



Kerygma
Revista de Teologia do Unasp



Centro Universitário Adventista de São Paulo

Fundado em 1915 — www.unasp.edu.br

Missão: Educar no contexto dos valores bíblicos para um viver pleno e para a excelência no serviço a Deus e à humanidade.

Visão: Ser uma instituição educacional reconhecida pela excelência nos serviços prestados, pelos seus elevados padrões éticos e pela qualidade pessoal e profissional de seus egressos.

Administração da Entidade Mantenedora (IAE)	Diretor Presidente: Domingos José de Souza Diretor Administrativo: Élnio Álvares de Freitas Diretor Secretário: Emmanuel Oliveira Guimarães
Administração Geral do Unasp	Reitor: Euler Pereira Bahia Pró-Reitora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Tânia Denise Kuntze Pró-Reitora de Graduação: Sílvia Cristina de Oliveira Quadros Pró-Reitor Administrativo: Élnio Álvares de Freitas Secretário Geral: Marcelo Franca Alves
Campus Eng. Coelho	Diretor Geral: José Paulo Martini Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Francisca Pinheiro S. Costa Diretor de Graduação: Afonso Ligório Cardoso
Campus São Paulo	Diretor Geral: Hélio Carnassale Diretor de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Marcos Natal de Souza Costa Diretor de Graduação: Ilson Tercio Caetano
Campus Virtual	Diretor Geral: Valcenir do Vale Costa
Faculdade de Teologia	Diretor: Emilson dos Reis Coordenador de Pós-Graduação: Roberto Pereyra Suarez Coordenador de Graduação: Ozeas Caldas Moura
Faculdade Adventista de Hortolândia	Diretor: Euler Pereira Bahia Secretário Geral: Marcelo Franca Alves Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Tânia Denise Kuntze Diretora de Graduação: Sílvia Cristina de Oliveira Quadros
Campus Hortolândia	Diretor Geral: Alacy Mendes Barbosa Diretor de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Eli Andrade Rocha Prates Diretora de Graduação: Elna Pereira Nascimento Cres

UNASPRESS

Imprensa Universitária Adventista

Editor: Renato Groger

Editor Associado: Rodrigo Follis

Conselho Editorial: José Paulo Martini, Afonso Cardoso, Elizeu de Sousa, Francisca Costa, Adolfo Suárez, Emilson dos Reis, Renato Groger, Ozéas C. Moura, Betania Lopes, Martin Kuhn

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

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 (Ellen G. White State, EUA)

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

Cristhian Álvarez (Colegio Adventista del Ecuador, ECU)

Ekkehardt Mueller (Biblical Research Institute, EUA)

Frank M. Hasel (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 Amazonia, Benevides)

Marcos de Benedicto (Casa Publicadora Brasileira, Tatuí)

Miguel Ángel Núñez (Universidade 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 (Universidade Peruana Unión, PER)

Wagner Kuhn (Andrews University, EUA)

■ DIREITOS LEGAIS

A revista Kerygma utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), software livre desenvolvido para a construção e gestão de publicações eletrônicas, 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. 12, n. 1 (1º semestre de 2016). Engenheiro Coelho, SP: Unaspres — Imprensa Universitária Adventista, 2016.

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, VINICIUS AGUIAR,
MARSELLE SOARES, MATHEUS ROCHA
PROJETO VISUAL E CAPA: EDIMAR VELOSO
DIAGRAMAÇÃO: FÁBIO ROBERTO
BIBLIOTECÁRIA RESPONSÁVEL: LIA HODORFF



SUMÁRIO

Artigos

9

A encarnação de Cristo:
mistério e modelo da missão

ADENILTON TAVARES DE AGUIAR
WAGNER KUHN

37

Cosmological speculations: the alleged influence of philo in early christian philosophy

JEAN ZUKOWISKI
KELDIE PAROSCHI

45

Jesus and the Leper: A Text-Critical Study of Mark 1:41: *Jesus e o Leproso: Um Estudo Crítico-Textual de Marcos 1:41*

CRISTIAN PIAZZETTA
WILSON PAROSCHI

61

O preconceito do centro apologético cristão de pesquisas em relação ao Adventismo do Sétimo Dia

LEANDRO QUADROS

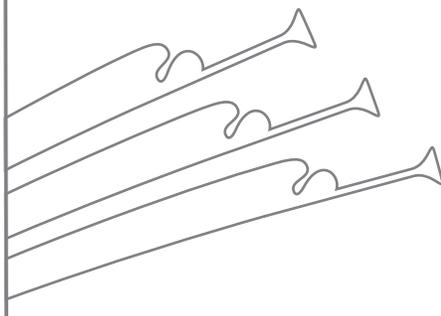
73 Percepções do conflito entre judeus e cristãos
no segundo século no diálogo com Trifão, de
Justino Mártir

89 Presupuestos en la labor
hermenéutica de los Tannaítas
SILVIA C. SCHOLTUS

135 Projeções e profecias — ibge
e escatologia adventista
RODRIGO GALIZA

157 Sorte do ímpio, azar do justo: uma breve nota
sobre miqreh em Eclesiastes 2:14 e o conceito
de morte em Eclesiastes

169 Um estudo exegético-teológico do termo
melā'ká em Ex 31:12-18
ANDRÉ L. VASCONCELOS
LUCAS IGLESIAS





Kerygma
Revista de Teologia do Unasp



Centro Universitário Adventista de São Paulo

Fundado em 1915 — www.unasp.edu.br

Missão: Educar no contexto dos valores bíblicos para um viver pleno e para a excelência no serviço a Deus e à humanidade.

Visão: Ser uma instituição educacional reconhecida pela excelência nos serviços prestados, pelos seus elevados padrões éticos e pela qualidade pessoal e profissional de seus egressos.

Administração da Entidade Mantenedora (IAE)	Diretor Presidente: Domingos José de Souza Diretor Administrativo: Élnio Álvares de Freitas Diretor Secretário: Emmanuel Oliveira Guimarães
Administração Geral do Unasp	Reitor: Euler Pereira Bahia Pró-Reitora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Tânia Denise Kuntze Pró-Reitora de Graduação: Sílvia Cristina de Oliveira Quadros Pró-Reitor Administrativo: Élnio Álvares de Freitas Secretário Geral: Marcelo Franca Alves
Campus Eng. Coelho	Diretor Geral: José Paulo Martini Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Francisca Pinheiro S. Costa Diretor de Graduação: Afonso Ligório Cardoso
Campus São Paulo	Diretor Geral: Hélio Carnassale Diretor de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Marcos Natal de Souza Costa Diretor de Graduação: Ilson Tercio Caetano
Campus Virtual	Diretor Geral: Valcenir do Vale Costa
Faculdade de Teologia	Diretor: Emilson dos Reis Coordenador de Pós-Graduação: Roberto Pereyra Suarez Coordenador de Graduação: Ozeas Caldas Moura
Faculdade Adventista de Hortolândia	Diretor: Euler Pereira Bahia Secretário Geral: Marcelo Franca Alves Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Tânia Denise Kuntze Diretora de Graduação: Sílvia Cristina de Oliveira Quadros
Campus Hortolândia	Diretor Geral: Alacy Mendes Barbosa Diretor de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Eli Andrade Rocha Prates Diretora de Graduação: Elna Pereira Nascimento Cres



Imprensa Universitária Adventista

Editor: Renato Groger

Editor Associado: Rodrigo Follis

Conselho Editorial: José Paulo Martini, Afonso Cardoso, Elizeu de Sousa, Francisca Costa, Adolfo Suárez, Emilson dos Reis, Renato Groger, Ozéas C. Moura, Betania Lopes, Martin Kuhn

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

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 [Ellen G. White State, EUA]

Carlos A. Steger [Universidad Adventista del Plata, ARG]

Cristhian Álvarez [Colegio Adventista del Ecuador, ECU]

Ekkehardt Mueller [Biblical Research Institute, EUA]

Frank M. Hasel [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 Amazonia, Benevides]

Marcos de Benedicto [Casa Publicadora Brasileira, Tatuí]

Miguel Ángel Núñez [Universidade 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 [Universidade Peruana Unión, PER]

Wagner Kuhn [Andrews University, EUA]

■ DIREITOS LEGAIS

A revista Kerygma utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), software livre desenvolvido para a construção e gestão de publicações eletrônicas, 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. 12, n. 1 (1º semestre de 2016). Engenheiro Coelho, SP: Unaspres — Imprensa Universitária Adventista, 2016.

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, VINICIUS AGUIAR,
MARSELLE SOARES, MATHEUS ROCHA
PROJETO VISUAL E CAPA: EDIMAR VELOSO
DIAGRAMAÇÃO: FÁBIO ROBERTO
BIBLIOTECÁRIA RESPONSÁVEL: LIA HODORFF



SUMÁRIO

Artigos

9

A encarnação de Cristo:
mistério e modelo da missão

ADENILTON TAVARES DE AGUIAR
WAGNER KUHN

37

Cosmological speculations: the alleged influence of philo in early christian philosophy

JEAN ZUKOWISKI
KELDIE PAROSCHI

45

Jesus and the Leper: A Text-Critical Study of Mark 1:41: *Jesus e o Leproso: Um Estudo Crítico-Textual de Marcos 1:41*

CRISTIAN PIAZZETTA
WILSON PAROSCHI

61

O preconceito do centro apologético cristão de pesquisas em relação ao Adventismo do Sétimo Dia

LEANDRO QUADROS

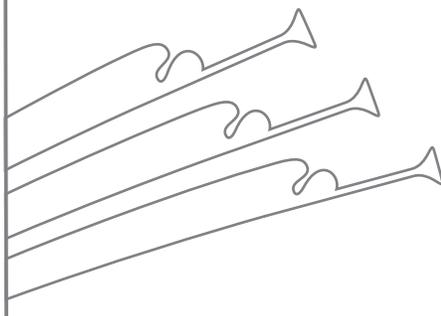
73 Percepções do conflito entre judeus e cristãos no segundo século no diálogo com Trifão, de Justino Mártir

89 Presupuestos en la labor hermenéutica de los Tannaítas
SILVIA C. SCHOLTUS

135 Projeções e profecias — ibge e escatologia adventista
RODRIGO GALIZA

157 Sorte do ímpio, azar do justo: uma breve nota sobre miqreh em Eclesiastes 2:14 e o conceito de morte em Eclesiastes

169 Um estudo exegético-teológico do termo *melā'ká* em Ex 31:12-18
ANDRÉ L. VASCONCELOS
LUCAS IGLESIAS



A encarnação de Cristo: mistério e modelo da missão

ADENILTON TAVARES DE AGUIAR¹

WAGNER KUHN²

As Escrituras do Antigo Testamento apontam para Cristo, e o Novo Testamento apresenta-o como seu personagem principal. Por essa razão, o propósito de uma teologia bíblica é articular a unidade do cânon bíblico centrado na pessoa de Jesus Cristo. Este artigo está dividido em três partes: 1) prenúncios da encarnação: princípios para a missão, onde são analisados alguns exemplos da interação do Cristo pé-encarnado com alguns personagens bíblicos, seu engajamento com a missão de salvar a humanidade caída, bem como a comissão que delega a alguns indivíduos; 2) tipos do Cristo pé-encarnado e sua missão. Nessa seção, analisaremos alguns exemplos de pessoas que “encarnaram” em sua vida características do Cristo encarnado; e 3) a encarnação no Novo Testamento e a Missão de Jesus, onde destacaremos dois aspectos importantes da atividade missionária de Cristo, isto é, serviço e discipulado.

Palavras-chaves: Encarnação; Modelo de missão; Tipologia.

Old Testament Scriptures point to Christ, and the New Testament presents him as his main character. Therefore, the purpose of a biblical theology is to articulate the unity of the biblical canon centered on the person of Jesus Christ. This article is divided into three parts: 1) foreshadowing of the Incarnation: principles for the mission, which analyzes some

.....
¹ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica do Pernambuco — UNICAP. Graduado em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia e em Letras pela Universidade Estadual da Paraíba. E-mail: adeniltonaguiar@gmail.com.

² Doutor em PhD pela Fuller Theological Seminary. Mestrado em Teologia pela Andrews University. Graduado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo — UNASP. E-mail: kuhn@andrews.edu.

examples of the interaction of the pre-incarnate Christ with some biblical characters, their engagement with the mission to save fallen humanity, as well as commission delegating some individuals; 2) types of pre-incarnate Christ and his mission. In this section we will look at some examples of people who “incarnated” in your life characteristics of the incarnate Christ; and 3) the incarnation of the New Testament and the mission of Jesus, where we highlight two important aspects of missionary activity of Christ, so, service and discipleship.

Keywords: Incarnation; Mission model; Typology.

Introdução

As Escrituras do Antigo Testamento apontam para Cristo (Lc 24:27; Jo 5:39; Mt 12:39-40; At 28:23), e o Novo Testamento apresenta-o como seu personagem principal (Hb 1:1-2; Mt 1:1; Mc 1:1; Jo 1:1, 14; Ap 1:1). Por essa razão, “o propósito de uma teologia bíblica é articular a unidade do cânon bíblico centrado na pessoa de Jesus Cristo” (GAGE, 2010, p. 22). Um dos ensinamentos fundamentais das Escrituras diz respeito à encarnação do Filho de Deus, a qual, embora esteja além da compreensão humana, encerra lições muito importantes para que sejam relegadas ao esquecimento. Desse modo, este artigo tem como objetivo analisar alguns aspectos da encarnação de Jesus, observando alguns princípios missiológicos neles expressos.

O texto está dividido em três partes: 1) prenúncios da encarnação: princípios para a missão, onde são analisados alguns exemplos da interação do Cristo pré-encarnado com alguns personagens bíblicos, seu engajamento com a missão de salvar a humanidade caída, bem como a comissão que delega a alguns indivíduos; 2) tipos do Cristo pré-encarnado e sua missão. Nessa seção, analisaremos alguns exemplos de pessoas que “encarnaram” em sua vida características do Cristo encarnado; e 3) a encarnação no Novo Testamento e a Missão de Jesus, onde destacaremos dois aspectos importantes da atividade missionária de Cristo, i.e., serviço e discipulado.

Prenúncios da encarnação: princípios para a missão

Tanto o Antigo quanto o Novo Testamento expressam claramente o desejo de Deus de se aproximar do ser humano. A entrada do pecado no mundo provocou um distanciamento que jamais fora planejado por Deus, mas também não o pegou de



surpresa. Gênesis 1 e 2 apresentam um mundo perfeito, no qual nossos primeiros pais podiam conversar livremente com o Criador (Gn 2:15-17).

Ao dirigir a narrativa para a queda do homem, Moisés introduz a serpente como o personagem responsável pela mudança de um ambiente amistoso para um cenário hostil, em que o medo e o senso de culpa se tornaram a ordem do dia (Gn 3:1-10).

Gênesis 3:9 é o primeiro lugar nas Escrituras em que vemos a iniciativa divina de se aproximar da raça caída. A pergunta: “Onde estás?” deve ser compreendida de maneira retórica, um recurso amplamente usado na poesia hebraica (por exemplo Is 33:18; 36:19; Sl 42:4, 11; WENHAM, 2002a, v. 1, p. 77). Nesse sentido, Deus não pergunta a Adão: “Onde estás?” porque sintia necessidade de obter informação, mas para despertar a consciência do casal, a fim de que eles mesmos percebessem o *lugar* onde estavam, e sua condição atual como resultado da desobediência (KISSLING, 2004, p. 199).

A ideia não é que Adão e Eva se perderam do conhecimento de Deus, mas da comunhão com Ele. Pela primeira vez na narrativa bíblica, o Bom Pastor vem buscar a ovelha perdida (LANGE et al., 2008, p. 231). Prenúncios da encarnação podem ser claramente percebidos na sequência do relato: “Mas a serpente, mais sagaz que todos os animais selváticos que o Senhor Deus tinha feito, disse à mulher: É assim que Deus disse: Não comereis de toda árvore do jardim?” (Gn 3:1). Conforme expressa o *Comentário Bíblico Adventista*,

Aqui, o Senhor deixa de se dirigir à serpente literal, que falou com Eva, e passa a pronunciar juízo sobre a antiga serpente, o diabo. Esse juízo, expresso em linguagem profética, tem sido compreendido pela igreja cristã como uma predição da vinda do Libertador (NICHOL, 1978, v. 1, p. 232).

A vinda do Libertador é ratificada pelo próprio estabelecimento do sistema de sacrifícios (Gn 3:21; NICHOL, 1978, v. 1, p. 235), cujos elementos se tornaram para o pecador um lembrete constante de que um plano para erradicar o pecado havia sido formulado. Conforme Keil e Delitzsch (2002, v. 1, p. 64, grifo nosso) declaram,

Se então a promessa culmina em Cristo, o fato de que a vitória sobre a serpente é prometida à posteridade da mulher, e não do homem, alcança profundo significado, como foi através da mulher que a astúcia do diabo trouxe pecado e morte ao mundo, é também através da mulher que a graça de Deus dará à raça humana perdida a vitória sobre o pecado, a morte e o diabo. [...] O destruidor da serpente nasceu de uma mulher (sem um pai humano).

Desse modo, a missão da igreja está predita nessa passagem de Gênesis 3:15: ser o canal através do qual a graça de Deus deve fluir para a toda a humanidade. Possivelmente, encontramos em Apocalipse 12:13, que menciona a perseguição do dragão à “mulher que dera à luz o filho varão”, uma alusão a Gênesis 3:15 (PAULIEN, 2004; STEFANOVIC, 2009, p. 386; JOHNSON, 2014, p. 19). Conforme declara Stefanovic³ (2009, p. 386), “uma mulher é frequentemente usada como símbolo do povo de Deus tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Além disso, a figura de Israel como uma mulher em dores de parto aparece com frequência no Antigo Testamento”. Deus esperava que seu povo escolhido fosse uma bênção para todos os povos da terra (Gn 12:2-3; 26:4; 28:14; Gl 3:8-9), através do Cristo encarnado que dele descenderia.

O Anjo do Senhor

Entre os prenúncios da encarnação no Antigo Testamento, a expressão “Anjo do Senhor” afigura-se como uma evidência do desejo de Deus de estar sempre perto de seu povo. O termo “anjo” (*angelos*, em grego; e *mal'āk*, em hebraico) significa mensageiro. No Antigo Testamento, “esse anjo tem um encargo especial de ajudar e guiar Israel ou indivíduos israelitas. [...] Às vezes Ele é tão intimamente identificado com Deus como se fossem quase indistinguíveis. Ele é Deus, por assim dizer, entrando numa percepção humana” (KITTEL et al., p. 13).

Porém, se o Anjo do Senhor é seu mensageiro, então deve ser distinto do Senhor. Todavia, em algumas passagens, ele também é chamado de “Deus” ou “Senhor”. Norman Gulley declara que esse Anjo do Senhor é “o Cristo pré-encarnado. O relacionamento desse anjo com as pessoas no Antigo Testamento (AT) se pode comparar ao de Cristo com as pessoas no Novo Testamento (NT), evidenciando que o Cristo do AT é o mesmo do NT, de modo que não se justifica a distinção entre o Deus do AT e o do NT” (GULLEY, 2006, p. 80 — 97).

Em Gênesis 22, após observar que Abraão estava disposto mesmo a sacrificar seu filho Isaque, o Anjo do Senhor fornece um carneiro para holocausto como substituto de Isaque (v. 13), e, em face da fidelidade de Abraão, repete a comissão que lhe fora confiada (Gn 22:17a-18; comparar com Gn 12:2-3). O princípio expresso no texto é que por meio da semente de Abraão, todos os povos da Terra seriam abençoados. Na abertura do Evangelho de Mateus (1:1), Jesus é identificado como filho de Davi e filho de Abraão, demonstrando que o Messias é, ao mesmo tempo,

.....
³ Ver Is. 54:5 — 6; Jer. 3:20; Ez. 16:8 — 14; Os. 1 — 3; Am 5:2; 2 Co. 11:2; Ef. 5:25 — 32, e Is. 26:17 — 18; 66:7 — 9; Jr. 4:31; Mq. 4:10.



descendente da casa real, mas também da promessa abraâmica. Portanto, não havia outra forma de Abraão abençoar todos os povos da Terra, senão através do Messias, que viria de sua linhagem. Nesse sentido, abençoar os povos da Terra é levar-lhes Jesus e a mensagem de seu sacrifício (Gn 22:13, 18; comparar com Gl 3:8-9).

