role in the discussion about it. For details on the different parties in the Christological debate in the four ecumenical councils, see Von Helefe (1896). And for a brief but important summary related to the issue of authority in the Christological synods until the 600s, see Edwards. In this article, he shows the struggle between politics and faith in the shaping of the doctrine of Christ and hints a little how this authority issue was played out in each of the four ecumenical councils under consideration.

<sup>41</sup> For a concise explanation of differences and similarities of the parties, see Guy (2004, chapter 11). For a more theological analysis of the Christological debates of the first four ecumenical councils, see Karl-Heinz Uthemann (2007).

<sup>42</sup> For example, after the Synod of Constantinople I, the bishops in the synod “prayed them [the emperors – of the East and West] to lend the aid of the secular arm for the actual deposition of the condemned, and the appointment of orthodox bishops in their stead” (VON HEFELE, 1896, p. 377).



the emperor followed what was right in the eyes of God; and who defined what was doctrinally right was the church, which was represented in the councils.

Thus, in the mind of the religious parties inside the councils, since one group thought differently from the other, one was right and favored by God while the other was wrong and deserving divine penalty that came through excommunication and finally imperial persecution (DRAKE, 2007, p. 425; SCHAFF, 1950b, p. 143). It seems to me that this dynamics of acceptance and refusal of what was considered divine truth was imbedded in their understanding of divine authority in the ecumenical councils – an understanding which involved the relation between church and state, and certainly this shaped what was considered truth (orthodox) and falsehood (heresy).

## Whose was the truth?

52

In the previous topic, it was noted how the notion of divine authority was played out in the decisions of the ecumenical councils. Since the notion of authority of God is very subjective, as observed in the beginning of this study, the church tried to define it more objectively with the union of civil and religious powers. Therefore, in this part of the article, as an attempt to evaluate how the understanding of divine authority was played out by the councils, I follow their concrete actions to evaluate their claim of authority in those gatherings of bishops.

Taking into consideration the issue of error/crisis, the origin of the ecumenical councils and the concrete actions surrounding them (who convoked/summoned the meetings, who participated, who imposed their decisions and how they were accepted), I tried to set the background for the definition of orthodoxy and heresy. It is within this context that I venture to discuss the definition of those involved in the councils about heresy and orthodoxy in their quest for divine authority and truth in the Church.

An important notion that stood out previously was the belief that divinity was involved in history behind the emperor and the ecumenical councils. When one recognizes this, it becomes easier to understand how the church's decisions (in the councils) were seen as the voice of God. Thus, orthodoxy was what God spoke, and heresy was the opposite, that which was against God. But since the councils and emperors were not unanimous in their decisions throughout history, it is no wonder that the issue of divine authority was still debatable.





In order to avoid the deterioration of so precious a union and acceptance offered by the Roman Empire, Christians strived to define more precisely, in the midst of many voices, what was right and wrong and what was the voice of God (EVANS, 2002).<sup>43</sup> And to these two different definitions they called respectively orthodoxy<sup>44</sup> and heresy.<sup>45</sup>

## ORTHODOXY AND HERESY

By definition, the concept of divine authority in terms of orthodoxy and heresy is a problematic one. Since it is an opinion or a representative statement of truth, it can be questioned. And this is exactly the issue in the ecumenical councils of the church. To claim divine authority above the decisions or “opinions” of a council meant that another group or individual was authoritative, and therefore had the

.....

<sup>43</sup> As was indicated by Johnston, Evans also points to a drastic difference of divine authority understood in the time of the apostles and after Nicaea. While in NT times the community was the locus of the acts of the Holy Spirit, and consequently of divine authority, it had no longer such role after its growth and institutionalization. This process of institutionalization gave opportunity to ample differences. The issue of unity in the body of Christ (the Church) increased because unity with Jesus was synonymous with salvation (EVANS, 2002, p.1-3). Therefore, the church needed to be united. The divine authority and salvation in Nicaea was thus attached to a conciliar divine authority, for they thought those meetings were inspired by the Holy Spirit, which was finally accepted and established in Chalcedon (EVANS, 2002, p.8, 9). One can see the shift of the action of the Holy Spirit from a community church to a conciliar meeting. For more information on the specific ideas named heretical or orthodox in the four ecumenical councils, see David Christie-Murray (1989), chapters 3-9. In this issue of the guiding of the Holy Spirit in the community of faith, Murray in the first chapter affirms that all Christians “teach that the work of the Spirit is that he should lead Christian worshippers into all truth. It soon became plain, as orthodox Christians and heretics alike claimed his authority for their conflicting beliefs, that any revelation he would make would not be written in letters of fire across the sky or engraved on angel-delivered plates of gold. Truth would come piecemeal and painfully through the clash of men’s minds in controversy and at a cost of much suffering and often lives” (CHRISTIE-MURRAY, 1989, p. 6). This demonstrates the tension between subjective and objective evidences of the divine authority in the church, as explained previously. As he concludes, it was the objective view, in the power of the institutionalized church, that ‘controlled’ the Holy Spirit and his authority.

<sup>44</sup> From the Greek *orthos* – right; and *doxa*– to think, belief, opinion.

<sup>45</sup> From the Greek *haeresis* – choice. But probably after the church father Irenaeus, the term became associated with the “wrong” choice against what was called orthodoxy or dogma.



truth. Hence the quest for divine presence behind the councils' claims. But how did this come about in the four ecumenical councils

In Nicaea, it was clear that the emperor left to the councils to decide what should be considered "orthodox" (VON HEFELE, 1896, p. 12-13), but after the council's decision to condemn the Christological ideas of Arius, an imperial decree caused him to be exiled and his writings to be burned (VON HEFELE, 1896, p. 1).<sup>46</sup> The treatment for those considered heretics were severe punishments. And notice how orthodoxy is defined indirectly, if not directly. Orthodoxy is conformity to the ruling of the ecumenical councils backed up by the emperor.<sup>47</sup>

The very fact that Arius was received back to the Church and that the other three ecumenical councils after it went back to this same Christological issue showed that although the Nicene creed had been first accepted as authoritative, it was not received as the voice of God for all. Politics was much involved in the decisions of the councils. It is known that many people influenced the emperor to bring Arius back, and the very act of condemning both Athanasius and Arius and afterwards absolving both indicated that the emperor was not so interested in the divine truth but in the peace and unity of his imperial affairs (VON HEFELE, 1896, p. 29, 35, 39-43).<sup>48</sup>

54

.....

<sup>46</sup> Not only Arius but also his adherents suffered with the imperial edict. "Constantine banished them [Eusebius of Nicomedia and Theognis] also to a distant country" (VON HEFELE, 1896, p. 2).

<sup>47</sup> In Hefe's writing, those labeled heretics are thus declared based on the decisions of the council of Nicaea. It seems that, for Hefe, Nicaea is the basis for all the other ecumenical councils in terms of determining what is orthodox or not. Notice these references: "Since the recall of Bishop Eusebius [Nicomedia] from exile, the Emperor no longer suspected him of Arianism. The orthodox confession which the former had made had set him entirely at rest on this point" (VON HEFELE, 1896, p. 36). "In all his measures against Athanasius, however, Constantine had never in any way called in question the orthodoxy of the man, which would surely have been the case had he himself inclined towards Arianism; but then Athanasius had been presented to him as a disturber of peace, and it was for this reason that he was so much out of favour with him. Lastly, it must not be overlooked that, except for Jerome, all the Fathers, and especially Athanasius himself, always speak most honorably of the Emperor Constantine, and entertain no doubts of his orthodoxy" (VON HEFELE, 1896, p. 37). Orthodoxy as can be seen by these sample quotes is defined as conformity to the Nicene Creed. Notice also this later reference, "Pope Zosimus, in the year 417 or 418, cited the fifth canon of Sardica as Nicene, and a Synod held at Constantinople in 382 cited the sixth as Nicene. The Synod must evidently have been considered as an appendix to that of Nicaea, and therefore its equal, that is, it must have been honoured as ecumenical" (VON HEFELE, 1986, p. 173).

<sup>48</sup> The same pattern continues in the other ecumenical councils, for each emperor made up his mind in regards to what was doctrinally "right" and backed up the council that suited his inter-



It is interesting that throughout Hefele's description of the ecumenical councils no biblical reference is presented to give the councils their definite authority. But as he points out, "the whole theological controversy of his day [*sic*] appeared to him [*sic*] a consequence of the unhappy mixture of philosophical ideas with the teaching of Scriptures, and that it was necessary to return to the latter to find out the truth" (VON HEFELE, 1896, p. 31).<sup>49</sup>

Rather, the appeal of the councils to its divine authority is made in reference to their old tradition, which includes the claim of the Church of Rome as the oldest apostolic tradition. This is probably the reason for the claims of the bishop of Rome as having the prerogative over the ecumenical synods and being the only one who could validate the truthfulness of the ecclesiastical meetings (VON HEFELE, 1896, p. 59, 117, 122, 173, 332, 382, 456).<sup>50</sup> And throughout history those two powers (papal-ecclesiastical and imperial-state) would try to exercise what they thought was the correct tradition.

Going back to the issue of punishment, it has already been briefly mentioned that Arius (as an example of a heretic) was exiled after the Nicaea council and his writings burned. However, much more was done toward those who stood against the decisions of the imperial councils. Soldiers were sent to remove bishops from their churches; others were put in prison and even killed as a result of the edicts from the other councils. These acts of violence were not only performed by those in favor of the council, but also by the opposing groups that happen to live together in the same cities and congregations (VON HEFELE, 1896, p. 59, 117, 122, 173, 332, 382, 456).<sup>51</sup>

.....  
ests. And it is even interesting that Louth (2004, p. 394) suggests that even the title *Oecumenicalas*, which refers to the first four councils, may "originally have had some link with the Church's bid for tax exemption" and was later doctrinally considered as possessing ultimate authority.

<sup>49</sup> That the biblical teachings were the basis for the development of the councils' divine authority is questioned by many Christians, especially by Seventh-day Adventists, as we noted at the beginning of this paper. It is not the purpose of this research to evaluate such claims. For such arguments, look up the references suggested in the first part.

<sup>50</sup> Hefele's boldest claim (1896) in his survey is the one made in p.174, that "The Emperor is not the authority entitled to decide as to the character of the ecumenical Synods" but only the Pope.

<sup>51</sup> Just to mention some examples: "But the prefect of Egypt, the apostate Philagrius, a countryman of Gregory [the usurper of Athanasius in Alexandria], drove the faithful by force out of the churches, and allowed the greatest outrage to be committed by Jews and heathens" (VON HEFELE, 1896, p. 48). "Amid fresh acts of bloody and brutal violence, Gregory forthwith on Good Friday took possession of the church of Cyrenus. Further abominations in other churches followed, and were succeeded by judicial prosecutions. Many men and women even of noble



Far from unity, the councils' decisions highlighted more vividly the disparaging differences between people in the Church. And with the rise and support of the empire, each group would claim to themselves divine authority to exterminate those who were in the opposite side of their understanding of Christianity. Heresy, thus, was treated as the minority which had no power and should be exterminated for the sake of the health of the church which was "correctly represented" by those who were persecuting.

No wonder both groups tried to invoke the "secular arms against the recusants" when they had the opportunity (VON HEFELE, 1896, p. 18).<sup>52</sup> Divine authority was very much politically biased. Thus, heresy is defined in contrast to what was considered proper orthodoxy. Since orthodoxy had the approval of the church-state, any other opposing group consequently had no rights whatsoever in both spheres of God's power. In this frame of mind, the joining of forces was validated by appealing to divine authority itself.

## CONCLUSION

56

The struggle to define divine authority was not only a problem of the past; it is still much alive today. Right after the last Vatican "ecumenical" council (1962-65), books were printed raising again the question of divine authority in Christianity (FEHMERS, 1969; HOYT, 1967). In one of them, Daniel Callahan, at the time editor of the Roman Catholic journal *Commonweal*, questions the validity of the historical definition of heresy and orthodoxy in Christianity today. He asks why these terms should be used if Christianity is now not a united group but a diverse one (HOYT, 1967, p. 3-5).<sup>53</sup>

.....  
families were imprisoned and publicly beaten with rods because they opposed the new bishop" (VON HEFELE, 1896, p. 48,49).

<sup>52</sup> This can be clearly seen in the persecuted Athanasius, who later called for the condemnation of his opponents. "The hindrance, however, with which he [Athanasius] met, especially the obstinacy and malice of individuals, compelled him to adopt severer measures, and to invoke the secular arm against the recusants. That this is the case is shown by the complaints which many of his opponents, especially Meletians, brought before the Synod of Tyre as through him, that is, by the secular arm at his demand, they were condemned to all sorts of severe punishments, especially imprisonment and corporal chastisement".

<sup>53</sup> For an assessment of the questions about the definition of orthodoxy and heresy, see Christie-Murray (1989, chapter 1).



This is a clear reaction to the ecumenical movements and the pluralistic attacks of postmodernity to Catholicism and Christianity as a whole. But I would go further than did Callahan. Was Christianity united at all at any moment of its history? Or, more specifically, in its formative periods during the first four centuries? The first two parts of this paper tried to demonstrate through historical overview that the church was never wholly united.

But is such universal unity really necessary in order to represent the truth? If not, how does divine authority act in the Church? Or further, what is the Church? As I probed into the quest of divine authority in the four ecumenical councils, I found that, although those questions are not easily answered, they are extremely important to the Christian faith because the answers to those questions involve how humans relate to truth and divine revelation.

All those questions are part of the struggle between Seventh-day Adventists and Roman Catholicism and their definition of divine authority. While Seventh-day Adventists reject an absolute or infallible authority of God in history through the church councils, Catholics state bluntly that this is exactly the case. Each group accuses the other of being in error, or without Christ, the ultimate revealer of truth.

Since early Christianity, the issue of divine authority was correctly attached to the person of Jesus Christ, the incarnated truth, and later to the Holy Spirit. This paper suggested that in Jesus the subjective and objective nature of divine authority and truth was present. However, after His ascension and the coming of the Spirit it became more subjective. Since the problems that divide the church were very much objective/concrete, relying on a subjective authority was hard.

During the persecution times of the first three centuries, the church did not develop a notion of divine authority and the guidance of the Holy Spirit into all truth. But with the rise of Constantine and the imperial church, Cyprian's ideas and a hierarchical authority gained force boosted by the common idea of divine inspiration in the "secular" power. Accepting the belief that imperial government exercised the power of God just as the church, the ecumenical councils started defining divine authority as an objective power found in an institution.

Despite the tensions in these 130 years between Nicaea and Chalcedon, which is the delimitation of this paper, there was one common idea: the belief that divine authority was on the side of the state and the church acting together. Surely, for them the kingdom of God was connected



somehow with the kingdom of this world. Therefore, the use of force was legitimate to establish the truth (orthodoxy) and annihilate error (heresy). However, by using force, the church was trying to control the divine authority of the Holy Spirit in an attempt to please God by establishing the truth with its own hands.

But as Johnston admonished, humans cannot establish divine truth by themselves, for who can control the Spirit of God? The story of Ananias and Saphyra and of Simon, the magician, in the book of Acts, gives the same advice. Humans tried to control the power of God always for their own selfish use, but as those stories reveal, such attitude is not the right (orthodox) one.<sup>54</sup>

The hard lesson I learned is that divine authority cannot be controlled by humans, despite their claims. History attested that when they try to do it, violence and not unity is the result, which is clearly not a fruit of the Spirit. For when things are done hastily in the name of God, history has shown that it creates desperate solutions to correct divisions. In our quest to understand divine authority, I think the Adventists as a community of God needs time for its growth, and meanwhile allow his work to be wrought in his time. At last, as Holmes suggested, all truth and authority is God's, not ours.

58

## REFERENCES

CANALE, F. Doctrine of God. In: DEDEREN, R. (Ed.). **Handbook of Seventh-Day Adventist theology**. Hagerstown: Review and Herald, 2000.

CANALE, F. L. **Back to revelation-inspiration**. Lanham: University Press of America, 2001.

CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. Introduction. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. **Constantine to c. 600**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007.

**CATHECISM of the Catholic Church**. Chicago: Loyola University Press, 1984.

CHADWICK, H. **The early church: the story of emergent Christianity from**

.....

<sup>54</sup> Acts 5:1-11 and 8:14-25. Notice Peter's answer in both accounts, but especially the one given in the episode in Samaria, where he stated that the attitude of controlling the Spirit is "not right in the sight of God" (8:21, NKJV).



the apostolic age to the foundation of Rome. Londres: Penguin Books, 1988.

CHRISTIE-MURRAY, D. **A history of heresy**. Oxford; New York: Oxford University Press, 1989.

DEDEREN, R. The Church. In: \_\_. (Ed.). **Handbook of Seventh-Day Adventist theology**. Hagerstown: Review and Herald, 2000.

DONLON, S. E. **New Catholic encyclopedia**. Nova York: Catholic University of America; McGraw-Hill, 1967.

DRAKE, H. A. The church, society and political power. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. **Constantine to C.600**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007.

EDWARDS, M. Synods and councils. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. **Constantine to c. 600**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007.

**ENCYCLOPEDIA of religion**. Farmington Hills: Thomson Gale, 2005.

EUSEBIUS; MAIER, P. L. **Eusebius: the church history**. Grand Rapids: Kregel Publications, 1999.

EVANS, G. R. **A brief history of heresy Blackwell brief histories of religion**. Malden: Blackwell Publishing, 2002.

FEHMERS, F. (Ed.). **The crucial questions: on problems facing the church today**. Nova York: Newman Press, 1969.

FERGUSON, E. **Encyclopedia of early Christianity**. Nova York: Garland, 1990.

FREND, W. C. Persecution: genesis and legacy. In: MITCHELL, M. M.; YOUNG, F. M. (Ed.). **Origins to Constantine**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006.

FROOM, L. E. **The prophetic faith of our fathers**. Washington: Review and Herald, 1950.

GUY, L. **Introducing early Christianity**: a topical survey of its life, beliefs, and practices. Downers Grove: InterVarsity, 2004.

HALL, S. G. Ecclesiology forged in the wake of persecution. In: MITCHELL, M. M.; YOUNG, F. M. (Ed.). **Origins to Constantine**. Cambridge; NewYork: Cambridge University Press, 2006.

HOLBROOK, F. B. The Great Controversy. In: DEDEREN, R. (Ed.). **Handbook of Seventh-Day Adventist theology**. Hagerstown: Review and Herald, 2000.

HOLMES, A. F. **All truth is God's truth**. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

HOYT, R. G. **Issues that divide the Church**. NewYork: Macmillan, 1967.

HUGHES, P. **The Church in crisis**; a history of the twenty great councils. London: Burns & Oates, 1960.

JOHNSTON, R. M. Leadership in the Church during its first century. **Perspective Digest**, v. 14, n. 4, p. 7-9, 2009.

KELLY, J. F. **The ecumenical councils of the Catholic Church**. Collegeville: Liturgical Press, 2009.

KÖSTENBERGER, A. J.; MOHLER, R. A. What is truth? Pilate's question in its johannine and larger biblical context. In: KÖSTENBERGER, A. J.; **Whatever Happened to Truth?** Wheaton: Crossway Books, 2005.

LOUTH, A. Conciliar records and canons. In: YOUNG, F. M.; AYRES, L.; LOUTH, A. **The Cambridge history of early Christian literature**. Cambridge: NewYork: Cambridge University Press, 2004.

MEAGHER, P. K. **New Catholic encyclopedia**. NewYork: Catholic University of America; McGraw-Hill, 1967.

MINISTERIAL ASSOCIATION of Seventh-Day Adventists. **Seventh-Day Adventist Believe**: a biblical exposition of 27 fundamental doctrines. Washington: Ministerial Association, General Conference of Seventh-day Adventists, 1988.





MITCHELL, M. M. The emergence of the written record. In: MITCHELL, M. M.; YOUNG, F. M. (Ed.). **Origins to Constantine**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006.

**NEW CATHOLIC encyclopedia**. New York: Catholic University of America; McGraw-Hill, 1967.

SCHAFF, P. **History of the Christian Church: apostolic christianity A.D. 1-100**. Grand Rapids: Eerdmans, 1950a.

\_\_\_\_\_. **History of the Christian Church: nicene and post-nicene Christianity**. Grand Rapids: Eerdmans, 1950b.

**THE ENCYCLOPEDIA of Christianity**. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

UTHEMANN, K. H. History of Christology to the seventh century. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. **Constantine to c. 600**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007.

VON HEFELE, K. J. **A history of the councils of the church, from the original documents: to the close of the council of Nicaea A.D. 325**. Edimburgo: T. & T. Clark, 1883. (A History of the Councils of the Church, 1).

\_\_\_\_\_. **A history of the councils of the Church, from the original documents - Ad 326 to Ad 429**. Edimburgo: T. & T. Clark, 1896. (A History of the Councils of the Church, 2).

WHITE, E. G. **O grande conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

---

# A ESTRUTURA LITERÁRIA DE OSEIAS 2:4[2]-25[23]

---

MATHEUS GRILLO RAMOS DE CARVALHO<sup>1</sup>

## Resumo / Abstract

⊗ No encontro anual da *Society of Biblical Literature* de 1968, o então presidente James Muilenburg fez um desafio para que maior atenção fosse dada às peculiaridades de cada texto bíblico. Sua proposta apontava duas tarefas em especial: 1) delimitar adequadamente a perícopes; e 2) estabelecer sua estrutura juntamente com o relacionamento entre as partes da composição. Este trabalho faz uso do método de Muilenburg no texto de Oseias 2:4-25 a fim de apreender sua estrutura literária e seu conteúdo. Além disso, visa a oferecer um modelo de análise estrutural e mostrar seu valor para a exegese bíblica, ao passo que revela, livro de Oseias, o papel do juízo divino ao lidar com o seu povo quando este viola a aliança.

**Palavras-chave:** Muilenburg; estrutura; Oseias.

⊗ At the annual meeting of the Society of Biblical Literature, in 1968, the then President, James Muilenburg, challenged people to focus more attention to the peculiarities of every biblical text. His proposal pointed out two tasks, in particular: 1) to define properly the pericope and 2) to establish its structure along with the relationship between the parts of the composition. This paper uses the Muilenburg's method in the text of Hosea 2:4-25 in order to grasp its literary structure and contents. Moreover, it aims to present a model of structural analysis and show its value to biblical exegesis, while revealing, through the book of Hosea, the role of the divine judgment, by dealing with his people when they violate the covenant.

**Keywords:** Muilenburg; Structure; Hosea.

No encontro anual da *Society of Biblical Literature* (SBL) de 1968, o então presidente James Muilenburg apresentou, no dia 18 de dezembro, um *paper* intitulado “Form Criticism and Beyond” (MUILENBURG, 1992), no

.....

<sup>1</sup> Pós-graduado em Teologia Bíblica pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-Ec) e pastor na Associação Paulista Sul. E-mail: matheus.carvalho@paulistasul.org.br.

qual apontava que os estudos realizados dentro do paradigma da crítica da forma necessitavam de algo mais, a fim de fazer justiça ao texto bíblico. Ele destacou que a crítica da forma, por sua própria natureza, busca nos textos bíblicos características gerais para cada uma das formas literárias que podem ser encontradas no AT. Contudo, a busca por explorar as formas empregadas não permite que o estudioso perceba as peculiaridades de cada perícope e, portanto, obscurece as reais intenções do escritor do texto (MUILENBURG, 1992, p. 54).