Em Gênesis 16:7-13, o Anjo do Senhor aparece a Hagar, e conforta o seu coração ao não apenas garantir sua subsistência e a de seu filho (NICHOL, 1978a, v. 1, p. 318), mas deixando-lhe a promessa de que sua descendência seria multiplicada. A escrava fugitiva sai desse encontro com a consciência de que esteve na presença do próprio Deus: “Então, ela invocou o nome do Senhor, que lhe falava: Tu és Deus que vê; pois disse ela: Não olhei eu neste lugar para Aquele que me vê?” (Gn 16:13), e com o coração repleto da graça do Cristo pré-encarnado. O seu testemunho para outros ficou gravado a partir do nome atribuído ao poço que serviu como lugar de encontro: Beer-Laai-Roi (v. 14). Conforme Wenham menciona, “como o nome de Ismael, esse nome fica como uma permanente recordação do cuidado misericordioso de Deus. ‘Poço daquele que me vê’” (WENHAM, 2002b, v. 2, p. 11).

Em Números 22, o Anjo do Senhor aparece a Balaão e lhe ordena: “Tornou o Anjo do Senhor a Balaão: Vai-te com estes homens; mas somente aquilo que Eu te disser, isso falarás. Assim, Balaão se foi com os príncipes de Balaque” (Nm 22:35). No verso 38, Balaão responde a Balaque: “Eis-me perante ti; acaso, poderei eu, agora, falar alguma coisa? A palavra que Deus puser na minha boca, essa falarei” (Nm 22:38).

Outras vezes, é mencionado que Balaão deveria dizer o que o Anjo do Senhor lhe dissesse (Nm 23:5, 12, 16, 26). O profeta, portanto, deveria ser o porta-voz do Cristo pré-encarnado, e proferir uma bênção sobre o povo, a despeito das expectativas contrárias do profeta de Israel. Em seu primeiro oráculo, tomado pelo Espírito de profecia, ele apresenta a seguinte questão: “Como posso amaldiçoar a quem Deus não amaldiçoou? Como posso denunciar a quem o Senhor não denunciou?” (Nm 23:8). Em Números 24:9, encontramos reminiscências da bênção proferida sobre Abraão (ver Gn 12:3). Assim como na experiência de Abraão, as nações são abençoadas pela vinda do Messias, nos oráculos de Balaão a promessa messiânica irrompe com a mesma força:

Vê-lo-ei, mas não agora; contemplá-lo-ei, mas não de perto;
uma estrela procederá de Jacó, de Israel subirá um cetro
que ferirá as têmeoras de Moabe e destruirá todos os filhos
de Sete. Edom será uma possessão; Seir, seus inimigos,
também será uma possessão; mas Israel fará proezas. De Jacó



sairá o dominador e exterminará os que restam das cidades (Nm 24:17-19) (WALVOORD; ZUCK, 1983, v. 1, p. 245)⁴.

Embora haja um reconhecimento geral de que, em primeira instância, a profecia se cumpre em Davi (SIMEON; CLAUDE, 1855, v. 2, p. 158; MILGROM, 1990, p. 206), muitos eruditos têm visto nas afirmações desse oráculo uma predição messiânica, cujo cumprimento transcende o nascimento do Messias em Belém, assumindo, portanto, repercussões cósmicas, que culminam com o estabelecimento do reino eterno de Deus, por ocasião da segunda vinda de Cristo (ver NICHOL, 1978, v. 1, p. 912).

Em Juízes 13, o Anjo do Senhor aparece à esposa de Manoá, que era estéril, e lhe faz a promessa de que ela teria um filho (v. 2, 9). Ela chamou o marido, e ambos ouviram as instruções do ser celestial (v. 10-18). Após observarem o anjo subir para o Céu na chama que saiu do altar, Manoá resume a experiência nas seguintes palavras: “Certamente, morreremos, porque vimos a Deus” (v. 22). Novamente, o Cristo pré-encarnado se manifesta para o seu povo, desta vez para anunciar o nascimento de um libertador, que livraria a nação das mãos do opressor povo filisteu. Algo semelhante acontece em Juízes 6 e Êxodo 3. No primeiro caso, o Anjo do Senhor comissiona Gideão para liderar a libertação do povo de Israel da mão dos midianitas (6:1-2); e, no segundo, o Anjo do Senhor encoraja Moisés a retornar ao Egito (Êx 3:1 — 4:16), a fim de libertar o povo das mãos de Faraó.

Todos esses exemplos mostram que, já no Antigo Testamento, o Cristo pré-encarnado havia comissionado pessoas para serem instrumentos de libertação e canais de transmissão da sua graça, não somente para a nação de Israel, mas para todos os povos *por meio de* seu povo escolhido.

Outros prenúncios

Em Josué 5:13-15, o Cristo pré-encarnado se manifesta sob as vestes do “Príncipe do exército do Senhor”. Os detalhes do relato e a exortação feita a Josué (Js 5:15) não deixam dúvidas sobre a identidade do Ser misterioso (ver NICHOL, 1978, v. 2, p. 195). O capítulo 6, que é uma continuação da narrativa de 5:13-15 (NICHOL, 1978b, v. 2, p. 195), apresenta a conquista de Jericó e o resgate de Raabe e sua família

.....

⁴ Walvoord e Zuck (1983a) afirmam que “esta cidade é provavelmente Sela, capital de Edom, conhecida como Petra. O cumprimento dessas profecias sobre Moabe e Edom já ocorreram em alguns aspectos (ver 1Rs 11:15-18), mas elas ainda têm sobretons proféticos. Moabe e Edon ainda devem sofrer o julgamento do Rei de Israel, Jesus Cristo (ver Is 15-16; 21:11-12; Jr 48; 49:7-11; Ob 15-18, 21)”.



por sua ação de colaborar com os espias, o que manifestou sua fé no Deus de Israel. O verso 25 menciona que não apenas Josué poupou a vida de Raabe e de sua família, mas ela passou a viver no meio de Israel. Conforme Butler declara, “Raabe ficou ao lado de Josué como exemplo da bênção de Deus sobre uma pessoa obediente, não importa a origem racial” (BUTLER, 2002, v. 7, p. 72). Por meio de Israel, o Príncipe do exército do Senhor levou salvação a uma prostituta. De fato,

A primeira lição que aprendemos dessa porção da narrativa é salvação pela fé. Se Raabe não tivesse crido em Deus, ela não teria salvado os espias; e se ela não tivesse salvado os espias, ela mesma não teria sido salva. Temos a autoridade de Tiago (2:25) para citar essa passagem como um exemplo da conexão entre fé e obras (SPENCE; EXELL, 2004, p. 108).

Sua ação de fé permitiu que, na providência divina, ela entrasse na árvore genealógica do Messias, ao lado de nomes como Abraão, Isaque e Jacó (Mt 1:2), e como ancestral de Davi (Mt 1:4-5). Desse modo, todas as famílias da Terra foram abençoadas por meio da semente de Abraão (Gn 12:2-3; 26:4; 28:14; Gl 3:8), mas também pelo útero de Raabe (Mt 1:5-16).

Outro prenúncio da encarnação pode ser identificado em Gênesis 28:10-15, no relato do sonho da escada de Jacó, através da qual anjos de Deus subiam e desciam (v. 12), indicando uma contínua relação entre o Céu e a Terra. Jesus usou essa imagem para referir-se a si mesmo como ponte de contato entre Deus e os homens, o meio através do qual as bênçãos do Céu fluiriam para a humanidade, e o transporte que levaria as mais intensas orações até o trono de Deus, mas também traria as mais doces consolações (Jo 1:51)⁵ (ver ROBERTSON, 1932, v. 5; 1933, v. 6; BEASLEY-MURRAY, 2002, v. 36, p. 28).

Mais tarde, no embate travado com o misterioso homem no vau de Jaboque, Jacó afirmou: “Não te deixarei ir se me não abençoares” (Gn 32:26). A súplica de Jacó é fruto da consciência do caráter divino do Ser que lutava consigo. A teofania se torna clara na resposta do homem misterioso: “Como príncipe lutaste com Deus e com os homens e prevaleceste” (Gn 32:28b). Apesar de o relato introduzir que Jacó havia lutado com um homem, sua impressão é de que havia visto Deus face a face (v. 30). Em ambos os casos, o Cristo pré-encarnado se manifestou a Jacó como o caminho de acesso às bênçãos do céu. Ele é a escada por meio da qual os anjos de Deus desceram até Jacó (Gn 32:1-2).

.....

⁵ Embora haja uma compreensão por parte dos eruditos em geral de que com a expressão “vereis o céu aberto” Jesus esteja fazendo referência imediata ao episódio de seu batismo.

Essas duas histórias estão intrinsecamente interligadas em Oseias 12:3a-4, quando o profeta utiliza três episódios relacionados à vida de Jacó como metáforas para a atual experiência de Judá e Israel (ver BOICE, 2002, p. 94). A afirmação de que “em sua força lutou com Deus” é claramente uma referência “à luta de Jacó com o anjo de Deus em Peniel” (STUART, 2002, v. 31, p. 191). Quanto à declaração “em Betel o encontrou”, embora inicialmente deva ser compreendida como uma referência ao encontro de Gênesis 35 (STUART, 2002, v. 31, p. 191), é razoável supor que, em seu estilo poético, Oseias também esteja fazendo alusão à visão da escada celestial (Gn 28:19; GARRETT, 1997, v. 19A, p. 237), em que o Cristo pré-encarnado repete a promessa feita a Abraão e Isaque (Gn 12:3; 26:4; 28:14).

Outro episódio envolvendo Abraão diz respeito à visita dos três mensageiros celestiais para notificar a subversão das ímpias cidades de Sodoma e Gomorra (Gn 18). Eles são identificados inicialmente como “três homens”, os quais Abraão viu em pé na sua frente (Gn 18:2). Comentando Gênesis 18:22, Ellen G. White (2007, p. 139) afirma que “dois dos mensageiros celestes partiram, deixando Abraão só com aquele que agora soube ser o Filho de Deus”. O próprio Jesus, sob uma roupagem humana, veio até Abraão para lhe revelar a intenção de destruir as ímpias cidades, mas também para ouvir sua petição de intercessão por elas. Em outros momentos, porém, Jesus vestiu as roupas da humanidade para proteger seus servos em perigo, a exemplo dos três amigos de Daniel, lançados na fornalha ardente (ver Dn 3:25; comparar com 12:1). Tipicamente, a tradição cristã tem identificado a expressão “como o filho de Deus” como uma referência a Cristo (STEFANOVIC, Z., 2007, p. 135), que, para usar as palavras de Jamieson (et al., 1997) concede aqui um prelúdio de sua encarnação (ver Dn 3:25).

A intenção de Deus de se aproximar do povo se torna absolutamente clara pela própria ordem para que Moisés construísse um tabernáculo no deserto (Êx 25:8). Todo o serviço do santuário apontava para Cristo e sua obra. Seguindo essa lógica, João menciona que “o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1:14). O termo traduzido por “habitou” (ἐσκήνωσεν/*eskēnōsen*) é da mesma raiz da palavra σκηνή/*skēnē*, traduzida como tabernáculo (At 7:24; Hb 9:2, 3; 13:10; Ap 21:3). Beasley-Murray (2002, v. 36) destaca que esse termo possui as mesmas consoantes da palavra *Shekinah*. Para ele, esta é uma forma de evocar a manifestação da glória de Deus em alguns eventos registrados no Êxodo, culminando com o tabernáculo no deserto. Ele acrescenta que “as associações com o Êxodo são intencionais, e fazem parte do tema da revelação e redenção do Logos-Cristo como cumprimento da esperança de um segundo Êxodo” (BEASLEY-MURRAY, 2002, v. 36, p. 14). Desse modo, o tabernáculo erigido por Moisés era uma antecipação e prognóstico da libertação escatológica que Deus concederia ao seu povo por meio da obra de Cristo.



A mensagem de um Messias vindouro e sua obra de redenção foi transmitida repetidamente e de várias maneiras por meio dos profetas (Hb 1:1). Não apenas Jesus é o tema do Antigo Testamento (ver Lc 24:27; Jo 5:39; Mt 12:39-30), Ele é a voz de Deus que se comunica com os profetas (1Co 10:4). Assim, “historicamente, Cristo foi o líder de Israel, e não apenas durante as vagueações no deserto, mas ao longo de toda a história humana como uma nação. De fato, todos os procedimentos de Deus com a humanidade caída foram através de Cristo” (NICHOL, 1978f, v. 6, p. 741). Conforme Richard Davidson menciona, “Cristo, aqui, é apresentado como o ponto final de orientação dos tipos do AT e seus cumprimentos no NT” (DAVIDSON, 2009, p. 131).

Uma vez que tudo apontava para Cristo, os escritores e profetas do Antigo Testamento regularmente adotaram uma atitude “encarnacional” ao lidar com o povo, como verdadeiros missionários para a nação.

Tipos do Cristo encarnado e sua missão

Andreas Köstenberger e Peter O’Brien declaram que “desde o primeiro vislumbre do evangelho em Gênesis 3:15 até o fim dos tempos, [...] a missão é necessária em virtude da queda da humanidade e sua necessidade de um Salvador, e é possível apenas pela iniciativa salvadora de Deus em Cristo” (apud CORWIN *et al.*, 2004, p. 30).

Desse modo, conforme Arthur F. Glasser (2003, p. 17) afirma, “toda a Bíblia [...] é um livro missionário, a revelação do propósito, ação e missão de Deus na história humana”. Nesse sentido, Deus é o maior missionário descrito na Bíblia, o qual, por meio de Cristo, empreendeu uma missão de resgate da humanidade caída. Diversos personagens do Antigo Testamento são apresentados no Novo Testamento como *tipos*⁶ de Cristo e sua missão, desenvolvendo em suas vidas o que podemos chamar de atributos da encarnação (ver DAVIDSON, 2009, p. 121; DEDEREN 2001, v. 12, p. 83-84). Por assim dizer, eles “encarnaram” os interesses que Jesus manifestou por seus filhos desde os prenúncios de sua encarnação até o seu ministério de três anos e meio na Terra, bem como seu ministério no santuário celestial. A lista de nomes analisados nesta seção não

.....
⁶ Conforme a análise de Richard Davidson (2009), “as características básicas da tipologia bíblica emergem da Escritura em passagens onde os escritores do NT explicitamente estão trabalhando sua interpretação do AT com a palavra *thypos*, “tipo”, ou o cumprimento no NT como *anthytipos*, “antítipo” (ver Rm 5:14; 1Co 10:6, 11; Hb 8:5; 9:24; 1Pe 3:21). Tipologia pode ser definida como o estudo de pessoas, eventos, ou instituições na história da salvação as quais Deus especificamente designou para preditivamente prefigurar seu cumprimento escatológico antitípico em Cristo e as realidades do evangelho realizadas por Cristo”.



é exaustiva, mas representativa de uma lista que pode se tornar maior. A razão por que muitas personalidades, eventos e instituições são necessários para representar a Cristo pode ser resumida nas palavras de Kenneth E. Trent (2010): “uma única pessoa ou coisa não poderia apropriada e completamente simbolizar nosso Redentor”.

Adão

Em Romanos 5:14, Paulo declara que Adão é “a figura (*thypos*) daquele que havia de vir (Rm 5:14, ACF)”. Conforme nos adverte Richard Davidson (2009, p. 129), a correspondência entre o tipo e o antítipo “pode envolver aspectos de antítese como de comparação”. Ao estabelecer uma comparação entre Adão e Cristo, Paulo demonstra que a obra de Jesus é uma reversão dos efeitos do pecado cometido por Adão (ver 1Co 15:22, 45). Assim como “Cristo iniciou a nova raça, a raça dos redimidos, assim também Adão foi o líder da antiga raça, a raça dos pecadores” (MORRIS, 1988, p. 234).

Desse modo, ambos se tornaram representantes de toda a humanidade. O primeiro, da humanidade caída; o segundo, da humanidade restaurada. Em todo caso, como representante da humanidade caída, Adão gerou um filho à sua imagem e semelhança (Gn 5:3), a quem pos o nome de Sete, que, por sua vez, gerou um filho, cujo nome era Enos. Moisés informa que “daí se começou a invocar o nome do Senhor” (Gn 4:26). Com uma fraseologia que relembra a criação do homem (Gn 1:26), Moisés chama a atenção para o fato de que “a imagem de Deus em Adão então se reproduziu em Sete, filho de Adão” (WALVOORD; ZUCK, 1983, v. 1, p. 35; WENHAM, 2002a, v. 1, p. 127). Uma nova linhagem foi iniciada, assim como Cristo também iniciou uma nova linhagem através de sua morte e ressurreição, e nos chama para que, na sua força, façamos o mesmo (Mt 28:18-20).

Noé

Em 1 Pedro 3:18-22, a Bíblia apresenta o livramento de Noé e sua família do dilúvio como um tipo para o batismo⁷ (DAVIDSON, 1981, p. 316). Richard Davidson destaca que “o apóstolo assegura os leitores de que, como Noé e sua família experimentaram divina salvação através das águas, assim também o batismo antitípico agora nos salva através da ressurreição de Jesus” (DAVIDSON, 2009, p. 132). A história do dilúvio é uma história da graça de Deus. A Bíblia menciona que “Noé achou graça diante do Senhor” (Gn 6:8), e que pregou para uma geração cuja “imaginação dos pensamentos de seu coração era má continuamente” (Gn 6:5; comparar com 2Pe 2:5).

.....

⁷ Há um consenso geral entre os eruditos bíblicos de que essa passagem traz uma interpretação tipológica da história do dilúvio.



Como um tipo de Cristo, Noé incorporou uma característica evidente de seu ministério: o serviço. Muitos comentaristas sugerem que os 120 anos mencionados em Gênesis 6:3 representam um tempo de graça antes do dilúvio (ver WENHAM, 2002a, v. 1, p. 142). Se essa interpretação estiver correta, então esse deve ter sido o tempo de pregação de Noé, proclamando uma mensagem de arrependimento. Josefo (*Antiguidades judaicas* i.3.1, 72-74) menciona que, segundo a tradição Judaica, Noé teria tentado persuadir seus contemporâneos a mudar de vida (NICHOL, 1978, v. 7, p. 605), em um ministério marcado por um serviço incansável, fiel e fervoroso.

Abraão

Diversos princípios norteadores da missão podem ser apreendidos a partir da vida de Abraão. Em Gênesis 12:2-3, encontramos a ideia de que ele foi abençoado para abençoar outras pessoas. Seu chamado tinha como objetivo ser um benefício não apenas para ele e sua família, mas, sobretudo, para toda a humanidade. Ao partir para uma terra desconhecida (Gn 12:1, 4), Abraão demonstrou fé naquele que o comissionou. Ellen G. White (2007, p. 81, grifo nosso) comenta seu desprendimento nas seguintes palavras:

Não fora uma pequena prova aquela a que foi assim submetido Abraão, nem pequeno o sacrifício que dele se exigira [...]. Ele, porém, não hesitou em obedecer ao chamado. Não teve perguntas a fazer concernentes à terra da promessa - se o solo era fértil, e o clima saudável, se o território oferecia um ambiente agradável, e proporcionaria oportunidades para se acumularem riquezas [...]. Muitos ainda são provados como o foi Abraão [...]. *Pode ser-lhes exigido abandonarem uma carreira* que promete riqueza e honra, deixarem associações agradáveis e proveitosas, e separarem-se dos parentes, *para entrarem naquilo que parece ser apenas uma senda de abnegação, dificuldades e sacrifícios* [...]. Quem está pronto, ao chamado da Providência, para renunciar planos acariciados e relações familiares? Quem aceitará novos deveres e entrará em campos não experimentados, fazendo a obra de Deus com um coração firme e voluntário [...]? *Aquele que deseja fazer isto tem a fé de Abraão, e com ele partilhará daquele “peso eterno de glória mui excelente”* (II Cor. 4:17), com o qual “as aflições deste tempo presente não são para comparar”.

Em Gálatas 3:8, Paulo aponta a promessa feita a Abraão, em Gênesis 12, como uma prefiguração do evangelho (CORWIN et al., 2004, p. 31). Seguindo essa linha de



raciocínio, ele argumenta que a Escritura já previa a justificação dos gentios. Tal fato se tornou possível por meio de Jesus Cristo, através de quem a bênção de Abraão se tornaria acessível a todos os povos (Gl 3:14,16). Sua fé firme permitiu que “ele fosse chamado de Amigo de Deus” (Tg 2:23), mas também lhe deu a perspectiva correta em relação a seus deveres para com os homens.

Em Gênesis 14:11-16, nós o encontramos em intensa luta a fim de libertar seu sobrinho Ló das mãos de quatro reis que se uniram em aliança para tomar Sodoma, Gomorra e mais três cidades. Conforme declara Ellen G. White, (2007, p. 135) “Viu-se que a justiça não é covardia, e que a religião de Abraão tornava-o corajoso ao manter o direito e defender os oprimidos”. Para Tiago, esta é uma das evidências da regeneração, e o sinal de que o crente vive segundo a sabedoria do alto, com maturidade e piedade (ver AGUIAR, 2014, p. 63-99; 109-159).

Arthur Glasser (2003, p. 62-64) destaca cinco princípios que sustentaram a missão de Abraão: 1) A missão através da conquista: porém, foi a ação de Deus, e não a habilidade militar de Abraão que lhe concedeu a vitória; 2) O encontro de Abraão com Melquisedeque: “Quando os servos de Deus estão em missão, eles precisam estar alerta à possibilidade de encontrar ‘as pessoas-Melquisedeque’. Pessoas como Melquisedeque podem adorar o mesmo Deus de Abraão, Isaque e Jacó, embora nunca tenham ouvido o nome de Jesus Cristo”; 3) Missão e oração: Abraão se colocou entre Deus e o povo; 4) Abraão partiu para compartilhar o conhecimento de Deus com outras pessoas (Gn 12:4); 5) O testemunho de Abraão atraiu pessoas para Deus.

A fidelidade de Isaque, o filho da promessa, é uma prova do sucesso de Abraão no processo de discipulado. A propósito, a vida de Isaque também está repleta de lições com profundos significados missiológicos, os quais vislumbram alguns eventos relacionados à vida de Cristo. Porém, nada é mais marcante do que seu ato de entrega (Gn 22:6-10). Ele se submete ao sacrifício, em absoluta resignação, no monte Moriá. O mesmo que Cristo faria mais tarde, no monte do Calvário. Ele “é retratado como a encarnação do papel do servo. Nós o vemos como a vítima silenciosa [...], como o filho paciente [...], [e] como o fervente intercessor [...] (25:21)”. Certamente, “todos esses fatores delineiam para nós o papel de serviço que Deus gostaria que seu povo adotasse em nossos dias” (GLASSER, 2003, p. 65).

Finalmente, a insistente intercessão de Abraão pelos habitantes de Sodoma (Gn 18) demonstra sua profunda compaixão por seus semelhantes, e se apresenta como uma das diversas características que, por assim dizer, ele “encarnou” do próprio ministério do Cristo pré-encarnado. Somente à luz do ministério de Jesus é que a vida e ministério de Abraão e seus descendentes podem ser realmente compreendidos. Afinal, em vez de tentar entender a realidade pelas sombras, deveríamos entender as sombras pela realidade (GAGE, 2010, p. 24).



José

Montague Mills (1999), destaca que o objetivo da narrativa bíblica de José é mostrar que não apenas Deus preparou o cenário para a salvação física da nação eleita, mas também beneficiar o mundo inteiro. Para ele, a história de José traça um paralelo marcante com a história de Jesus (MILLS, 1999). De fato, assim como Abraão, José foi abençoado para abençoar outras pessoas. A vida de José ilustra a de Jesus de diversas maneiras. Ele “encarnou” de tal maneira o ministério de Jesus em sua própria vida, que os paralelos entre ambos se tornam perfeitamente visíveis:

Foi a inveja que moveu os irmãos de José a vendê-lo como escravo. [...] Semelhantemente os sacerdotes e anciãos judeus estavam invejosos de Cristo, receando que deles atraísse a atenção do povo. Mataram-no para impedir que se tornasse rei, mas estiveram desta maneira a efetuar este mesmo resultado. José, mediante seu cativeiro no Egito, tornou-se um salvador para a família de seu pai; contudo, este fato não diminuiu a culpa de seu irmãos. Semelhantemente, a crucificação de Cristo, pelos seus inimigos, dele fez o Redentor da humanidade, o Salvador de uma raça decaída, e Governante do mundo inteiro; mas o crime de seus assassinos foi precisamente tão hediondo como se a mão providencial de Deus não houvesse dirigido os acontecimentos para sua glória e o bem do homem. Assim como José foi vendido aos gentios por seus próprios irmãos, foi Cristo vendido aos piores de seus inimigos por um de seus discípulos. José foi acusado falsamente e lançado na prisão por causa de sua virtude; assim Cristo foi desprezado e rejeitado porque sua vida justa, abnegada, era uma repreensão ao pecado; e, embora *não tivesse a culpa de falta alguma, foi condenado pelo depoimento de testemunhas falsas. E a paciência e humildade de José sob a injustiça e a opressão, seu perdão pronto e a nobre benevolência para com seus irmãos desnaturados, representam o resignado sofrimento do Salvador, pela malícia e maus-tratos de homens ímpios, e seu perdão não somente aos seus assassinos, mas a todos que a Ele têm vindo confessando seus pecados e buscando perdão* (WHITE, 2007, p. 166-167).

Em Gênesis 49:19, José pergunta a seus irmãos: “Acaso estou eu em lugar de Deus?” A resposta a essa pergunta é: “sim”. Em certo sentido, ele *salvou* seus irmãos, seu pai, seu

povo, o Egito, o mundo inteiro. Em Gênesis 50:21, suas palavras de encorajamento a seus irmãos: “Agora, pois, *não temais*. Eu vos *sustentarei*, a vós e a vossos filhos”, assemelham-se às palavras de Deus em Isaías 41:10: “*Não temas*, pois Eu sou contigo; não te assombres, pois Eu sou teu Deus. Eu te *fortalecerei* e te *ajudarei*; Eu te *sustentarei* com a destra da minha justiça”. Em Gn 49:21, a Bíblia nos informa que José “os consolou, e lhes falou ao coração”, da mesma forma como Deus consola os seus filhos.

Moisés

Diversos eventos da vida de Moisés formam paralelos com a vida de Jesus. Por ocasião de seu nascimento, Faraó ordenou que os filhos dos Hebreus fossem mortos, deixando viver apenas as meninas (Êx 1:16, 22). Por ocasião do nascimento de Jesus, o rei Herodes mandou matar todos os meninos de Belém e de seus arredores, da idade de dois anos para baixo (Mt 2:16). Moisés precisou fugir por causa da perseguição de Faraó (Êx 2:15). Os pais de Jesus precisaram fugir com ele em face da perseguição de Herodes (Mt 2:14). Após a morte de Faraó, o Senhor apareceu a Moisés, e lhe informou que todos os que procuravam tirar sua vida estavam mortos (Êx 4:19). Após a morte de Herodes, um anjo apareceu a José, e lhe informou que estavam mortos todos os que tentavam tirar a vida do menino Jesus (Mt 2:19-20). Moisés retornou ao Egito (Êx 4:20). José tomou o menino e sua mãe, e retornaram a Israel (Mt 2:21). Moisés escolheu doze homens, e os enviou para espiar a terra de Canaã, e mudou o nome de um deles de Oseias para Josué (Nm 13:1-16). Jesus escolheu doze homens, e os enviou para uma missão especial, e mudou o nome de um deles de Simão para Pedro (Mt 10; 16:17-18). Moisés subiu ao monte Sinai a fim de receber a lei de Deus e transmiti-la ao povo (Êx 19:20). Jesus subiu a um monte para falar de Sua lei, e apresentá-la na perspectiva correta (Mt 5 — 7). Quando Moisés desceu do monte com as tábuas do testemunho, seu rosto brilhava (Êx 34:29). Em um alto monte, o rosto de Jesus brilhou diante de Pedro, Tiago e João, e suas vestes se tornaram brancas como a luz (Mt 17:1-2). No sermão da montanha, os ensinamentos de Cristo são postos em paralelo com a lei de Moisés em uma série de declarações (Mt 5:21, 27, 31,33, 38, 43; ver Lc 6:27-35). Essas questões nos ajudam a perceber que o Novo Testamento retrata Jesus como um novo e maior Moisés.

Para Richard Davidson(1981), um exemplo disto pode ser encontrado no evangelho de João (1:21; 6:14), em que o evangelista anuncia que Jesus é o Moisés antítipo, reportando-se a Deuteronomio 18:15-19, que prediz que o Messias seria um novo Moisés (DEDEREN, 2001, v. 12, p. 83). Em Hebreus 3:1-6, um paralelo claro é traçado entre Moisés e Jesus, sendo que o conceito de superioridade do antítipo em relação ao tipo coloca Jesus como maior do que Moisés.

Como um tipo de Cristo, Moisés “encarnou” diversas características que relembram a atividade ministerial de Jesus. Em Êxodo 32:32, sua intercessão pelo povo



é levada ao Céu por meio de uma tocante oração. Ele tinha consciência da gravidade do pecado, e reconhece: “Ora, o povo cometeu grande pecado, fazendo para si deuses de ouro” (Êx 32:31). Porém, seu constante amor pelo povo o tornou disposto mesmo a sacrificar a própria vida: “Agora, pois, perdoa-lhe o pecado; ou, se não, risca-me, peço-te, do livro que escreveste” (Êx 32:32). Moisés agiu como mediador entre Deus e o povo (Êx 19:17,21; Dt 5:5, 27-28; Gl 3:19), e sua mediação, bem como disposição para morrer, fazem dele um tipo de Cristo, “encarnando” em sua própria vida características do Salvador da humanidade. Dentre essas características, destaca-se ainda o processo de discipulado empreendido por Moisés, a fim de preparar pessoas para a missão (Nm 13:2-6). Josué é fruto desse processo (Dt 31:7-8).

Josué

Para Warren Gage (2010, p. 34), “talvez não haja figura do Antigo Testamento mais tipológica de Jesus do que Josué”. Os paralelos entre Jesus e Josué podem ser resumidos nos seguintes pontos: 1) Em hebraico, ambos os nomes significam “Yahweh é salvação”. No entanto, o nome helenizado de Josué aparece como Jesus no Novo Testamento; 2) Josué conduziu o povo de Israel à terra da promessa, uma pátria terrestre (Js 1:6); Jesus nos conduz à terra eterna da promessa, a uma pátria superior, isto é, a celestial (Hb 11:16); 3) Josué conduziu o povo de Deus a descansar na terra prometida (Js 21:44; comparar com Hb 4:8); Jesus conduz o povo para um “descanso” espiritual (Hb 3 — 4) (ver NICHOL, 1978, v. 7, p. 413).

Um episódio importante da vida de Josué diz respeito à derrota em Ai, em face do pecado de Acã. Como líder de Israel, depois de Moisés, Josué orou intensamente, intercedendo pelo povo (por exemplo, Js 7:6-9). A mensagem de Deus para Josué foi: “Santifica o povo” (Js 7:13). A sequência do relato demonstra que Josué obedeceu à ordem de Deus, e trabalhou para *investigar* o pecado que havia provocado a derrota na batalha em Ai (7:16-23), e *removê-lo* do meio do arraial (7:24-26). Assim como ocorreu com Moisés, Josué também “encarnou” em sua vida atributos do ministério de Cristo.

Davi

Encontramos facilmente no Novo Testamento um entrelaçamento das histórias de Moisés, Abraão e Davi. Em Mateus, por exemplo, Jesus é apresentado como um novo e maior Moisés, conforme já foi discutido acima. Mas Ele é também, e ao mesmo tempo, Filho de Davi e Filho de Abraão (Mt 1:1). Arthur F. Glasser (2003, p. 75) explica que a história do Êxodo é o evento histórico decisivo que

faz de Moisés o elo essencial entre Abraão e Davi. As promessas foram feitas a Abraão, mas elas não se cumpriram em sua vida.

E não podemos dizer que elas se cumpriram até que Israel estivesse na terra em segurança sob o reinado de Davi. Visto que foi Davi quem conquistou um lugar (Jerusalém) para que *Yahweh* o escolhesse como habitação para seu Nome (Dt 12:11; 2Sm 5:6-12 e 1Rs 8:63).

Como tipo de Cristo, Davi carrega as marcas da realeza. Jesus é apresentado como Filho de Davi, no Evangelho de Mateus, porque Ele é retratado como Aquele que veio para inaugurar o reino de Deus, um reino marcado por justiça e equidade, no qual, diferentemente dos reinos deste mundo, há lugar para os pobres, os fracos, os cansados, os excluídos. Davi “encarnou” essa característica do Messias.

O livro de 2 Samuel 8:15 nos informa que “Davi reinou sobre todo Israel; e Davi executou *juízo e justiça a todo seu povo*” (grifo nosso). Essas marcas de seu governo fizeram com que ele fosse identificado como um tipo do Messias diversas vezes no Antigo Testamento (por exemplo, Ez 34:23; 37:21-28) (NICHOL, 1978, v. 4, p. 692; ver também RIBEIRO 2013, p. 25-37). Mark J. Boda (2007, p. 162) declara que a “uma longa linha de testemunhos proféticos destaca uma constante esperança na linha real de Davi. [...] os escritores do Novo Testamento claramente identificam Jesus como esse Messias real, em quem todas as esperanças pela linha de Davi alcançaram seu cumprimento”.

Por exemplo, em Atos 13:22, encontramos a intrigante afirmação de Paulo sobre Davi: “E, tendo tirado a este, levantou-lhes o rei Davi, do qual também, dando testemunho, disse: Achei Davi, filho de Jessé, *homem segundo o meu coração, que fará toda a minha vontade*” (At 13:22; grifo nosso). Esta é uma combinação de várias passagens do Antigo Testamento: 1Sm 13:14; Sl 89:20; Is 44:28 (NICHOL, 1978, v. 6, p. 287), as quais apontam para o fato de que Davi foi um rei escolhido por Deus.

Como rei em Israel, Davi foi sem rival. A Bíblia informa que “o Senhor dava vitórias a Davi, por onde quer que ia” (2Sm 8:14). Porém, seu governo foi distintivo não apenas pelas vitórias, mas, sobretudo, pela maneira justa com que regeu a nação (2Sm 22:21-25; 23:3). Em geral, os descendentes de Davi não seguiram seu exemplo (Jr 22:1-5, 9). No entanto, Deus suscitou um Novo Rei, para assentar-se no *trono de Davi*, de modo que o trono de Davi se torna um tipo para o reino messiânico (Is 9:7; Lc 1:32). Naturalmente, esse trono diz respeito ao reino eterno de Cristo, e não à restauração do reino de Israel. O reino de Deus é marcado por justiça e equidade (Sl 45:6; 67:4; 98:9; 99:4). E essas são as características do ministério do Messias (Is 11:4), as quais marcam seu reino eterno (Hb 1:8).

Outra maneira de identificar Davi como um tipo de Cristo diz respeito aos paralelos entre ambos. Diversos desses paralelos podem ser encontrados nos Salmos. No Salmo 22:1, Davi apresenta sua frustração por causa da ausência de respostas de Deus, mesmo em face de seus clamores (Sl 13:1-4; CONSTABLE, 2003). O autor “começa expressando o



mistério mais obscuro de seu sofrimento, ou seja, a sensação de ser abandonado por Deus.” (CRAIGIE, 2002, v. 19, p. 198). Na cruz, Jesus usa essas palavras de Davi: “*Eli, Eli, lamá sabactâni?*” O que quer dizer: Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?” (Mt 27:46).

As palavras de Davi no Salmo 31:5 são as últimas palavras de Jesus: “Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito!” (Lc 23:46). No Salmo 35, Davi expressa sua aflição diante de intensa perseguição. Ao longo de todo o salmo ele busca demonstrar sua inocência, o que relembra a intensa perseguição infligida a Jesus, mesmo diante de Sua inocência. O autor de Hebreus traça um paralelo entre a experiência de Davi expressa no Salmo 40:6-8 com a de Cristo (Hb 10:7-9). No Salmo 69, Davi menciona a hostilidade e perseguição sofridas em face de sua fé em Deus (verso 7). No verso quatro, ele se defende mencionando que o ódio dos inimigos é sem razão. Em João 15:25, Jesus aplica a si as mesmas palavras, bem como através da linguagem dos versos 8, 9 e 20, “Cristo predisse, por meio de Davi, o tratamento que Ele havia de receber dos homens” (ver Mt 26:56; 27:34, 48; Mc 14:50; Jo 19:29,30; ver NICHOL, 1978c, v. 3, p. 225). João também aplica as palavras do verso 9 a Cristo: “O zelo da tua casa me consumirá” (Jo 2:17). E Paulo aplicou a Cristo a segunda parte desse verso: “As injúrias dos que te ultrajavam caíram sobre mim” (Rm 15:3). Em Atos 1:16-20, Pedro traça um paralelo entre os inimigos de Davi (Sl 109) com Judas, de modo que “os inimigos do salmista real se tornaram os inimigos do Messias” (WALVOORD; ZUCK, 1983b, v. 2, p. 356).

Desse modo, os exemplos acima demonstram que diversas vezes a Bíblia apresenta que Davi “encarnou” em sua vida atributos de Cristo, e isto ocorre de diversas maneiras. À semelhança de personagens que lhe precederam, a comunhão com o Cristo pré-encarnado provocou o desenvolvimento daqueles atributos que caracterizam um missionário, assim como ocorreu com diversos outros personagens: e.g. Elias empreendeu um intenso processo de discipulado do qual Eliseu é fruto, assim como Jesus discipulou doze homens para que levassem seus ensinamentos ao mundo (1Rs 19:19-21; 2Rs 2:1-15); Eliseu ressuscitou o filho de uma pobre viúva, assim como Jesus ressuscitou o filho da viúva de Naim (1Rs 17:17-24; comparar com Lc 7:11-17); curou o leproso Naamã, assim como Jesus curou leprosos (2Rs 5:1-19; comparar com Mt 8:1-3; Mc 1:40-42; Lc 5:12-13); e multiplicou alimento duas vezes, assim como Jesus o fez (2 Rs 4:1-7, 42-44; comparar com Mt 14:13-21; 15:29-39); Oseias se casou com uma mulher de prostituições, a fim de sentir na pele o que Deus sentia em relação ao Seu povo: assim como Oseias perdoou sua infiel esposa e a recebeu de volta, assim também Deus estava disposto a perdoar o Seu povo.

Além disso, pode-se mencionar que Jeremias não pode se casar nem ter filhos, para que o povo compreendesse a seriedade da mensagem de destruição da nação (Jr 16:3-4), bem como utilizou objetos nada convencionais (Jr 27:2), a fim de impressionar de maneira mais intensa a mente do povo; Isaías andou três anos despido e descalço como um sinal contra o Egito e a Etiópia (Is 20:3); a morte da esposa de Ezequiel

foi para o povo um sinal da destruição do templo (Ez 24:16-21). Por outro lado, “a experiência de Ezequiel forçosamente imprime a lição de que engajar-se no serviço de Deus não significa imunidade contra o sofrimento e a calamidade. Às vezes, parece que os mensageiros de Deus são mais ferozmente atacados que outros que não estão ativamente engajados no trabalho cristão” (NICHOL, 1978, v. 4, p. 662).

A encarnação de Jesus e sua missão

O apóstolo João sintetiza a encarnação de Jesus nas intrigantes palavras: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1:14). O termo grego traduzido como “habitou” (*skēnoō*) vem da mesma raiz do substantivo “tabernáculo” (*skēnē*), e indica a intenção de João de relacionar a encarnação de Cristo com a construção do tabernáculo, cujo objetivo principal era a “habitação” de Deus no meio do povo. O livro de Hebreus menciona que “Visto, pois, que os filhos têm participação comum de carne e sangue, destes também ele, igualmente, participou, para que, por sua morte, destruísse aquele que tem o poder da morte, a saber, o diabo” (Hb 2:14). Essa participação com a carne e o sangue envolveu coisas como sentir fome (Mt 21:18), sede (Jo 19:28), dormir em função do cansaço (Mt 8:24), mas também experimentar emoções como pesar, surpresa, compaixão, indignação e tristeza (Mc 3:5; 6:6, 34; 7:34; 8:12, 33; 10:14, 21).

Jesus definiu sua missão transcultural com palavras bastante claras, de modo que é impossível não compreender o que Ele veio fazer em nosso planeta: “Porque o Filho do Homem veio salvar o que estava perdido” (Mt 18:11). Sua missão envolve dois princípios absolutamente inseparáveis: o serviço e o discipulado (Mt 20:28; comparar com Mt 11:1; 24:1-3; 26:1; 28:18-20; 1 Jo 3:16).

Serviço

A *Missio Dei* está intrinsecamente ligada com o ato de enviar. O apóstolo Paulo menciona que “vindo, porém, a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei” (Gl 4:4). Diversas vezes no Evangelho de João, Jesus se refere ao Pai como “Aquele que me enviou” (Jo 8:16, 26, 29; 12:45; 13:20; 15:21). Na profecia de Isaías, o Cristo pré-encarnado menciona “Agora, o Senhor Deus me enviou a mim e o seu Espírito” (Is 48:16).