98 Sendo assim, Muilenburg (1992) argumentou que, uma vez que em diversas ocasiões as formas literárias são utilizadas na Bíblia com fluidez e versatilidade, a tarefa do estudioso do texto bíblico não está completa até que sejam levadas em consideração todas as peculiaridades que vão além da forma literária. A importância de tal esforço deriva de um conceito fundamental: segundo ele, “forma e conteúdo estão intrinsecamente ligados. Eles formam um todo integral. Os dois são um” (MUILENBURG, 1992, p. 54). Portanto, a fim de compreender de forma integral a intenção do autor e o significado do texto, é necessário compreender a natureza da composição literária, exibir as diferentes estruturas empregadas para moldar a unidade literária e discernir os meios pelos quais as partes são ordenadas em um todo – o que Muilenburg denomina “crítica da retórica”. Seus dois principais objetivos são definir os limites da perícope e reconhecer a estrutura da composição, assim como o relacionamento entre as partes.

O texto de Oseias 2:4-25 é desafiador no que diz respeito aos dois objetivos da crítica da retórica, conforme apontados por Muilenburg. Sua delimitação é disputada entre diversos estudiosos do livro e, por conseguinte, a sua estrutura. Um elemento que agrava a situação é o fato de o texto ser um oráculo sobre Israel apresentado por um drama familiar vivido pelo próprio profeta, ao cumprir a ordem de se casar com uma prostituta. Além disso, Oseias é um profeta oriundo do reino do Norte, composto pelas dez tribos de Israel, que se separaram de Judá sob a liderança de Jeroboão, o que aumenta ainda mais sua peculiaridade quando comparado com a maioria dos outros livros bíblicos.

O texto, portanto, possui todos os ingredientes para uma investigação que colocará à prova a sugestão de Muilenburg. O que leva este artigo a levantar as seguintes questões: 1) A análise estrutural poderá elucidar um texto controverso como Oseias 2? Quais são os limites dessa perícope? De que maneira o relacionamento entre as partes do texto em questão contribui para a mensagem do profeta? Obviamente não se espera oferecer uma resposta final a essas perguntas, porém, por meio do método proposto por Muilenburg, é intento deste trabalho mostrar a



utilidade da investigação dos elementos estruturais do texto para a exegese e contribuir com o debate sobre a estrutura de Oseias 2.

## DELIMITAÇÃO DA UNIDADE

Segundo Muilenburg (1992, p. 57), a delimitação da unidade de uma perícope deve ser o primeiro objetivo da crítica da retórica, reconhecendo os limites de um determinado texto. Ele também salienta que o estudo dos comentários atualmente utilizados demonstra discordância nesse tópico, e que não é raro que o isolamento da perícope fique sem qualquer defesa. Para ele, por outro lado, a delimitação clara da unidade é essencial para que se apreenda, de maneira completa, a intenção e o significado que o autor estampa no texto.

Além disso, Muilenburg (1992) destaca que a unidade literária é um todo indissolúvel e, portanto, sua delimitação é essencial para entender de que maneira o principal tema, normalmente destacado no início dela, é compreendido. Nesse sentido, Dorsey (1999, p. 21) faz contribui ao destacar três maneiras de como isso ocorre no texto: 1) por meio das marcas de início; 2) por meio das marcas de fim; e 3) por meio dos elementos que moldam a unidade em um todo coeso.

99

### Início da perícope

Para determinar o início da perícope, Dorsey (1999, p. 22) faz uma lista não exaustiva de marcadores de início, na qual cita alguns mecanismos e oferece exemplos de seu funcionamento na prática, como: 1) títulos; 2) fórmulas introdutórias; 3) palavras ou frases comumente utilizadas para aberturas; 4) vocativos; 5) perguntas retóricas; 6) imperativos; 7) orientação; 8) resumo; 9) primeira parte de um *inclusio* ou *quiasmo*; 10) mudança de tempo; 11) mudança de lugar; 12) mudança de personagens ou de locutor; 13) mudança do tema ou do tópico; 14) mudança do gênero; 15) mudança de técnica narrativa; 16) mudança na velocidade da ação; 17) mudança de prosa para poesia; e 18) mudança de tempo, modo ou pessoa dos verbos.

Com relação ao uso desses marcadores, Dorsey (1999) frisa que a combinação deles pode ser utilizada para indicar o início de uma nova unidade, seja grande ou pequena. Por outro lado, Grossberg (1989, p. 8) faz uma observação relativa à poesia bíblica, objeto de seu estudo, que pode ser empregada para a literatura bíblica como um todo. Ele afirma que “a composição de um poema é muito fluída para permitir uma contagem simples, primeiro das funcionalidades

centrípetas e depois das funcionalidades centrífugas”<sup>2</sup> Assim, embora o estudo do texto bíblico necessite ater-se ao objetivo da análise do texto, é necessário também manter a mente sensível aos elementos artísticos e subjetivos dele.

Em Oseias 2:1-2, ocorre o predomínio da voz passiva, indicado por meio da concentração de verbos na conjugação *nifal*,<sup>3</sup> que ocorre também em 2:3. Dessa forma, como nos versos precedentes, YHWH ainda não muda diretamente o nome dos filhos, mas ordena que os irmãos o façam. Por outro lado, em 2:4, a ordem aos filhos para que contendam com a mãe evoca uma imagem de YHWH/marido, atuando na vida da mulher e dos filhos através de diversas ações que conduzem “aquele dia”, dia da reconciliação, o dia mencionado em 2:2 como “o grande dia de Jezreel”. Além disso, ao passo que em 2:1-3 dominam as conjugações *nifal* e *qal* (5 verbos em cada), em 2:4-25 todos os verbos pertencem a conjugações na voz ativa (*qal*, *piel* e *hifil*), com exceção de um único verbo em 2:19, que ocorre no *nifal*. Além dos aspectos formais, deve ser notado que 2:1-3 depende tematicamente do que foi exposto no capítulo com a apresentação dos personagens. No caso, o nome de Jezreel é revertido positivamente, e os nomes Lo-Ruhama e Lo-Ammi são negados, como um clímax em 2:3. Além da conexão entre 1:2-9 e 2:1-3 por meio dos nomes dos filhos, podemos notar também que, no anúncio de Jezreel, o objeto do juízo é o reino do Norte; no oráculo de Lo-Ruhama, atenção é dada separadamente ao reino do Norte e ao reino do Sul; e no oráculo relativo a Lo-Ammi é profetizada a união de ambos sob “uma só cabeça”.<sup>4</sup>

Assim, pode-se considerar que o imperativo de 2:3 é incluído no discurso de YHWH a Oseias, iniciado em 1:9. Isso difere do imperativo de 2:4, quando as vozes de YHWH e Oseias se fundem. Neste caso, parece existir a indicação de mudança de locutor. Como foi visto, esse fenômeno indica o início de uma nova unidade.

Outro ponto enfatizado por Dorsey (1999) para o início de uma nova perícopes é a mudança de prosa para poesia. Para James Kugel (1981, p. 85-86), não há distinção entre esses dois gêneros, levando em consideração que a incidência de paralelismo é registrada em ambos. Contudo, Robert Alter, em resposta a Kugel, argumenta a favor de uma distinção entre prosa e poesia, de forma que o debate contribui com importantes características que auxiliam o

.....

<sup>2</sup> Em seu estudo, ele caracteriza os diversos dispositivos que marcam as inter-relações dentro do texto como “centrípetos” ou “centrífgos”, pois alguns contribuem para a junção e outros para a separação das partes (GROSSBERG, 1989, p. 5).

<sup>3</sup> Nifal é considerado, historicamente, como o modo reflexivo do Qal, mas que assumiu o significado passivo gradualmente (JOÛON; MURAOKA, 2009, p. 138-140).

<sup>4</sup> Andersen e Freedman (1980) oferecem mais detalhes sobre os limites e coesão de 1:2-2:3.



leitor a perceber os elementos distintivos de cada gênero. Alter (1985, p. 6), de início, compara o discurso poético e o não poético, e estabelece como fator diferenciador a presença de um “ritmo constante que funciona como um contínuo princípio de organização operante”. Dessa forma, nota-se que a forma poética é um elemento determinante para a poesia e não para o paralelismo, uma vez que, embora característico da poesia bíblica, não é universalmente detectado (CLINES, 1998, v. 1, p. 334) e nem exclusivo desse gênero (KUGEL, 1981, p. 59-68).

Uma vez estabelecida a necessidade de investigar a forma poética para determinar a mudança de gênero no texto, surge a próxima pergunta: como identificar essa estrutura formal diferenciada? Alviero Nicacci (2006, p. 266) observa que

o que torna a poesia diferente da prosa e mesmo do discurso direto é seu caráter segmentário. Em outras palavras, a poesia se desenvolve a partir de segmentos de informação dispostos em linhas paralelas mais do que a partir de pedaços de informação coordenados em uma sequência linear.

101

Portanto, é importante que cada um desses segmentos de informação, que compõe as linhas poéticas, seja em si mesmo completo do ponto de vista gramatical, possuindo sujeito, predicado e tamanho comparável (NICACCI, 1997, p. 80-81). Wilfred G. E. Watson (2005, p. 44-62) sugere uma série de 19 outros indicadores que podem auxiliar nessa distinção: 1) a presença de forma de linha estabelecida; 2) a elipse, especialmente de verbos; 3) o vocabulário incomum; 4) a concisão; 5) a ordem de palavras incomum; 6) a presença de arcaísmos; 7) o uso de métrica e ritmo; 8) a regularidade e simetria; 9) os paralelismos em formas variadas; 10) os pares de palavras; 11) o *quiasmo*; 12) o *inclusio*; 13) a quebra de frases estereotipadas; 14) as repetições em formas variadas; 15) os paralelismos por meio de correlações entre os gêneros; 16) o *tricolon*; 17) a rima; 18) os outros padrões fonológicos; e 19) a ausência ou raridade de elementos prosaicos.

A partir do texto hebraico, destaca-se, imediatamente, a presença do pronome relativo אשר e do artigo definido, identificados por Watson (2005) como recorrentes em textos de prosa. Em apenas três versos evidenciam-se dois pronomes relativos e dois artigos definidos. Além disso, nota-se a ausência de qualquer elipse verbal, com frases longas (nada concisas) e sem regularidade, simetria ou paralelismo facilmente perceptíveis para os ouvintes da época. Embora exista, de fato, um vocabulário

incomum, como “filhos do Deus vivo”, a estranha construção com o verbo אמר no final do verso 1 e os pares de palavras מִדָּד e טָפַר, Judá e Israel, irmãos e irmãs, não parece existir muito subsídio que sustente a ideia de que 2:1-3 pertenceria ao gênero poético.

Novamente, algumas importantes características do texto chamam a atenção do leitor: em primeiro lugar, estes pequenos versos parecem estruturados em *monocolon + bicolon + bicolon + bicolon + tricolon*, todos, aproximadamente, com a mesma métrica e ritmo. A primeira linha parece introduzir o רִיב que Oseias/YHWH tem contra sua esposa. Esse ponto será analisado com mais detalhes posteriormente.

O primeiro *bicolon* é composto de duas frases nominais que seguem a mesma estrutura: pronome + לָּ + substantivo, onde se destaca o par de pronomes הִיא וְהוּא<sup>5</sup>, e o par de substantivos “marido” e “mulher”, onde se destaca a antítese entre os gêneros masculino e feminino.

No segundo *bicolon* é significativa a ocorrência de outro importante recurso poético: a elipse do verbo טֹרַר, que exerce dupla função para as duas linhas poéticas. Finalmente, merece consideração a ausência total das partículas recorrentes nos textos em prosa mencionadas por Watson (2005). Dessa forma, constata-se a ruptura entre 2:1-3 e 2:4-5 com relação ao gênero. De fato, o texto mudou de prosa estilizada para poesia.

Ainda outro recurso ocorre no texto bíblico para apontar a mudança de unidade. O imperativo רִיב, no verso 4, evoca a forma literária “*rib*”, utilizado por comentaristas como Wolff (1973) e Stuart (1987) como ponto de partida para a estruturação de Oseias 2. Uma rápida consulta a 2:4 em diante permite notar uma série de elementos que sugerem o emprego da forma literária. Há o chamado ao רִיב, a acusação da ré (em terceira pessoa) e o uso da partícula לָּכֵן indicando sentença (terceira pessoa) com base em acusações determinadas. Além disso, o marido/YHWH é o mesmo que acusa e determina as sentenças sobre a esposa, por vezes colocando seus filhos na posição de testemunha entre o casal. Levando-se em consideração todos os elementos mencionados até aqui, pode-se concluir que eles apontam para uma mudança na forma literária *rib*. Essa é evidência de uma possível unidade nova em 2:4.

.....

<sup>5</sup> Essa forma alongada de יָּבֵּא é mais arcaica e, possivelmente, utilizada para compensar a omissão do יָּ na terceira linha; ver Brown, Driver e Briggs (2010, p. 59), e Joüon e Muraoka (2009, p. 109).



Portanto, pode-se considerar 2:4 como o início da perícopes com base na mudança verbal, na mudança do locutor, na mudança de prosa para poesia, no uso do imperativo e na mudança de forma literária para *rib*.

## Fim da perícopes

Para Barbara H. Smith (1968, p. 196), “o fim de um poema é um gesto de saída e, como todos os gestos, possui um valor expressivo. A maneira como um poema conclui, se torna, de fato, a última e frequentemente a mais significativa coisa que ele diz”. Com essas palavras, fica marcada a importância do tópico com o qual estamos lidando.

Dorsey (1999, p. 23), novamente, oferece um panorama de marcadores comumente utilizados para o fim de uma perícopes: 1) fórmulas de conclusão; 2) refrão poético; 3) sumário; 4) conclusão, resolução da tensão, fim da ação etc.; 5) última parte de um *inclusio* ou *quiasmo*; 6) *flashback*; 7) conexão com o tempo da audiência; 8) clímax poético ou *gran finale*; e 9) o “diz o Senhor”.

Partindo para a análise do texto, alguns pontos merecem consideração: em primeiro lugar, a reversão dos nomes dos filhos de Oseias e, por conseguinte, de seu destino, marca o clímax do capítulo 2. O início do capítulo 3, por outro lado, é marcado por uma forte retomada de 1:2, através do uso do verbo no imperativo, por meio do verbo *wayyqtol* introdutório ויאמר e por meio do advérbio עוד. Esses elementos tornam nítido o início de uma nova unidade, ainda que conectada com os capítulos precedentes.

A estrutura nos versos 23-25 é um *monocolon* inicial, com as expressões introdutórias “ההוא ביום והיה” e “יהיה נאם”, seguida de *bicolon* + *tricolon* + *tricolon*. No *bicolon*, podemos perceber um evidente paralelismo pela estrutura “verbo + indicador de objeto direto + substantivo”, sem deixar de notar, também, o emprego cuidadoso do par “terra” e “céu”, comumente utilizado. Não obstante, a ordem incomum para o hebraico encontrada na segunda linha do *bicolon*, “sujeito + verbo + objeto”, é outro dos indicadores importantes de Watson (2005) para determinar a existência de uma poesia.

No primeiro *tricolon*, a primeira linha demonstra uma diferença clássica entre a poesia bíblica e a poesia greco-romana (ver ALTER, 1985). Apesar de seguir a mesma estrutura sintática sujeito + verbo + objeto, esta linha é mais longa e foge da concisão geral da estrofe por possuir três objetos diretos, os quais haviam sido mencionados acima no poema como dádivas de YHWH retiradas por Ele e que, agora, são novamente concedidas à esposa. O paralelismo é mais importante para o profeta/poeta bíblico do que o rigor métrico.



Na segunda linha, ocorre o mesmo paralelismo na estrutura sintática com o mesmo verbo que é usado desde o início, עָנָה; na terceira linha do *tricolon* há uma mudança: o paralelismo ocorre entre o objeto direto da segunda linha, Jezreel, nome do primeiro filho de Oseias, que se torna verbo para a ação de Deus em relação à esposa de Oseias na terceira linha, que será novamente semeada/plantada na terra (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2010, p. 281). Deve-se notar aqui uma característica importante do sistema de paralelismo poético na Bíblia: a maneira como as estruturas paralelas reforçam e ampliam o significado até chegar a um clímax (ver ALTER, 1985), alcançado, no último *tricolon* do texto analisado, com a sucessiva reversão dos nomes dos filhos.

Assim, observamos diversas das características mencionadas por Watson para identificar poesia nos três últimos versos, como a forma de linha facilmente identificável, concisão, ordem incomum de palavras, paralelismos, pares de palavras e repetições. É interessante observar, contudo, como o texto faz uso da partícula indicadora de objeto direto, o “אֵת”, que Watson (2005) considera como um fator que depõe contra a identificação desse texto como poesia. Mas o uso da partícula, de maneira regular e ritmada, harmoniosa com a estrutura paralela dos versos, além dos diversos outros fatores que favorecem a identificação do texto com o gênero poesia, ilustra a consideração de Watson (2005, p. 55) de que os indicadores não provam, de maneira absoluta, o gênero em questão:

Além do mais, a presença de um ou mesmo vários desses indicadores prova muito pouco. Em última instância, a decisão se deve em grande parte à reflexão madura que irá considerar conteúdo assim como forma, com um olhar nas tradições tanto do hebraico clássico quanto da literatura do antigo Oriente Médio de maneira geral.

Por outro lado, o que chama a atenção no início do capítulo 3 é o uso do *wayyqtol* no início do verso 1 e do verso 2. O *wayyqtol* é considerado a forma narrativa verbal por excelência (NICACCI, 1990, p. 112) e é usado para dar prosseguimento aos fatos que ocorreram na vida do profeta. Além disso, não é possível perceber claramente nos versos sentenças concisas e completas ou estruturas paralelas definidas. Portanto, é provável que este seja um texto em prosa, marcado por ação, mais do que por estilo.

Não obstante, deve ser notado que o uso do *wayyqtol* também diferencia o tempo desta nova unidade primária no capítulo 3 daquela do capítulo 2, que,



predominantemente, utilizou o *weqqatal* e o *yqtol* para focalizar ações no futuro em relação ao tempo do discurso. Assim, o início desta nova unidade, assim como no capítulo 1, passa a ser de natureza essencialmente narrativa, com o foco nas ações anteriores ao tempo do discurso.

Finalmente, um último elemento deve ser notado: a ambiguidade característica no discurso do capítulo 2, que não permite ao leitor diferenciar entre YHWH e o profeta no papel do locutor, é encerrada no verso 1 do capítulo 3, de maneira que, novamente, a voz de Deus se torna distinta da voz do profeta.

Portanto, o fim da unidade ocorre no verso 25, com base na presença do clímax (reversão das ameaças) e na resolução da tensão existente no capítulo 2. Além disso, fica evidente o início de uma nova unidade em 3:1 por meio da mudança verbal, da mudança de poesia para prosa, da mudança no tempo da ação (futuro para passado) e da mudança de locutor.

## Coesão

O último dos três elementos apontados por Dorsey (1999) para marcar a unidade literária é a coesão. Na verdade, não pode haver unidade alguma se não há um todo coeso. Dorsey (1999, p. 23-24) sugere uma série de técnicas que apontam para a coesão de um texto: 1) mesmo tempo; 2) mesmo lugar; 3) mesmos participantes; 4) mesmo tópico ou tema; 5) mesmo gênero; 6) mesma técnica narrativa; 7) mesma velocidade de ação; 8) mesma forma literária; 9) mesmas formas gramaticais e sintáticas; 10) *inclusio*; 11) *quiasmo*; 12) palavra-chave; 13) repetição padronizada de informação; e 14) tema recorrente.

Um primeiro fator que pode ser observado no texto é a constância do locutor, o “eu” identificado de forma ambígua tanto com a figura do marido quanto com YHWH. Ele permanece sempre ativo no texto, como indicado pelo uso predominante de verbos na voz ativa.

Ainda em relação à unidade, deve ser destacada a existência de uma constante orientação do texto para o futuro, revelada por meio do considerável número de verbos no *yqtol* e no *weqqatal*, em contraste com o pequeno número de verbos no *qatal* e *wayyqtol*. Nesse sentido, deve ser notado que o *qatal* e o *wayyqtol* ocorrem nos versos 7, 10 e 15, sempre antecedendo as partículas לִכְנֹן, como *flashbacks* regulares antes do marido/YHWH determinar o que faria com sua esposa. A única exceção é um *qatal* que aparece no verso 14 como parte do discurso da esposa a respeito dos presentes que ela acreditava ter recebido de seus amantes.

Além disso, ao avaliar o início e o fim da perícopes, fica destacado que o gênero poético está presente tanto no começo quanto no final da pe-



rícope, colaborando com a unidade do texto. Ainda com relação ao gênero poético, é importante perceber que 1:2-2:3 e 3:1-5 são relatos em prosa que formam uma moldura ou *inclusio* para o texto de 2:4-25.

Com relação aos conectores internos, os quais favorecem a unidade do texto, podemos encontrar vários exemplos de reversões dentro do capítulo 2. Na verdade, em todo o livro, esse é o lugar onde há a maior concentração dessa técnica literária. Michael Lee Catlet (1988) lista diversas reversões em seu trabalho, como הלך (v. 7, 9, 15, 16), לכן (v. 8, 11, 16), נתן (v. 7, 10, 14, 17), ופשתי (v. 7, 11), צמריר (v. 7, 11), איש (v. 4, 9, 18), סור (v. 4, 19), מדבר (v. 5, 16), השדה חית (v. 14, 20), והיצהר והתירוש הדגן (v. 10, 24), ידע (v. 10, 22), para citar apenas as que se restringem ao capítulo 2, uma vez que seu trabalho abrange o livro de Oseias como um todo. Além desse trabalho, Andersen e Freedman (1980) oferecem uma lista de 76 repetições ou correspondências entre os capítulos 1-3 de Oseias, das quais 41 dizem respeito, exclusivamente, à unidade 2:4-25.

Não obstante, não se deve perder de vista a constância temática do texto, primeiramente expressa pelo uso da metáfora da família de Oseias, representando a terra de Israel e os filhos de Israel como uma forma de anunciar o juízo e a salvação. Outros temas recorrentes são: 1) a íntima relação entre as acusações feitas e as sentenças contra a esposa (posteriormente revertidas em forma de benção como notado na reversão das palavras); 2) a constância nos mesmos personagens; 3) a orientação recorrente, depois do verso 16, da expressão “aquele dia” como o dia da reversão motivada pelo mesmo marido/YHWH; 4) a identificação dos baalins como os amantes; 5) a referência ao deserto como um lugar tanto de clímax da punição quanto de reconciliação; 6) a discussão sobre o real doador dos benefícios (YHWH/marido ou os amantes/baalins); e 7) o tema do conhecimento de Deus (motivo da ignorância da mulher e clímax da restauração).

Portanto, pode-se considerar o texto como uma unidade com base na predominância constante da voz ativa nos verbos, na predominância do mesmo locutor (com a ambígua identificação marido/YHWH), na orientação para o futuro, na constância do gênero poesia, no *inclusio* formado pelos relatos em prosa, nas diversas repetições e reversões de termos dentro da mesma perícope, e na constância temática do texto.