Conforme Mateus 20:28, Jesus veio *para servir* (*diakonēsai*). Essa forma verbal grega vem do verbo *diakonēō*, que tem a mesma raiz do substantivo *diakonos*, traduzido como diácono. O serviço prestado por Jesus é apresentado no mesmo verso, a partir de outro verbo cujo tempo, modo e voz coloca-o em íntima relação com o verbo *servir*: é o verbo *dar*. Uma tradução alternativa para esse verso é: “O Filho



do homem não veio para ser servido, mas para servir, *isto é*, dar a vida em resgate de muitos” (ver HAGNER, 2002b, v. 33B, p. 582). Esta ideia aparece precisamente em João 3:16: “Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que *deu* o seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3:16). O ato do Pai de enviar Seu Filho é visto como dádiva, assim como o ato do Filho de Se entregar também o é. Esta ação de dar demonstra que a missão de Jesus não implica apenas morrer como homem, mas viver como homem. Por esta razão, os Evangelhos indicam constantemente que Ele se misturou com as pessoas a quem queria salvar.

No Evangelho de Mateus, Jesus é visto como um grande professor (Mt 7:28; 11:1; 13:53-54; 19:1; 22:16; 26:1). Em um de seus famosos discursos, o sermão da montanha (Mt 5-7), Jesus ensina qual o padrão ético e moral aprovado pelo céu. Em Mateus 5:1-2, encontramos a motivação para essa aula: “*Vendo Jesus as multidões*, subiu ao monte, e, como se assentasse, aproximaram-se os seus discípulos; e ele passou a ensiná-los, dizendo” (Mt 5:1-2; grifo nosso).

Em Mateus 13:1-2, um barco se transforma em um púlpito, enquanto o auditório está em pé na areia da praia. Em Mateus 18:1-35, enquanto Jesus profere seu quarto discurso,⁸ (ver HAGNER, 2002a, v. 33A), ensinando aos discípulos como é a vida em comunidade em seu reino, as multidões ouvem Suas palavras (Mt 19:1-2). A expressão οἱ ὄχλοι (*hoi ochloi/as multidões*), e suas variações de casos, ocorre vinte e cinco vezes em Mateus, o que demonstra seu interesse de mostrar que o ministério de Jesus se desenvolve em meio às pessoas que Ele veio salvar.

Enquanto Mateus está mais interessado em relatar o que Jesus disse, Marcos está mais interessado em relatar o que Jesus fez. Os eventos predominam nesse evangelho, e os discursos ou são reduzidos (Mt 24; ver Mc 13) ou não existem (Mt 5-7). A narrativa é dinâmica, com um largo uso do termo εὐθύς (*euthys/imediatamente*), o qual ocorre 41 vezes, mais do que em todo o restante do Novo Testamento (10 vezes). O uso desse termo, quando associado às ações de Jesus, demonstra o interesse de Marcos em mostrar que Jesus não apenas agiu, mas agiu com rapidez (por exemplo, Mc 1:10, 43; 2:12; 5:30; 6:50). Além disso, em Marcos, Jesus não apenas se mistura com as pessoas, Ele toca nelas e é tocado por elas. O Seu toque trouxe cura a um leproso (1:41); uma mulher que sofria há doze anos com uma hemorragia, tocou-lhe a veste (1:27), e “imediatamente (*euthys*) se lhe estancou a hemorragia” (1:29); Ele tocou a mão de uma menina que havia acabado de morrer, e lhe ordenou que voltasse à vida (1:41), e “imediatamente a menina, que tinha doze anos, levantou-se e começou

.....

⁸ O Evangelho de Mateus está organizado em cinco grandes discursos de Jesus. A intenção do autor é traçar um paralelo entre Jesus e Moisés. Assim como Moisés escreveu cinco livros que compõem a porção bíblica a qual chamamos de Pentateuco, Jesus prega cinco grandes sermões em Mateus.

a andar” (1:42); Ele tocou os ouvidos e a língua de um homem surdo e gago (7:33), e “abriram-se-lhe os ouvidos, e logo (*euthys*) o impedimento da língua se desfez, e falava perfeitamente” (7:35); O toque de Jesus se transforma em algo que as multidões buscam com tamanha avidez, que “onde quer que ele entrava, em cidades, aldeias ou campos, colocavam os enfermos nas praças. Rogavam-lhe que ao menos os deixasse *tocar* na orla da sua veste, e todos os que a *tocavam* saravam-se” (6:56).

No Evangelho de Lucas, Jesus está envolvido com todas as classes de pessoas: samaritanos (9:51 — 56, 10:30 — 37, 17:11 — 19), gentios (2:32, 3:6, 38, 4:25 — 27, 7:9, 10:1, 13:29, 21:24, 24:47), judeus (1:33, 54, 68 — 79, 2:10), publicanos, pecadores e proscritos (3:12, 13, 5:27 — 32, 7:37 — 50, 15:1, 2, 11 — 32, 18:9 — 14, 19:2 — 10, 23:43), fariseus (7:36, 11:37, 14:1), pobres (1:53, 2:7, 8, 24, 4:18, 6:20, 21, 7:22, 14:13, 21, 16:20, 23), ricos (19:2, 23:50), mulheres (Isabel, Maria, a profetisa Ana, a viúva de Naim, Maria Madalena, Joana, Susana, as filhas de Jerusalém e muitas viúvas, ver 2:37; 4:26; 7:12; 18:3; 21:2), crianças (18:15-17). Em seu evangelho, Lucas busca enfatizar um Jesus acessível a todos (PLUMMER, 1896), e que serve a todos (Lc 22:27). No livro de Atos, ele demonstra que essa acessibilidade e serviço deve ocorrer por meio dos seguidores de Jesus.

28

No Evangelho de João, encontramos um exemplo da disposição de Jesus para o serviço, o qual não encontramos nos evangelhos sinóticos. Ele é o único que relata a experiência do lava-pés (Jo 13:4-5). Nesse evangelho, Jesus realiza exatamente sete grandes milagres (PAULIEN, 2004): 1) a transformação da água em vinho (2:1-11); 2) a cura do filho do oficial do rei (4:46-54); 3) a cura do paraplégico de Betesda (5:1-18); 4) a multiplicação dos pães (6:1-15); 5) o caminhar sobre as águas (6:16-21); 6) a cura do cego de nascença (9:1-41) e 7) a ressurreição de Lázaro (11:1-57). O fato de os milagres mencionados no quarto evangelho aparecerem em número de sete, parece ser uma evidência do desejo de João de mostrar o caráter perfeito da obra de Jesus. Desse modo, o Verbo encarnado não veio ao mundo simplesmente para prestar um serviço à humanidade. Ele veio ao mundo para prestar à humanidade um serviço perfeito.

Na linguagem de Paulo, Cristo veio ao mundo para servir a humanidade caída: “antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens” (Fp 2:7), e o seu serviço diz respeito ao empreendimento divino de salvar a humanidade. Encontramos nesse verso, duas orações participais que explicam o “esvaziamento” de Cristo. Ele esvaziou-se (1) assumindo a forma de servo e (2) tornando-se semelhante aos homens. A expressão “forma de servo” encontrada na primeira oração participial pode significar algo semelhante ao que encontramos em Galatas 5:13, em que Paulo ordena que os irmãos sirvam uns aos outros em amor, demonstrando, em ambos os casos, que o serviço ao outro é a mais profunda expressão de amor. Porém, o mais provável é que o background de Paulo seja o Servo do Senhor de Isaías 42-53. A segunda oração participial lança luz sobre a



primeira, i.e., tornar-se homem foi o maior serviço que Cristo prestou à humanidade (FEE, 2007, p. 387). E isto precisamente porque, uma vez tendo se misturado com os homens, Ele pode compadecer-se de suas fraquezas (Hb 4:15).

Discipulado

Jesus empreendeu um intenso processo de discipulado durante seu ministério terrestre. Em Mateus 10, podemos encontrá-lo assentado com os discípulos em árduo treinamento. Após concluir uma aula teórica, Ele saiu com os discípulos para uma aula prática (Mt 11:1 ver também 12:1). O discurso registrado em Mateus 18 é motivado por uma pergunta formulada pelos discípulos (v. 1). A interação entre Jesus e os discípulos durante essa aula pode ser vista a partir da intervenção de Pedro (v. 21), a fim de saber quantas vezes deveria perdoar o próximo. A resposta de Jesus veio na forma de uma ilustração por parábola. Em Mateus 24, outra pergunta formulada pelos discípulos dá início a um novo discurso (v.3). Essa pergunta, porém, é motivada por uma ação instigadora de Jesus, ao formular um comentário perturbador sobre o templo: “não ficará aqui pedra sobre pedra, que não seja derrubada” (v. 2). O comentário aguçou a curiosidade dos discípulos, e preparou seu coração para que fossem ensinados não apenas a respeito da destruição de Jerusalém, mas, sobretudo, sobre cenas que se desdobrariam antes da segunda vinda de Jesus.

No Evangelho de Marcos, encontramos fortes declarações sobre o custo do discipulado. O preparo espiritual para a missão de Jesus envolveu uma renhida prova no deserto, durante quarenta dias, vivendo entre feras, mas servido por anjos (Mc 1:12-13); a incompreensão é um duro quinhão a enfrentar constantemente (Mc 3:21-30, 31, 34-35); a renúncia de si mesmo é algo necessário no processo, mas também há recompensas, apesar das perseguições (Mc 10:29-30); finalmente, o discipulado pode levar ao martírio (Mc 10:33-34, 45). Uma vez que o servo não é maior do que o seu senhor (Jo 13:16; 15:20), os seguidores de Jesus também passam pelo sofrimento, e, não raro, enfrentam a morte.

A própria estrutura do Evangelho de Marcos demonstra o interesse do autor em demonstrar que Jesus estava engajado no treinamento dos discípulos para o cumprimento da missão. O livro está dividido em duas partes: primeira (1:1 — 8:30); segunda (8:31 — 16:20). Cada uma das partes está dividida em três seções, de modo que o livro inteiro está organizado em seis grandes seções (1:16 — 3:12; 3:13 — 6:6; 6:7 — 8:30; 8:31 — 10:52; 11:1 — 14:11; 14:12 — 16:11), além da introdução (1:1-15) e conclusão (16:12-20). Cada seção se abre com uma cena de interação entre Jesus e os discípulos. Na primeira, Jesus chama os primeiros discípulos (Mc 1:16-20); na segunda, Jesus nomeia os doze (Mc 3:13-19); na terceira, Jesus envia os doze a uma missão (Mc 6:7-13); na quarta (já na segunda parte do livro), Jesus fala aos discípulos sobre os

seus sofrimentos (Mc 8:31); na quinta, Jesus envia dois discípulos para preparar sua entrada triunfal em Jerusalém (Mc 11:1-4); na sexta, Jesus celebra a última ceia com os discípulos (Mc 14:12-26; ver GUELICH, 2002, v. 34). Desse modo, o Evangelho de Marcos demonstra que o ministério de Jesus estava pautado num intenso processo de discipulado. Não importa o que acontecesse, Ele jamais tirou os discípulos de cena.

No entanto, em relação ao processo de discipulado, nada é mais urgente nas palavras de Jesus do que a injunção: “fazei discípulos” (Mt 28:18-20). Na conclusão de cada evangelho encontramos um chamado à missão. Denominamos esse chamado de a Grande Comissão. E ela é Grande, porque, conforme afirma Ellen G. White (2000, p. 822), Jesus incluiu todos os crentes até o fim dos tempos.

Conforme Herbert Kiesler declara, há, em Mateus 28:18-20, uma tríplice ordem: “1) ir e fazer discípulos de todas as nações; 2) batizá-los em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo; e 3) e ensinar-lhes a guardar tudo o que Ele lhes ordenou”. (KIESLER, 2011, p. 648). O texto grego de Mateus 28:18-20 é bastante instrutivo. O único verbo no imperativo é *fazer discípulos* (*mathēteuō*). Os demais verbos estão no particípio, e, por esta razão, subordinados ao verbo principal no imperativo. Desse modo, uma tradução alternativa é: “fazei discípulos, indo, batizando e ensinando”.

O verbo traduzido como *ir* pode muito bem ser traduzido como *enquanto vós ides*, ou à *medida que vós ides*, *fazei discípulos*. Nesse sentido, *fazer discípulos* se apresenta como um estilo de vida; algo que fazemos por onde passamos. Isto significa que podemos fazer discípulos no trabalho, na escola, nos momentos de recreação, nos encontros familiares etc. Para tanto, nós batizamos as pessoas e lhes ensinamos as ordens de Jesus. É importante ressaltar que os verbos não estão colocados em ordem cronológica, ou seja, primeiro batizamos e depois ensinamos. No processo do discipulado, o ensino é algo que deve ocorrer antes e depois do batismo. O novo discípulo deve agora formar outro discípulo, que, por sua vez, deve formar outro, que deve formar outro, indefinidamente.

Assim como aconteceu em Mateus 28:19, onde o verbo *ir* exprime um estilo de vida expresso na ordem *fazei discípulos*, o mesmo ocorre em Marcos 16:15. De fato, a forma verbal grega é exatamente a mesma em ambos os casos. Esta afirmação pode parecer desnecessária para alguém que não conheça a língua grega; porém, aqueles que tiveram algum contato com essa língua sabem que um verbo no particípio grego, diferentemente da língua portuguesa, pode apresentar diversas formas. No caso de Mateus 28:19 e Marcos 16:15, o verbo *ir* está em um tempo verbal que não existe na língua portuguesa, o qual chamamos de aoristo, e que possui diferentes maneiras de se comportar. Nessas passagens, o verbo não é utilizado com o objetivo de destacar o início ou o fim da ação, mas a ação como um todo (ver DEMOSS, 2004, p. 260). Nesse sentido, a ênfase da frase não é quando começa ou termina a ação, mas a necessidade de executá-la a todo instante. Ademais, embora o verbo *ir* não esteja no



imperativo, ele possui a força de um imperativo, tendo em vista que está subordinado ao verbo imperativo da oração principal tanto em Mateus 28:19 quanto em Marcos 16:15. (HAGNER, 2002b, v. 33B, p. 886). Sem a ação de *ir*, não há proclamação. Nesse sentido, a ação de *ir* é tão compulsória quanto a ação de *fazer discípulos*.

Quando observamos o Novo Testamento, percebemos que os apóstolos aprenderam com Jesus como desenvolver de maneira eficaz o serviço e o processo de discipulado, os quais estão intrinsecamente ligados. Eles se misturaram com as pessoas de tal modo que os encontramos frequentemente entre as multidões (por exemplo, At 5:12; 11:26; 14:1, 14; 15:12; 17:4); passaram sofrimento (At 16:22-23; 2 Co 11:16-12:10 etc.), mas também aliviaram o sofrimento alheio (At 5:15-16); desenvolveram o ministério do ensino (At 19:9), e empreenderam um vigoroso trabalho de discipulado, a exemplo de Paulo que

tornou parte de sua obra o educar moços para o ministério evangélico. Levava-os consigo em suas viagens missionárias, e assim adquiriram uma experiência que os habilitou mais tarde a ocupar posições de responsabilidade. Deles separado, conservou-se em contato com sua obra, e suas cartas a Timóteo e a Tito são uma demonstração de quão profundo era seu desejo de que fossem bem-sucedidos (WHITE, 1993, p. 102).

Finalmente, à semelhança de Seu mestre, eles também foram martirizados pelos seus inimigos: ver Estêvão (7:54-60); Pedro (Jo 21:18-19; ver NICHOL, 1978, v. 5, p. 1072). Tiago, irmão de João (At 12:2); Paulo (2 Tm 4:6), e tantos outros (Hb 11:37; Ap 6:9-10). Conforme declara Dietrich Bonhoeffer, “o discípulo é arrancado de sua relativa segurança de vida e lançado à incerteza completa [...]. O discipulado é comprometimento com Cristo; por Cristo existir, tem que haver discipulado” (BOENHOEFFER, 2004, p. 21). Esse chamado se estende a todos os que estão dispostos a levar a cruz de Cristo. De fato,

a cruz é imposta a cada crente. O primeiro sofrimento com Cristo, ao qual ninguém escapa, é o chamado que nos chama para fora das vinculações com o mundo. É a morte do velho ser humano no encontro com Jesus Cristo. Quem entra no discipulado entrega-se à morte de Jesus, expõe sua vida à morte (BOENHOEFFER, 2004, p. 46).



Por esse viés, tendo em vista que as condições do discipulado envolvem renúncia (Mt 16:24; Lc 14:26, 33); permanência em Cristo (Jo 8:31); frutos (Jo 15:18); e, conforme foi visto acima, sofrimento e morte, a Grande Comissão de Mt 28:18-20, em última instância, é mais do que um chamado para fazer discípulos — indo, ensinando e batizando —, mas um chamado para ser semelhante a Cristo. Em outras palavras, é um chamado para “encarnar” as características do próprio ministério de Cristo, mistério e modelo da missão.

Referências

AGUIAR, A. T. **O evangelho de Tiago: sabedoria e piedade em favor dos pobres**. Santo André: Academia Cristã, 2014.

BEASLEY-MURRAY, G. R. **Word Biblical Commentary**: John. Dallas: Word Inc., 2002. v. 36.

32 BODA, M. J. **After God's Own Heart: the gospel according to David**. Phillipsburg: P&R Publishing, 2007.

BOENHOEFFER, D. **Discipulado**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2004.

BOICE, J. M. **The minor Prophets: an expository commentary**. Grand Rapids: Baker Books, 2002.

BUTLER, T. C. **Word Biblical Commentary**: Joshua. Dallas: Word Inc., 2002. v. 7.

CONSTABLE, T. **Tom Constable's Expository Notes on the Bible**. [s. l.]: Galaxie Software, 2003.

CORWIN, G. R.; MCGEE, G. B.; MOREAU, A. S. **Introducing World Missions: a biblical, historical, and practical survey**. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

CRAIGIE, P. C. **Word Biblical Commentary**: Psalms 1-50. Dallas: Word Inc., 2002. v. 19.

DAVIDSON, R. M. **Typological Structures in the Old and New Testaments**. Tese (Doutorado) - Andrews University Adventist Theological Seminary. Silver Springs, 1981.



_____. Tipologia no livro de Hebreus. In: HOLBROOK, F. B. (Ed.). **A luz de Hebreus: intercessão, expiação e juízo no santuário celestial**. Engenheiro Coelho: Unaspres - Imprensa Universitária Adventista, 2009.

DEDEREN, R. **Handbook of Seventh-Day Adventist Theology**. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2001. v. 12.

DEMOSS, M. S. **Dicionário gramatical do grego do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Vida, 2004.

FEE, G. D. **Pauline Christology: an exegetical-theological study**. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007.

GAGE, W. A. **Theological Poetics: typology, symbol and the Christ**. Fort Lauderdale: St. Andrews, 2010.

GARRETT, D. A. **Hosea, Joel**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1997. v. 19A.

GLASSER, A. F. **Announcing the Kingdom: the story of god's mission in the bible**. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

GUELICH, R. A. **Word Biblical Commentary: Mark 1-8:26**. Word Biblical Commentary. Dallas: Word Incorporated, 2002. v. 34a.

GULLEY, N. R. Trinity in the Old Testament. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 17, n. 1, p. 80-97, Spring 2006. Disponível em: bit.ly/25w7HQ8.< Acesso em: 02 de maio de 2016.

HAGNER, D. A. **Word Biblical Commentary: Matthew 1-13**. Dallas: Word Inc., 2002a. v. 33A.

_____. **Word Biblical Commentary: Matthew 14-28**. Dallas: Word, Incorporated, 2002b. v. 33B.

JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R.; BROWN, D. **A commentary, critical and explanatory, on the Old and New Testaments**. On spine: critical and explanatory commentary. Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc., 1997.

JOHANSSON, W. G. A vitória dos santos no tempo do fim. In: SHEA, W. H. (Ed.). **Estudos sobre apocalipse: temas gerais e exegéticos**. Engenheiro Coelho: Unaspress-Imprensa Universitária Adventista, 2014.

KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Commentary on the Old Testament**. Peabody: Hendrickson, 2002. v. 1.

KIESLER, H. As ordenanças: batismo, lava-pés e ceia do Senhor. In: DEDEREN, R. (Ed.). **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

KISSLING, P. J. **The College Press NIV commentary: Genesis**. Joplin: College Press Publishing Company, 2004.

KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. **Theological dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1995.

34 LANGE, J. P.; SCHAFF, P.; LEWIS, T.; GOSMAN, A. **A commentary on the Holy Scriptures: genesis**. Bellingham: Logos Research Systems Inc., 2008.

MILGROM, J. **The JPS Torah commentary: Numbers**. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.

MILLS, M. **A Study Guide to the Book of Genesis**. Dallas: 3E Ministries, 1999.

MORRIS, L. **The Epistle to the Romans**. England: W.B. Eerdmans, 1988.

NICHOL, F. D. **The Seventh-day Adventist Bible Commentary: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers and Deuteronomy**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1978. v. 1.

_____. **The Seventh-day Adventist Bible Commentary: Joshua, Judges, Ruth, 1 Samuel, 2 Samuel, 1 Kings and 2 Kings**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1978. v. 2.