## Estruturação

Klein, Blomberg e Hubbard Jr. (1993, p. 252) observam a importância de conferir atenção a unidades maiores do que o verso, que formam subdivisões mais amplas de um poema para estruturar o texto. Eles chamam essas



unidades de “unidades sensoriais” (“*sense units*”), como um substituto aos termos mais populares “*stanza*” ou “*estrofes*”. Os indicadores apontados por eles para determinar cada uma dessas estrofes são: 1) mudanças no conteúdo, na gramática, na forma literária ou no locutor; 2) concentração de palavras-chave em uma seção; e 3) o surgimento de refrões ou declarações repetidas. Não obstante, os indicadores sugeridos por Dorsey (1999, p. 22-23) para marcar o início e o fim de uma determinada unidade também são aplicáveis tanto às unidades maiores quanto às menores.

## DELIMITAÇÃO DE UNIDADES SENSORIAIS

A primeira parte a ser analisada será 2:4-5. Alguns elementos do texto foram explorados anteriormente para determinar a possível mudança de gênero do verso 3 ao 4. Neste momento, contudo, eles serão estudados em relação às outras partes da mesma unidade.

ריבו באמכם ריבו  
 כִּי־היא לא אשתי  
 ואנכי לא אישה  
 ותסר זנוניה מפניה  
 ונאפופיה מבין שדיה  
 כן-אפשיטנה ערמה  
 והצגתיה כיום הנלדה  
 ושמתיה כמדבר  
 ושתה כארץ ציה  
 והמתיה בצמא

107

Como já foi notado, a estrutura desses dois versos é coesa. O enfoque de ambos está na pessoa da “vossa mãe”, elemento central no *monocolon* que abre uma unidade secundária. Esse mesmo verso destaca a forma literária ריב, que salienta o fato de YHWH/marido ter uma queixa contra sua esposa. Essa queixa é justificada no par de versos seguinte, introduzida por meio da partícula explicativa כי, que argumenta a favor da legitimidade da afirmação (JOÛON; MURAOKA, 2009, p. 599),

visto que a relação matrimonial estava desfeita. Essa acusação parece indicar, de forma direta, que a situação entre YHWH e Israel é de quebra da aliança.

O próximo *bicolon* expressa o desejo de YHWH/marido por meio do jussivo inicial e da partícula  $\text{פֶּן}$ , a mudança que ele deseja ver. Essa partícula expressa o desejo de que algo não aconteça (JOÛON; MURAOKA, 2009, p. 596-597). Dessa forma, YHWH/marido não deseja que a ameaça de humilhá-la e torná-la um “deserto” se tornem realidade. O *tricolon* também é significativo no final do verso 5, que repete três vezes a ideia de transformar a mulher, símbolo da terra de Israel, em um deserto.

וְאֵת-בְּנֵיהָ לֹא אֲרַחֵם

כִּי-בְנֵי זְנוּנִים הֵמָּה

כִּי זָנְתָה אִמָּם

הַבְּיִשָּׁה הַזֹּרָתָם

כִּי אֲמַרְהָ אֶלְכֶּה אֶתְרֵי מְאֵהָבֵי

וּמִימִי לְחַמְיָנִתִּי צִמְרֵי וּפְשָׁתַי שְׂמָנִי וְשִׁקְוֵי

Muitas mudanças ocorrem do final do verso 5 para o início do verso 6. A ordem sintática é completamente invertida de verbo + sujeito + objeto (O’CONNOR, 1980; WATSON, 2005), para objeto (introduzido pelo indicador de objeto direto,  $\text{את}$ ) + advérbio de negação seguido de verbo + sujeito. Embora a característica do monólogo YHWH/marido seja mantida, o objeto da frase muda da esposa para os filhos. O verso 6 indica que eles sofrerão, embora não fique claro se isso ocorre porque YHWH/marido possui contenda contra eles por serem “filhos de prostituição”, e refletirem o comportamento de sua mãe, ou porque faz parte da ameaça contra a mãe atingir os filhos, caso não se reconcilie com seu marido. Nesse sentido, a ruptura na ordem favorece a primeira interpretação, tendo em vista a observação de Grossberg (1989, p. 10) de que “sentenças com estruturas discrepantes revelando nenhum paralelismo sintático enfraquecem a coesão”.

Em suma, na mudança do verso 5 para o verso 6 foi notada uma mudança na ordem sintática; mudança de um *weqqatal hifil* para um *yqtol piel*; e mudança do enfoque na mãe para o enfoque nos filhos, de maneira que o conjunto desses fatores parece indicar que no verso 5 se conclui uma unidade sensorial e que no verso 6 se inicia a próxima.

Essa ruptura parece ser ainda mais reforçada por meio do uso da partícula  $\text{כִּי}$ , tal qual em 2:4. Após YHWH/marido afirmar sua contenda



contra a esposa, ele justifica a queixa por meio dessa partícula. Mas nos versos 6 e 7 esse paralelo é intensificado por meio da repetição tripla da partícula, que forma uma cadeia de causalidade. Eles são filhos de prostituição porque a mãe se prostituiu e afirmou a vontade de procurar por seus amantes, aqueles que suprem suas necessidades. Deve-se destacar que a repetição da partícula triplicada cria uma conexão com a unidade sensorial precedente, possivelmente de intensificação.<sup>6</sup>

Ainda em relação ao verso 7, é improvável que possa ser tomado sem consideração ao verso 6, simplesmente para indicar acusação, conforme indicado por Wolff (1973, p. 34) e Ben Zvi (2005, p. 61-62). A repetição padronizada da partícula וַיִּכּ e a ampliação do quadro do comportamento dissoluto da mãe tornam esses versos uma unidade indissolúvel.

לְכֹן הַנְּנִי-שָׁךְ אֶת-דְּרָכְךָ בְּסִירִים  
וַגְּדֹרְתִי אֶת-גְּדֹרְךָ וְנִתְּיבוּתִיָּה לֹא תִמְצָא  
וְרִדְפָה אֶת-מֵאֲהָבָיָה וְלֹא-תִשְׁיֵג אֹתָם  
וּבְקִשְׁתָּם וְלֹא תִמְצָא  
וְאַמְרָה אֶלְכָה וְאַשׁוּבָה אֶל-אִישִׁי הָרֵאשׁוֹן כִּי טוֹב לִי אֲזוּ מֵעַתָּה

109

O início do verso 8 sinaliza o princípio de uma nova unidade sensorial. O uso da partícula לְכֹן + הַנְּנִי + participípio ativo introduz tradicionalmente a condenação em oráculos de julgamento (MUILENBURG, 1992; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2010, p. 486), de modo a apontar para uma unidade sensorial marcada pela punição determinada por YHWH/marido sobre a sua esposa. O primeiro *bicolon* dessa nova unidade é construído sobre o paralelismo semântico entre os verbos שָׁךְ<sup>7</sup> e גְּדַר<sup>8</sup>. Além disso, a relação de paralelismo também é reforçada por meio do paralelismo sintático e semântico entre דְּרָכְךָ e וְנִתְּיבוּתִיָּה, ambos na posição de objeto e com significado de “caminho” (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2010, p. 202, 677).

O próximo *bicolon* é marcado pela mesma estrutura sintática: verbo *weqqatal* + objeto + וְלֹא + verbo *yqtol* + objeto. Repetidamente, enfatiza-se que a esposa ficará incapaz de ir (הֵלֵךְ) a seus amantes, apesar de seus esforços.

.....

<sup>6</sup> Alter mostra como a repetição de um determinado elemento cria uma tensão entre semelhanças e diferenças que aumenta a intensidade do discurso e cria um movimento de causa para efeito e do geral para o específico (ALTER, 1985, p. 77-79).

<sup>7</sup> “Cerca” (BROWN et al. 2010, p. 962).

<sup>8</sup> “Muro” (BROWN et al. 2010, p. 154-155).

Finalmente, a citação do discurso direto da esposa conclui a ação, atuando como um marcador do fim dessa unidade sensorial. Grossberg (1989, p. 12) comenta sobre o papel da mudança de locutor afirmando que “a mudança pode formalmente sinalizar uma subdivisão do texto que confere delineação e, disso, centripetalidade para o todo”.

Vale a pena destacar um aparente padrão fonológico de rima entre o segundo membro de cada *bicolon*, rimando תמצא / תמצא / מעתה, que contribui para dar forma à unidade.

וְהִיא לֹא יָדְעָה  
כִּי אָנֹכִי נֹתְתִי לָהּ  
הַדָּגָן וְהַתִּירוֹשׁ וְהַיֶּזֶקֶר  
וְכֶסֶף הַרְבִּיתִי לָהּ  
וְזָהָב עָשׂוּ לְכַעַל

110 O verso 10 constitui uma unidade sensorial bem definida em si mesma. Ele é composto de uma série de quatro verbos no *qatal*, destacando-o tanto em relação ao verso 9 quanto em relação ao 11, uma vez que utilizam tempos verbais orientados para o futuro. Outro ponto importante é que essa unidade muda o enfoque da ameaça de impedir a esposa de ir (הלך) para o problema de ela não saber (ידע) quem lhe dá (נתן) o sustento, ecoando a declaração feita pela esposa no final do verso 7, na qual expressa crer que os amantes eram os responsáveis. Essa forte ligação tem feito com que muitos estudiosos rearranjem o texto colocando os versos 8-9 após o verso 15.<sup>9</sup> A existência dessa ligação, portanto, testifica de uma forte referência anafórica verificada por meio do uso da partícula כִּי (embora com outra função), do verbo נתן e da menção de elementos providos para a esposa. A anáfora prepara o leitor para o que vem à frente, de maneira que essa unidade sensorial pode ser um dispositivo para preservar a coerência do texto, resgatando uma informação precedente a fim de não parecer ao leitor/ouvinte que a próxima sentença condenatória é arbitraria.

Nesta unidade sensorial observa-se um *bicolon* e um *tricolon*. O *bicolon* é marcado pelo paralelismo contrastante entre os pronomes וְהִיא / אָנֹכִי entre os dois verbos, os quais estão no mesmo tempo e modo. O *tricolon*, por outro lado, está subordinado à expressão “eu dei para ela” (נתתִּי לָהּ), compreendendo

.....  
<sup>9</sup> Refutando esse tipo de rearranjo do texto, ver Wolff (1973, p. 35-36), Stuart (1987, p. 234-236) e Clines (1998, p. 294-299).



uma sequência de três presentes e depois de mais dois presentes. A conclusão de que a prata e o ouro também são considerados dessa forma, pode ser inferida por meio do uso do *vav* antes dos substantivos, que pode incluí-los na sequência dos presentes de YHWH/marido.

Ademais, no último *bicolon* há uma mudança pronominal no objeto direto, de terceira pessoa feminina singular para terceira pessoa masculina plural, cujo efeito é transcender a metáfora em direção ao seu significado. Embora de forma livre, o propósito era que os ouvintes entendessem uma reprovação direta e enfática contra a adoração a Baal. Essa mudança da metáfora para a realidade da audiência gera uma quebra na sequência, a qual sinaliza outra subdivisão no texto.

לְכֹן אָשׁוּב וְלִקְחֹתִי דָגְנִי בְעֵתוֹ וְתִירוּשֵׁי בְמוֹעֵדוֹ  
וְהִצַּלְתִּי צִמְרֵי וּפִשְׁתֵּי לְכִסּוֹת אֶת-עֶרְוֹתֶיהָ  
וְעֵתָה אֲגַלֶּה אֶת-גִּבְלֹתֶיהָ לְעֵינֵי מְאֵהָבֶיהָ  
וְאִישׁ לֹא-יִצְיִלְנָה מִיָּדִי  
וְהִשְׁבַּתִּי כָּל-מְשׁוּשָׁהּ  
חֲגָה חֲדָשָׁה וְשַׁבָּתָהּ וְכֹל מוֹעֵדָהּ  
וְהִשְׁמַתִּי גִפְנֶיהָ וְחֲאֲנָתָהּ  
אֲשֶׁר אָמְרָה אֲתֵנָה הֵמָּה לִי  
אֲשֶׁר נָתַנּוּ-לִי מְאֵהָבֶיהָ  
וְשִׁמְתִים לְיַעֲר  
וְאֲכַלְתֶּם חֵיט הַשְּׂדֵה  
וּפְקַדְתִּי עָלֶיהָ אֶת-יָמֵי הַבְּעָלִים  
אֲשֶׁר תִּקְטִיר לָהֶם  
וּתְעַד גִּזְמָהּ וְחִלְיָתָהּ  
וּתְלַךְ אַחֲרֵי מְאֵהָבֶיהָ  
וְאֵתִי שִׁכְחָה בָּאֵם-יְהוָה

O verso 11 inicia com outro *לכן*, que indica o anúncio de uma nova sentença. Os verbos escolhidos para iniciar a sentença possuem uma relação curiosa com a última frase do discurso da mulher em 2:9, pois o verbo *שוב*, (“voltar”), utilizado para descrever a ação da mulher, é o mesmo utilizado para descrever a ação do marido, que parece indicar o início da reconciliação. Contudo, enquanto a mulher está decidida a *הלך* (ir), pois



era melhor antes do que “agora” (depois de ter seus caminhos bloqueados), YHWH/marido volta para לקה (que, sonoramente, frustra as expectativas da esposa), para retirar suas dádivas, a fim de que ela reconheça seu benfeitor, YHWH/marido ou os amantes.

Desta forma, a unidade sensorial é composta por três *bicola + tricolon* + dois *bicola + tetracolon + monocolon*. No primeiro *bicolon*, YHWH/marido retira as dádivas, quais sejam comida, bebida e vestes para o corpo. No segundo *bicolon*, o ato de remover as dádivas faz com que se torne descoberta, igualmente, a vergonha e a tolice<sup>10</sup> da esposa. Na segunda linha desse *bicolon*, YHWH/marido utiliza a mesma palavra para dizer que homem algum poderá resgatar (נצל) a esposa de sua mão, como para dizer que ele iria resgatar (נצל) a lã e o linho no final do verso 11.

No terceiro *bicolon*, YHWH/marido faz com que toda alegria seja cessada, e no segundo membro, três elementos especificam o significado de toda alegria, a saber, “festa de lua nova”, “sábado” e “toda assembleia”. Deve-se notar o paralelismo entre o verbo שבת e a partícula כל, no primeiro termo, com o substantivo שבת e a partícula כל, no segundo termo.

112

O *tricolon* contém o terceiro e último discurso da mulher na posição central dentro da unidade. Ele chama atenção para a destruição da vinha e da figueira. Estes são referidos, pelo autor, no segundo membro, como אתנה, formando um paralelo com figueira (תאנה) (WOLFF, 1973, p. 38). Deve ser notado o uso dos dois אשר, partículas comumente utilizadas para textos em prosa (WATSON, 2005), mas que nesse verso estão em paralelo nos dois últimos membros do *tricolon* para manter a vinha e a figueira como objetos da ação dos amantes. Outros elementos que reforçam o paralelismo nos dois últimos membros do *tricolon* é o uso do verbo נתן e da preposição לי.

O próximo *bicolon* é estruturado por meio de paralelismo sintático, com dois verbos no *weqqatal* do qal, com sufixo de terceira pessoa masculina singular, referindo-se ao mesmo objeto do *tricolon* anterior.

A última parte dessa unidade é um *tetracolon*, anunciando uma última sentença. Ele permanece ligado aos versos anteriores em virtude tanto da sua forma verbal (*weqqatal*) quanto de sua permanência dentro do contexto da sentença sobre a mulher. Depois da primeira linha do *tetracolon*, as seguintes se relacionam com ela por meio do pronome relativo אשר, explicando em que ações consistiam “os dias dos baalins”, e pelo uso do *yqtol*, que indica ação repetitiva, rotineira, naquelas ocasiões

.....

<sup>10</sup> O significado de tolice surge a partir da raiz נבל (BROWN *et al.* 2010, p. 615).



do passado (JOÛON; MURAOKA, 2009, p. 339-340). Nesses versos, é igualmente notório o uso do *wayyqtol* para expressar ações rotineiras no passado. O uso do *vav* confere sequência ao texto, embora seja um uso incomum (JOÛON; MURAOKA, 2009, p. 365).

Finalmente, um último *monocolon* encerra a unidade, onde se destacam o uso do *qatal* e a ordem de palavras modificada, que quebram a sequência do *tetracolôn* com a expressão נאם אדני, marcando o fim da unidade sensorial (DORSEY, 1999, p. 23).

לְכֹן הִנֵּה אֲנֹכִי מִפְתִּיָּה  
 וְהִלְכִתִּיָּה הַמְדָבָר  
 וְדַבַּרְתִּי עַל-לִבָּה  
 וְנִתְתִּי לָהּ אֶת-כְּרָמֶיהָ מִשָּׁמ  
 וְאֶת-עֵמֶק עֶכוֹר לְפֶתַח תְּקוּנָה  
 וְעִנְתָּה שְׂמָה כִּימִי נְעוּרֶיהָ  
 וְכִיּוֹם עָלוּתָהּ מֵאֶרֶץ-מִצְרַיִם

113

Outra unidade sensorial é iniciada no verso 16, por meio da partícula לכן somada a הנה e participio *piel*, evocando a mesma estrutura sintática que marcou o início da primeira sentença no verso 8. A estrutura dessa unidade é composta de um *tricolon* + *bicolon* + *bicolon*. A coesão dessa unidade sensorial é marcada por uma sequência de *weqqatal*.

Deve ser notado como essa unidade se relaciona com as ameaças anteriores. Ela se relaciona com o verso 5 por anunciar que irá conduzi-la ao deserto e por meio da referência tanto “aos dias da sua mocidade” quanto ao “dia em que subiu da terra do Egito”. Essas expressões ecoam a ameaça de a reestabelecer “como no dia em que nasceu”. Além disso, o uso do *hifil* de הִלַךְ, “fazer vir”, “trazer” (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2010, p. 236-237), possui correspondência com a atitude da esposa de estar sempre buscando ir após seus amantes, como aparece nos versos 7-9. E, finalmente, uma vez mais nessa unidade, YHWH/marido confere algo à esposa ao evocar o verso 7b e 10, onde a ela reconhecia os seus amantes como seus doadores, e a unidade 11-15, onde YHWH/marido retira sistematicamente todas as suas dádivas.

Assim, deve ser notado o clímax do verso 16 que estabelece uma densa rede de significados (GROSSBERG, 1989, p. 9) e se torna, portanto, a realização de tudo o que havia sido anunciado até então (MAYS, 1969, p. 44-45).



O primeiro *tricolon* é marcado pela sucessão de três verbos: o particípio, que introduz o oráculo de julgamento, e os dois *weqqatal*, os quais continuam caracterizando esse julgamento. Deve ser notada a concisão e a métrica mais ou menos regular.

No primeiro *bicolon*, o verbo נתן refere-se tanto ao primeiro membro quanto ao segundo (por meio de elipse), de maneira que enquanto no primeiro membro prevalece o sentido de “dar”, o segundo membro assume o sentido de “tornar” (BROWN *et al.* 2010, p. 680-681).

O segundo *bicolon* é criado sobre a elipse do verbo ענה e sobre o paralelismo baseado no substantivo יום. Esse mesmo verbo liga as unidades posteriores, uma vez que o último julgamento e a resposta da esposa introduz uma sequência de restauração que cresce até culminar na resposta de YHWH/marido. Além disso, vale a pena perceber como o paralelo entre “dias da sua mocidade” e “dia da subida da terra do Egito” fortalece a ligação existente entre a esposa de Oseias e a terra de Israel.

וְהָיָה בַיּוֹם-הַהוּא נְאֻם-יְהוָה  
 תִּקְרָא אִישׁוֹ  
 וְלֹא-תִקְרָא-לִי עוֹד בְּעָלַי  
 וְהִסְרֹתִי אֶת-שְׁמוֹת הַבְּעָלִים מִפִּיָּהּ  
 וְלֹא-יִזְכְּרוּ עוֹד בְּשֵׁמִם  
 וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית בַּיּוֹם הַהוּא  
 עַם-חַיַּת הַשָּׂדֶה וְעַם-עוֹף הַשָּׁמַיִם וְרִמְשׁ הָאָדָמָה  
 וְקִשָּׁת וְחֶרֶב וּמִלְחָמָה אֲשַׁבֵּר מִן-הָאָרֶץ  
 וְהִשְׁכַּחְתִּים לְבַטָּחָה  
 וְאִרְשָׁתִּיךָ לִי לְעוֹלָם  
 וְאִרְשָׁתִּיךָ לִי בְצֹדֶק וּבְמִשְׁפָּט וּבְחֶסֶד וּבְרַחֲמִים  
 וְאִרְשָׁתִּיךָ לִי, בְּאַמּוֹנָה  
 וְיָדַעְתָּ אֶת-יְהוָה

Uma próxima unidade sensorial é introduzida por meio da fórmula de abertura וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא e reforçada por meio da expressão נְאֻם אֲדָנִי (DORSEY, 1999, p. 22). A utilização do *weqqatal* dentro da sequência anterior, por outro lado, age



como uma força que mantém a coesão geral do texto. Além disso, a expressão “naquele dia” situa os eventos anunciados a seguir dentro do contexto dos julgamentos anunciados anteriormente, quando eles forem executados. Assim, fica claro que os juízos anunciados são o meio utilizado por YHWH/marido para que o seu relacionamento com a esposa seja restaurado, e não um capricho divino.

Nessa unidade sensorial, podemos notar um *monocolon*, composto pela fórmula já comentada, seguido de quatro *bicola* e um *tetracolon*. No primeiro *bicolon*, há uma reversão da maneira como o marido é chamado, fazendo assim uma conexão direta com 2:4. Os dois membros estão em paralelo por meio de קרא, que é utilizado de maneira positiva no primeiro membro e de maneira negativa no segundo. Além disso, os verbos estão na segunda pessoa feminina singular, o que indica que essa frase está direcionada à esposa, seja Gômer ou a terra de Israel. O segundo membro desse *bicolon* aponta, ademais, uma dimensão nova para o emprego dos juízos que conduziram a essa reaproximação entre YHWH/marido e sua esposa, a saber, o fato de nunca mais ela se confundir entre YHWH e os amantes. Essa ideia é expressa por meio da partícula עוד. Ou seja, os efeitos dessa experiência serão permanentes. Além disso, a referência a “Baal” aponta para a acusação feita no verso 10, que é solucionada aqui.

O segundo *bicolon* dessa unidade é unido por meio do termo שם, que ocorre nos dois membros. No primeiro membro é empregado o verbo סור, utilizado no verso 4 para expressar o desejo de YHWH/marido (jussivo) de que ela removesse suas substituições, de maneira que o verso 19 aponta para a satisfação do pedido. A referência aos “baalins” também reverte a acusação feita no verso 15. Com relação ao segundo membro, deve ser notado um paralelismo direto com o segundo membro do *bicolon* anterior em virtude de ambos serem sentenças negativas com a presença de לא e também de afirmarem um efeito permanente desse processo por meio da partícula עוד.

Um último ponto a ser notado é a mudança dos pronomes nessa unidade sensorial. No primeiro *bicolon*, o objeto que se referia à esposa foi expresso por meio da segunda pessoa feminina; no primeiro membro do segundo *bicolon*, a terceira pessoa feminina singular é utilizada no sufixo de פה (boca), para se referir à esposa; mas, no segundo membro do segundo *bicolon*, a terceira pessoa masculina plural é o objeto, ecoando o mesmo tipo de uso em 2:10, quando, de maneira livre, o autor substitui a metáfora pelo significado, o povo de Israel. Essa mudança no objeto pode indicar algum tipo de ruptura.

No terceiro *bicolon*, centro dessa unidade sensorial, a repetição da fórmula característica ביום ההוא anuncia algo importante. Uma notável diferença



na fórmula de início é a supressão do verbo והיה e da expressão נאם אדני pela inclusão do anúncio de que uma aliança será feita para eles. O enfoque do texto continua de no povo de Israel, fazendo-os entender, de maneira enfática, a literalidade do que está sendo anunciado.

Na segunda parte deste terceiro *bicolon*, a aliança é feita com animais, especificamente com os animais mencionados em Gênesis 1:30, de maneira que essa aliança é em prol do equilíbrio ecológico, conforme havia na criação do mundo (DEROCHE, 1981, p. 406-407). Não obstante, reverte o ataque dos animais em 2:14.

O quarto *bicolon* faz referência a 1:7, ao citar elementos da guerra, mostrando que YHWH dará fim a ela e, portanto, fará o povo de Israel habitar seguro.

Finalmente, o *tetracolon* retoma a referência à segunda pessoa feminina singular, como em 2:18. Além disso, o tema do noivado parece se conectar com a expressão, também em segunda pessoa, “Tu és meu marido”. A aliança de casamento é firmada para a eternidade, com base em uma série de atributos entre os quais deve se destacar uma nova referência a רחם, que reverte o uso da raiz em 2:7 e também se relaciona com o nome לא רחמה. O clímax do noivado ocorre no momento em que a esposa é levada a conhecer YHWH, como o ponto alto do casamento, que reverte a observação de 2:10.

Deve ser notado um padrão muito nítido nesta unidade sensorial: o *monocolon* inicial começa com והיה; segue um *bicolon*, cujo objeto está na segunda pessoa feminina singular, utilizando dois verbos no *yqtol*; seguem três *bicola*, em que predomina o objeto em terceira pessoa masculina plural que alterna em *weqqatal* e *yqtol*, em cujo centro se encontra o anúncio da aliança; finalmente, segue um *tetracolon*, cujo objeto está em segunda pessoa feminina singular, utilizando quatro verbos no *weqqatal*. Essas correspondências parecem indicar uma base segura para a presença de um quiasma na unidade sensorial.

וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא אֲעֲנֶה נְאֻם-יְהוָה

אֲעֲנֶה אֶת-הַשָּׁמַיִם

וְהֵם יַעֲנֵוּ אֶת-הָאָרֶץ

וְהָאָרֶץ תַּעֲנֶה אֶת-הַדָּגָן וְאֶת-הַתִּירוֹשׁ וְאֶת-הַיִּצְהָר

וְהֵם יַעֲנֵוּ אֶת-יִזְרְעֵאל

וְנִרְעַתִּיהָ לִי בְּאָרֶץ

וְרַחֲמֵי אֶת-לֹא רַחֲמָהּ

וְאֲמַרְתִּי לְלֹא-עַמִּי עַמִּי-אֶתָּה

וְהוּא יֹאמֵר אֵלַי



A repetição da mesma fórmula ביום ההוא אדני ׀׀ sinaliza para o início de uma nova unidade sensorial. Contudo, deve ser notada a inclusão do verbo אענה, que aponta para o final de 2:16, onde há a resposta da mulher. Agora, após a renovação da aliança, YHWH/marido responde com um novo cenário de criação. A unidade é composta de um *monocolon* inicial seguido de *bicolon*, mais dois *tricola*.

O primeiro *bicolon* é um paralelo baseado na oposição entre “céus” e “terra”, o qual evoca Gênesis 1:1 e o contexto da criação, além da ligação criada por meio do verbo ענה.

No primeiro *tricolon*, o mesmo padrão anterior é rigorosamente verificado. A “terra”, no entanto, representa aquela que responde ao conferir seus frutos, trigo, vinho e óleo, os quais também respondem a Jezreel. Entretanto, uma última linha é adicionada à sequência, utilizando o verbo זרע em um trocadilho com o nome Jezreel, a fim de mostrar à esposa, através de um simbolismo da nação de Israel, que ela será novamente plantada na terra de Israel, a terra da promessa, concluindo o ciclo de restauração.

Finalmente, o *tricolon* contém a reversão de cada um dos nomes por YHWH/marido que terá רחם de רחמה לא, se relacionando com 1:6-9, 2:3, 2:6 e 2:21; e falará, conforme prometido em 2:16, chamando a אמי לא de אמי. O capítulo conclui com o reconhecimento de YHWH/marido como אלהי, numa alusão a 1:9 e 2:1.

## ORGANIZAÇÃO DAS UNIDADES SENSORIAIS

Uma vez concluída a análise das unidades sensoriais, Klein, Blomberg e Hubbard (1993, p. 253-255) sugerem que essas unidades sejam rotuladas por meio de suas formas literárias, de maneira que sejam organizadas em um esquema visual que represente a estrutura literária do poema.

De acordo com a análise até aqui, evidenciou-se que as linhas poéticas de Oseias 2:4-25 se organizam nas seguintes unidades sensoriais: 4 e 5, 6 e 7, 8 e 9, 10, 11-15, 16 e 17, 18-22, 23-25.

Os versos 4 e 5 introduzem o ריב contra a mulher, apontando o que YHWH/marido desejava que acontecesse e o que Ele faria caso seu pedido não fosse atendido. Os versos 6 e 7 parecem indicar que os filhos são incluídos no ריב por serem “filhos de prostituição”, utilizando a partícula כי. Duas acusações principais parecem emergir do discurso da esposa no fim dessa unidade: de que ela vai atrás de seus amantes, e de que ela os considera os doadores daquilo



que possui. Os versos 8 e 9 parecem indicar a primeira sentença, com base no fato de ir atrás de seus amantes. É impedida de ir.

O verso 10 faz uma referência anafórica ao final do verso 7, lembrando ao leitor/ouvinte que ela também não reconhecia YHWH/marido como doador. Os versos 11-15 correspondem à segunda sentença contra a esposa, YHWH/marido retira suas dádivas para que ela o reconhecesse como doador. Os versos 16 e 17 correspondem a uma terceira sentença que, ao mesmo tempo em que está em continuidade em relação à segunda, cumpre as ameaças de 2:4 e 5. Também se relaciona com 2:23-25 por meio da introdução da resposta (ענה) da mulher e por começar a reverter as sentenças anteriores.

Os versos 18-22 estão organizados em um quiasma com base na mudança do objeto, cujo centro está a promessa da aliança. E, por fim, os versos 23-25 correspondem ao clímax final do poema, quando a tensão é resolvida e quando YHWH/marido finalmente responde à esposa, iniciando uma nova criação e revertendo o nome dos filhos.

Assim, por meio das relações entre essas unidades, podemos agrupá-las da seguinte forma:

118

I. Introdução ao ביר – 2:4-5;

II. ביר contra mãe e filhos – 2:6-15;

1. Filhos não receberão misericórdia, dupla acusação contra a mãe – 2:6-7;

2. Primeira sentença, com base na primeira acusação contra a mãe – 2:8-9;

3. Retomada da segunda acusação contra a mãe – 2:10;

4. Segunda sentença, com base na segunda acusação contra a mãe – 2:11-15;

V. Terceira sentença e reversão do ריב, com resposta da esposa – 2:16 e 17;

VI. Quiasma com centro na aliança – 2:18-22;

A – O casamento de YHWH/marido com sua esposa – 2:18;

B – Promessas aos filhos de Israel, centro na aliança – 2:19 e 20;

A' – O casamento de YHWH/marido com sua esposa – 2:21 e 22;



## VII. Resposta de YHWH/marido – 2:23-25.

Devem ser notados, nesse esquema, alguns elementos importantes: em primeiro lugar, os versos 8-15 se relacionam de modo mais intenso com os versos 6 e 7 do que com qualquer outra parte do texto, formando uma unidade secundária própria em 6-15.

A unidade secundária 2:4-5 está intimamente associada aos versos 16 e 17, por corresponder à última das sentenças, que cumpre as primeiras das ameaças. A posição de 2:16 e 17, porém, está no clímax, pois aponta para o cumprimento dos juízos de YHWH e para a reversão positiva da sorte da esposa. Por isso, permanece a ligação verbal com 2:23-25. Além disso, deve-se notar que a unidade 23-25 corresponde ao último clímax do texto, pois corresponde ao fim esperado da tensão introduzida no capítulo 1, em que os estranhos nomes dos filhos de Oseias, cujos significados apontavam para ameaça, agora apontam para esperança.

O quiasma de 2:18-22 é estabelecido de acordo com a mudança nos objetos diretos. Outros elementos que marcam essa unidade é o fato de a palavra יהוה estar no final do primeiro e do último verso, e o fato da expressão empregada como fórmula introdutória aparecer parcialmente no centro da unidade, junto com a expressão de contração de aliança entre duas partes (Jr 31:31; 23:40; Ez 34:25; 37:26; cf. Gn 15:18; 21:27; 26:28; 31:44; Êx 34:10).

119

## INTERPRETAÇÃO

Por fim, o gênero poético é escolhido, por vezes, para anunciar a mensagem profética com qualidade, a fim de que essas palavras transcendam a sua própria realidade (ALTER, 1985, p. 162). Com efeito, a verdade torna-se mais nítida e profunda do que um simples anúncio sobre a ação do Deus de Israel em relação ao reino do Norte por conta de sua idolatria. O profeta estava preocupado em mostrar o caráter inocente e todo-poderoso do Deus de Israel.

Ao unir *reprovação* (por meio da forma literária ריב) e *restauração* em um todo, por meio da linguagem poética, podemos perceber que os juízos de Deus, para o profeta, aludem à reconciliação e não a um meio de punição vingativa. Existe um Deus que possui apenas uma forma de agir; Ele concede e tira suas dádivas com o objetivo de que seu povo volte para Ele.

Ademais, o profeta destaca que, por maior que seja a transgressão da aliança, Deus não rejeita o seu povo, mas está continuamente buscan-



do meios para fazê-lo voltar. A imagem de Deus construída por Oseias é a de um Deus traído que não desiste do objeto de seu amor, embora este possa desistir de Deus ou escolher afastar-se dele. O poema de reprovação de Oseias mostra o conceito de que “nada pode nos separar do amor de Deus” (Rm 8:38), ainda que seja importante destacar que esse é mesmo amor que traz juízo sobre o povo.

Finalmente, o centro de toda restauração mostra Deus renovando sua aliança com o povo a despeito da infidelidade. Assim, Ele concede ao povo infiel a reconstrução de toda a natureza à semelhança de Gênesis 1 e lhe presenteia com um novo Éden (DEROCHE, 1981). A conduta da esposa, Israel, é absolutamente depravada ao longo de todo o texto, mas Deus age revertendo traição em esperança. Dessa forma, Oseias ensinou e ensina a seus ouvintes que, mesmo abandonado, o Senhor fará o possível para que o ser humano perceba a inutilidade de uma vida sem Ele e, assim, volte para o Senhor e para sua bondade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez considerada tanto a delimitação quanto a estrutura do texto de Oseias, este trabalho pôde contribuir para o estudo do livro ao evidenciar, por meio da estrutura literária, que a função dos juízos divinos para o profeta Oseias não é destruir ou executar vingança, mas restaurar o relacionamento quebrado entre Deus e o seu povo, a fim de que este último possa usufruir plenamente das bênçãos do primeiro. No campo da hermenêutica bíblica, o fato de o estudo da estrutura literária de Oseias 2:4-25 ter conduzido a essa conclusão mostra que, de fato, a forma transmite conteúdo, conforme sugerido por Muilenberg (1992), e merece maior atenção nos estudos exegéticos.

Além disso, algumas questões para estudos futuros podem contribuir ainda mais para a compreensão do livro de Oseias: De que maneira o autor de Oseias faz uso do Pentateuco em suas mensagens proféticas? Existe alguma relação estrutural importante entre Oseias 2:4-25 e o restante do livro? É importante observar ainda que o uso dessa metodologia de análise em outros textos particulares pode abrir novas possibilidades para a teologia bíblica.



## REFERÊNCIAS

- ALTER, R. **The art of biblical poetry**. Berkeley: Basic Books, 1985.
- ANDERSEN, F. I.; FREEDMAN, D. N. **Hosea: a new translation with introduction and commentary**. Nova York: Doubleday, 1980.
- BEN ZVI, E. **Hosea**. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- BROWN, F., DRIVER, S., BRIGGS, C. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**. Peabody: Hendrickson, 2010.
- CATLET, M. L. **Reversals in Hosea: a literary analysis**. Tese (Doutorado em Antigo Testamento). Emory University, Atlanta, 1988.
- CLINES, D. J. A. **On the way to the postmodern**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- DEROCHE, M. The reversal of Creation in Hosea. **Vetus Testamentum**, Leiden, v. 31, n. 4, 1981, p. 400-9.
- DORSEY, D. A. **The literary structure of the Old Testament: a commentary on Genesis-Malachi**. Grand Rapids: Baker Books, 1999.
- GROSSBERG, D. **Centripetal and centrifugal structures in biblical poetry**. Atlanta, Georgia: Scholar Press, 1989.
- JOÛON, P.; MURAOKA, T. **A grammar of biblical Hebrew**. 2 ed. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2009.
- KLEIN, W. W.; BLOMBERG, C. L.; HUBBARD JR., R. L. **Introduction to biblical interpretation**. Dallas: Word, 1993.
- KUGEL, J. **The idea of biblical poetry: parallelism and its history**. New Haven: Yale University Press, 1981.
- MAYS, J. L. **Hosea: a commentary**. Philadelphia: The Westminster Press, 1969.



MUILENBURG, J. Form criticism and beyond. In: HOUSE, P. R. (Ed.). **Beyond form criticism: essays in Old Testament literary criticism.** Winona Lake: Eisenbrauns, 1992. p. 49-69.

NICACCI, A. Analysing biblical hebrew poetry. **Journal for the Study of the Old Testament.** Londres, v. 22, n. 74, 1997, p. 77-93.

\_\_\_\_\_. The biblical Hebrew verbal system in poetry. In: FASSBERG, S. E. e HURVITZ, A. (Ed.). **Biblical Hebrew in its Northwest Semitic setting: Typological and Historical Perspectives.** Jerusalém: Magnes Press, 2006. p. 247-268.

\_\_\_\_\_. **The syntax of the verb in classical Hebrew prose.** Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.

O'CONNOR, M. P. **Hebrew verse structure.** Winona Lake: Eisenbrauns, 1980.

122 SMITH, B. H. **Poetic closure: a study of how poems end.** Chicago: University of Chicago Press, 1968.

STUART, D. **Hosea-Jonah.** Waco: Word Books, 1987.

WATSON, W. G. E. **Classical Hebrew poetry: a guide to its techniques.** Londres: T & T Clark International, 2005.

WOLFF, H. W. **Hosea: a commentary on the book of the prophet Hosea.** Minneapolis: Fortress Press, 1973.

---

# IS PLANTINGA'S ARGUMENT FOR GOD INCOMPATIBLE WITH HUMAN FREE WILL?

---

MARINA GARNER<sup>1</sup>

## Abstract / Resumo

⊗ **W**es Morrison has written a few articles claiming the incompatibility of Alvin Plantinga's Modal Ontological Argument and the Free Will Argument against the problem of evil. According to him, the Modal Ontological Argument defends an essentially good and free God in opposition to the Free Will Argument, which defends that the best kind of freedom is the significant freedom (SF), justifying God creating us with such freedom. In this paper, we attempt to summarize the arguments and Morrison's position. In conclusion, we will see that there are reasons to agree with both of Plantinga's arguments without falling in to a contradiction.

**Keywords:** Alvin Plantinga; Modal ontological argument; Free will argument; Wes Morrison.

⊗ **W**es Morrison escreveu alguns artigos afirmando a incompatibilidade do Argumento Ontológico Modal de Alvin Plantinga e o Argumento do Livre Arbítrio contra o problema do mal. De acordo com ele, o Argumento Ontológico Modal defende um Deus essencialmente bom e livre em oposição ao Argumento do Livre Arbítrio, que defende que o melhor tipo de liberdade é a liberdade significativa, justificando a pessoa de Deus ao nos criar com tal liberdade. Nesse trabalho tentaremos resumir os argumentos e a posição de Morrison. Concluindo, veremos que há razões para concordar com ambos os argumentos de Plantinga sem entrar em contradição.

**Palavras-chaves:** Alvin Plantinga; Argumento ontológico modal; Argumento do livre-arbítrio; Wes Morrison.

In the realm of Christian apologetics and the doctrine of God, all arguments would ideally be in perfect accord. Arguments such as the Cos-

.....

<sup>1</sup> Mestre em filosofia da religião pelo Trinity Evangelical Divinity School. Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. E-mail: marinagarner@gmail.com

mological argument, the Ontological argument, the Teleological arguments and defenses of God's existence in face of evil, among others, would best be brought up together with perfect philosophical harmony in defense of theism. However, in recent years, some philosophers, especially compatibilists, have pointed out what seems to be contradictions existing between these arguments. In order to maintain free will, libertarianism has had to stand up to these issues. An example of this debate can be seen in the compatibilists' use of the arguments of Wes Morriston against the compatibility of the God seen in Plantinga's Modal Ontological Argument (hereafter MOA) and his Free Will Defense (hereafter FWD).

This paper will survey both of Plantinga's arguments, analyze Morriston's argument against their compatibility, and finally propose several possible solutions for the problem. These possible solutions will give libertarians the option to safely make use of both arguments as they defend their faith.

## THE ONTOLOGICAL ARGUMENT AND ITS THEOLOGICAL PROPOSITIONS

124

### Anselm's Ontological Argument

The Ontological Argument was originally made popular by Anselm of Canterbury and has influenced theological and philosophical thought for centuries (ST. ANSELM, 1965). This argument, along with others are part of a group of rational arguments for the existence of God. The argument has *a priori* premises that can be summarized in the following way:

1. Our understanding that the greatest conceivable being is a being above which no greater being can be conceived.
2. The idea that the best conceivable being exists in the mind.
3. A being which exists both in the mind and in reality is greater than a being that exists only in the mind.
4. If the greatest conceivable being only exists in the mind, then we can conceive of a greater being— the one which exists in reality.



5. We cannot be imagining something that is greater than the best conceivable being.
6. Therefore, the best conceivable being, by definition, exists in reality.

It was not long until this argument received its first criticism by Gaunilo of Marmoutier and later, with more sophisticated criticism from people like Thomas Aquinas, David Hume, Immanuel Kant and Douglas Gasking, among many others. Many philosophers, on the other hand, saw great potential in the argument and further developed it.

## Alvin Plantinga's Modal Ontological Argument

In an attempt to detail or even improve the argument, many modern philosophers have critiqued Anselm's Ontological Argument (e.g. Norman Malcolm and Charles Hartshorne). As an alternative to this argument, Alvin Plantinga developed what is called the Modal Ontological Argument (SENNETT, 1998). To start, he includes an idea that was probably what Anselm had in mind, but did not express in detail in his argument. It is the idea of *possible worlds* and *maximal excellence*.

Plantinga explains that there are different possible realities in every possible world; for example, there may be a possible world (W) in which Trinity International University is in Tulsa, OK, and not in Deerfield, IL. However, there may be even a possible world (W') in which TIU does not even exist. Thus, TIU's existence in W is greater than its non-existence in W'. Plantinga also understands that Anselm's fourth premise is too much of a concession, hence the introduction of the *possibility* of a being that has maximal greatness. He also eliminates the idea that a necessary existence is a perfection, a problem that is present in most of the propositions of the ontological argument. With these modifications, Plantinga's MOA is defended with the following premises:

1. A being has *maximal excellence* in a given possible world (W) if, and only if, it is omnipotent, omniscient and wholly good in W; and
2. A being has *maximal greatness* if it has maximal excellence in every possible world.
3. It is possible that there is a being that has maximal greatness. (Premise)



4. Therefore, possibly, it is necessarily true that an omniscient, omnipotent, and perfectly good being exists.
5. Therefore, (by axiom S5), it is necessarily true that an omniscient, omnipotent and perfectly good being exists.
6. Therefore, an omniscient, omnipotent and perfectly good being exists (PLATINGA, 1974a, p. 100).

There are three obvious theological propositions set out in this argument about this maximally great being: his omniscience, his omnipotence and his perfect goodness. The MOA argument therefore defends a God of complete perfection and a God of aseity, that is, a God that is dependent on nothing else and is self-existent.

## **THE FREE WILL DEFENSE (FWD) AND ITS THEOLOGICAL PROPOSITIONS**

126

The FWD for the problem of evil has been attributed in recent years to the hard work of Alvin Plantinga (1974b). Although roughly formulated since Augustine (AUGUSTINE, 1964, p. 36), the biggest contribution for the Christian faith has been done by him. With “The Nature of Necessity” and later popularized book “Freedom, Evil and God”, Plantinga has made an extensive and chiseled case against God’s moral responsibility over the evil in the world and the logical problem of evil.

Plantinga summarized the FWD as follows:

A world containing creatures who are significantly free (and freely perform more good than evil actions) is more valuable, all else being equal, than a world containing no free creatures at all. Now God can create free creatures, but He can’t cause or determine them to do only what is right. For if He does so, then they aren’t significantly free after all; they do not do what is right freely. To create creatures capable of moral good, therefore, He must create creatures capable of moral evil; and He can’t give these creatures the freedom to perform evil and at the same time prevent them from doing so. As it turned out, sadly enough, some



of the free creatures God created went wrong in the exercise of their freedom; this is the source of moral evil. The fact that free creatures sometimes go wrong, however, counts neither against God's omnipotence nor against His goodness; for He could have forestalled the occurrence of moral evil only by removing the possibility of moral good (AUGUSTINE, 1964, p. 30).

This argument is in clear opposition to determinism as well as compatibilism, for it requires the free choices of significantly free agents. The whole objective of this is twofold: 1) to defend human free will and 2) to reject God's moral responsibility for the evil in the world. An equally important part of this defense is its theological proposition. Obviously, it still entails an entirely good God, a God who acts on coherency and on the greatest good in behalf of human beings, that is, significant freedom.

## WES MORRISTON'S ARGUMENT AGAINST ALVIN PLANTINGA'S DOUBLE PROPOSITION

127

Wes Morriston is a professor of philosophy at the University of Colorado Boulder and has dedicated much of his academic writings to the doctrine of God, including many apologetic arguments. One of his debates has been on the freedom of God in relationship to two prominent defenses of theism, namely, the MOA and the FWD.<sup>2</sup> With the remodeling of the Ontological argument done by Alvin Plantinga, the criticism is to the two arguments that, according to Morriston, do not successfully coexist without a contradiction. The first of his attempts against Plantinga's ideas was an article with the title "Is God Significantly Free?" (MORRISTON, v. 2, n. 3, p. 257-264, 1985).

To understand the apparent contradiction, one must understand that the basis of it all is the concept of "significant freedom". For Plantinga, only significant freedom is important in his FWD:

If a person is free with respect to a given action, then he is free to perform that action and free to refrain from performing it; no antecedent conditions and/or causal laws determine that he will per-

.....

<sup>2</sup> "Is God significantly free?", "Is Plantinga's God omnipotent?", "What is so good about moral freedom?"





form the action, or that he won't. It is within his power, at the time in question, to take or perform the action and within his power to refrain from it. [...] I shall say that an action is morally significant, for a given person, if it would be wrong for him to perform the action but right to refrain or vice versa (PLATINGA, 1974a, p. 29).