_____. **The Seventh-day Adventist Bible Commentary: 1 Chronicles, 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther, Job, Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, And Song Of Solomon**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1978. v. 3.



_____. **The Seventh-day Adventist Bible Commentary:** Isaiah, Jeremiah, Lamentations, Ezekiel, Daniel, Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1978. v. 4.

_____. **The Seventh-day Adventist Bible Commentary:** Matthew, Mark, Luke, and John. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1978. v. 5.

_____. **The Seventh-day Adventist Bible Commentary:** Acts, Romans, 1 Corinthians, 2 Corinthians, Galatians and Ephesians. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1978. v. 6.

_____. **The Seventh-day Adventist Bible Commentary:** Philippians, Colossians, 1 Thessalonians, 2 Thessalonians, 1 Timothy, 2 Timothy, Titus, Philemon, Hebrews, James, 1 Peter, 2 Peter, 1 John, 2 John, 3 John, Jude, and Revelation. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1978. v. 7.

PAULIEN, J. **The Deep Things of God.** Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2004.

35

PLUMMER, A. **A critical and exegetical commentary on the Gospel According to S. Luke.** London: T&T Clark International, 1896.

RIBEIRO, F. G. A identidade do Pastor Davi em Ezequiel 34:23. **Revista Hermenêutica**, v. 13, n. 2, p. 25-37, 2013.

ROBERTSON, A. **Word Pictures in the New Testament.** Sunday school Board of the Southern Baptist Convention. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1932. v. 5.

_____. **Word Pictures in the New Testament.** Sunday school Board of the Southern Baptist Convention. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1933. v. 6.

SIMEON, C; CLAUDE, J. **Horae Homileticae:** numbers to Joshua. London: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden, 1855. v. 2.

STEFANOVIC, R. **Revelation of Jesus Christ:** commentary on the book of Revelation. Berrien Springs: Andrews University Press, 2009.



STEFANOVIC, Z. **Daniel: wisdom to the wise: commentary on the book of Daniel.** Oshawa: Pacific Press Publishing Association, 2007.

STUART, D. **Word Biblical Commentary: Hosea-Jonah.** Dallas: Word, Inc., 2002. v. 31.

SPENCE, H. D. M.; EXELL, J. S. (Eds.). **The pulpit commentary: Joshua.** Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2004.

TRENT, K. E. **Types of Christ in the Old Testament: a conservative approach to Old Testament typology.** Bloomington: CrossBooks, 2010.

WALVOORD, J. F., ZUCK, R. B., & Dallas Theological Seminary. **The Bible knowledge commentary: an exposition of the scriptures.** Wheaton: Victor Books, 1983a. v. 1.

_____. **The Bible knowledge commentary: an exposition of the scriptures.** Wheaton: Victor Books, 1983b. v. 2.

WENHAM, G. J. **Word Biblical Commentary: Genesis 1-15.** Dallas: Word, 2002a. v. 1.

_____. **Word Biblical Commentary: Genesis 16-50.** Dallas: Word Inc., 2002b. v. 2.

WHITE, E. G. **Patriarcas e profetas.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

_____. **Atos dos apóstolos.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

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

_____. **Obreiros evangélicos.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1993.

Cosmological speculations: the alleged influence of philo in early christian philosophy

JEAN ZUKOWSKI¹
KELDIE PAROSCHI²

O principal objetivo desse artigo é demonstrar a influência de Filo de Alexandria sobre as especulações cosmológicas na filosofia do cristianismo primitivo. Um judeu conhecedor do pensamento grego clássico, Filo criou um precedente para a fusão da religião com o Helenismo. Quando apologistas cristãos sentiram a necessidade de defender sua fé ao mundo pagão, eles utilizaram métodos e ideias já conhecidas a seus leitores, a filosofia grega. Este artigo compara a reinterpretação de Filo do platonismo com o uso do dualismo platônico dos principais pais da igreja em suas diferentes formas a fim de mostrar a extensão da influência de Filo sobre a visão de Deus cristã.

Palavras-chave: Filo de Alexandria; Apologistas; Helenismo; Filosofia grega; Platonismo; Especulações cosmológicas.

The main goal of this article is to show Philo of Alexandria's influence on cosmological speculations of early Christian philosophy. As a Jew well versed in Greek classical thought, he created a precedent for the fusion of religion with Hellenism. When Christian apologists felt the necessity to defend their faith to the pagan world, they did so using methods and ideas already known to their readers, namely Greek philosophy. This article compares Philo's reinterpretation of Platonism with leading Church fathers' use of platonic dualism in its different forms in order to

.....

¹ Doutor em Religião com ênfase em História do Cristianismo pela Andrews University. Mestre em História do Adventismo pela Andrews University. Graduado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo — UNASP. E-mail: jean.zukowski@unasp.edu.br.

² Mestranda em Novo Testamento pela Andrews University. Graduada em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo — UNASP. E-mail: keldie.paroschi@gmail.com.

show the extent of Philo's influence on their view of God.

Keywords: Philo of Alexandria; apologists; Hellenism; Greek philosophy; Platonism; Cosmological speculations.

Introduction

When the topic of Hellenism is discussed, one must ask: what exactly is meant by Hellenization? Especially when talking about Philo of Alexandria, a Jew immersed in the Greek culture of a city founded by Alexander himself, the issue of his true identity rises. This culture was not only one of language and dress; it involved architecture, way of thinking, even religion. To what extent did Philo embrace his surrounding worldview? It is clear from his writings that he was a devout Jew, even promoting Judaism as the highest and purest philosophy, though in a way that differs from rabbinic Judaism precisely *because* of his vast use of Greek philosophy. Samuel Sandmel distinguishes between two aspects of Hellenism: philosophy and mystery religions. The blending of culture represented by Philo was clearly limited to the former, a Hellenization “without any loss of identity or loss of essential characteristics”, which enabled an implementation of Greek culture into his Judaism (SANDMEL, 1978, p. 258).

To some degree, this same process happened to the church fathers, who developed a Christian philosophy also linked to the prevailing Greek thought. Edwin Hatch (1995, p. 128-129) even goes as far as to say that it was Jewish philosophy that paved the way for early Christian philosophy, since both share two dominant elements: the allegorical method of interpretation and cosmological speculations. It is precisely here that Philo enters the picture, for he is considered the precursor of the allegorical method in biblical interpretation and whose theological-philosophical view of God finds echoes in later Christian thought (CROSS; LIVINGSTONE, 1997, p. 1279). Although the influence of Philo's allegory on the church fathers belonging to the Alexandrian School such as Clement and Origen is beyond dispute, his supposed influence on the church's view of God demands further assessment. The purpose of this paper is to analyze the extent and the real nature of Philo's influence on the cosmological speculations found in Christian philosophy and, more specifically, on the church fathers' view of God, since this derivation is not as clear. For such, the use of Greek philosophy by the church fathers will be analyzed in light of the sociological background of the 2nd and 3rd century Christian church.



The Philosophy of Philo

Philo was a diligent scholar of Greek philosophy and was intimately familiarized with its different schools and poets (FLUSSER, 2009, p. 219). Even his vocabulary and writing style was “modelled on that of classical authors”, and though he could be considered an eclectic³, it was Plato who exercised particular impact (see Philo, *Quod Omnis Probus Liber Sit* 13; MORRIS, 1987, p. 871). Though he does not provide a systematization of his thought, most of his theories are presented with consistency (MORRIS, 1987, p. 875), his philosophical understanding of Plato and others seen as a means of “strengthening and deepening his understanding of the God of Moses” (SCHOLER, 1997, p. xiii). That is what Philo is ultimately trying to prove: that philosophy and religion are one and the same, and that Judaism is the true philosophy (see Philo, *De Opificio Mundi*, 8).

Philosophy in general and Plato in particular affected Philo’s concept of God. Evidently, being a Jew, he was against the polytheism of the mystery religions, but his Jewish conception of God could easily be harmonized with Greek philosophy, the foundation of which is the dualism between God, who is perfect, and creation, whose only perfection derives from God. Because of this large gap between God and the world, it would taint God’s perfection to come into contact with imperfect created matter. Such interaction is only possible through intermediaries, the *logoi*, who have a very ambivalent position “in so far as the powers must be identical with God if they are to be the means of participation in the deity for the finite, and yet they must be distinct from God if he is to remain outside all contact with the world” (MORRIS, 1987, p. 880-883). At times, the *logoi* seem to be in the philosophical realm as “heavenly principles”; in other places, they can be understood as “heavenly figures such as angels and archangels”. Thus, though God is unknowable, his actions and influence in the world can be known (BORGEM, 1984, p. 273).

Philo also uses the singular *Logos*⁴, which designates the bridge between God and creation in the sense that *it* is in contact with the world: the *Logos* is responsible for creating and maintaining the universe (Philo, *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* 205; *De Somniis* 1.239; *De Confusione Linguarum* 147-148; *De Opificio Mundi* 25.

.....

³ “Philo’s (*Preliminary Studies*, 79) view that general education prepares for philosophy and his definition of philosophy as ‘the practice or study of wisdom, which is the knowledge of things divine and human and their causes’ are Stoic, as is also his division of philosophy into logic, ethics and physics. From the Platonic tradition he takes over the distinction between the ‘forms’ or ideas and the visible world, and between soul and body. From the Pythagoreans come speculations on numbers” (BORGEM, 1984, p. 256).

⁴ Since this paper is limited to the discussion of *Logos* only within the scope of philosophy, the issue of the Johannine *Logos* will not be approached.

Sandmel explains: “God, in relationship to the universe below Him, appears in that universe not in His totality, but only in His Logos”. And try as men might, using all their reasoning, they can never reach God, they can only reach the *Logos*, which is “the upward limit to which even the best mind can attain, as it is the lower limit to which To On [God] descends”. In other words, the *Logos* is the term used for the divine actions men can reason about (SANDMEL, 1978, p. 289-290).

God, who is perfect and good, is therefore pushed into total transcendence. Philosophy, for Philo, becomes the means of understanding God’s actions in the world. In a later section we will show how this view derives from Plato and will compare Philo’s adaptation of Platonic dualism with other current interpretations to then analyze how this affected early Christian philosophy.

The Era of the Apologists

40 Soon after its birth, Christianity spread beyond its Jewish backgrounds into Greek territory. This clash of ideologies led to questions concerning the new religion. In Tertullian’s question “What has Athens to do with Jerusalem?” is summarized the core of the conflict between Hellenists and Christians: how could two distinct worlds ever live side by side? Christianity was often misrepresented by outsiders as “immoral and barbarous atheism” (HATCH, 1995, p. 129). Such misconceptions led to the wish of justly portraying Christianity to the pagan world, a task the apologists took upon themselves. The apologists however went beyond simply opposing defamation and aimed to show that “Christianity was the embodiment of the noblest conceptions of Greek philosophy and was the truth *par excellence*”, thus seeking converts among their readers (BARNARD, 1997, p. 1-2). As Edwin Hatch (1995, p. 129) says, “the defense naturally fell into the hands of those Christians who were versed in Greek methods; and they not less naturally sought for points of agreement rather than of difference, and presented Christian truths in a Greek form”.

Some Christians, Tertullian himself included, wanted distance from Greek philosophy, because to do otherwise would be to allow paganism to taint the singularity of the Gospel. However, as an educated lawyer fluent in Greek and Latin and familiarized with current philosophic ideas, he “recognized that Christianity needed the language of reasoned discourse to interpret its doctrines of Incarnation and Trinity” (CHADWICK, 1966, p. 1-2). Others, among which Justin Martyr was the most enthusiastic, firmly believed in the possibility of harmonizing philosophy and Christianity. For Justin, Platonic philosophy had crucial elements for understanding the Gospel. Of course, Plato was not right about everything, but his comprehension of God as transcendent,



immutable and incorporeal was seen as accurate (CHADWICK, 1966, p. 1-2). Still others, specifically Clement and Origen, embraced Greek philosophy in order to explain Christianity and its metaphysical salvation (CHADWICK, 1966, p. 5).

Perhaps it was the fact that Philo was the Jewish counterpart and precursor of the apologists that led the Christian church to preserve Philo's writings, as opposed to fellow Jews who had no interest in foreign Greek philosophy. Sandmel (1978, p. 301) infers that "Christians preserved his writings, surely because they saw an affinity in their developed views and those he had written about". After all, it was Philo who incorporated Platonism into his thought to promote his religion to the world, and maybe Christians conceived him as a model for this fusion of Greek and Jew, reason and faith, Plato and God.

Platonic Interpretations

At the time when the church fathers began making use of Greek philosophy in their writings, Philo was not the only one to have interpreted and somewhat adapted Platonic thought. Basically, Plato's theory revolves around the concept of the world of ideas, where the true, perfect, unchangeable beings belong to. Everything outside that world is merely an imperfect copy. Of all the ideas, the highest one is the idea of the Good. To grasp the true meaning of things in the world of ideas, one cannot let the impressions of sense rule, but must exercise reason (CROSS; LIVINGSTONE, 1997, p. 1298-1299).

Platonism had been around for over five centuries by the time of our interest, its ideas being interpreted and reinterpreted by various others throughout the years. Harry Wolfson indicates that the church fathers could have come into contact with one or more of three different interpretations of Platonic ideas (WOLFSON, 1976, p. 257-258). The Aristotelian interpretation presented Plato's Forms as "self-subsistent real incorporeal beings", and identified the idea of the Good with God. Albinus represents the second group of interpreters, who portray the ideas as thoughts of God, as opposed to real beings (WOLFSON, 1976, p. 258).

Wolfson suggests that Philo renders a third interpretation, consisting of two stages. In the first stage, the ideas are the thoughts of God, and in the second, as real beings created by God (WOLFSON, 1976, p. 258). First, God created "the spiritual archetypes of all things". At the same time, in the second stage, these archetypes are "powers which bring the disordered material into order", by means of which "God is active in the world". In other words, when Philo refers to the *Logos*, or the *logoi*, he is making reference to the Platonic ideas either as God's thoughts or as real created beings (MORRIS, 1987, p. 882).



These examples of different Platonic interpretations show the variety of literature and ideas the church fathers could have come across. Can it be shown whence they drew the inspiration for their cosmological speculations and their conception of God?

The Church Fathers and the Platonic Ideas

In *The Philosophy of the Church Fathers*, Wolfson dedicated an entire chapter to analyze the *Logos*, different Platonic interpretations, and how they were found in writings of the church fathers.⁵ The interest here is especially the Platonic ideas in the realm of cosmological speculation, the foundation for the comprehension of God in the 2nd and 3rd century approach of Christian philosophy.

In Justin Martyr's (100-165 AD) writings, we encounter the concept of what he calls "incorporeals," his term for the Platonic ideas. These ideas are depicted as the thoughts of God, while God Himself is "a self-subsistent incorporeal real being distinct from the ideas" (WOLFSON, 1976, p. 258-259). Justin (*Dialogue with Trypho*, 2) uses specific words in the exact same sense as Albinus, and at the same time presents God following the Aristotelian interpretation, reflecting a mixture of these two views (BARNARD, 1997, p. 14). In relation to the *Logos*, Chadwick portrays Justin as the one responsible for introducing the concept of *Logos* into Christian theology, but he agrees with Wolfson that Justin's thought had no direct influence from Philo.⁶

Tertullian (160-220 AD) understands the Platonic ideas according to the Aristotelian interpretation as "ideas which have existed from eternity by the side of God and independently of God". He rejects this view in favor of a revised Philonic interpretation in which ideas, "after having existed from eternity as thoughts of God, have been brought forth into existence by God" (WOLFSON, 1976, p. 265). It is significant to reiterate that Tertullian did not want to prejudice Christianity by merging it with Greek philosophy, but he used philosophy as an educated means of better explaining the Gospel (CHADWICK, 1966, p. 1-2), adapting it accordingly.

.....

⁵ Wolfson analyzes all the church fathers that mention the *Logos*: Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian, Clement of Alexandria, Origen and Augustine. I have decided to focus on Justin, Tertullian, Clement and Origen as examples of phenomena that certainly affected other writers who omitted the *Logos* discussion as well.

⁶ "It is not even certain that he [Justin Martyr] had read Philo" (CHADWICK, 1966, p. 4). Barnard (1997, p. 15) explains further: "The titles he applies to the *logos*... appear to have been taken from the biblical tradition or early Christian exegesis of the Old Testament rather than from Philo."



Both Clement of Alexandria and Origen, belonging to the Alexandrian school of theology, would have read Philo and in some way felt his influence in their writings (CROSS; LIVINGSTONE, 1997, p. 1279). Clement of Alexandria (150-215 AD) understands Plato the way Philo does, and incorporates these views into his Christian belief (Philo, *De Opificio Mundi* 5.20; *De Somniis* I.11.64; Clement of Alexandria, *Stromata*, V.11). For him, the Christian *Logos* is first identical with God, then an independent personal being, but at the same time is still God. The ideas contained in the *Logos* have the same two stages of existence, in agreement with Philo (WOLFSON, 1976, p. 266-270).

Origen (182-254 AD) does not have a clear tendency to a certain line of interpretation. He distinguishes between a false and a correct theory of ideas. He discourses on the possibility of the existence of a real other world whence Jesus and the saints come (Origen, *De Principiis*, II.3. 6), but at the same time says the ideas, “whether as thoughts of God or as thoughts of man... cannot be identified with that other world,” because they are “in God,” a somewhat similar understanding to that of Albinus, but at the same time carrying elements found in Philo and in Neoplatonism (WOLFSON, 1976, p. 270-282).

It can be said, then, that while certain Philonic elements of the Platonic ideas can be found in some writings on the *Logos*, there are also enough dissimilarities. In Christian philosophy, “the *Logos* is never a creation of God, it is always God” (WOLFSON, 1976, p. 285). This has led modern scholars to stress the differences between Christian and Philonic views more than their similarities (CROSS; LIVINGSTONE, 1997, p. 1279). Thus, though some scholars might favor labeling the source of the Christian philosophy found in the church fathers, it is perhaps more fitting to associate their thought with the general Greek education of the time.

Conclusion

As a loyal Jew immersed in Hellenism with a love for classical authors, Philo demonstrated how to combine the Bible with Greek philosophy by providing not only the method, but the example of adapted cosmological speculations on God. The necessity of defending their faith led the apologists to seek an educated way of presenting Christianity. Like Philo did with Judaism, they found the answer in Greek philosophy. Though Clement and Origen, both of the Alexandrian school of theology, probably would have read Philo's works, since they adopted the allegorical method of interpretation as demonstrated by Philo, it is probable that the same did not happen with the other church fathers. When it comes to the conception of God, Christian philosophy undoubtedly drank from the well of Platonic



dualism, but its waters are so deep and diverse that source labeling makes little sense. Even the Alexandrian church fathers show no one line of interpretation, but a syncretism of ideas. In other words, while Philo's influence concerning allegory is quite clear, Philo's conception of God cannot be said to have directly impacted early Christian philosophy. The real nature of his effect on the church fathers is rather that Philo provided an example and a precedent for the fusion of biblical ideas with Greek philosophy in order to promote religion.

Referências

- BARNARD, L. W. **St. Justin Martyr: first and second apologies**. New York: Paulist, 1997.
- BORGEN, P. Philo of Alexandria. In: STONE, M. E. (Ed.). **Jewish writings of the Second Temple period**. Philadelphia: Fortress, 1984.
- CHADWICK, H. **Early Christian thought and the classical tradition**. New York: Oxford University, 1966.
- CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, A. E. Philo. In: CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, A. E. (Eds.). **The Oxford dictionary of the Christian Church**. New York: Oxford University, 1997.
- FLUSSER, D. **Judaism of the Second Temple period**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2009. v. 2.
- HATCH, E. **The influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church**. Peabody: Hendrickson, 1995.
- MORRIS, J. The Jewish Philosopher Philo. In: SCHÜRER, E. **The history of the Jewish people in the Age of Jesus Christ**. Edinburgh: T&T Clark, 1987. v.3.
- SANDMEL, S. **Judaism and Christian beginnings**. New York: Oxford University, 1978.
- SCHOLER, D. **The works of Philo**. Peabody: Hendrickson, 1997.
- WOLFSON, H. A. **The philosophy of the church fathers: faith, trinity and incarnation**. Massachusetts: Harvard University, 1976.

Jesus and the Leper: A Text-Critical Study of Mark 1:41

Jesus e o Leproso: Um Estudo Crítico-Textual de Marcos 1:41

CRISTIAN PIAZZETTA¹

WILSON PAROSCHI²

The Gospels of the New Testament are full of stories featuring Jesus and the performance of healing miracles. One of these accounts shows up in the opening chapter of Mark where Jesus is approached by a leper begging him to be healed. Jesus is profoundly touched by such an earnest request and “moved with pity, stretched out his hand and touched him and said to him: I do choose. Be made clean” (Mk 1:41, NRSV). However, this story might not be as lovely as it meets the eyes. That is due to a textual variant that instead of saying that Jesus was “moved with pity” says that he was “angry”. As neither emotion appears in Matthew nor in Luke, the parallel accounts, a great problem is posed to the considerations of this Markan story. After analyzing the external and internal evidence for the text, this study proposes that “angry” is the most likely original variant. Jesus’ anger would have been due to the boldness of the leper in approaching him without believing he would come away restored.