For Plantinga, significant freedom is not compatible with determinism.<sup>3</sup> If it were, God could have created beings with an irresistible impulse to do what is morally good, consequently diminishing their freedom and responsibility.

Turning to the MOA, what is important for the idea is the concept of “maximal greatness” and “maximal excellence”, which, for Plantinga, to entail the existence of God, has to be something that God has in every possible world (PLATINGA, 1974a, p. 108). As Thomas Flint puts it, those who accept both the MOA and the FWD may be called an *Anselmian Libertarian* (FLINT, v. 20, n. 2, p. 255, 1983). For Morrision, it is easy to see that with the presuppositions of the FWD, the God of MOA is neither significantly free nor morally perfect. He arrives at this by showing that God is not significantly free because he is morally perfect in every possible world and not able to do what is evil. Since moral goodness presupposes significant freedom, it follows that God is not morally good, which is very close to saying that God is not morally perfect. Summarizing the problem, Morrision (1985, p. 258) puts it this way:

The problem, in short, is that the presuppositions of the Free Will Defense entail that moral goodness cannot be an essential property of any person, whereas the premises of the Ontological Argument entail that moral goodness is an essential property of at least one person, viz. God. Then it seems that a theist cannot consistently give [*sic*] the Free Will Defense if he accepts the Ontological Argument and vice versa.

Defending that God is free in regard to some actions does not, according to Morrision, do anything to solve the problem. The author in fact agrees that God may be free to perform an act of refrain from it, for example, to actualize any world he would prefer; however, the fact that he is essentially good entails

.....

<sup>3</sup> In opposition to Hobbes, Hume and Mill, who defend that free will and determinism are completely compatible. The idea is that there could be a world in which every moment in the past determined a unique future and whose inhabitants were still free beings.



that he is never free when anything morally significant is at stake. Whenever, from the moral point of view, something is to be chosen, God's decision is completely determined by his nature.

Morrison discusses four different strategies that a theist might use to solve the problem. First, (1) a theist might admit that God is not significantly free (SF), accepting that he is not good in the sense that we know of, namely, in the moral sense (that which is involved in the FWD). By this, the theist would also have to deny that this constitutes an imperfection in God's nature. It might be said, Morrison comments, one out of two options. The first is that God is essentially good and thus cannot be SF. His kind of goodness is infinitely superior to the sort of goodness that is realized when one of the significantly free creatures chooses good over evil. To comment on this attempt of an answer, Morrison says that this would be a correct view if our intent is only to praise God for who he is (his goodness), as long as we do not praise him in a moral sense that presupposes moral responsibility. Gratitude, in this perspective, would be difficult to deal with. The second option is that God is free in the sense that he is free from temptations and all the human decisions and mental conflicts. Even if we were to say that God has a different kind of freedom that is still not the significant kind that Plantinga asserts.

129

The second (2) strategy is for the theist to say that God is perfectly good in a sense that does not presuppose SF. However, in Morrison's view, the moral goodness that can only be enjoyed by beings that have significant freedom (SF) is very superior than the sort that would be enjoyed by creatures who are not SF. If it is not superior than the alternative, God would not be justified in creating human beings with SF and would be an evil in itself in need of an explanation. And if it is superior, then the problem is the same as making the essentially perfection and goodness of the MOA disappear.

The third (3) way would be to state that SF is good for human beings, however not for God (WIERENGA, 2002, p. 425-436; PRUSS, 2003, p. 211-223). Morrison simply dismisses these options by saying that putting God in a different category would be an *ad hoc* and cannot be defended.

The fourth (4) and last option is that the theist would have to defend God's SF, throwing out, however, the concept of a morally perfect God. The explanation used, of course, is the possible world(s) in which, if God is significantly free, he may go wrong. If there is a possible world in which God is not morally perfect, then the MOA is also destroyed.

As a conclusion to this article, Morrison suggests a revision of the maximal greatness in the MOA. His suggestion entails that one must make a

distinction between moral excellences (doing nothing wrong) and nonmoral excellences (omnipotence, omniscience, etc.). Thus, God could have nonmoral excellences in all possible worlds, but not moral excellences. Hence, the premises would look like this:

(1\*) A being has maximal nonmoral greatness in a given world only if it has maximal nonmoral excellence in every world.

(2\*) A being has maximal nonmoral excellence in a given world only if it has omniscience and omnipotence in that world.

The objective with this change is to allow the MOA to conclude the existence of God (a omniscient and omnipotent God), however not morally perfect as most theists would prefer. For Morrision, in that case, the greatest being is defined below:

(1\*\*) A being is maximally great in a given world if and only if: (i) it possesses maximal moral excellence in that *world* and (ii) it possesses maximal nonmoral excellence in *every* world.

130

This radical modification, in conclusion, is to say that, for Morrision, it is impossible for a being to be morally perfect in every possible world. Thus, the maximum that can be done in favor of our conception of God is to say that He is a being that may be God (in a traditional theist sense) in this world, but not in other possible worlds, that is, if the MOA is reviewed as to be in accordance with the FWD.

In another article entitled “What is so good about moral freedom?” (MORRISTON, 2000, p. 344-358), Wes Morrision (2000, p. 3464) once again states the problem:

This would lead one to expect Plantinga to hold that God is morally free to do evil even if he never actually chooses to do any. But no. Plantinga, like Swinburne, holds that God is essentially good – that there is no possible world in which God is not morally good. Why? Because God is the Greatest Possible Being, and because Plantinga thinks God would be ‘greater’ if he possesses all his great-making characteristics in every possible world. [...] But surely this is inconsistent. If significant freedom is required for moral responsibility and moral goodness in human creatures, why is it not required for moral responsibility and moral goodness in God? It looks as if con-



sistency would require Plantinga to choose between saying that God is essentially good, and thus lacks moral freedom, and saying that moral freedom is a very great good for human beings.

In this article, however, he goes even further with his arguments. To start the debate, he races to give a supposed solution for those in distress:

- I. Human beings are both morally responsible and morally free;
- II. In human beings, moral responsibility does presuppose moral freedom;
- III. God, on the other hand, is not morally free; his nature is such that he cannot choose between good and evil;
- IV. Nevertheless, God is morally responsible for his actions, and is perfectly good in the distinctively moral sense.

To explain how this might work, Morrision shows the possibility of dropping the Principle of Alternative Possibilities (PAP) in relation to moral responsibility and how that could work in favor of the initial answer to the problem. In this way, since God is the initial cause to everything and nothing limits or determines his behavior, there would be no problem to drop PAP, for God would continue to have strong moral responsibility over his actions. For human beings, however, it would be a problem. That is the case because human beings can't be first causes. They are caused by God, and if they were created to do only what is right (like many say God "should" have done), they would not be morally responsible for choosing right over wrong actions. Ultimately, God would be morally responsible. Hence, the creation of human beings requires SF.

To criticize his own suggestion, Morrision then shows how that theory would not work by theorizing about two fictitious groups: Group Alpha and Group Beta. Group Alpha is naturally good. They were created by something greater than they were and were made with a good nature, but are not morally responsible for their good actions exactly because they were made that way. Group Beta, on the other hand, were not created by something greater; however, like the Alpha group, are naturally good. Thus, since nothing gave them their good nature – they just created themselves out of nothing – they are morally responsible for their actions.



With this analogy, Morrision intends to show that, even though human beings have been created “free creatures”, they cannot be morally responsible for their good actions because they were created that way, and God, on the other hand, should be praised for his nature, which is not determined to do good as the creatures that were already created with a good nature.

Thus, another problem surfaces for the MOA vs. FWD. Why is God not ‘subject to’ his nature, as they (the beta group) would be ‘subject to’ theirs? To start, Morrision already makes a distinction between God and the Beta group (if they existed), namely, that God is not a contingent being. He exists in all possible worlds. However, for Morrision, that really doesn’t make any difference, for the question concerns their nature and not their origin or persistence in existing in all possible worlds.

One option Morrision offers is that God is not subject to his nature, because there is no distinction between God and his nature, since he is identical with his nature. The second option is that God is not subject to his nature because he is causally responsible for it.

He disagrees with the first option because, although he is identical with his nature, he is not identical with the various components of his nature, thus leaving open the possibility that God is subject to the attributes that make up his nature – including the attribute of goodness. There are contingent and essential properties in God, and if he were to be identical with his nature, then he would only be able to have essential properties. His example for contingent properties is creating creatures that can freely serve him. Summarizing the premises, he states:

1. If God were identical with his nature, none of his intrinsic properties could be contingent.
2. But some of God’s intrinsic properties are contingent.
3. Therefore, God is not identical with his “nature” (MORRISTON, 2000, p. 355).

The second option, for Morrision, is also not good because a cause must in some sense be prior to its effect.<sup>4</sup> The relationship must be at least asymmetric. It follows that if God causes his own nature, he must be causally prior to his own nature.

.....

<sup>4</sup> Also called Divine “Source Incompatibilism”



His conclusion in this article is that if God is not identical or responsible for his nature, it would seem that he is subject to that nature, just as we are subject to our own nature, thus not responsible for what flows as of necessity from his nature. If God is subject to his nature, he cannot be morally responsible for his actions, and perfectly good in the distinctively moral sense. So, to reconcile essential goodness and the FWD is doomed to failure and Plantinga would be forced to choose between the two arguments.

## AN ARGUMENT FOR THE COMPATIBILITY OF PLANTINGA'S MOA AND THE FWD

If viewed a little closer, the problem is actually old, but with a new format. It is called the problem of divine freedom, a very common and extensively dealt with problem.<sup>5</sup> This problem has been dealt with by many different perspectives; however, I would like to deal specifically with the problems that Wes Morriston mentions, namely 1) that the MOA cannot be compatible with the FWD; 2) that God is not free in accordance with his nature because he cannot be identical to his nature; 3) that FWD being required for human being and not for God is not defensible; 4) that significant freedom (SF) is a superior kind of freedom in all situations. In my conclusion, I will also be analyzing the viability of the use of this argument by compatibilism/soft determinism, as seen in Feinberg's *No One Like Him*:

The problem is that if an agent must be capable of doing or refraining from an act in order to be significantly free, then in regard to his own moral choices and deeds, a morally perfect God cannot be significantly free. [...] I believe this is a significant problem for anyone committed to libertarian free will and a theological system that incorporates it. On the other hand, there is no problem for a soft deterministic system like mine. For God can be essentially morally good and still be free in a compatibilistic sense (FEINBERG, 2006, p. 730-731).

### Significant Freedom and to whom it is required

From the very beginning, it must be stated that there are good reasons to believe that SF is required for human beings and not for God. God is the

.....

<sup>5</sup> See Thomas Senor (2008); Brian Leftow (2007, p. 185-206); Edward Wieranga (2002, p. 425-436); Edward Wieranga (2007, p. 207-216).



initial cause, nothing limits or determines his behavior, thus he is completely morally responsible for all his actions even without PAP. Human beings, on the other hand, cannot be first causes because their first cause is God. If they were left without PAP, God would be morally responsible for their actions.

In Wes Morriston's first article, the affirmation that SF is required for human beings and not for God is quickly dismissed for being *ad hoc* and not being able to be defended. Fortunately, as the years went by, he noticed the actual validity of that argument, and in the year 2000 gave a detailed response (MORRISTON, 2000, p. 344-358).

His reasons to believe that this argument does not work are unsettling and not satisfactory (at least for me). Although I agree with the argument against God being responsible for his nature, one of the arguments was to deny the simplicity of God, that is, God is not identical to his nature but subject to his own nature. He "proves" this by bringing up God's contingent and necessary properties. However, Morriston's example for this is weak. The idea of a contingent property comes from his decision to create the world or not, or the creation of this world instead of any other. What I believe Morriston fails to understand is the difference between action and property.

According to the Oxford dictionary, property is defined as "an attribute, quality, or characteristic of something"<sup>6</sup> Philosophers of religion would agree with this definition (LEFTOW, 2012), and understanding the word like that would mean that God's decision to make the world or the decision of which specific possible world he would actualize is not a property and cannot be compared to, for example, to God's goodness, power or truthfulness.

To be in coherence with the MOA and also to mere philosophical logic, God has to be self-derived, self-sufficient and completely independent of anything. However, since divine simplicity is "a lot to take on board", Wes Morriston's stubbornness on this issue would continue to deny this argument.<sup>7</sup>

## Wes Morriston and God's essential freedom

Referring to the idea of essential freedom/goodness, Morriston gives a problematic affirmation, and one that is probably out of his reach: "(S)ince moral goodness presupposes significant freedom, it also follows that God is

.....

<sup>6</sup> See definição em: <http://bit.ly/1m6Ls07>.

<sup>7</sup> Morriston (2006, p. 93-96) wrote an article in response to Edward Wieranga's attempt to give an argument in favor of God's incompatibilistic. Once again he denies the aseity of God's properties.



not morally good, which is as near as [...]saying that God is not morally perfect" (MORRISTON, v. 2, n. 3, p. 257-264, 1985).

Morrison's idea in this defense was to say that SF is the only kind of freedom that could entail moral responsibility, hence the moral goodness as well. It is very dangerous to make such a committed statement especially since this is an ongoing and fervent discussion among philosophers of religion.

## The problem of character formation and freedom of love

After affirming the validity of God's necessary goodness and freedom within his own nature, we turn to why God did not create humans with essential goodness. Other than the fact that humans are creatures, and thus would not be morally responsible if God caused them to be how they are, a theological argument is called for.

We must start however with two illustrations:

(1) Ann and Bruce have been dating for five years and have had enough time to get to know each other in order to assert their love for one another. Motivated by this love and will to have Ann by his side all his life, he asks her to marry him.

(2) Ann and Bruce have been dating for five years. However, Bruce by no means loves Ann and has tried to finish the relationship numerous times just to be manipulated by Ann to continue. One day, Ann pours a love potion in Bruce's orange juice, which makes Bruce fall madly in love with Ann and ask her to marry him.

To put each of these illustrations in categories it would be easy to differentiate which one illustrates free love and which illustrates forced love. It is also easy to understand that Free-Love (1) is much more desirable than Forced-Love (2). An act or emotion that is expressed because of a determination is not even remotely as ideal as that which is expressed by a person's own will without being causally determined. With this in mind, we could elaborate the argument as follows:

(L) A situation in which an agent  $x$  deterministically causes some agent  $y$  to express love toward  $x$  is less good than one in which  $x$  is the recipient





of an expression of love by  $y$  without  $x$  deterministically causing  $y$  to express love to  $x$ .

According to (L) we have a fairly significant reason to understand why God would prefer to create humans with SF instead of completely determining how they would act in relation not only to his moral law, but also to a relationship with him. In another perspective, SF is also good for the creatures in knowing that they are freely loved by their creator without their causally determining him to do so.

Biblically speaking, there is a very long history of explanation for why God necessarily created humans with significant freedom. Throughout the Bible we encounter a God who is very emphatic about worship, and that worship being from a sincere and honest heart.<sup>8</sup> Chronologically, that begins with the creation of angels; however, one of those angels decided against this kind of worship, or any kind of worship and rebelled against his creator. Without concentrating on the details, if God had not created human beings with significant freedom, the conflict between good and evil would be useless and vindication of the name and reputation of God<sup>9</sup> would not be necessary.

Furthermore, with the conflict between good and evil as a background, character formation is highly necessary.

## Wes Morriston and compatibilism

Aside from the fact that Morriston's arguments are weak, the use of his arguments by compatibilists are problematic as well. Compatibilism doesn't gain much with this argument because they still have to deal with the problem of evil in the perspective of God being the author of the impulse given to human beings to freely choose evil. Although Morriston's objective was not to give compatibilism an extra point, it doesn't end up very successful anyway.

.....

<sup>8</sup> See Heb. 13:15; Ps 20:11-12; Ps 34:1-3; Eph. 1:14; I Pet. 1:7;

<sup>9</sup> See Dan 8:9-14 (DAVIDSON, 1996, p. 107-119). According to Davidson, the Hebrew verb *sdq* in this passage has the meaning of 'vindicate', since His Sanctuary was trembled down; John 17:4; Rom 3:24-26; One of the possibilities to interpret Ezekiel 28 is to see a reference to the enemy of God, Satan, in this passage. Richard Davidson demonstrated how the name of God had been defiled through the slanders of Satan among heavenly beings (DAVIDSON, 1996, p. 31-34). Job's story also shows the necessity of a vindication on the part of Job so that God would be victorious in the battle for his worship. The temptations given to Jesus by the devil in Matthew 4 show the attempt of the devil to receive worship.



## CONCLUSION

In conclusion to this article, a defense in favor of the compatibilism between the MOA and the FWD is possible. Just like the FWD, a defense for this does not have to be proven (as most of the issues concerning God cannot be), but just shown as possible. This possibility was shown by 1) demonstrating that it is possible for SF to be beneficial for human beings but not for God; 2) establishing that God is first cause and thus has moral responsibility while human beings are created and thus need a source for moral responsibility; 3) manifesting skepticism as to the absolute idea that for moral goodness to exist, SF must exist; 4) exposing the benefits of God creating human beings with SF for the good states of affairs entails that free-love is more desirable than forced-love and free-worship is better than forced-worship, among other considerations.

Conclusion must also be made in terms of the use of Wes Morriston's arguments in favor of compatibilism and how that does not solve the enormous problem they have to deal with when the topic is the problem of evil.

137

## REFERÊNCIAS

AUGUSTINE; WILLIAM, T. (Ed.). **On free choice of the will**. New York: Bobbs-Merrill, 1964.

DAVIDSON, R. Satan's celestial slander. **Perspective Digest**, v. 1, n. 1, p. 31-34, 1996.

DAVIDSON, R. The use of Nisdaq in Daniel 8:14. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 7, n. 1, p. 107-119, 1996.

FEINBERG, J. **No one like Him: the doctrine of God**. Wheaton: Crossway, 2006.

FLINT, T. The problem of divine freedom. **American Philosophical Quarterly**, v. 20, n. 2, p. 255, jul. 1983.

LEFTOW, B. **God and necessity**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

LEFTOW, B. Rowe, Aquinas and God's freedom. **Philosophical Books**, v. 48, n. 3, p. 185-206, jul. 2007.

MORRISTON, W. Is God free? Reply to Wieranga. **Faith and Philosophy**, v. 23, n. 1, p. 93-98, jan. 2006.

MORRISTON, W. Is God significantly free? **Faith and Philosophy**, v. 2, n. 3, p. 257-264, jul. 1985.

MORRISTON, W. What is so good about moral freedom? **The Philosophical Quarterly**, v. 50, n. 200, p. 344-358, jul. 2000.

PLATINGA, A. **God, freedom and evil**. Grand Rapids: Eederman Publishing, 1974a.

PLATINGA, A. **The nature of necessity**. Oxford: Oxford University Press, 1974b.

PRUSS, A. The essential divine perfection objection to the free will defense. **Religious Studies**, v. 39, n. 3, p. 211-223, jun. 2003.

138 SENNETT, J. F. (Ed.). **The analytic theist: an Alvin Plantinga reader**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1998.

SENROR, T. Defending divine freedom. In: KVANVIG, J. (Ed.). **Oxford Studies: Philosophy of Religion**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

ST. ANSELM. Proslogion, In: CHARLESWORTH, M. (Ed.), **St. Anselm's Proslogion**. Oxford: OUP, 1965.

WIERENGA, E. Perfect goodnes and divine freedom. **Philosophical Books**, v. 48, n. 3, p. 207-216, jul. de 2007.

WIERENGA, E. The freedom of God. **Faith and Philosophy**, v. 19, n. 4, p. 425-436, 2002.

---

# CIÊNCIA DA RELIGIÃO E TEOLOGIA: HÁ DIFERENÇA DE PROPÓSITOS EXPLICATIVOS?

---

ROBSON STIGAR<sup>1</sup>

VALÉRIA ROCHA TORRES<sup>2</sup>

VANESSA ROBERTA MASSAMBANI RUTHES<sup>3</sup>

## Resumo / Abstract

⊙ O presente artigo esclarece se há diferença de propósitos explicativos entre a Ciência da Religião e a Teologia, visto que, até pouco tempo, ainda na Idade Moderna, a Teologia apresentava-se como a única autoridade frente aos assuntos religiosos. Contudo, tanto a Teologia quanto a Ciência da Religião possuem, no mundo acadêmico, uma função em comum: a de um regulador crítico. Porém, desde o surgimento da Ciência da Religião, a sua relação com a Teologia não é harmoniosa, pois ambas buscam espaço tanto no ambiente acadêmico quanto no meio profissional, cada qual defendendo a sua área de atuação, sem abrir mão da sua epistemologia.

**Palavras Chave:** Ciência da religião; Dialética; Teologia.

⊙ This article clarifies whether there are differences of explanatory purposes between the Science of Religion and Theology, since, until recently, even in the modern age, Theology has been presented as the only authority in religious matters. However, both the Theology and the Science of Religion play in the academic world a common function as a *critical regulator*. However, since the emergence of the Science of Religion, its relationship with Theology is not harmonious because

.....

<sup>1</sup> Doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: robsonstigar@hotmail.com

<sup>2</sup> Doutoranda em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: valeriarochatorres@gmail.com

<sup>3</sup> Doutoranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: vanessa\_ruthes@yahoo.com.br

both seek space in academy as well as in professional environment, each defending their area, without giving up its epistemology.

**Keywords:** Science of Religion; Dialectic; Theology.

Este artigo é um ensaio explicativo sobre a relação entre a Ciência da Religião e a Teologia. Não temos a intenção de esgotar o assunto, visto que essa relação é por demais complexa e ampla, e pode ser, inclusive, uma temática abordada no período de uma disciplina semestral para um programa de pós-graduação.

Desde o surgimento da Ciência da Religião, sua relação com a Teologia não é harmoniosa, pois ambas buscam um espaço tanto no ambiente acadêmico quanto no meio profissional, cada qual defendendo a sua área de atuação, sem abrir mão da sua epistemologia.

O diálogo entre Teologia e Ciência da Religião talvez seja ainda mais delicado. A depender das posições assumidas, isso ocorre por razões políticas e pela distância, por vezes insuperável, dos seus respectivos pressupostos e métodos. Porém, existe a possibilidade de redimensionar o escopo da ciência teológica a partir da perspectiva no qual seu discurso se formula e, neste caso, é a academia.

Para alcançarmos consenso ou neutralidade acadêmica, é necessário um estudo mais detalhado sobre cada uma dessas disciplinas, pois a partir desses conceitos epistemológicos poderemos concluir se existe diferença de propósitos explicativos entre as duas áreas do conhecimento.

140

## DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO

O conceito de Ciência da Religião foi apresentado, a princípio, pelo filólogo e indólogo Max Müller (1823- 1900), considerado como o pai da disciplina por ser o fundador dessa área acadêmica. A área, por sua vez, é considerada como interdisciplinar por envolver outras disciplinas que serão posteriormente denominadas de subdisciplinas ou subáreas.

Müller concebia a Ciência da Religião como uma disciplina comparativa que busca pelo conhecimento das religiões. Em relação à Ciência da Religião, é permitido dizer que, diante do seu objeto, sua base científica não permite atitudes teológicas, confessionais e dogmáticas. Segundo Hock (2010), a Ciência da Religião é uma disciplina empírica que investiga sistematicamente a religião em todas as suas manifestações e fenômenos. Um fator importante para sua caracterização é o compromisso de seus representantes com o ideal da neutralidade frente aos objetos de estudo. Em outras palavras, não se questiona a “verdade” ou a “qualidade” de uma religião. Do pon-



to de vista metodológico, religiões são “sistemas de sentido formalmente idênticos”. É especificamente esse princípio que distingue a Ciência da Religião da Teologia.

O campo de conhecimento da Ciência da Religião é interdisciplinar e recebe colaborações teóricas de diversas áreas do conhecimento: história, sociologia, antropologia, psicologia, filosofia, linguística, teologia etc., sendo necessário um recorte epistemológico e metodológico em busca de uma hermenêutica com o foco em seu objetivo principal.

A sociologia da religião ocupa-se das relações recíprocas entre religião, sociedade e política. A psicologia da religião dedica-se a processos religiosos que compreendam as peculiaridades do elemento psíquico. A geografia das religiões investiga as relações entre religião e espaço, seja físico ou cultural. A teologia também fará parte do escopo desde que se redefina metodologicamente e não se limite à exposição de uma doutrina religiosa.

As dificuldades nesta área se iniciam com nomenclatura: “Ciência da Religião”, “Ciências da Religião”, “Ciências das Religiões”. Cada um desses termos possui uma epistemologia própria, e não existe consenso a esse respeito no meio acadêmico.

Em suma, a Ciência da Religião, em sentido unívoco, visa a captar a especificidade da religião. Com base em um “método unificador”, busca-se um referencial único que perpassasse toda a área do conhecimento denominada de fenômeno religioso.

Já as Ciências da Religião pode ser entendida como um “campo disciplinar”, com uma estrutura mais dinâmica e uma abertura para a diversidade metodológica, onde se privilegia a pluralidade, um leque de disciplinas auxiliares.

Segundo Azevedo (2010), para superar as comparações com a Teologia e com a Filosofia, as Ciências da Religião tiveram de enfrentar os mesmos problemas que outras ciências, como a sociologia, a antropologia e a psicologia, até conquistar seu espaço no meio científico. Essa autonomia, no entanto, só pode ser estabelecida mediante a formulação de seu objeto de pesquisa, diferente daquele que a Teologia elege para si. Estabeleceu-se, então, o escopo das Ciências da Religião.

Filoramo e Prandi (1999), a respeito das Ciências da Religião no livro *As ciências das religiões*, como o título sugere, observam que não se trata de uma só Ciência das Religiões, mas de um conjunto delas. Assim, elas são inseridas no conjunto da especulação teológica e fenomenológica, nas escolas histórico-religiosas, escolas sociológicas clássicas e contemporâneas, escolas psicológicas clássicas e contemporâneas, escolas antropológicas e outras escolas e disciplinas relevantes para a compreensão do objeto de estudo.

Para Filoramo e Prandi (1999, p. 14) ainda há muito para ser debatido nessa área: “As perguntas sobre o estatuto epistemológico, sobre os seus méto-

dos, sobre seus objetivos, ainda estão longe, depois de um século de debates, de encontrar uma resposta exaustiva, convincente e unânime.”

Para Greschat (2005), os cientistas da religião possuem certa liberdade acadêmica e científica, “não prestam um serviço institucional, como os teólogos”, “não são comandados por nenhum bispo, nem obrigados a dar satisfação a nenhuma instância superior”. Assim, os cientistas da religião gozam de um arco potencialmente ilimitado na hora de escolher o seu objeto de estudo, ao qual se dedicarão com afinco, podendo apenas ser constrangidos e limitados pela própria incompetência.

O objetivo da Ciência da Religião é estruturar um inventário especializado, o mais abrangente possível. Para tal, espera-se do cientista da religião uma suspensão de juízo, também chamada de “ateísmo metodológico”, que deixe sua crença pessoal entre parênteses. Em outras palavras, espera-se um compromisso ético-científico do pesquisador para com o objeto.

## DA TEOLOGIA

142

Segundo Lacoste (2004), Teologia é a reflexão ou especulação acerca da realidade última que parte dos dados oferecidos por determinada tradição espiritual. Ela poderá, ou não, chegar à adoração da realidade afirmada. Entretanto, Paul Tillich tem a Teologia como ciência normativa da religião.

De acordo com Moltmann (2005), a Teologia possui um só problema: Deus. A Teologia não pretende ser uma ciência objetiva, mas apresenta-se como um saber existencial; a Teologia cristã, em específico, é uma Teologia do Reino de Deus.

A Teologia, enquanto disciplina, está apta para pesquisar, definir, averiguar e entender todos os fatos hermenêuticos, colocações teológicas, palestras, ensinamentos e demais considerações em relação à interpretação das Escrituras em qualquer cultura religiosa. Sua preocupação é garantir interpretações corretas dos escritos sagrados.

A Teologia, embora possa questionar dados ou interpretações comunicadas pela tradição, não questiona a tradição em si. Ela admite como premissa de sua reflexão ser a tradição uma doadora de sentido consistente. Isto é, a tradição representa uma fonte com chance de ser verdadeira por remontar a um conjunto coerente de testemunhas referenciais, por sua vez conectadas a uma origem ontológica presumida.

A Teologia problematiza o fenômeno religioso, analisa o caráter histórico do tema da construção do humano – dos valores, do sagrado e do discurso



teológico – a partir de uma fundamentação baseada nos referências teóricos do dogma e da fé (vínculo do homem com o sagrado ou transcendente).

Para Greschat (2005), os teólogos investigam a religião à qual pertencem; os cientistas da religião, geralmente, se ocupam de outra que não a própria. O teólogo tem o objetivo de proteger e enriquecer sua tradição religiosa, ou seja, tem um interesse religioso e não propriamente científico. Segundo esse autor, os teólogos estudam uma religião alheia a partir da própria fé, tomando a própria religião como referência. Com seus critérios, avaliarão se os demais sistemas são “mais próximos” ou “mais distantes” de sua própria tradição.

Do teólogo se exige uma suspensão do ateísmo, um “teísmo” metodológico – que deixe sua eventual descrença pessoal entre parênteses e pressuponha a via mística ou a espiritualidade como condutoras de autoconhecimento e de inteligência da raiz ontológica da realidade.

Além disso, existe outra concepção de Teologia que ganha espaço no meio acadêmico e merece atenção, a Teologia Pública. Segundo Sinner (2012), a Teologia Pública analisa, interpreta e avalia a presença da religião, neste caso da religião cristã, no espaço público. Ou seja, ela questiona a relação entre a Teologia e a sociedade civil e não apenas sua relação com a sociedade religiosa.

Junqueira (2014) acrescenta que a Teologia Pública tem a função de fornecer meios para que a comunidade obtenha maior participação na sociedade, renovando, instruindo e ampliando horizontes para além da confessionalidade e dos problemas corriqueiros de uma comunidade religiosa. Para tal, caracterizam-se diálogo e convergência (*gênero*), estruturas da sociedade (*problemática*), universidade, sociedade e igreja (*destinatários*) e outros saberes (*mediações*).

Com essa perspectiva, pretende-se que a Teologia Pública contribua para essa reflexão, ao passo que ganha espaço a partir da concepção de cidadania. Para tanto, é fundamental existir uma profunda discussão sobre o papel das diferentes manifestações religiosas no país, pois há diferentes concepções entre igreja e sociedade.

Além disso, Junqueira (2014) alega que a Teologia Pública possui uma abordagem dialógica, cooperativa e construtiva. Essa abordagem demanda compreensão de questões desafiadoras, tanto pessoais quanto comunitárias. Portanto, tematiza o pluralismo religioso e a presença das comunidades religiosas no espaço público, com seus direitos e deveres no âmbito da liberdade religiosa no Estado secular de direito.

Junqueira (2014) conclui que os pesquisadores envolvidos com a Teologia Pública estão atualizados a respeito de diversas discussões, até mesmo com uma corrente teológica específica, que propõe abrir e articular ativamente os debates na esfera pública da sociedade e da academia e explicar a relevância da Teologia Pública



e da fé crista. Nessa perspectiva, a reflexão teológica no diálogo com as áreas da ciência, cultura e religião está atenta aos desafios e possibilidades da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, bem como na vida eclesial dos dias de hoje.

Segundo Ford (2005), a palavra “Teologia” comporta muitos significados e aproximações conotativas, tais como “pensamento religioso”, “filosofia religiosa”, além de vários termos técnicos com foco no ensino e na dimensão deliberativa de determinadas religiões, chegando algumas vezes a assumir o significado de “sabedoria”. O autor também faz uma indicação ao próprio termo “Teologia”. De acordo com ele, o nome não é utilizado em todas as tradições religiosas e pode ser rejeitado por algumas tradições; por isso, é um termo que deve ser pensado a partir de sua historicidade.

De acordo com Ford, na verdade, a sabedoria (embora em si uma ideia complexa com diferentes significados e termos análogos em diferentes tradições) é talvez o termo mais abrangente e menos controverso para definir a Teologia. “Sabedoria” pode abraçar significados como descrever, compreender, explicar, conhecer e decidir, não apenas em relação a assuntos empíricos, mas também em relação aos valores, normas, crenças, a fim de edificar vidas, comunidades e instituições.

144

Ademais, o mesmo autor explica que existem inúmeras tradições teológicas que se originaram em outras partes do mundo, além da Europa. Algumas, inclusive, que representam importantes ramos de estudo dentro das universidades contemporâneas. Porém, neste estudo, a Teologia será retratada dentro de suas características acadêmicas como um campo de estudo que gerou a chamada Ciência da Religião ou as Ciências da Religiões.

Nessa tradição, como será analisada, a Teologia é uma disciplina inentemente polêmica por causa de seu tema, história, relação com outras disciplinas sobre questões religiosas e por causa da natureza das universidades que lhes dão suporte. A Teologia acadêmica se distingue de Teologia em geral, principalmente por sua relação com as várias disciplinas da academia.

Assim, uma definição preliminar para Teologia acadêmica é que ela busca a sabedoria e a compreensão de questões como: verdade, beleza e prática, que são levantadas *por, sobre e entre* as religiões. Essas questões são levantadas por meio da relação com uma gama de disciplinas acadêmicas.

No entanto, antes de abordarmos as questões apontadas acima, é necessário considerar a própria definição de “religião”, que também é um conceito contestado. Mesmo assim, para efeitos deste artigo, é suficiente identificar a religião de forma não técnica, por meio de uma série de exemplos geralmente aceitos. Dessa forma, o termo “religião” inclui formas que moldam a vida hu-



mana em comunidades e tradições associadas, como o exemplo do budismo, cristianismo, hinduísmo, islamismo e judaísmo.

Essa não é uma definição exclusiva; ela limita o âmbito de referência do presente estudo, permitindo que muito do que irá ser tratado possa ser aplicado a outros casos de religião e às suas tradições (tais como culturas, escolas filosóficas, ou visão de mundo secular e modos de vida), que não podem ser incluídos em uma definição específica de religião.

A Teologia das comunidades de fé tem por princípio e prioridade o ensino-aprendizagem, a transmissão do conhecimento, a interpretação dos textos fundamentais para sua fé, a instrução na tradição, orações, ética e moral. No entanto, essas práticas não se restringem necessariamente à manutenção da tradição e, como qualquer outra expressão de conhecimento, está sujeita a conflitos, divisões, reinterpretções de toda ordem colocadas nos processos históricos de tais vivências.

Além disso, não somente aqueles que experimentam tais vivências de comunidade de fé estão sujeitos a essas questões. Comunidades de fé estão inseridas em contextos sociais, econômicos, políticos e culturais, e seus membros são sujeitos sociais. Sendo assim, inúmeros aspectos da vida social estão permeados pelo pensamento teológico e suas inúmeras expressões implícitas ou explícitas.

## DA RELAÇÃO DIALÉTICA ENTRE A CIÊNCIA DA RELIGIÃO E A TEOLOGIA

Segundo Dreher (2011), o reconhecimento de que existe uma relação dialética e de pertencimento mútuo entre a Teologia e a Ciência da Religião, desde as origens históricas, ajudaria a minimizar as tensões existentes entre Ciência da Religião e Teologia.

Até pouco tempo atrás, ainda na Idade Moderna, a Teologia apresentava-se como a única autoridade frente aos assuntos religiosos. Foi com o Iluminismo que esse paradigma começou a ser rompido. Entretanto, até os dias de hoje, as arestas precisam ser aparadas.

Moltmann (2005) fala a respeito da necessidade que o mundo atual possui de uma nova Teologia Universal. Ela deveria ser acessível, de modo natural, a qualquer um, seja cristão, ateu, judeu ou budista. Entretanto, essa Teologia Universal é questionável: será que ela é mesmo uma disciplina possível?

Se a Ciência da Religião é uma disciplina para a pesquisa acadêmica da religião, a resposta para Jürgen Moltmann é negativa. Ele argumenta que não há sentido para uma reflexão teológica se podemos ampliar

o universo para o fenômeno religioso, já que o universo religioso é mais amplo do que uma determinada religião.

Porém, se entendemos a dimensão espiritual como indispensável para a formação integral das pessoas, temos a obrigação de garantir um espaço teológico no lugar e/ou em conjunto com a Ciência da Religião, tanto no ambiente escolar quanto universitário, trabalhando na formação holística do cidadão.

Gisel (1999) argumenta que a Teologia compartilha com a Ciência da Religião pelo menos três focos de interesse: a referência ao absoluto (transcendente, último ou sagrado); a referência ao simbólico e ao ritual; e a referência aos lugares de pertença, de tradição e de experiência.

Segundo Higuier (2006), para que a Teologia seja assumida como um dos campos de conhecimento da Ciência da Religião, ela deve repensar o seu lado normativo, pois não poderia instrumentalizar os estudos de religião para “provar” a superioridade da fé.

Teixeira (2001) afirma que a Teologia tem um lugar garantido na Ciência da Religião, sobretudo quando entendida em sua perspectiva pública. A Teologia pode e deve ocupar o seu lugar de disciplina acadêmica na universidade. Para tanto, ela necessita, porém, de “liberdade institucional frente à igreja, assim como de um lugar no espaço público das ciências”.

Teixeira (2001) argumenta que a Teologia é convocada a romper com o seu entrenchamento na comunidade de fé e deixar-se provocar pelos desafios atuais, interessando-se pelos grandes temas que se relacionam com o bem comum da sociedade e da comunidade humana.

Teixeira (2001) acrescenta que a Teologia precisa de liberdade acadêmica para o exercício hermenêutico criativo. Precisa de abertura e despojamento para se deixar interrogar pelos desafios da ciência. E, ainda, reforçar o seu espírito crítico, capaz de reagir a determinados paradigmas em curso na modernidade pós-tradicional.

Segundo Azevedo (2010), a própria teologia afirma que não é ciência de Deus, porque não existe tal ciência. Na opinião desse autor, se a Teologia quiser ser ciência e fazer parte da academia, só poderá ser enquanto Ciência da Religião; no mais, a Teologia também não pode ser entendida como ciência pois seu objeto principal é a fé e a revelação.

Mendonça (2004) declara que o objeto da Teologia e das Ciências da Religião não é o mesmo. O objeto da Teologia é Deus, a fé, a revelação. Ele acrescenta as Ciências da Religião não estudam Deus, mas suas formas de expressão, em resumo, nas pessoas e na cultura. Nesse ponto, as Ciências da Religião se distinguem da Teologia, porque não cogitam de questões a



respeito de Deus, como sua existência e natureza. Estudam efeitos e não causa (MENDONÇA, 2004, p. 23).

Dierken (2009) nota que a Teologia e a Ciência da Religião não servem, uma para a outra como substituta; elas tampouco se complementam de modo meramente exterior, pois ambas têm em sua lógica própria, um termo que mantém aberto o lugar para aquilo que se situa do outro lado.

É justamente por isso que fórmulas como “teologia ou ciência da religião”, mas também “teologia como ciência da religião” são desacertadas, por mais que possam ser postas na mesa em nível político ou jornalístico. Faz mais sentido uma relação sensata que respeite a *dialética cheia de tensões* entre ambas as disciplinas e suas lógicas, e que estabeleça aquela dialética de modo duradouro no discurso.

Para Usarski (2007), faz-se necessário distinguir entre a Ciência da Religião e a Teologia, “não para separar, mas para poder possibilitar um intercâmbio cada um sabendo desde que lugar epistemológico, desde qual corpo teórico e pressupostos está falando”. A necessidade de alcançar o fenômeno religioso da maneira mais vasta possível demonstra que seu estudo não pode ser tutelado pela teologia ou pela filosofia, pois o fenômeno religioso instiga e suscita curiosidade nas mais variadas ciências e áreas de conhecimento.

Entretanto, Soares (2008) afirma que é necessário estabelecer um diálogo, entre o teólogo e o cientista da religião. Segundo ele, desde o estabelecimento da Ciência da Religião na academia, as relações com a Teologia não são harmoniosas. A Teologia sente-se desafiada pela Ciência da Religião, que se impõe como legítima na abordagem científica do fato religioso, porém, a divergência está no método. Se a Teologia for universal, ela se abre para a Ciência da Religião; se for confessional, permanece dogmática, e o que resta é dialogar.

Filoramo e Prandi (1999) escrevem que as Ciências das Religiões não constituem uma disciplina à parte, fundada na tradição hermeneuticamente orientada, na unidade do objeto (a religião) e na unidade do método (a compreensão hermenêutica). Antes, ela é um campo disciplinar e, como tal, uma estrutura aberta e dinâmica, diferentemente da Teologia, que possui uma estrutura fechada em seu objeto.

A Teologia tem razões para distinguir sua produção de conhecimento da Ciência da Religião, bem como a Ciência da Religião tem razões para estar separada da Teologia. Existem defensores da integração que se recusam a aceitar essa separação. Vamos considerar cada conjunto de razões, por sua vez, apesar de reconhecermos que existem também aqueles que interpretam as razões em um ou ambos os



lados, como racionalizações de interesses religiosos, políticos ou econômicos com a intenção de manter ou ganhar poder e influência.

As razões para que a Teologia separe seu campo de conhecimento da Ciência da Religião são três, que se relacionam:

1. Em primeiro lugar, especialmente nas religiões abraâmicas (judaísmo, cristianismo e islamismo), existe o compromisso com Deus, com o seu conhecimento e com a fé, que move o compromisso da Teologia. Se a Teologia é conhecer a Deus, e conhecer a Deus depende de responder com fé e obediência (ou em alguma outra forma de autoenvolvimento prático) à iniciativa de Deus, então, certamente, aqueles que não são crentes não podem fazer teologia;
2. Em segundo lugar, existe a relação entre a Teologia a comunidade de sua tradição. Se uma Teologia particular está intrinsecamente ligada a uma comunidade particular, então, o conhecimento só pode ser prosseguido no contexto dessa comunidade;
3. Em terceiro lugar, existe alguma suspeita teológica a respeito da própria categoria de “religião”. Considerando que, por exemplo, Deus, na tradição judaica, cristã ou muçulmana, pode ser entendido como transcende, toda a criação, e a religião por sua vez, é entendida como um domínio da existência humana.

Na verdade, de acordo com Ford, temos que levar em consideração que o termo “religião” dever ser melhor compreendido, tendo em vista que o pensamento iluminista “criou” o sentido moderno para a palavra “religião”. Essa definição tende a vinculá-la à vida privada e, para esse pensamento, a religião passou a ser uma questão restrita à esfera da intimidade humana.

No contexto de embates entre a filosofia iluminista e a Igreja Católica, havia, entre outras questões, a crítica ao papel público da religião; a tendência era limitar seu poder e negar sua contribuição para a verdade do público. Seus concorrentes na esfera pública incluíam não apenas o nacionalismo e o capitalismo, mas também novos entendimentos sobre o universo, a humanidade, a história e a sociedade, que estavam intimamente associados com várias disciplinas acadêmicas.

Esse pensamento, de acordo com o autor, construiu uma concepção limitada de religião e, dessa forma, não poderia fazer justiça à Teologia enquanto forma de produzir conceitos e significados de mundo.



A Ciência da Religião, por sua vez, compreende suas origens leigas e sua prática em universidades europeias e estadunidenses. Essas práticas envolvem autonomia e liberdade de pensamento acadêmico na produção das pesquisas e estudos religiosos, principalmente pelo fato de tal produção não ter responsabilidade perante as autoridades religiosas. Sendo assim, sua separação da Teologia passa, a princípio, por um viés político.

Academicamente, a questão-chave do conhecimento produzido em Ciência da Religião está na interdisciplinaridade. Sua produção, desde o início, está vinculada a disciplinas cujas preocupação e foco de pensamento encontram-se em outros âmbitos da vida social. Além disso, esses estudos se “apropriaram” dos métodos dessas outras disciplinas.

Por isso, a preocupação desses estudos em religião centrou-se em questões como a essência e a origem da religião, a descrição e função da religião, a língua da religião e da comparação das religiões. Por meio da interdisciplinaridade, eles lidam com essas questões sob o filtro de disciplinas como a filosofia, a psicologia, a sociologia, a fenomenologia e antropologia. De acordo com Ford (2005), existem ainda aqueles que defendem a integração entre Teologia e Ciência da Religião, mas raramente sugerem uma combinação institucional entre elas.

Nessa proposição, há o reconhecimento de que as comunidades religiosas procuram possuir suas próprias instituições acadêmicas em que a Teologia confessional (ou seus análogos) seria a norma. Por outro lado, muitas universidades procuram especializar-se em seus estudos religiosos de maneira interdisciplinar, utilizando-se de disciplinas como a sociologia, a antropologia ou a fenomenologia, assim como excluir a Teologia, bem como algumas outras disciplinas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fenômeno religioso transita por todos os campos sociais, aponta e se reflete nas variadas formas do conhecimento humano. Assim, como vimos, o pesquisador deve buscar, junto à Ciência da Religião, auxílio em outras disciplinas, como a Psicologia, a Sociologia, a Antropologia, a Filosofia, a Teologia etc., a fim de formar-se integralmente, bem como compreender a realidade circundante.

Se, por um lado, temos a reivindicação de uma nova Teologia Universal, que seja acessível a qualquer pessoa, por outro lado temos a Ciência da Religião respondendo na mesma altura com maior neutralidade acadêmica e científica.

Como vimos na apresentação, a distinção entre Ciência da Religião e Teologia não está no objeto de estudo, mas na maneira de abordá-lo. Resumidamente, podemos concluir que os teólogos são religiosos especialistas, enquanto os cientistas da religião são especialistas em religião. Essa diferença diz respeito a pontos essenciais.

Podemos ainda apontar que tanto a Teologia quanto a Ciência da Religião possuem, no mundo acadêmico, uma função em comum, a de *regulador crítico*. Quem sabe esse seja um outro propósito explicativo comum entre essas disciplinas acadêmicas.

## REFERÊNCIAS

ALLES, G. **The study of religions: the last 50 years**. Londres: Roudedge, 2008.

AZEVEDO, G. X. Diferenciando Ciências da Religião e Teologia sob o prisma da Teologia reformada. **Ciberteologia: Revista de Teologia & Cultura**, ano VI, n. 29, 2010.

CRUZ, E. Estatuto Epistemológico da Ciência da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2013.

CRUZ, E.; DE MORI, G. (Orgs.). **Teologia e Ciências da Religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil**. São Paulo: PUCMinas/Anptecre/Paulinas, 2011.