Keywords: Mark 1:41; Textual Variants; Textual Criticism; Jesus; Leper.

Os Evangelhos do Novo Testamento estão repletos de histórias que envolvem Jesus e a realização de milagres de cura. Um destes relatos aparece no primeiro capítulo de Marcos, quando Jesus é abordado por um leproso que lhe roga para ser curado. Jesus

.....

¹ Pós-Graduando em Teologia Bíblica pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo — UNASP. Graduado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo — UNASP.

² Pós-Doutor em Novo Testamento pela Ruprecht Karls-Universität Heidelberg. Doutor em Teologia do Novo Testamento pela Andrews University. Mestrado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo — UNASP. Graduado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. E-mail: wilson.paroschi@gmail.com.

fica profundamente sensibilizado pelo seu pedido e “profundamente compadecido, estendeu a mão, tocou-lhe e disse-lhe: Quero, fica limpo!” (Mc 1:41, ARA). No entanto, esta história pode não ser tão bela como parece. Isso é devido a uma variante textual que em vez de dizer que Jesus estava “compadecido” diz que ele estava “irado”. Como nenhum dos adjetivos aparece em Mateus nem em Lucas, os relatos paralelos, um grande problema se apresenta para as considerações desta história Marcana. Depois de analisar a evidência externa e interna referentes ao texto, este estudo propõe que “irado” é a variante mais provável de ser a original. A ira de Jesus teria sido devido a ousadia do leproso em aproximar-se dele sem crer que sairia restaurado.

Palavras-Chave: Marcos 1:41; Variantes Textuais; Crítica Textual; Jesus; Leproso.

Introduction:

46

The Gospel of Mark is a fascinating account of the life and teachings of Jesus Christ. Its succinct and fast-paced style of writing (see CARSON; MOO, 2005, p. 169)³ as well as its sheer emphasis on the deeds performed by Jesus present a vivid portrayal, which has “held the interest of biblical scholars and popular readers alike” (HURTADO, 1989, p. 1). Though Mark narrates the ministry of Jesus under a distinct perspective, numerous similar accounts can be found elsewhere in the other Gospels, especially in Matthew and Luke. Those similarities are so striking that many interpreters think that some kind of literary dependence among them must be postulated. Thus, the majority of NT scholars have proposed that Mark, being the first Gospel written down, functioned as a major source of information for the composition of Matthew and Luke (see BLOMBERG, 1997, p. 87-90).

Among other features, the Gospel of Mark also stands out by the massive amount of stories recounting the healing miracles performed by Jesus throughout his ministry (BLOMBERG, 1997, p. 116). One of these episodes appears right in the beginning of the book. Jesus runs into a leper who pleads to be cured. Before such an earnest request, Jesus demonstrates the most profound affection and compassion for the ill as he touches him and says: I do choose. Be made clean (Mk 1:41, NRSV). However, this account poses enormous difficulties from the textual standpoint. Though the traditional reading *σπλαγχνισθεῖς* “feeling compassion” is largely attested in the documental tradition, the same story narrated in Matthew and Luke omits

.....

³ The Marcan Jesus is constantly on the move. *εὐθύς* “immediately” is a standard linking word that indicates the rapid shifting of scenes in the Gospel.



this participle. Moreover, an early variant, present in the codex D (*Bezae*) and in a few other manuscripts, indicates that Jesus actually did not feel compassion toward the leper, rather, in that very moment he was “angry”, rendering of the Greek word ὀργισθεῖς. Given that this early variant suggests an alternative reading of this story and thus, may probably explain the absence of ὀργισθεῖς in Matthew’s and Luke’s descriptions, the questions that arise are: What was the reaction of Jesus at that moment? Was he felling compassion or anger? If Jesus was angry, what would account for it? This paper aims to tackle these issues by trying to determine, according to the reasoned eclecticism method (see EHRMAN; HOLMES, 1995, p. 336-360), what is the most likely original wording of this verse. It also seeks to find an explanation for the emotion, either compassion or anger, that Jesus manifested in this episode.

External evidence

A list including the testimonies which preserved this text can be arranged as this: 1) support *πλαγχνισθεῖς* (feeling compassion): \aleph , A, B, C, L, W, D, 0130, 0233, *f*¹, *f*¹³, 28, 33, 157, 180, 202, 565, 579, 597, 700, 892, 1006, 1010, 1071, 1241, 1243, 1292, 1342, 1424, 1505, 2427, *Byz* [E, F, G, S] *Lec* *it*^{aur, c, e, f, l, q}, *vg syr*^{s, p, h, pal}, *cop*^{sa, bo, arm, eth, geo, esl, Basil, Ambrose}^{vid}. 2) Support *ὀργισθεῖς* (angry): D, *it*^{a, d, ff2, r1} (Diatessaron) (see ALAND et al., 1993).

47

The external support for the traditional variant is indeed remarkable. Not only do codices \aleph , A, B support this reading but also a series of minuscules as well as early NT versions evince that Mark 1:41 was widely read as portraying a graceful Jesus. The angry variant only shows up in several Old Latin mss and in the codex D, representing the so-called “Western” text, which has been regarded as of less accuracy when compared to Alexandrian text. The issue on whether Codex D represents a reliable stream for the NT textual tradition has concerned scholars over the years. Gordon Fee (2012, p. 98), for example, cautions that the homogeneity found in other types of texts lacks in the western tradition and being so, this text is at least a bit suspicious. He says:

In spite of this early and wide attestation to such a text, these various witnesses lack the homogeneity found in the Egyptian and later Byzantine witnesses. The textual relationships are not consistently sustained over large portions of text. On the contrary, ‘Western’ describes a group of MSS headed by Codex D, obviously related by hundreds of unusual readings, sometimes found in one or several, sometimes in



others, but apparently reflecting an uncontrolled, sometimes 'wild' tradition of copying and translating (FEE, 1993, p. 7).

Robertson (1926, p. 80) puts it even more fiercely as he objects that "there is no problem connected to the textual criticism of the New Testament more perplexing than the value of the Western type of text?". Problems with Western readings generally include (1) long paraphrases and additions, (2) tendency to harmonize parallel texts and (3) inclusion of extra-canonical sources (PAROSCHI, 2012, p. 98). Perhaps the most intriguing feature of this type of text occurs in the book of Acts where its version is 8,5% longer than the Alexandrian one. For Westcott and Hort (1988, p. 194), it cannot help but conclude that "certain peculiar omissions excepted, the Western type of text is probably always corrupt as compared with the Non-Western text". Accordingly, this lack of adequate external support for the angry reading combined with the inherent difficulties in the Western tradition makes some text critics feel reluctant to accept ὀργισθεῖς as the original variant.

However, despite its many flaws, there are good reasons for not dismissing the Western text altogether. Westcott and Hort themselves (1988, p. 113), the great champions of the "Alexandrian" text, assume that "the text used by all Anti-Nicene Greek writers, not being connected with Alexandria, who have left considerable remains, is substantially Western. Hatch (1937, p. 6) also acknowledges the broadness of the Western text as he describes it as the most widely disseminated text of the New Testament in the second century. He asserts:

Since the Old Syriac and the Old Latin versions were made from the 'Western' text and since the leading Christian teachers of the second and early third-centuries quote it regularly in their works, it seems reasonable to conclude that the 'Western' text was the official and generally recognized text in every part of the Christian world in that period.

Mark Proctor (1999, p. 21) corroborates it by saying that "the discovery of new documentary evidence in the decades since the turn of the twentieth century has confirmed the antiquity of the Western text and therefore also its continuing importance for text-critical inquiry". Thus, scholars argue that the great age and geographical distribution of the 'Western' tradition should undermine attempts to play it down as a text of little or no importance for textual criticism. In any event, though Codex D per se is from the fifth century, its text seems to date all the way back to the second century and hence it is valuable for the task of reconstructing the

text. It is not reasonable, then, discount any variant just for coming from the Western tradition. Each case should be analysed individually (PAROSCHI, 2012, p. 98).

Another important fact that ought to be accounted for and may bolster the case for ὀργισθεῖς is a reference found in Ephrem's fourth century commentary on Tatian's *Diatessaron* -serts e getting Mark earliest documents, on another hand, orgisteis which was produced in the second century. Ephrem suggests that when Jesus met the leper he was mad at him. His commentary reads:

If you are willing, you can cleanse me. The formula is one of petition and the word is one of fear. That you are able to I know, but whether you are willing, I am not certain.' Therefore, our Lord showed him two things in response to this double [attitude]: reproof through his anger, and mercy through his healing [...] [The Lord] was angry with regard to this line of reasoning and so [he ordered] secondly, 'Go show yourself to the priests, and fulfill that Law which you are despising.' [...] It is also said that [the Lord] was not angry with him, but with his leprosy" (MCCARTHY, 1993, p. 202-203).

If the *Diatessaron* did have this reading, then as Ehrman (2003, p. 123) argues: "it is the earliest witness that we have — no papyri survive for this portion of Mark, and our earliest surviving MS for the verse is Vaticanus, from the mid-fourth century, nearly three hundred years after Mark actually wrote the account".

This further evidence just confirms how intricate this textual problem in the Gospel of Mark is. On the one hand, σπλαγχνισθεῖς is thoroughly attested by the best and most reliable manuscripts. On the other, the combination of codex D and Ephrem dates ὀργισθεῖς to the second century and places this reading in a variety of locations. As a result, it seems reasonable to conclude that the quality of external support favoring ὀργισθεῖς comes close to or even equals that of the list of Alexandrian witnesses reading σπλαγχνισθεῖς. Therefore, the external evidence itself cannot indisputably establish which variation unit should be taken as the original in Mark 1:41. It is also needed to take into account the intrinsic and transcriptional probabilities involving the text of Mark. That is where the internal evidence is of special help.

Internal evidence

The internal evidence assesses the originality of a text based on internal grounds, i.e. within the writer's and the copyist's contexts. Textual scholars usually



divide internal evidence into two categories: Intrinsic probability and transcriptional probability. The former asks which of the competing readings makes more sense in terms of the author's writing style, the latter indicates which form of the text is the more likely to be changed by a scribe. What follows is an analysis of these two criteria.

Intrinsic Probabilities

The writers of the Gospels ascribe a vast array of emotions to their portraits of Jesus. He is said to feel compassion (Lk 7:13), he is angry and indignant at times (Mk 3:5), he is troubled (Jn 13:21), he is deeply grieved (Mt 26:38), he is greatly disturbed in spirit (Jn 11:33), he weeps (Jn 11:35), he is surprised and amazed (Lk 7:9), he rejoices (Lk 10:21) etc. There is no doubt that Jesus expressed many emotions throughout his life. When it comes to Mark's textual problem, which of the two competing readings — anger or compassion — better fits within the Markan portrayal of Jesus? Even more crucial, which one makes better sense within the very context of the healing narrative?

Those are fundamental questions that make all the difference in making a textual analysis. The Gospel of Mark indicates two occasions where Jesus is explicitly said to have felt compassion. One appears in Mark 6:30-33. Jesus and his disciples retreat themselves to an isolated place where they could take a rest. They set off in a boat but some people spot them and run on foot to reach them. As Jesus disembarks, he sees a large crowd and he feels compassion (ἐσπλαγγίσθη) “because they were like sheep without a shepherd” (Mk 6:34, NIV). Before dismissing the multitude, Jesus feeds them by multiplying some bread and fish. The other occasion comes on shortly after in chapter eight. Once again, a large crowd has got together to hear the master. Now Jesus is compassionated for them (σπλαγγνίζομαι) as they have been with him three days and have nothing to eat (Mk 8:2 NIV).

After some resistance by his disciples, Jesus has the crowd sit down and feeds them by multiplying seven loaves of bread and a few small fish (Mk 8:5-8). Interestingly enough, the Markan Jesus is compassionate in two similar situations. Both of them involving food provision for a hungry crowd. The term σπλαγγνισθεῖς “feeling compassion” is used once again in Mark 9 in an episode where Jesus is asked to cast out a demon. The story takes place right after the Transfiguration account. There is an argument between the teachers of the law and the disciples. A numerous crowd is around them. Jesus asks what the disciples were arguing about. A man in the crowd answers by asking Jesus to heal his possessed son. Jesus is incredulous as his disciples are incapable of performing the miracle. After asking how long the boy had been like that, the father pledges Jesus: “But if you can do anything, take pity (σπλαγγνισθεῖ) on us and help us” (Mk 9:22, NIV). Though σπλαγγνισθεῖ does appear in this episode, it is striking that it is the man who asks for compassion, not Jesus

who demonstrates it. Surprisingly, the reaction of Jesus does not show mercy, rather, it comes in way of a rebuke: “If you can? Everything is possible for one who believes” (Mk 9:23, NIV). Does Mark also present an angry Jesus in his Gospel? Yes, he does. There are several occasions in Mark where Jesus is irate.

In the opening of chapter three, Jesus enters the synagogue and there he comes across with a man who has a withered hand. The story comes in a sequel of five controversial clashes between Jesus and the Pharisees. They once again watch to see whether Jesus would heal him on the Sabbath day and accuse him on the spot. Jesus, then, asks the man to come forward and makes the question: “Which is lawful on the Sabbath: to do good or to do evil, to save life or to kill?” (3:4 NIV). As they respond with silence, Jesus looks at them with anger (ὀργῆς) and deeply distressed at their stubborn heart (3:5). He then says to the ill man: “‘Stretch out your hand’ and his hand was completely restored”. The Pharisees went on to plot Jesus’ death along with the Herodians (3:6).

Another explicit reference to an angry Jesus comes in Mark chapter ten. Again, Jesus is in a debate with the Pharisees, this time on the divorce (Mk 10:2-12). Some people were bringing their little ones to Jesus so that he could lay his hands on them. The disciples try to prevent them from bringing the children to Jesus. When Jesus sees this, he becomes indignant (ἠγανάκτησεν) and says: “Let the little children come to me and do not hinder them, for the kingdom of God belongs to such as these. Truly I tell you, anyone who will not receive the kingdom of God like a little child will never enter it” (Mk 10:14-15).

So, the Markan Jesus does get angry in a couple of occasions, as opposed to the other Gospels where the word ὀργῆς is never assigned to describe an emotion of Jesus. Firstly, he shows anger toward a group of Pharisees who were disputing his authority. Then, he is angry at his own disciples for hindering some children from approaching him. At this point, it is possible to infer that Mark does not have any reservation in describing Jesus as either compassionate or angry. The question, however, is: What emotion better fits into the passage of Mark 1:39-45 where he is before the leper?

As touching as the story itself, however, is the difficulty to account for the compassionate variant in light of the subsequent actions of Jesus as the story unfolds. After healing the leper, Jesus warns him strongly — translation of the Greek ἐμβριμησάμενος. This verb is rarely used in the NT and literally means “to snort”; “to express anger or displeasure” (BAUER et al., 1996 p. 254). Although it is difficult to completely determine the meaning of this word, there is another occurrence of ἐμβριμησάμενος in Mark. It comes on chapter 14, verse 5, when the disciples reproach (ἐμβριμησάμενος) the woman who anointed Jesus. That should probably be similar to its use in Mark 1:41.



Another important term in the story comes alongside the rebuking. After doing so, Jesus immediately “sent him out” — rendering of the Greek ἐξέβαλεν. This form comes from the verb ἐκβάλλω which literally means “to throw out more or less forcibly”; “to drive out” (BAUER et al., 1996, p. 237). This is a word typical of Mark when he describes Jesus casting out demons (eleven of sixteen occurrences)⁴. It is also used when Jesus drives the money changers out of the temple (Mk 11:15) and in the parable of the vineyard when the wicked tenants cast out “the son” (12:8). In those instances, there seems to be some kind of aggressive action related.

This additional description seems easier to be accommodated in light of an angry Jesus. One would not expect him to strongly rebuke and cast out the leper if what came before was an expression of pure compassion. That rapid shift of emotions would be highly unnatural and strange. The opposite is true, though. It seems that the angry reading is in par with what happens as the story goes on. At this point, the intrinsic probability suggests that the emotional condition represented in the “Western” text of Mark 1:41 is easier to reconcile both with the immediate context of the leper’s cleansing and with the tone of the Gospel as a whole than the shared reading of the Alexandrian and Byzantine traditions.

52

Finally, there is another piece of evidence that strongly favors the view that in this episode Jesus was angry. It comes from the parallel accounts in Matthew and Luke that also share the story. It is striking how similar the accounts are in describing some of the details of the story. They are virtually identical up to and past the point at which the participle describing Jesus’ emotion is given in Mark. But even more astonishing is the notorious omission of the participle by both Matthew and Luke. They simply ascribe none emotion to Jesus. It is difficult to say how Matthew and Luke exactly composed their stories. While most likely they are getting it from Mark, one cannot exclude the possibility that they are also relying on information coming from the church’s oral tradition as Darrell Bock (1994, p. 467) indicates when he says:

The wording of the three accounts is very close, especially in the dialogue. Where differences do occur, it is hard to tell who influenced whom. Sometimes Matthew and Luke agree against Mark; sometimes Matthew and Mark agree against Luke; and sometimes Luke and Mark agree against Matthew. Perhaps this event was a well-known tradition that circulated orally as well as in written form.

.....

⁴ Mark 1:34, 39, 43; 3:15, 22, 23; 6:13; 7:26; 9:18, 28, and 38 use ἐκβάλλω with reference to exorcism; additional uses for the verb occur in 1:12; 5:40; 9:47; 11:15; 12:8.



Mark, the earliest account, presents its story in 97 words. It is distinct in some details. Mark does not include κύριε (Lord) in the request of the leper as do Matthew (8:2) and Luke (5:12). Mark is also alone when it says καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτὸν (and warning him sternly, he immediately sent him out). The other two gospels simply say: “And he ordered him” (Lk 5:14) or “Then Jesus said to him” (Mt 8:4). Mark’s verse 45 is not included in Matthew’s story which ends with Jesus ordering the leper to offer a gift as a testimony (Mt 8:4).

Luke goes further than Matthew but puts it in different words than Mark. Mark says that the leper went about and began spreading the word. Luke does not indicate that it was the leper whom spread the news. Luke’s description uses 98 words, being the longest between the three (in fact it is only one word longer than Mark). Among other details, Luke differs from Mark and Matthew as it uses the word ἀπελθὼν for “go away” whereas Mark and Matthew both use the verb ὑπάγε. Matthew is the shortest and less detailed account. It uses only 62 words. Matthew places the healing right after Jesus went down from the mountain where he delivered his famous sermon. Mark and Luke do not give this reference. Matthew also disagrees with them by saying “show yourself to the priest, and offer the gift (Mt 8:4 NRSV) whereas Mark and Luke add καθαρισμοῦ (cleansing): “show yourself to the priest and offer for your cleansing (Mk 1:44, Luke 5:14).

53

So, the accounts are very similar, but they do have some idiosyncrasies which make it hard to precisely know whom Matthew and Luke are getting their information from. But, in any event, at least two possibilities may be drawn from this synoptic problem: Either Matthew and Luke are getting their stories from Mark, the so-called “Markan Priority”, or they are taking it from different sources. Either way, both scenarios indicate that the angry variant would have made them feel uncomfortable. If they took it from Mark, it is evident that they deliberately omitted Jesus’ emotion. If they took it from somewhere else, it also suggests their discontentment, given that they most likely did have Mark at their disposal but chose not to follow his description of the story. Why is that? Would an angry Jesus not help in Matthew and Luke’s description of Jesus’ life?

As it was seen above, there are two occasions where Jesus is explicitly described as showing compassion in Mark. Firstly, in Mark 6:34 when he fed five thousand and afterwards in Mark 8:2 when feeding four thousand. Matthew reproduces both stories and maintains the participle showing that Jesus was compassionate (14:14, 15:32). Luke takes over only the first story and does not ascribe any emotion to Jesus (9:10-17). Elsewhere, though, Luke does present a compassionate Jesus. It is at the resurrection of the son of the widow in a town called Nain. Jesus is said to have had compassion when he saw the widow (9:13). Oddly enough, when Mark explicitly presents an angry Jesus, both Mark and Luke narrate the same episode, but none of them includes Jesus’



wrath. In Mark 3:15, Jesus looks around with anger at the Pharisees because they were watching to see whether he was going to heal on the Sabbath. It is debatable whether they are taking the story from Mark or from somewhere else⁵. Either way, both Matthew and Luke opt for a version without Jesus' anger. Matthew rewrites the story and says nothing about Jesus getting angry (Mt 12:12-13). Luke recasts the verse almost verbatim but the reference to Jesus' anger is suppressed (Lk 6:10).

These facts evince that both Matthew and Luke have no problem in describing a compassionate Jesus. They do so in several occasions in their accounts. But when Jesus is explicitly depicted as angry in Mark, they do not include this reference as they borrow and adapt the stories. They simply omit that. Based on this, it is fair to say that if Jesus were originally compassionate in Mark 1:41, the other Gospels writers most likely would not remove this description. The opposite also holds true. If Jesus were angry at the episode, they probably would not add this to their descriptions. As they did not do this, the Gospels of Matthew and Luke, which probably took their stories from Mark, can work as evidence that Jesus was originally angry when he healed the leper in Mark 1:41.

54

Transcriptional Probabilities

It is well-known that scribes occasionally changed the New Testament text in its copying process. Sometimes those alterations would be down to the scribes' limitations when transmitting the text. Broadly speaking, they are not difficult to spot and account for the majority of changes in the surviving copies (see PAROSCHI, 2012, p. 109). At other times, though, alterations were made purposefully. Scribes were consciously modifying the text either to clarify it or to reconcile apparent discrepancies and contradictions.

In Mark's case, there should be little doubt that scribes would have been much more concerned with an angry Jesus than with a compassionate one and hence someone would have got a "legitimate" reason for changing the text. That has been the hardest evidence put forth by commentators to argue that it is virtually impossible that a scribe would have shifted the text from compassion to angry.

That is the position of James Edwards, for example, in *The Gospel according to Mark*. Edwards firstly concedes that coming from Jesus, anger initially sounds wrong, but he agrees that it may argue for its originality "since copyists tended to change difficult readings into more acceptable ones" (EDWARDS, 2002, p. 70).

.....

⁵ Hagner argues that Matthew is working on Markan material (HAGNER, 2002, p. 332). Bock recognizes that Luke's and Mark's accounts are close (BOCK, 1994, p. 507).



James Brooks (2001 p. 55) has a similar take in *The New American Commentary: Mark*. He puts his opinion this way:

Why scribes would have changed the latter [angry] to the former [compassionate] is easy to see, but that they would have changed the former to the latter is inconceivable. Despite the massive external attestation for “filled with compassion,” internal considerations are so strong that “having become angry” probably is the original.

In taking this stance, commentators rely heavily on the transcriptional probability to make their textual judgment on this passage. But not everybody has given that importance to this rationale. Some authors have suggested other scenarios and possibilities to explain how an accidental mistake could have changed this text.

An alternative explanation has appeared in a recent article written by Peter Williams (2012). His principal objective is to point out that the paper written by Bart Ehrman (*A Leper in the Hands of an Angry Jesus*) - which argues for angry as original - lacks an engagement with the full range of possible accidental errors that could occur in a text. Williams mainly argues that there are other scenarios, overlooked in Ehrman’s discussion, that could explain the alteration. One of them, according to Williams, would be the graphic resemblance between *ORΓICΘEIC* and *CIΛAΓXNIΘEIC* in the form of script used in the earliest manuscripts (majuscule). Williams (2012, p. 6) makes the following remark:

Not only do they end with the same six letters, but they also begin with the letters O and C respectively, which both begin with the same shape. They also share the letter Γ between their beginning and end. Within *CIΛAΓXNIΘEIC* a parablepsis from Π to Γ omitting ΠΛΛ or a haplography of the adjacent letters Λ or A or a parablepsis from Γ to N omitting XN are all very easy to imagine [...] Such a scenario would involve both accidental and deliberate elements, though the initial force that brought about the change would have been accidental.

William’s scenario is not impossible, but its complexity greatly weakens its possibility. After all, what would characterize this alteration? A combination of both accidental and deliberate mistakes involving only one scribe or more than one? And if the initial force that caused the change was accidental, what would we expect the next

scribe to do, to implement the error or to fix it? So, it is difficult to satisfactorily account for this variant by appealing to a complex setting like this suggested by Williams.

Bruce Metzger is another author who appeals to a possible accidental mistake to explain away the alteration. In his *Textual Commentary on the Greek New Testament* (METZGER, 1994, p. 65), he suggests that the replacement of ὀργισθεῖς for σπλαγχνισθεῖς may have “arose from confusion between similar words in Aramaic (compare Syriac *ethraḥam*, “he had pity,” with *ethra’em*, “he was enraged”).”

As compelling as this reasoning might be, one should also see, as Proctor (1999, p. 9) cautions, that this explanation also fails to persuade, since “no Aramaic text for Mark 1:41 exists, and the only Syriac witness that mentions Jesus’s anger toward the leper (Ephrem’s *Commentary on the Diatessaron XII 22-23, Hymns on Paradise XII. 13*) uses a word other than *ethra’em*” (p. 9).

Putting the evidence together, it is quite reasonable to assume that ὀργισθεῖς should be the variant reading adopted in Mark’s story. As Proctor (1999, p. 113) notes: “arguments from internal evidence are most persuasive when intrinsic and transcriptional probabilities agree on the same reading.” That is precisely the case in Mark 1:41. The reading ὀργισθεῖς presents a better fit at both immediate and wide context of Mark’s narrative. This reading would also be the least likely to be preserved by scribes within the manuscript tradition. Therefore, the internal criteria strongly suggest that ὀργισθεῖς is the variant to be preferred in Mark 1:41. Having established that anger is most likely the emotion expressed in this episode, one wonders why Jesus got angry on that day. What was the object of Jesus’ wrath?

56

Explaining Jesus’ emotion

Commentators who accept ὀργισθεῖς as the original reading propose a wide range of interpretations in an attempt to explain what would have been the object of Jesus’ wrathful reaction in Mark 1:41. There is indeed all sort of explanations (see EHRMAN, 2003, p. 135-138). Obviously, most of them try to ease the tension created by the participle ὀργισθεῖς. At the end of the day, it is very difficult to nail down this issue. After all, the text does not provide enough information to draw an incontestable conclusion. It simply says that Jesus was angry as he stretched out his hands to touch the leper. Why did Jesus get angry when he healed him? Why did he not demonstrate compassion and mercy toward that poor leper who by that time would be completely marginalized and outcast from society?

It gets even less understandable if one compares this unpleasant reaction to that of Jesus at another healing episode a few chapters on, in Mark 5:25-



34. Here too there is someone severely ill, a woman who had been suffering a discharge of blood for twelve years. Such a condition, would also render the person religiously and socially unclean, so that one would not be allowed to have any human contact, according to Leviticus 15:25-30. In an attempt to be healed, she touches Jesus' clothing seeking for her cure. Surprisingly, Jesus shows a very different reaction from that of the leper. To her, Jesus utters the most compassionate words as he says: "Daughter, your faith has healed you. Go in peace and be freed from your suffering" (Mk 5:34). A comparison between these two healing narratives may shed some light on why Jesus had different reactions in episodes which, otherwise, he should have had the same attitude.

Both stories involve people approaching Jesus who in their ill state were not allowed to have any human contact according to the standards of that time. However, there is a fundamental difference in the way they approached him. The leper came up to Jesus, completely disregarding the prescription to stay away from other people and apparently did not believe Jesus was able to perform his cleansing as he kind of skeptically says: "If you want you can cleanse me" (Mk 1:40). The way the leper approaches Jesus does show some incredulity as Brooks (2001, p. 55) coherently observes: "Jesus was perhaps angered that the leper doubted that the God active in Jesus's ministry desired his cleansing".

So the leper was bold enough to come close to Jesus, but lacked faith doubting that Jesus was capable of healing him. The woman with hemorrhage also approached Jesus and so disrespected the law concerning her state, but rather than doubt, she expressed faith knowing that her touching would cleanse her from her disease. The woman's faith is pointed out by Jesus himself as he says: "Daughter, your faith has healed you" (Mk 5:34, NIV). In other words, the leper was bold enough to approach Jesus but lacked faith in him. If he did not believe, why did he approach Jesus at all? The woman also dared to come near Jesus but instead of doubting she confidently touched him, believing Jesus was able to cleanse her. The woman did believe, that is why she touched him.

The different reactions of Jesus in these stories are apparently related to the way one sought one's healing. For Jesus, what matters ultimately is the measure of faith one has. Jesus' anger here may reveal his dissatisfaction with those who are seeking a miracle but do not have faith enough it will be performed. His anger at this episode reflects a sincere expression of something that he did not approve; in this case, it was possibly at the unbelief manifested by leper who did dare to approach him in his leprosy state.

Final remarks

This paper sought to investigate one of the most intriguing cases involving the New Testament textual tradition. That is the textual problem in the story of Jesus healing the leper in Mark 1:41. It is a perplexing issue because the vast majority of documents that recorded this text agree that when Jesus was approached by that leper, he *σπλαγχνισθεῖς* (felt compassion). Only a few manuscripts insist that he was feeling *ὀργισθεῖς* (anger). Given the rich new testamentary textual tradition, it is very improbable that only a few testimonies preserved an original reading. But as it turns out, that is not always the case.

The external criteria revealed that the compassionate reading receives a superb support from the great majority of surviving documents containing the text. It suggests that if not original, this variant came about very early on in the textual tradition. This section also demonstrated that though the reading *ὀργισθεῖς* gets little backing from the MSS, this western variant probably dates back to the second century and hence its importance and earliness should not be undermined when one makes a textual analysis.

The internal criteria brought in some important considerations that had a bearing on the final choice. First, the intrinsic probability suggested that Mark is much more keen on describing an uncompassionate Jesus than the other Gospels are. It revealed that the immediate context where the narrative unfolds makes a lot of sense if the reading *ὀργισθεῖς* is placed instead of *σπλαγχνισθεῖς*. It is so because the subsequent actions of Jesus warning severely the leper and casting him out are better understood in light of an angry Jesus.

Second, the transcriptional probability suggested that the reading more easily avoided by scribes would be *ὀργισθεῖς*, and therefore, it is more likely to have been the original and changed one. This fact is perhaps corroborated by the testimony of other two Gospels, Matthew and Luke. Both take over the story, and in many details are very similar to the Markan description, but at the moment where Jesus is said to have an emotion in Mark, neither Matthew nor Luke ascribe any reaction to Jesus, what suggests that the angry reading would have been omitted by them. Besides that, the other scenarios suggested to account for an accidental change are a bit unlikely and unconvincing.

This research, therefore, proposes that *ὀργισθεῖς* is the variant that best accounts for the external and internal criteria applied to this textual problem and it should be taken as the original in Mark 1:41. Accordingly, it suggests that critical editions of the Greek New Testament such as NA²⁸ and USBGNT⁴ could reconsider their choice in upcoming editions of their Greek text as did the SBL in their recent publication, the SBLGNT. Having sorted it out, some Bibles versions such as the NRSV and ARA, which so far have chosen *σπλαγχνισθεῖς*, could also do the follow up in their translations.



Finally, this research sought to find a reason by which Jesus would have got angry on that day. Despite many attempts to find an answer, it suggests that his anger is related to the boldness of the leper in approaching Jesus without believing he was able to perform his healing, as opposed to the woman with hemorrhage who touched him out of certainty she would come away healed. Jesus' anger is in line with Mark's portrayal of Jesus. It displays Jesus as a full human, replete of emotions and that sometimes does get angry demonstrating his indignation at things that he did not approve, in this case, the outrageousness of the leper in seeking for something he did not believe in.

References

ALAND, B.; ALAND, K.; BLACK, M.; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M. **The Greek New Testament**. Federal Republic of Germany: United Bible Societies, 1993.

BAUER, W.; GRINGRISH, W.; DANKER, W. **A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

BLOMBERG, C. L. **Jesus and the gospels: an introduction and Survey**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1997.

BOCK, D. L. **Baker exegetical commentary on the New Testament: Luke**. Grand Rapids: Baker Books, 1994. v. 1.

BROOKS, J. A. **The New American Commentary: Mark**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001.

CARSON, D. A., MOO, D. J. **An introduction to the New Testament**. Grand Rapids: Zondervan, 2005.

EDWARDS, J. R. **The gospel according to Mark**. The Pillar New Testament commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

EHRMAN, D. B. A sinner in the hands of an angry Jesus. In: DONALDSON, M. A.; SAILORS B. T. (Eds.). **New Testament Greek and Exegesis: essays in honor of Gerald F. Hawthorne**. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

_____,; HOLMES, M. W. **The text of the New Testament in contemporary research: essays on the status questionis.** Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

FEE, G. D. **Studies in the theory and method of New Testament textual criticism.** Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

HATCH, W. **The 'Western' text of the gospels: the twenty-third annual Hale Memorial Sermon delivered March 4, 1937.** Evanston: Seabury Western Theological Seminary, 1937.

HAGNER, D. A. **Encountering the book of Hebrews: an exposition.** Grand Rapids: Baker Academic Publishing, 2002.

HURTADO, L. W. **New International Biblical Commentary: Mark.** Peabody: Hendrickson Publishers, 1989.

MCCARTHY, C. **Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron: an english translation of chester beatty syriac MS 709 with introduction and notes.** Oxford: Oxford University Press, 1993.

METZGER, B. M.; UNITED Bible Societies. **A textual commentary on the Greek New Testament.** New York: United Bible Societies, 1994.

PAROSCHI, W. **Origem e transmissão do texto do Novo Testamento.** Barueri: Sociedade Bíblica Brasileira, 2012.

PROCTOR, M. **The Western text of Mark 1:41: a case for the angry Jesus.** Dissertation. (Doctor in Philosophy). Baylor University, Waco, 1999.

ROBERTSON, A. T. When the Western text is right. In: ROBERTSON, A. T. **Studies in the text of the New Testament.** New York: George H. Doran Company, 1926.

WESTCOT, F. B.; HORT, A. J. **Introduction to the New Testament in the original greek.** Peabody: Hendrickson Publishers, 1988.

WILLIAMS, J. P. An Examination of Ehrman's Case for ὀργισθεῖς in Mark 1:41. **Novum Testamentum**, v. 54, n. 1, p. 1-12, 2012.

O preconceito do centro apologético cristão de pesquisas em relação ao Adventismo do Sétimo Dia

LEANDRO QUADROS¹

MARTINEZ, J. F. **O caso do articulista Fernando Galli e o adventismo.** Disponível em: <<http://bit.ly/1Rgzmos>>. Acesso em: 27 jan. 2016.

O pedido de desculpas do apologista Fernando Galli, responsável pelo Instituto Apologético Cristo Salva (IACS) e membro de uma Igreja Batista no interior de São Paulo, repercutiu negativamente entre os representantes pelo Centro Apologético Cristão de Pesquisas (CACP). Por exemplo, o pastor e apologista Joaquim de Andrade não se constrangeu em escrever sobre a nova postura de Galli: “Mais um sinal da vinda de Cristo: ministério ‘apologético’ pede perdão aos adventistas afirmando que não podem ser considerados uma seita” (ANDRADE, 2016).

Por que um pedido de desculpas causaria tanta polêmica? Por que Fernando Galli, após se familiarizar devidamente com as fontes primárias que apresentam o real posicionamento teológico adventista, concluiu que seu procedimento em rotular o adventismo do sétimo dia como uma “seita herética” não era apropriado. Mesmo ainda discordando das crenças distintivas adventistas, ele manifestou uma das qualidades do Espírito Santo: a humildade. E essa humildade precedeu a sabedoria que Deus lhe deu para avaliar tal assunto de forma mais fidedigna.

Para Galli, apesar de possuímos crenças que, na visão dele, são equivocadas, isso não justifica tratar o adventismo como uma seita no mesmo nível de organizações que negam a suficiência do sacrifício de Cristo e a Trindade bíblica.

Não me deterei nos ataques pessoais, vindos de internautas, dirigidos a esse irmão evangélico no site do CACP, e que, certamente, feriram suas emoções. O que me proponho na presente resenha é analisar, tendo como base fontes primárias, sete

.....

¹ Mestrando em Teologia pela Universidade Adventista del Plata. Pós-graduado em jornalismo científico. E-mail: leandro.quadros@gmail.com

distorções apresentadas por João Flávio Martinez no texto intitulado “O caso do articulista Fernando Galli e o adventismo” (MARTINEZ, 2016). Obviamente, um de meus objetivos é auxiliar o referido articulista a rever suas afirmações infundadas, mesmo que não venha a concordar com as doutrinas distintivas adventistas.

Avaliando as razões do CACP para rotular o adventismo com ou seita herética

No artigo “O caso do articulista Fernando Galli e o adventismo”, Martinez discordou “veementemente do posicionamento” de Galli por este “considerar a Igreja Adventista do Sétimo Dia como uma igreja cristã com heresias leves e moderadas” (MARTINEZ, 2016).

O que ocorreu com João Flávio Martinez (e Joaquim de Andrade) é o que Alberto R. Timm apontou em seu artigo publicado pela revista *Sinais dos Tempos* em relação ao crítico Tácito da Gama Leite Filho (1994): objetividade ofuscada pelo zelo apologético. Segundo Timm, “o zelo apologético ainda tem ofuscado a objetividade histórica de alguns escritores dedicados a criticar o movimento adventista” (TIMM, 1997, p. 25).

Não sabe até que ponto os referidos apologistas permitirão que o Espírito Santo ilumine suas mentes para que deixem de lado o zelo apologético e avaliem o adventismo com mais neutralidade, tendo como base a consulta a fontes primárias. Entretanto, se eles assim o fizerem, não tenho dúvidas de que, mesmo não concordando com os ensinamentos adventistas, concluirão que tais ensinamentos não são heréticos, mesmo que “heterodoxos”, na visão de alguns autores.

Eliminando distorções

Foram sete as razões apresentadas pelo diretor do CACP para discordar da opinião de Fernando Galli.

A primeira razão para não considerar o adventismo um movimento genuinamente cristão é a absurda alegação de que “a IASD não considera as demais igrejas como cristãs e verdadeiras, mas como a perdidos e ímpios”. Uma simples leitura do livro *Nisto cremos* teria esclarecido que a posição oficial do adventismo é que “a igreja invisível, também conhecida como igreja universal, é composta dos filhos de Deus em todo o mundo. Inclui crentes que estão dentro da igreja visível e muitos outros que, embora não pertencendo à igreja visível, têm seguido a luz que Cristo lhes concedeu (Jo 1:9)” (NISTO, 2008, p. 192)



A leitura de obras como *O grande conflito* e *Mensagens escolhidas*, volume 3, teria informado ao referido apologista que, bem antes do lançamento da obra *Nisto cremos*, Ellen G. White já afirmava que “a maior parte dos seguidores de Cristo” encontra-se, “sem dúvida, nas várias igrejas protestantes que professam a fé protestante” (WHITE, 2014c, p. 383), e que “Deus tem filhos, muitos deles nas igrejas protestantes, e um grande número nas igrejas católicas, que são mais fiéis para obedecer à luz e para proceder de acordo com o seu conhecimento do que um grande número entre os adventistas observadores do sábado que não andam na luz” (WHITE, 2012, p. 386).

Caso Martinez estivesse familiarizado com o pensamento global adventista, não teria distorcido de maneira tão flagrante a citação da obra *Estudando juntos* (FINLEY, 2012), de Mark Finley, onde o autor ensina os adventistas a se familiarizarem com o que considera erros teológicos de outras igrejas. O objetivo de Finley não foi desvalorizar a fé dos cristãos de outras confissões, mas auxiliar aos adventistas na apresentação de suas doutrinas distintivas a outras denominações, melhorando assim a relação pessoal de cada cristão com Deus. Afinal, cremos que, quanto melhor conhecermos Suas doutrinas, mais compreenderemos Suas ações na história e, conseqüentemente, O amaremos ainda mais.

Nem de perto Mark Finley, então orador oficial do programa televisivo “Está Escrito”, contrariou Ellen G. White, ensinando o absurdo de que “a IASD não considera as demais igrejas como cristãs e verdadeiras, mas como a perdidos e ímpios”. A leitura do livro *Questões sobre doutrina*, publicado originalmente em 1957, teria informado-o, entre outras coisas, que o fato de a igreja Adventista do Sétimo Dia ver-se como a igreja remanescente de Apocalipse 12:17 “não significa absolutamente que pensemos que somos os únicos cristãos verdadeiros no mundo, ou que sejamos os únicos salvos. [...] Os adventistas do sétimo dia creem firmemente que Deus possui um precioso remanescente, uma multidão de crentes fervorosos e sinceros, em todas as igrejas” que “vivem à altura da luz que Deus lhes outorgou” (QUESTÕES, 2009, p. 165).

A segunda alegação infundada é a declaração de que a Igreja Adventista do Sétimo Dia “considera nosso Salvador Jesus Cristo como um ser que possui uma natureza caída e pecadora”.