DIERKEN, J. Teologia, ciência da religião e filosofia da religião: definindo suas relações. **Veritas**, Porto Alegre, n. 1, jan./mar. 2009.

DREHER, L. H. Diálogos e reflexões: teologia e ciência da religião no Brasil. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 26, set.-dez. 2011.

FILORAMO, G.; PRANDI, C. **As Ciências das Religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

FORD, D. F. **Routledge Companion to the Study of Religion**. Blackwell: Oxford, 2005.

GISEL, P. **La théologie face aux sciences religieuses**. Genève: Labor et Fides, 1999.



GRESCHAT, H. J. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.

HIGUET, E. A. A Teologia em programas de Ciências da Religião. **Revista Eletrônica Correlatio**, n. 9, maio de 2006.

HOCK, K. **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Ed. Loyola, 2010.

JUNQUEIRA, S. A.; SILVA, B. A. Os limites de uma teologia pública e suas implicações na caracterização da profissão do teólogo. **Caderno Teológico da PUCPR**, Curitiba, v.2, n.2, p.71-80, 2014.

LACOSTE, J. Y. **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas, 2004.

MENDONÇA, A. G. Ciências da Religião: de que mesmo estamos falando? **Revista Ciências da Religião: História e Sociedade** (Universidade Presbiteriana Mackenzie), ano 2. n. 02, p. 17-34, 2004.

NEUTZLING, I. (Org.). **A teologia na universidade contemporânea**. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

SCHULTZ, A. O (irrenunciável) papel da teologia nos estudos de religião. **Perspectiva teológica**. v. 39, n. 108, 2007.

SINNER, R. V. Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, ano 44, n. 122, p. 11-28, Jan/Abr 2012.

SOARES, A. L. Um exemplo de presença universitária: a Teologia em diálogo com a Ciência da Religião. **Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano IV**, n. 15, 2008.

PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

TEIXEIRA, F. A(s) **Ciência (s) da Religião no Brasil. Afirmação de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2001.

USARSKI, F. (Org.). **O Espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.



---

# ATOS 19:1-7: BATISMO OU REBATISMO?

---

NATANAEL MORAES<sup>1</sup>

ELTON JR.<sup>2</sup>

## Resumo / Abstract

⊙ Este artigo aborda três pontos de Atos 19:1-7: a identidade religiosa dos personagens, a natureza do batismo que lhes foi administrado e a razão pela qual este ocorreu. Na primeira parte, ele apresenta resumidamente a teologia paulina acerca do batismo; em seguida trata do texto e sua relação com a perícopes anterior (At 18:24-28), especialmente o significado da expressão “fervoroso de espírito” e suas implicações para o texto.

**Palavras-chave:** Batismo; Rebatismo; Apolo; Atos dos Apóstolos.

⊙ This article deals with three points related to the text of the Acts 19:1-7: the religious identity of the characters, the nature of baptism was administered to them by Paul and why this occurred. In the first part, it summarizes the Pauline theology about baptism, afterwards the author comes to the text and its relation to the previous pericope (Acts 18:24-28), specially, the meaning of “fervent in spirit” and this implications for text.

**Keywords:** Baptism; Rebaptism; Apolo; Acts of the Apostles.

Atos 19 ocupa uma proeminente posição na narrativa do livro, especialmente o incidente com os doze discípulos (19:1-7).<sup>3</sup> Ele recebe atenção no estudo teológico (SCOTT, 2005, p. 88), todavia, o episódio ainda permanece

.....  
<sup>1</sup> Possui graduação em Teologia pela Faculdade Adventista de Teologia (1978) e Especialização em Aconselhamento Educacional e Familiar (2012), ambos pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-EC). E-mail: nbpmoraes@gmail.com

<sup>2</sup> Bacharel em Teologia (2008) pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-EC). Departamental de Comunicação na Associação Sul-rio-grandense. E-mail: pastoreltonjunior@gmail.com

<sup>3</sup> O fato de Lucas ter dito “cerca de doze homens” (*andres hosei dodeka*) dificulta a atribuição de algum simbolismo para esse número. Não parece haver problemas maiores em sua utilização.

controverso. Entre as diversas perguntas que o texto sugere, pode-se incluir a natureza do rito ministrado a estes discípulos. Trata-se de um batismo ou de um rebatismo? O que ocasionou a repetição do rito? Por que Apolo, em uma situação similar, não foi rebatizado?

O presente artigo procura elucidar tais questões, tendo em mente a teologia paulina do batismo. Além disso, salienta as similaridades e diferenças dos relatos sobre os discípulos em Éfeso.

## O BATISMO NA TEOLOGIA DE PAULO

O tema do batismo está no centro da teologia de Paulo acerca da conversão.<sup>4</sup> Embora ele não trate do tema *per se* (HARTMAN, 1997, p. 52), mas apenas em contextos parenéticos (PETERSON, 2001, p. 68), alguns pontos são bem discerníveis. Para Paulo, todos os crentes haviam sido batizados e receberam o Espírito Santo. Ao afirmar que Deus não o havia enviado para batizar, mas para pregar o evangelho (1Co 1:17), ele não está diminuindo a relevância do batismo, como algumas vezes tem sido sugerido (KRUSE, 2012, p. 270). Seu propósito é evidenciar o lugar do batismo no processo de salvação, pois é a resposta de fé do crente à pregação do evangelho (ver Rm 10:14-15; 1Co 15:1-2 [GARLAND, 2003, p. 55; FEE 1987, p. 64]).

Em 1 Coríntios 1:13, Paulo deixa claro que o batismo está intimamente ligado à cruz de Cristo. Ele pergunta: “Acaso, está Cristo dividido? Foi Paulo crucificado em favor de vós ou fostes, porventura, batizados em nome de Paulo?” O mesmo é mencionado em Romanos 6:3-4 e Colossenses 2:11-12. Ao utilizar a fórmula “em Cristo”<sup>5</sup>, Paulo conecta aspectos soteriológicos da morte de Cristo com o batismo. Em outras palavras, nesse rito existe a atualização de sua morte e ressurreição na vida do crente (ver PAROSCHI, 2009, p. 73-100). O batismo constitui uma fronteira completa entre a antiga existência não regenerada e a nova vida em Cristo. Portanto, permanecer no pecado é absurdo para um novo converso, assim como para um escravo emancipado que permanece sujeito ao seu antigo dono. Experimentar essa realidade só é possível mediante a presença do Espírito Santo no crente (BRUCE, 2003, p. 274).

.....

<sup>4</sup> Não há razões plausíveis para concordar com Michael Hull (2005, p. 240) de que ele é apenas uma presença elusiva.

<sup>5</sup> Essa era uma fórmula de transferência, provavelmente, extraída do comércio (ver DUNN, 1993, p. 203).



Adicionalmente, existe uma mudança de senhorio por ocasião do batismo. Gálatas 3:26-27 se destina a clarificar isso. As ações de despir-se da velha roupa e vestir-se com outra salientam a mudança de vida,<sup>6</sup> antes sem Cristo e agora com Ele.<sup>7</sup> O uso figurado do verbo *endyō* (revestir) com um objeto pessoal (Cristo) salienta que suas características, virtudes e intenções, passam a ser incorporadas pelo crente. Em outras palavras, os batizados, tornaram-se semelhantes a Cristo (LONGENECKER, 2002, p. 156). Ao mencionar a fé nesse contexto, Paulo notifica que encarava essa união com Cristo como dependente dela (HANSEN, 1994) e manifestada exteriormente pelo batismo (RIDDERBOS, 1953, p. 148). Pensar em batismo sem pensar em fé não é correto. Sem fé o batismo não faz sentido (LADD, 1974, p. 507). O apóstolo parece enfatizar que as pessoas batizadas assumem a responsabilidade de viver para Cristo (KRUSE, 2012, p. 270).

Em Efésios 4:1-6 o tema é a unidade, e Paulo afirma que o batismo contribui para esse fim.<sup>8</sup> O Senhor mencionado, sem dúvida, é Jesus; a fé se refere, possivelmente, à confissão de Jesus como Senhor. O batismo é o rito iniciatório para o qual sua audiência se submeteu ao realizar a confissão de fé, tornando-se, assim, discípulos de Cristo (KRUSE, 2012, p. 272). Portanto, para Paulo, o batismo é um rito de iniciação que envolve confissão de Jesus como Senhor, participação na morte de Cristo e, conseqüente, o recebimento do Espírito Santo através da fé.

## O SENTIDO DA PALAVRA “DISCÍPULOS”

Em Atos 19:1-7, a primeira questão a ser resolvida está relacionada à identidade desses homens. Tal questão tem gerado discussões acaloradas. De

.....

<sup>6</sup> A metáfora é, provavelmente, derivada da tradição hebraica e simbolizava uma mudança espiritual. Há frequentes exemplos dessa na LXX (2Cr. 6:41; Jo 29:14; Sl. 131[132]:9, 16, 18; Pv. 31:25; Is. 51:9; 52:1; 61:10; Zc. 3:3-5; ver FUNG, 1988, p. 172).

<sup>7</sup> Betz (1979, p.186) sugere que esses versos refletem uma confissão baptismal e que provavelmente o batizando era oficialmente informado de que ao batizar-se seu *status* passava a ser de “Filho de Deus”. Longenecker (2002, p. 155) apoia essa sugestão.

<sup>8</sup> A sugestão de Raymond Brown (1966, p. 260-271) de que o ensino neotestamentário é que a ministração do batismo só pode ocorrer uma vez, tendo como base a declaração de que “só há um batismo”, tem sua força diminuída pelo contexto. Não parece ser a melhor explicação do verso, uma vez que todo o foco da passagem é a unidade. O batismo é um elemento unificador como enfatizado por Paulo em Gálatas 3:27-28 e 1 Coríntios. 12:13 (LINCOLN, 2002, p. 240). Além disso, a passagem não dá margens para tratar da qualidade ou quantidade desse rito (O'BRIEN, 1999, p. 284).

um lado, há aqueles que sugerem que não se trata de cristãos, mas de discípulos de João (MARSHALL, 1980, p. 323; GAERTNER, 1993; FEE, 1985, p. 87-99; STOTT, 1990, p. 303; FERNANDO; 1998, p. 506; TELLBE, 2009, p. 78). Argumentam que quem não possui o Espírito Santo não é de Cristo (verdadeiro cristão) conforme Romanos 8:9 declara, pois ele é o *sine qua non* da verdadeira experiência cristã. Além disso, afirmam que o fato de que tais discípulos foram batizados em nome de Jesus (v. 4, 5) demonstra que seu batismo anterior não era cristão (STEIN, 2006, p. 38; FEE, 1985, p. 87-99). Há ainda aqueles que afirmam que esta é apenas a primeira impressão de Paulo sobre estes (KRODEL, 1986, p. 356),<sup>9</sup> não indicando serem discípulos. Do outro lado, há aqueles que preferem vê-los como discípulos cristãos, pois no livro de Atos esta palavra, quando utilizada sem qualquer qualificativo, se refere aos discípulos de Jesus (ver Atos 6:1, 2, 7; 9:1, 10, 19, 26, 38; 11:26, 29; 13:52; 14:20, 22, 28; 15:10; 16:1; 18:23, 27).<sup>10</sup> Para eles, se Lucas desejasse afirmar o contrário, poderia tê-lo feito de maneira explícita (BRUCE, 1988, p. 363; FITZMYER, 2008, p. 642; PERVO, ATTRIDGE, 2009, p. 468). Afirmam ainda que o uso do verbo *pisteuō* para descrevê-los, sugere sua vida cristã<sup>11</sup>, pois tal verbo geralmente se refere a Jesus em Atos. Além disso, a fé é a essência do discipulado (ver Jo 8:31 [MENZIES, 1994, p. 222; RENGSTORF, 1964, p. 458]). Qual dos dois grupos parece ter mais apoio do texto? A fim de responder tal questão é necessário avaliar alguns pontos.

É evidente que Lucas costumeiramente utiliza o substantivo *mathētēs* para se referir aos cristãos em Atos. Todavia, seu uso aqui é singular, pois esta é a única vez em todo o livro que este substantivo, no plural,<sup>12</sup> é utilizado sem o artigo definido, o que pode indicar que não eram vistos como parte do grupo de discípulos.<sup>13</sup> Além disso, os exemplos do uso desse substantivo em outros lugares, por Lucas, mostra que o termo em si não é uma evidência decisiva (SHAUF, 2005,

.....

<sup>9</sup> Para Paulo havia uma relação estreita entre batismo e derramamento do Espírito Santo, e pode ser visualizada em Atos 19:2, pois o uso do particípio aoristo *pisteuō* (crer) conectado ao verbo *lambanō* (receber) também no aoristo sugere ações simultâneas (ver WALLACE, 1999, p. 614, 624-625).

<sup>10</sup> Essa observação é desconsiderada equivocadamente por J. MacArthur (1994, p. 326).

<sup>11</sup> Esse é um fato comum em Atos (ver 2:44; 4:4, 32; 5:14; 8:13; 9:42; 10:43; 11:17, 21; 13:12, 39, 48; 14:1, 23; 15:5; 16:31, 34; 17:12; 18:8 [2x], 27; 19:18; 21:20, 25; 22:19).

<sup>12</sup> Em Atos 9:10, 26 e 16:1 e 21:16 o adjetivo indefinido *tis* aparece, todavia *mathētēs* está no singular em todos os versos.

<sup>13</sup> *Hoi mathētai* é quase um termo técnico para Lucas se referir a comunidade cristã (ver DUNN, 1970, p. 84).



p. 146-147). A expressão *tinās mathētas* não tem paralelos em Atos e pode ter um sentido qualificativo e não apenas quantitativo. Assim, a tradução pode indicar “certos discípulos” e não apenas “alguns discípulos” (SHAUF, 2005, p. 147).

O verbo *pisteuō* descreve a fé cristã e pressupõe algum conhecimento de Cristo (FITZMYER, 2008, p. 643), normalmente, em Atos. No contexto, parece ser justamente o que faltava a estes homens, pois Paulo os exorta a que cressem em Jesus (v. 4: *hina pisteusōsin tout' estin eis ton Iēsoun*). Como incorporar isso à declaração do verso 2, onde eles são apresentados como crentes? Uma boa explicação é dada por Ellen G. White, quando diz:

Quando João Batista estava pregando, muitos, em suas visitas a Jerusalém por ocasião das festas anuais, haviam ido às barrancas do Jordão para ouvi-lo. Ali ouviram eles ser Jesus proclamado como o Prometido, e tinham levado as novas a todas as partes do mundo (WHITE, 2006, p. 281-282).

O conhecimento desses homens sobre Jesus era, portanto, limitado. Eventos como sua morte, ressurreição e ascensão lhes eram desconhecidos (ver DUNN, 1970, p. 85; WHITE, 2006, p. 282). O fato de terem sido batizados em nome de Jesus pode fortalecer a ideia de que não eram cristãos. O desconhecimento do derramamento do Espírito no Pentecostes também sugere que eles não eram cristãos. Uma vez que para Paulo não existe cristianismo sem o Espírito Santo.<sup>14</sup>

Propor que eles eram sectários (LONGENECKER, 1981, p. 493) é ir além da evidência disponível. Além disso, não há comprovação sobre a existência de uma seita Batista (SHAUF, 2005, p. 148) em Éfeso, o que certamente enfraquece essa sugestão.<sup>15</sup> Por fim, a conjectura de que o ocorrido é apenas uma impressão de Paulo é fantasiosa e não há evidência contextual que possa amparar tal afirmação.<sup>16</sup> O paralelo com a descrição anterior de Apolo pode fortalecer o que propomos aqui, pois uma situação similar ocorre: é dito que ele conhecia “o caminho do Senhor” (*tēn*

.....

<sup>14</sup> Isso evidencia sua diferença em relação a outros discípulos, ao contrário do que pensa R. Lenski (1934, p. 780).

<sup>15</sup> Embora haja ainda quem defenda essa ideia (PERVO, ATTRIDGE, 2009, p. 469) é difícil aceitar a hipótese. Para as fraquezas dessa sugestão veja Paroschi (2009, p. 73-100).

<sup>16</sup> Stanley E. Porter (1999, p. 83) salienta que não está claro que Lucas tenha utilizado essa técnica em algum lugar em Atos, especialmente quando se trata de Paulo.

*hodon*)<sup>17</sup>, mas é afirmado também que ele só conhecia o batismo de João. Assim, Lucas pressupõe uma limitação em seu conhecimento e esse fato é reforçado pela adicional explicação de Priscila e Áquila. Portanto, o termo exatidão (*akribōs*) deve ser relativizado aqui.<sup>18</sup> É melhor vê-los como discípulos de João (KÖSTENBERGER *et al.*, 2009, p. 362).

## BATISMO OU REBATISMO?

Outro ponto intrigante da narrativa diz respeito ao seu batismo. Eles foram batizados ou rebatizados? O verso 3 apresenta a pergunta de Paulo a estes discípulos: “portanto (*oun*), em que (*eis ti*) fostes batizados?” e tem como resposta: “no batismo de João” (*eis to Iōannou baptisma*). A resposta levanta algumas questões: como entender o genitivo? O genitivo *Iōannou* pode ser sintaticamente entendido, dentro do contexto,<sup>19</sup> apenas de duas formas:

158

- ◇ *Genitivo Subjetivo*: Este substantivo, por estar no genitivo, funciona semanticamente como o sujeito da ideia verbal implícita no substantivo principal (WALLACE, 1999, p. 113), a saber, *baptisma*. A compreensão deve, então, ser: o batismo feito por João mesmo;
- ◇ *Genitivo Adjetivo*: Além de ser a forma mais comum do genitivo, é a preferida por Lucas (MOULTON, TURNER, 1963, p. 207). A compreensão do texto nesse caso é: o batismo Joanino, ou semelhante ao de João. Não necessariamente realizado por João mesmo.

Qual das duas opções corresponde melhor ao contexto? De acordo com o verso 4, é melhor ver aqui um genitivo subjetivo, pois Paulo afirma que João realizou um batismo de arrependimento. Dificilmente é perceptível apenas a

.....

<sup>17</sup> Essa expressão é normalmente uma descrição de cristianismo, Atos 9:2; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22 (BARRETT, 1984, p. 29). Todavia, aqui há dificuldade com o contexto.

<sup>18</sup> Não parece haver razões suficientes para concordar com Carson que afirma seu conhecimento do ministério de Jesus em Donald Carson (1987, p. 149).

<sup>19</sup> W. Paroschi (2009, p. 87, 88) deixa claro que sintaticamente há ainda outra possibilidade e esta consiste em torná-lo o objeto da ideia verbal do substantivo *baptisma*, tendo como implicação o momento ou a ocasião em que João foi batizado, mas essa segundo ele, definitivamente não tem nada a ver com o contexto apresentado.



ideia de sua forma ou origem. Além disso, a expressão “batismo de João” (*to Iōannou baptisma*), nas sete vezes em que ocorre no NT (ver Mt. 21:25; Mc. 11:30; Lc. 7:29; 20:4; At. 1:22, 10:37, 18:25) anteriores a essa, se refere ao batismo realizado por João mesmo. Atos 18:25 é uma provável exceção.

A fim de compreender sua ignorância quanto ao Espírito Santo, devemos sugerir que eles desconheciam o Pentecostes.<sup>20</sup> A tradução do verso 2 auxilia a compreender esta proposta. São três as alternativas de tradução para *oud' ei Pneuma Hagion estin ekousamen*: 1) “Não temos ouvido se há um Espírito Santo”; 2) “Não temos ouvido se o Espírito Santo foi [dado]”; e 3) “Não temos ouvido se um Espírito possa ser santo”.

Dentre estas três sugestões, a terceira pode ser descartada, e a razão principal para isso é a pergunta de Paulo. Ele lhes questiona sobre a *recepção* do Espírito e não sobre sua *natureza*. Soma-se a isso a posição do verbo *eimi*, que dificulta essa tradução, praticamente obrigando o tradutor a interpretar *hagion* atributivamente. Em segundo lugar, o fato de terem sido batizados por João, certamente, envolveu algum conhecimento sobre o Espírito Santo.<sup>21</sup> Além disso, o Espírito era conhecido pelo Judaísmo (WITHERINGTON III, 1998, p. 571). Isso também diminui o peso da primeira tradução. Portanto, optamos pela segunda. E aqui é possível contar ainda com o apoio da crítica textual, pois alguns manuscritos acrescentam ao texto *lambanousin tines* (“alguém tenha recebido”),<sup>22</sup> o que indica que essa tradução era vista como o provável entendimento da passagem. Em adição, as versões Copta Saídica<sup>23</sup> e Síriaca Peshita<sup>24</sup> também apontam nessa direção. Portanto, essa compreensão do verso se ajusta melhor ao contexto. A sugestão de que interpretar o texto dessa forma é um erro gramatical, como tem sido algumas vezes feita (PAGE, 1886, p. 205), não pode, como já demonstrado, ser defendida satisfatoriamente.

A pergunta, por sua vez, pressupõe que eles deveriam ter recebido o Espírito Santo em conexão com seu batismo. Essa inferência é clara pelo uso do conectivo *oun*. À semelhança de Atos 2:38, Paulo entende que

.....

<sup>20</sup> A sugestão de Larkin (1995) sobre Atos 19:8 é de que sua compreensão do Pentecostes não era clara nem persuasiva.

<sup>21</sup> Esta é a declaração unânime dos Evangelhos (ver Mt. 3:11, 16; Mc. 1:8, 10; Lc. 3:16; Jo. 1:33).

<sup>22</sup> Tal é a leitura de alguns Manuscritos Ocidentais (ver NESTLE *et al.* 1993, p. 378).

<sup>23</sup> *Sahidic Coptic New Testament in English* traduzida por G. Horner.

<sup>24</sup> *The Syriac New Testament: Translated into English from the Syriac Peshitto Version*, traduzida por J. Murdock.

esse rito está, de alguma forma, ligado ao derramamento do Espírito.<sup>25</sup> Para ele a plenitude da vida cristã estava intimamente ligada à presença do Espírito (Rm 8:9; 1Co 2:10-16 [PAIGE, 1993, p. 407]). O verso 4 sugere a natureza do batismo de João, a saber, “de arrependimento” (*ebaptisen baptisma metanoias*), o que pode evidenciar, dado o contexto, sua *limitação*. O Espírito Santo era um aspecto relevante que o batismo de João não abarcava, embora desempenhasse um papel no cumprimento do plano redentivo de Deus. Tal batismo completou seu valor histórico-salvífico (KÖSTENBERGER, 2006, p. 19) por ocasião do início do ministério de Cristo, pois apontava para Ele. Em João 1:31, é dito que foi para revelar o Messias a Israel que João Batista batizava. Assim, seu batismo não era um fim em si mesmo, mas tinha uma orientação cristológica (KÖSTENBERGER, 2006, p. 30). Porém, havia similaridades entre este e o batismo em nome de Jesus. O batismo cristão não era exclusivo em relação ao batismo de João, mas inclusivo (STEIN, 2006, p. 35). Ambos envolviam imersão na água, arrependimento, a promessa do perdão de pecados (At 2:38).<sup>26</sup> Mas, o batismo em nome de Jesus possuía dois elementos adicionais: a administração em nome dele e o dom do Espírito Santo (At 2:38; 8:14-17; 10:47-48; 19:5-6 [ver PAROSCHI, 2009, p. 95]).

Temos aqui um caso de rebatismo (ver WHITE, 2010, p. 372-373) (v. 5 *ebaptisthēsan*) em virtude das similaridades entre esses dois batismos.<sup>27</sup> Pois o batismo em nome de Jesus era uma reinterpretação do batismo de João à luz do evento Cristo (DAPAAH, 2005, p.104 -105). Essa é a única referência ao mesmo presente em o NT. Porém, esta proposta de rebatismo também não está livre de discussão.<sup>28</sup> Há quem afirme que não houve um batismo com água, mas somente com o Espírito Santo (CALVIN, 1995). Entretanto, é preciso observar que a descida do Espírito se dá por ocasião da imposição de mãos e não do batismo (v. 6: *kai epithentos autois tou Paulou [tas] cheiras êlthe to Pneuma to Hagion ep' autous*), o que certamente

.....

<sup>25</sup> A proposta de Wainwright (2000), de que à luz de todo o livro tal relação é difícil de defender, parece contradizer essa passagem, entre outras, que estabelecem uma espécie de padrão para a descida do Espírito em Atos.

<sup>26</sup> Veja uma defesa dessa posição em Randolph Miller (2002, p. 12-14).

<sup>27</sup> Afirmar, como o fazem W. J. Larkin *et al.* (1995) ao comentar Atos 19:8, que o batismo de arrependimento é mais do que incompleto é obsoleto e, portanto, não houve rebatismo; vai além das evidências.

<sup>28</sup> Haenchen (1971, p. 553), por exemplo, chama isso de uma visão que soa incongruente para Lucas.





enfraquece esta sugestão. Todavia, é equivocado concluir a partir disso que Paulo separa a dotação do Espírito do batismo.<sup>29</sup>

O derramamento do Espírito Santo nesse episódio é uma miniaturização do Pentecostes que adicionou estes discípulos a igreja primitiva e vindicou a autoridade apostólica de Paulo. E por tal razão se tornaram aptos a falar em línguas e profetizar conforme a promessa de Joel 2:28-29 (ver PETERSON, 2009, p. 532). Mas a pergunta que surge é: Por que eles foram rebatizados?<sup>30</sup> O desconhecimento da missão do Espírito foi o ponto que ocasionou o ensino paulino a respeito do batismo e seu aspecto preparatório (BRUCE, 1988, p. 364) na história da salvação (v. 4: *Iōannēs ebaptisen baptisma metanoias tō laō legōn eis ton erchomenon met' auton hina pisteusōsin tout' estin eis ton Iēsoun*). Eles não eram discípulos cristãos em face dessa omissão (BOCK 2007, p. 599; ARNOLD, 2002, p. 406). Assim, o rebatismo em nome de Jesus os tornou cristãos (FITZMYER, 2008, p. 644). O ensino de Paulo relembra Atos 13:24-25 (SHAUF, 2005, p. 158).

## APOLO E O REBATISMO DOS EFÉSIOS

161

A relação entre as histórias de Apolo e os doze discípulos do capítulo 19 permanece um ponto controverso. Enquanto esses foram rebatizados, Apolo não o foi, pelo menos não há evidências disso no relato (MEYER, 1877, p. 145). É provável que a justaposição das narrativas sugira o oposto.<sup>31</sup> Embora haja similaridades nas duas descrições há também diferenças consideráveis.<sup>32</sup> Como o faz em Atos 4:32–5:11 e em 17:1-15, Lucas pode justapor esses dois incidentes para realçar

.....

<sup>29</sup> A tentativa de Dunn (1970, p. 87) de ver apenas um evento (batismo e imposição de mãos) e não dois, não resiste a análise em Atos. O verbo *epitithēmi* (impor) não é restrito apenas ao batismo nesse livro (cf. 6:6; 8:17, 19; 9:17).

<sup>30</sup> Bruce (1973, p. 166-183) sugere, ainda que admita como mera especulação, que esses discípulos podem ter sido batizados mais recentemente, quando a era do Espírito já havia sido inaugurada. Todavia, se estamos corretos em interpretar a expressão “batismo de João” como o batismo que o próprio João efetuou, então é difícil ver como essa ideia possa ser, ainda que de forma especulativa, aceita.

<sup>31</sup> Miller (2002, p. 34) desconsidera isso ao propor que ele foi rebatizado sob Priscila e Áquila.

<sup>32</sup> Shauf (2005, p. 143) destaca que há distintas ênfases nas histórias. Enquanto Lucas usa apenas uma frase para falar de alguma deficiência de Apolo (conhecendo somente o batismo de João) há muitas que destacam suas qualidades e serviço a favor do Evangelho. Todavia, o inverso ocorre com os discípulos efésios.

estas similaridades e diferenças.<sup>33</sup> Ao colocá-las juntas, Lucas, provavelmente intencionava a leitura de cada história à luz da outra.<sup>34</sup> Possivelmente sua intenção era gerar uma comparação (WITHERINGTON III, 1998, p. 569). Por tal razão, o texto levanta também algumas perguntas: Por que Apolo não foi rebatizado como os discípulos Efésios? Ele havia recebido o Espírito Santo ou não?

## A Expressão *zeōn tō pneumati*

A expressão Lucana *zeōn tō pneumati* tem sido traduzida por “sendo fervoroso de espírito” (ARA) e “fervoroso no Espírito” (RSV). Isto demonstra a dificuldade de compreensão dessa frase que pode ser considerada a chave para a questão. Todavia, qual destas traduções tem mais chance de ser a correta?

Tal oração aparece dentro de um contexto relacionado a diferença de Apolo<sup>35</sup> em relação aos efésios (v. 25: *houtos ēn katēchēmenos tēn hodon tou Kyriou kai zeōn tō pneumati elalei kai edidasken akribōs ta peri tou Iēsou*), o que pode sugerir que ele possuía o Espírito Santo.<sup>36</sup> Embora esse argumento não seja decisivo,<sup>37</sup> ele tem algum peso para explicar o motivo de Apolo não ser rebatizado.<sup>38</sup> Em segundo lugar, o uso do verbo *zeō* (ferver)<sup>39</sup> é sugestiva, pois várias vezes o Espírito é associado com o fogo (ver Is 4:4; 30:27, 28; Mt 3:11; Lc 3:16; At 2:3; I Ts 5:19; Ap 4:5).<sup>40</sup> Em terceiro lugar, Beasley-Murray nos lembra que o uso de *tō pneuma*, como referência ao próprio espírito de alguém, é incomum (BEASLEY-MUR-

162

.....  
<sup>33</sup> Essa é a sugestão de David Peterson (2009, p. 524).

<sup>34</sup> Haenchen (1971, p. 552) salienta que há uma continuação dos relatos. Além disso, a expressão Egeneto de *en tō ton Apollō einai en Korinthō* sugere isso.

<sup>35</sup> O Texto Ocidental indica que seu contato com a fé cristã se deu em seu próprio país (ver METZGER, 1994, p. 413). Embora não haja evidências disso, não é de todo impossível como nos lembra Barrett (2004, p. 888).

<sup>36</sup> A esse respeito veja Dunn (1970, p. 88).

<sup>37</sup> Mesmo em face dessa omissão, os efésios podem ser considerados cristãos. Esse é o argumento de Stanley Porter (1999, p. 53).

<sup>38</sup> Trites (2006, p. 557) sugere que se Apolo tinha o Espírito Santo ele havia experimentado e compreendido mais que os discípulos efésios e, assim, ele estava um passo à frente deles.

<sup>39</sup> Neste caso discordamos de W. Arndt *et al.* (2000, p. 426), pois relacionam apenas aspectos emocionais com este verbo.

<sup>40</sup> O argumento é apresentado para a defesa do Espírito Santo em Romanos 12:11, todavia ele é bastante útil e relevante aqui também (SCHREINER, 1998, p. 665).



RAY, 1962, p. 110).<sup>41</sup> O uso do artigo no dativo antes dessa palavra permite que a expressão seja lida: “fervoroso no Espírito” (BOCK, 2007, p. 591). É interessante como Lucas utiliza esta expressão<sup>42</sup> normalmente, tanto no Evangelho como em Atos, ela parece se referir a um espírito sobrenatural<sup>43</sup> (Lc 2:27; 8:29; 9:42; At 6:10; 16:18; 19:21; 20:22<sup>44</sup>). Esse é um dativo de referência ou respeito (BLASS *et al.* 1961, p. 105). Portanto, torna-se quase um advérbio e pode ser traduzido: fervoroso espiritualmente (MOULTON, TURNER, 1963, p. 220). Em quarto lugar, o fato de que ele não tenha sido rebatizado em contraste com a narrativa dos discípulos efésios pode fortalecer a proposta de que ele já O havia recebido (DUNN, 1996, p. 121), e pode explicar porque não houve imposição de mãos sobre ele, tal como ocorreu em Éfeso (BARRET, 2004, p. 898).

Todavia, alguns têm sido reticentes em aceitar tais argumentos (ver MUNCK, 1967, p. 183; HAENCHEN, 1971, p. 550; PAROSCHI, 2009, p. 91-93). Sugerem que a referida expressão está ligada a sua eloquência (CONZELMANN *et al.*, 1987, p. 158; PACKER, 1966, p. 159), entusiasmo (PARSONS, 2008, p. 262) ou mesmo erudição (STOTT, 1994, p. 302). Entretanto, isso resultaria em tautologia, pois tais atributos naturais já foram referidos por Lucas no v. 24 (*anēr logios* [OEPKE, 1964, p. 876]). É provável que ele estivesse indicando essa dotação para pregar de maneira eficaz. A soma destes pontos pode nos auxiliar a compreender porque Priscila e Áquila apenas o instruíram com mais exatidão<sup>45</sup> (v. 26: *akribesteron autō exethento tēn hodon*) sem a necessidade do rebatismo.<sup>46</sup> Provavelmente, assim como no caso dos discípulos no Pentecostes, o batismo de

.....

<sup>41</sup> Embora ele veja um paralelo com Atos 17:16 onde é dito de Paulo *parōxyneto to pneuma autou*, o pronome o desfavorece como tal.

<sup>42</sup> Parece haver boas razões para discordar de Johannes Louw e Eugene Nida (2013, p. 267) de que a expressão se refere a entusiasmo ou eloquência.

<sup>43</sup> Assim, a declaração de Johnson de que Lucas evita seu estereótipo normal: cheio do Espírito (JOHNSON, 1992, p. 332) perde completamente a sua força.

<sup>44</sup> À luz do verso 23, parece correto afirmar que Lucas se refere ao Espírito Santo.

<sup>45</sup> A conjunção *te* sugere uma ligação entre o verso 18:25 e 26, especialmente ligando a frase “conhecendo apenas o batismo de João” com sua pregação, esse bem podia ser o conteúdo da mesma. Essa pode ser uma boa explicação para o motivo e conteúdo dessa orientação mais exata. Embora O’Connor (2008, p. 204) não se refira a essa conjunção, sua conclusão não é diferente, pois ele declara que o único objetivo da frase “conhecendo somente o batismo de João” é explicar o motivo da adicional instrução.

<sup>46</sup> Carece de evidências a sugestão (NEIL, 1973, p. 201) de que ele poderia ter rejeitado o batismo em nome de Jesus.

João somado à recepção do Espírito Santo, lhe inseriu naquilo que o rito cristão contemplava, tornando desnecessário um rebatismo (BRUCE, 2003, p. 427, 428). Tão simples como indicado, essa solução ainda parece a mais plausível, tanto pelo contexto imediato quanto pelo contexto mais amplo do livro de Atos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As histórias de Apolo e os doze homens de Éfeso parecem ter sido redigidas com o propósito de comparação. Ao mesmo tempo em que apresentam similaridades também destacam diferenças consideráveis. É improvável que haja correta compreensão sem levar em conta tais pontos. As similaridades podem ser sumarizadas em dois pontos: 1) o conhecimento apenas do batismo de João e 2) as informações limitadas do ministério de Jesus. Ambos os relatos destacam essas características em Apolo e nos efésios. As diferenças em três: recepção do Espírito Santo, rebatismo e pregação do Evangelho.

164

Parece claro o motivo pelo qual Apolo, ao contrário dos efésios, não passou pelo rebatismo. Ele havia recebido o Espírito Santo ao passo que tais discípulos desconheciam sua obra. Ele pode ser o representante de um número desconhecido de pessoas que pertenciam aos discípulos de João, mas que se tornaram cristãs e receberam o Espírito Santo mesmo sem a intervenção eclesiástica, tal como era o caso dos 120 por ocasião do Pentecostes.<sup>47</sup>

Todavia, este incidente em Éfeso é singular em Atos e em todo o NT, uma vez que não há nenhuma menção ao rebatismo, excetuando-se essa, em qualquer destes documentos. Por tal razão, esse ato não deve ser exagerado pela igreja contemporânea. Entretanto, isso não significa que esse procedimento não deva ocorrer, pois parece haver base sólida para sua prática, ainda que dentro de certos limites. Ele deverá ocorrer apenas em circunstâncias especiais e será relativamente raro (NICHOL, 1980, p. 373).

À luz da teologia de Paulo acerca do batismo, parece que a repetição do rito na vida desses homens os inseriu naquilo que o batismo cristão contemplava. Confirmação do senhorio de Jesus, participação na sua morte, ressurreição e o recebimento do Espírito Santo.

.....

<sup>47</sup> Essa é a sugestão de G. R. Beasley-Murray (1962, p. 110).



## REFERÊNCIAS

ARNDT, W.; DANKER, F. W.; BAUER, W. **A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

ARNOLD, C. E. **Zondervan illustrated bible backgrounds commentary: John, Acts**. Grand Rapids: Zondervan, 2002. v. 2.

BARRETT, C. K. **A critical and exegetical commentary on the Acts of the Apostles**. Edinburgh: T&T Clark, 2004. (The international critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments).

\_\_\_\_\_. Apollos and the Twelve Disciples of Ephesus. In: WEINRICH, W. C. (Ed.). **The New Testament Age**. Macon: Mercer University Press, 1984. v. 2.

BEASLEY-MURRAY, G. R. **Baptism in the New Testament**. Milton Keynes: Paternoster, 1962.

BETZ, H. **Galatians: a commentary on Paul's letter to the churches in Galatia**. Philadelphia: Fortress Press, 1979. (Hermeneia: a critical and historical commentary on the Bible).

BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; FUNK, R. W. **A Greek grammar of the New Testament and other early Christian literature**. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

BOCK, D. L. **Baker exegetical commentary on the New Testament: acts**. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

BROWN, R. We profess one baptism for the forgiveness of sins. **Worship**, v. 40, n. 5, p. 260-271, 1966.

BRUCE, F. F. **Paulo: o apóstolo da graça, sua vida, cartas e teologia**. São Paulo: Shedd Publicações, 2003.

\_\_\_\_\_. **The New International Commentary on the New Testament: the book of the Acts**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1988.

CALVIN, J. **The Crossway classic commentaries: Acts.** Wheaton: Crossway Books, 1995.

CARSON, D. **Showing the Spirit: a theological exposition of 1 Corinthians 12-14.** Grand Rapids: Baker Book House, 1987.

CONZELMANN, H.; EPP, E. J.; MATTHEWS, C. R. **Acts of the Apostles: a commentary on the Acts of the Apostles.** Philadelphia: Fortress Press, 1987.

DAPAAH, D. S. **The relationship between John the Baptist and Jesus of Nazareth: a critical Study.** Laham: University Press of America, 2005.

DUNN, J. **Baptism in New Bible dictionary.** Leicester: InterVarsity Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Baptism in the Holy Spirit: a re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today.** London: Long Lane, 1970.

\_\_\_\_\_. **Black's New Testament commentary: the epistle to the Galatians.** Peabody: Hendrickson Publishers, 1993.

FEE, G. Baptism in the Holy Spirit: the issue of separability and subsequence. **The Journal of the Society for Pentecostal Studies**, v. 7, n. 2, p. 87-99, 1985.

\_\_\_\_\_. **The first epistle to the Corinthians.** Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1987. (The New international commentary on the New Testament).

FERNANDO, A. **The NIV Application Commentary: Acts.** Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1998.

FITZMYER, J. A. **The Acts of the Apostles: a new translation with introduction and commentary.** New Haven; London: Yale University Press, 2008.

FUNG, R. **The New international commentary on the New Testament: the epistle to the Galatians.** Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1988.

GAERTNER, D. **The College Press NIV commentary: Acts (At 19:7).** Joplin: College Press, 1993.



GARLAND, D. **1 Corinthians**. Grand Rapids: Baker Academic, 2003. (Baker exegetical commentary on the New Testament).

HAENCHEN, E. **The Acts of the Apostles: a commentary**. Philadelphia: The Westminster Press, 1971.

HANSEN, G. W. **The IVP New Testament commentary series: Galatians**. (Gal. 3:28). Downers Grove: InterVarsity Press, 1994.

HARTMAN, L. **Into the name of lord Jesus: baptism in the early church**. Edinburgh: T. & T. Clark Ltd, 1997. (Studies of the New Testament and Its World).

HULL, M. **Baptism on account of the dead (1Cor 15:29): an act of faith in the resurrection**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

JOHNSON, L. T. **The Acts of the Apostles**. Collegeville: Liturgical, 1992.

KÖSTENBERGER, A. J. Baptism in the gospels. In: SCHREINER, T.; WRIGHT, S. D. (Eds.). **Believer's baptism: sign of the new covenant in Christ**. Nashville: B&H Publishing Group, 2006.

167

KÖSTENBERGER, A.; KELLUM, L.; QUARLES, C. **The cradle, the cross, and the crown: an introduction to the New Testament**. Nashville: B. & H. Publishing Group, 2009.

KRODEL, G. A. **Augsburg Commentary on the New Testament: Acts**. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986.

KRUSE, C. **Paul's Letter to the Romans**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2012.

LADD, G. E. **Theology of the New Testament**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974.

LARKIN, W. J.; BRISCOE D. S.; ROBINSON H. W. **The IVP new testament commentary series: Acts**. Downers: InterVarsity Press. 1995. v. 5.

LENSKI, R. **The interpretation of the Acts of the Apostles**. Minneapolis: Augs-

burg Publishing House, 1934.

LINCOLN, A. T. **Word Biblical Commentary: Ephesians**. Dallas: Word, Incorporated, 2002.

LONGENECKER, R. The Acts of the Apostles. In: GAEBELEIN, F. E. (Ed.). **The Expositor's Bible Commentary: John and Acts**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1981. v. 9.

\_\_\_\_\_. **Word Biblical Commentary: Galatians**. Dallas: Word, Incorporated, 2002. v. 41.

LOUW J.; NIDA, E. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MACARTHUR, J. **Acts**. Chicago: Moody Press, 1994. (MacArthur New Testament Commentary)

168

MARSHALL, H. **Tyndale New Testament Commentaries: Acts**, an introduction and commentary. (323). Downers Grove: InterVarsity Press, 1980. v. 5.

MENZIES, R. **Empowered for witness: the spirit in Luke-Acts**. London: Sheffield Academic Press, 1994.

METZGER, B. **A textual commentary on the Greek New Testament**. London: United Bible Societies, 1994.

MEYER, H. A. W. **Critical and exegetical handbook to the Acts of the Apostles**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1877. v. 2. (Critical and Exegetical Commentary on the New Testament).

MILLER, R. **A Historical and Theological Look at the Doctrine of Christian Baptism**. Bloomington: Writers Club Press, 2002.

MOULTON, J. H.; TURNER, N. **A grammar of New Testament Greek: Syntax**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1963. v. 3.

MUNCK, J. **The Acts of the Apostles: introduction, translation, and notes**.





Garden City: Doubleday, 1967.

NEIL, W. **Acts**. Grand Rapids: Eerdmans, 1973. (New Centaury Bible Commentary).

NESTLE, E.; ALAND, K.; ALAND, B. **Institut für Neutestamentliche Textforschung**: Novum Testamentum Graece. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1993.

NICHOL, F. D. (Eds.). **The Seventh-day Adventist Bible Commentary**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1980. v. 6.

O'CONNOR, J. M. **St. Paul's Ephesus: texts an archeology**. Collegetown: Liturgical Press, 2008.

O'BRIEN, P. T. **The Pillar New Testament commentary: the letter to the Ephesians**. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Co., 1999.

OEPKE, A. *zeō*. In: KITTEL, G.; BROMILEY, G. W.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY G. W.; FRIEDRICH, G. (Eds.). **Theological dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.

169

PACKER, J. **Acts of the Apostles**. Cambridge University Press, 1966.

PAGE, T. E. **The Acts of the Apostles**. London: Macmillan, 1886.

PAIGE, T. Holy spirit. In: HAWTHORNE, G. E.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Eds.). **Dictionary of Paul and his letters**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993.

PAROSCHI, W. Acts 19:1-7 reconsidered in light of Paul's theology. **Andrews University Seminary Studies**, v. 47, n. 1, p. 73-100, 2009.

PARSONS, M. **Acts**. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. (Paidea: commentaries on the New Testament).

PERVO, R. I.; ATTRIDGE, H. W. **Acts: a commentary on the Book of Acts**. Minneapolis: Fortress Press, 2009. (Hermeneia: a critical and historical commentary on the Bible).

PETERSON, D. **The Acts of the Apostles**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009.

PETERSON, J. The circumcision of the Christ: the significance of baptism In Colossians and the churches of the restoration. **Restoration Quarterly**, v. 43, n. 2, 2001.

PORTER, S. **The Paul of Acts**: essays in literary criticism, rhetoric, and theology. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 115).

RENGSTORF, H. *mathētēs*. In: KITTEL, G.; BROMILEY, G. W.; FRIEDRICH, G. (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1964. v. 4.

RIDDERBOS, H. **The New International Commentary on the Old and New Testament**: the epistle of Paul to the Churches of Galatia. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1953.

SCHREINER, T. R. **Baker exegetical commentary on the New Testament**: Romans. Grand Rapids: Baker Books, 1998. v. 6.

SCOTT, S. **Theology as history, history as theology**: Paul in Ephesus in Acts 19. New York: Walter de Gruyter, 2005.

SHAUF, S. **Theology as history, history as theology**: Paul in Ephesus in Acts 19. New York: Walter de Gruyter, 2005.

STEIN, R. Baptism in Luke-Acts. SCHREINER, T.; WRIGHT, S. D. (Eds.). **Believer's baptism**: sign of the new covenant in Christ. Nashville: B&H Publishing Group, 2006.

STOTT, J. **The message of Acts**: The Spirit, the church & the world. Leicester: Inter-Varsity Press, 1990. (The Bible speaks today)

TELLBE, M. **Christ**: believers. In: Ephesus. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament).



TRITES, A. A.; WILLIAM J. L. **Cornerstone biblical commentary**: the gospel of Luke and Acts. Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2006. v. 12.

WAINWRIGHT, G. Baptism, baptismal rites. In: MARTIN R. P., DAVIDS P. H. (Eds.). **Dictionary of the later new testament and its developments**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.

WALLACE, D. **Greek grammar beyond the basics**: exegetical syntax of the New Testament. Grand Rapids: Zondervan Publishing House and Galaxie Software, 1999.

WHITE, E. G. **Atos dos Apóstolos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_. **Evangelismo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2010.

WITHERINGTON III, B. **The Acts of the Apostles**: a socio-rhetorical commentary. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998.