Uma leitura da obra já indicada teria esclarecido que o fato de o adventismo crer que o Salvador tenha vindo “em semelhança de carne pecaminosa” (Rm 8:3) não indica “de nenhuma forma” que Jesus “fosse pecador ou participasse de atos e pensamentos pecaminosos.” (NISTO, 2008, p. 61). *Nisto cremos* também é taxativo em dizer que “sua completa ausência de pecado acha-se além de qualquer questionamento” (NISTO, 2008, p. 61).

Se o apologista estivesse realmente familiarizado com a literatura adventista, teria evitado esse deslize tanto doutrinário quanto histórico. A leitura do artigo de Alberto R. Timm, intitulado “Cristologia adventista del séptimo día, 1844-2009: un breve panorama

histórico”, teria informado a Martinez que, desde 1895, Ellen G. White condenou tão baixa visão que o “irmão e irmã Baker” (assim como E. J. Waggoner e A. T. Jones, entre outros) tinham da natureza de Cristo, como sendo “igual” à nossa. Numa carta direcionada aos primeiros, entre outras coisas ela orientou que “não o apresenteis [Cristo] diante das pessoas como um homem com tendências ao pecado”. (apud TIMM, 2009, p. 267).

Martinez também teria compreendido através da abordagem histórica-cronológica de Alberto R. Timm que as discussões sobre a natureza humana de Cristo sempre existiram no adventismo, sem que um posicionamento oficial fosse tomado em relação ao assunto. Isso é evidenciado nas cinco declarações oficiais da Igreja Adventista do Sétimo Dia, publicadas respectivamente em 1872, 1889, 1931 e 1980, em que nenhuma jamais favoreceu a teoria da pecaminosidade da natureza de Jesus. (TIMM, 2009, p. 339).

Creemos que no aspecto *interno*, o Salvador veio com a natureza de Adão antes da Queda por ser o segundo Adão (ver 1Co 14:45). Se Cristo tivesse vindo com uma natureza interna pecaminosa, Ele mesmo precisaria de um Salvador, não podendo assim cumprir a tipologia do sacrifício de um cordeiro “sem defeito” no lugar do pecador (Êx 12:5; Lv 22:19-20; 1Pe 1:19). Já em sua condição *física*, obviamente o Salvador veio com a natureza adâmica após o pecado, a ponto de não chamar atenção por sua beleza ou porte físico (ver Is 53:3), possuindo assim apenas *debilidades inocentes* como fome (Mt 21:18), sede (Jo 19:28), sono (Mc 4:38), cansaço (Jo 4:6) etc.²

Além disso, o referido artigo esclarece que, de 1889 a 1914, a obra *Bible Readings for the Home Circle* (livro mencionado por João Flávio Martinez), traduzida para o português com o título *Estudos bíblicos*, não abordou o assunto da natureza de Cristo. Porém, como informa Timm, esta teoria perfeccionista da pecaminosidade de Cristo foi agregada ao livro somente em 1914, em sua ‘nova edição, revista e ampliada’, aparecendo no livro até 1949, quando os conceitos da ‘carne pecaminosa’ de Cristo e o perfeccionismo foram suprimidos.

A supressão foi necessária porque o editor, influenciado por sua crença particular perfeccionista, irresponsavelmente transcreveu uma posição adotada por ele e parte da membresia, e que em momento algum da história do adventismo foi adotada de modo oficial.

Uma terceira afirmação imprecisa de João Flávio Martinez alega que o adventismo “nega a obra da cruz e defende uma doutrina exclusivista chamada ‘Juízo Investigativo’ ou a ‘Doutrina da Salvação Incompleta’”.

.....

² Todo pesquisador que busca realmente compreender o pensamento predominante no adventismo a respeito da natureza humana de Cristo não pode deixar de ler a edição da revista *Parousia* do 1º semestre de 2008, intitulada “A natureza de Cristo”, publicada pela Unaspress.



Outra vez, se o diretor do CACP tivesse realmente lido com atenção a obra que citou, *1844: Uma explicação simples das principais profecias de Daniel*, de Clifford Goldstein, não teria chegado à conclusão infundada de que os questionamentos pessoais do autor adventista a respeito da própria fé — e que o levaram a estudar mais a fundo a doutrina do juízo pré-advento — indicam que esta seja uma “doutrina exclusivista”. Ao ponderar sobre a validade ou não da doutrina do juízo pré-advento, Goldstein (2000, p. 12) não excluiu cristãos da salvação, pois na pág. 12 ele afirma que “a data de 1844, ou uma compreensão sobre ela, não nos salva” (GOLDSTEIN, 2000, p. 12).

Ele simplesmente argumentou que, “se 1844 [ano que marca o início do juízo pré-advento, segundo os cálculos sugeridos pela profecia das 2.300 tardes e manhãs de Daniel 8:14] não for uma data bíblica, nossa mensagem [adventista] é falsa: somos uma igreja falsa ensinando uma mensagem falsa, e levando as pessoas por um caminho enganoso” (GOLDSTEIN, 2000, p. 13). Portanto, a leitura atenta teria ajudado Martinez a não confundir *doutrina distintiva* com *doutrina exclusivista*. Clifford Goldstein está simplesmente argumentando que se tal doutrina distintiva do adventista (o juízo pré-advento iniciado em 1844) não for bíblica, não há razão de existir a Igreja Adventista do Sétimo Dia como um movimento religioso e profético autêntico.³

Uma quarta afirmação insustentável também merece destaque: “A IASD nega a salvação pela graça (Ef 2:8-10) e advoga que sem a guarda sabática não existe soteriologia válida”. Para apoiar tal alegação, Martinez citou a obra *Testemunhos seletos*, v. 3, de Ellen G. White, onde ela afirma que “santificar o sábado ao Senhor importa em salvação eterna” (WHITE, 2009, p. 23).

A familiaridade com o contexto da citação de Ellen G. White e um conhecimento mínimo da soteriologia defendida por ela teria ajudado ao referido articulista a evitar mais esse deslize.

Já em 2009 — seis anos antes de Martinez fazer tão infundada alegação — havia sido provida no site do programa “Na Mira da Verdade” uma resposta a tal interpretação absurda que o apologista Natanael Rinaldi havia dado a esta citação de Ellen G. White (QUADROS, 2009).

A análise contextual, considerando também as páginas 16 e 17 de *Testemunhos seletos*, v. 3, mostra que o sábado “implica em salvação eterna” para aquele que conhece a verdade e a rejeita de maneira rebelde. A ênfase da Sra. White não é a justificação do crente, mas Sua santificação em Cristo que o habilita a não ser um transgressor voluntário.

.....

³ Seria prudente e sensato que, antes de considerar a doutrina do juízo pré-advento (ou juízo investigativo) como sendo uma “heresia de perdição”, Martinez estivesse familiarizado pelo menos com a tese doutoral de João Antonio Rodrigues Alves (2008) e com as obras de Marvin Moore (2011) e Frank B. Holbrook (2002).

O leitor poderia se perguntar se a teologia antinomista de Martinez teria o levado a criticar Ellen G. White no caso de ela ter dito que “o mandamento ‘não furtarás’ importa em salvação eterna”. Porém, é difícil imaginar que o leitor familiarizado com as Escrituras não compreenda que, independente do tipo de mandamento em questão, no dia do juízo a fé de cada um será evidenciada através da rejeição ao pecado deliberado (Hb 10:26-31) — seja em relação ao quarto mandamento ou aos outros nove. Com bem disse o autor evangélico M. Lloyd-Jones: “Se a graça que você recebeu não o ajuda a guardar a lei, você não recebeu a graça” (apud SHEDD, 1990, p. 30).

Uma quinta alegação imprecisa do diretor do Centro Apologético Cristão de Pesquisas (CACP) aparece em seguida, quando argumenta: “A IASD nega a imortalidade da alma, com isso comprometendo a divindade de Jesus — o homem (1Tm 2:5), ou seja, se o homem cai em um sono profundo, próximo da inexistência, o Salvador e segunda pessoa da Trindade ficou três dias sem ser Deus? O que vemos é que a doutrina do “sono da alma” afeta drasticamente o ensino da divindade de Jesus, rebaixando-o. [...]”

Caso fosse mais preciso, Martinez teria informado aos seus leitores que inclusive para teólogos protestantes e católicos, a doutrina da imortalidade condicional da alma não afeta em nada a divindade de Jesus Cristo.

Se estivesse familiarizado com a obra *The Fire That Consumes*, do teólogo norte-americano Edward William Fudge (1982), saberia que no referido material, que possui mais de 500 páginas, o autor apresenta argumentos bíblicos sólidos contra a interpretação tradicional do inferno. Não foi por acaso que esse estudo feito por Fudge foi considerado pela *New Oxford Review* como sendo “enérgico e direto ao ponto. Excepcionalmente imparcial”, como pode ser visto já na capa do livro.

A obra *A Theology of the New Testament*, de George E. Ladd, também teria sido de grande auxílio para João Flávio Martinez. Entre outras coisas, Ladd destaca que “a erudição recente tem reconhecido que termos tais como corpo, alma e espírito não são faculdades distintas, separáveis, do homem, mas diferentes modos de ver o homem integral” (LADD, 1975, p. 457). Outro estudo que teria sido esclarecedor para o referido diretor do CACP é o de John W. Cooper, intitulado *Body, Soul and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*. Cooper (1989, p. 3) aponta:

Os liberais rejeitam-no [o dualismo] como fora de moda e não mais sustentável intelectualmente. E alguns protestantes conservadores alegaram que uma vez que podemos seguir somente as Escrituras, e não as tradições humanas, se o dualismo antropológico é uma tradição humana não baseada nas Escrituras, devemos reformular nossas confissões e expurgá-las



de tais excrescências da mentalidade grega. A distinção corpo-alma tem sofrido severo ataque de diversas tendências.

Em vista do fato de que a crença na imortalidade condicional da alma é partilhada também por teólogos protestantes não adventistas,⁴ Martinez deveria ter o mínimo de coerência em rotular como sectários inclusive tais eruditos. Por que os adventistas devem ser considerados sectários por crerem nessa doutrina, enquanto outros teólogos não o são? Será que o sentimento antiadventismo não estaria tomando o lugar da objetividade acadêmica?

Se a inconsciência da alma durante a morte é aceita por diversos teólogos de outras confissões, não seria mais coerente deixar de usar tal crença como um dos “sinais distintivos” de movimentos exclusivamente heréticos, mesmo que se discorde dela?

Tanto para os adventistas quanto para teólogos de outras confissões religiosas, a divindade de Cristo continua intacta com a crença de que Ele dormiu na morte. A alegação de que Cristo “deixaria de ser Deus” caso estivesse inconsciente na morte é infundada porque quem morreu na cruz não foi apenas um Ser divino, mas Alguém que tinha assumido uma natureza divino-humana. Ellen G. White reconheceu isso já em 1898 quando afirmou: “Aquele que disse: ‘Dou a minha vida para tornar a tomá-la’ (Jo 10:17), ressurgiu do túmulo para a vida que estava nele mesmo. A humanidade morreu; a divindade não morreu. Em sua divindade, Cristo possuía o poder de romper os laços da morte” (WHITE, 2014a, p. 301).

No mesmo ano, ela explicou que, mesmo o Salvador na morte possuindo vida em si para ressuscitar, isso não indica que Ele estivesse “consciente” em algum lugar intermediário enquanto seu corpo estivesse na sepultura. Ela explicou: “Conquanto como membro da família humana fosse mortal, como Deus Ele era a fonte da vida. Poderia haver detido os passos da morte e recusado ficar sob seu domínio; mas voluntariamente entregou a vida, a fim de poder trazer à luz a vida e a imortalidade” (WHITE, 2014b, p. 484).

Isso significa que o Cristo apenas divino não poderia morrer, mas que o Cristo divino-humano *voluntariamente* deu sua vida e experimentou a morte no lugar de todo ser humano. Se na cruz tivesse morrido apenas um ser humano, continuaríamos condenados em nossos pecados, pois ninguém menos do que Deus (com dupla natureza, pois, do contrário, não poderia morrer) poderia pagar a dívida eterna do ser humano e libertá-lo da morte eterna (ver Rm 6:23).

.....

⁴ Em sua obra, Samuele Bacchicchi (2007) menciona cerca de 1000 estudos realizados por pesquisadores católicos e protestantes que negam a validade do conceito dualista tradicional sobre a natureza humana. Entre os vários autores apontados, se destacam, além dos já citados: Michael Green, John Wenham, Philip Edgcumbe Hughes, Clark Pinnock e Oscar Cullmann.



Certo é que tanto João Flávio Martinez quanto nós adventistas devemos ter consciência de que ao abordar o significado a morte do divino-humano Jesus estamos pisando em “terra santa” (ver Êx 3:5), de modo que o silêncio de ambos os lados “é ouro” (WHITE, 2013, p. 52). Esse é um dos mistérios da Encarnação que nossa mentes finita e degenerada pelo pecado não pode explicar.⁵

Também é importante destacar a sexta declaração absurda na qual o autor não se constringe em afirmar: “A IASD, ao ensinar que nossos pecados são jogados em Satanás, faz do mesmo [sic] um corredentor”.

Essa falsa alegação tem como base a seguinte declaração de Ellen G. White que se encontra em *Primeiros escritos*: “Satanás não somente arrostou o peso e o castigo de seus próprios pecados, mas também dos pecados da hoste dos redimidos, os quais foram colocados sobre ele; e também deve sofrer pela ruína de almas, por ele causada” (WHITE, 2007, p. 294-295).

Se Martinez tivesse lido com atenção as referidas páginas teria percebido que o recebimento dos pecados dos justos por Satanás não se dá num contexto soteriológico ou substitutivo, mas *judicial* e *punitivo*. Isso fica evidente quando ela escreve que os pecados dos redimidos “foram colocados sobre ele” (Satanás) porque ele “também deve sofrer pela ruína de almas, por ele causada”. Ele receberá a culpa por ter levado as pessoas a se rebelarem contra Deus e, por isso, seu castigo será não somente por seus próprios erros, mas pelos erros que levou outros a cometerem.

Por fim, a sétima a afirmação infundada diz: “Tem [o adventismo] em Ellen G. White uma papisa e um espírito regente, aonde [sic] toda a igreja deve se submeter a essa ‘luz menor’ para se chegar a uma luz maior”.

Novamente, Martinez demonstrou não estar familiarizado com a literatura adventista. Se houvesse lido o que Ellen G. White escreveu em 1890 sobre a supremacia das Escrituras, teria tido base suficiente para não cometer o equívoco de dar uma interpretação subjetiva ao pensamento de Arnaldo B. Christianini a respeito da inspiração de Ellen G. White.⁶ Mesmo que os escritos da Sra. White sejam vistos por Christianini como inspirados, e pelos demais adventistas como uma “luz menor” para levar a mente das pessoas para a “luz maior” que é a Bíblia, em momento algum Ellen G. White, Christianini e os adventistas apoiam qualquer iniciativa de dar primazia aos escritos dela.

.....

⁵ Ao considerar essa questão, William Fagal (2013, p. 120) acertadamente pondera em sua obra *101 perguntas sobre Ellen G. White e seus escritos*: “Se por definição Deus é imortal, como pode a divindade morrer? Como disse a Sra. White, ‘isso seria impossível’. Mesmo assim, Jesus morreu, e sua morte afetou até mesmo Sua divindade. Ela não morreu, mas esteve pelo menos quiescente lá na tumba”.

⁶ Veja Arnaldo Benedicto Christianini (1965, p. 29-33).



No livro *Evangelismo*, ela é taxativa: “Não devem os testemunhos da irmã White ser postos na dianteira. A Palavra de Deus é a norma infalível. Não devem os Testemunhos substituir a Palavra [...] Provem todos a própria atitude por meio das Escrituras e fundamentem pela Palavra de Deus revelada todo ponto que vindicam ser verdade” (WHITE, 2014a, p. 256).

Em 1889, White destacou que “a Palavra de Deus é *suficiente* para iluminar a mente mais obscurecida” (WHITE, 2014, v. 1, p. 256, grifo nosso) e deixou claro que “os testemunhos gerais e pessoais destinam-se a chamar a atenção mais especialmente” para os princípios bíblicos. (WHITE, 2014, v. 1, p. 257). Portanto, seus escritos são considerados uma “luz menor” porque são compreendidos como uma manifestação do espírito profético para levar a mente das pessoas, por meio de explicações simples e diretas, de volta à Palavra de Deus, ao invés de servirem como uma espécie de “revelação adicional”.

Se Martinez tivesse lido o capítulo 81 da obra *Testemunhos para a igreja*, v. 5, intitulado “Natureza e influência dos testemunhos”, teria percebido, entre outras coisas, que já em 1876 White havia publicado uma carta na qual repreende um irmão chamado “J” (sua identidade foi preservada) quanto à sua atitude de “fazer parecer que a luz que Deus tem dado mediante os Testemunhos [escritos dela] é um *acréscimo* à Palavra de Deus”. Ela afirmou que tal postura é apresentar a questão “sob uma falsa luz” porque “a Palavra de Deus é *suficiente* para iluminar o espírito mais obscurecido, e pode ser compreendida por todo aquele que sinceramente deseja entendê-la (WHITE, 2013, v. 5, p. 663, grifo nosso).

O autor do presente artigo já havia provido uma resposta a essa e outras falsas alegações de João Flávio Martinez em 6 de junho de 2013, em um artigo publicado no blog do programa “Na Mira da Verdade” (QUADROS, 2013). Infelizmente, percebe-se quase três anos depois que Martinez continua a ignorar as respostas adventistas, bem como as fontes primárias.

Considerações finais

Uma leitura do artigo de João Flávio Martinez revela, lamentavelmente: (1) uma contextualização precária do pensamento adventista, o que comprometeu significativamente a compreensão das doutrinas adventistas sob uma perspectiva cristã; (2) falta de habilidade do autor no manuseio de fontes primárias; (3) negligência em avaliar certas doutrinas adventistas também pela perspectiva de outros teólogos protestantes que partilham das mesmas crenças sem com isso, serem considerados sectários; e (4) o preconceito do referido articulista, que ofuscou por completo sua objetividade em abordar o adventismo do sétimo dia.

Logicamente não podemos esperar que João Flávio Martinez concorde com as doutrinas distintivas adventistas. Entretanto, o mínimo que se espera é que qualquer pesquisador do adventismo, que preza pelo rigor acadêmico: (1) use devidamente as fontes primárias, deixando que o autor original expresse sua ideia primária; (2) esteja familiarizado com obras primárias que são imprescindíveis para uma compreensão ampla do pensamento teológico adventista; e (3) admita que, a despeito de suas doutrinas distintivas, os adventistas do sétimo, como bem destacou o autor evangélico J. E. Brown (1918, p. 7), “permanecem firmes como o aço” em todas as doutrinas cardeais da Bíblia.⁷

Por essas e outras razões, a opinião do apologista Walter Ralston Martin, fundador do Instituto Cristão de Pesquisas nos Estados Unidos e no Canadá, a respeito do adventismo, não deveria ser ignorada por aqueles apologistas cristãos que buscam, com um mínimo de imparcialidade, entender o pensamento teológico adventista do sétimo dia:

É minha convicção que não se pode ser uma verdadeira testemunha de Jeová, mórmon, cientista cristão, e outros, e ser um cristão no sentido bíblico do termo; mas é perfeitamente possível ser um adventista do sétimo dia e um verdadeiro seguidor de Jesus Cristo, a despeito de certos conceitos heterodoxos (MARTIN, 2003, p. 535).

70

Referências

ALVES, A. R. **O Juízo Investigativo pré-advento**: uma avaliação de seu desenvolvimento histórico nos escritos de Uriah Smith, Edward Heppenstall e William H. Shea. Cahoeira: CePlib, 2008.

ANDRADE J. Ministério “Apologético” pede perdão aos adventistas. **Centro Apologético Cristão de Pesquisas**, 11 de janeiro de 2016. Disponível em: <<http://bit.ly/1XbPDoS>>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2016.

BACCHIOCCHI, S. **Imortalidade ou ressurreição?** Uma abordagem bíblica sobre a natureza humana e o destino eterno. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2007.

.....
⁷ A citação de J. E. Brown (1918) na íntegra reza: “Em todas as doutrinas cardeais da Bíblia — a concepção milagrosa, o nascimento virginal, a crucifixão, a ressurreição, a ascensão, a divindade de Cristo, a expiação, a segunda vinda, a personalidade do Espírito Santo e a infalibilidade da Bíblia — os adventistas do sétimo dia permanecem firmes como o aço”.



BROWN, J. E. **In the cult kingdom: mormonism, eddyism and russelism.** Siloam Springs: International Federation Pub. Co, 1918.

CHRISTIANINI, A. B. **Subtilezas do erro.** Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1965.

COOPER, J. W. **Body, soul and life everlasting: biblical anthropology and the monism-dualism debate.** Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1989.

FAGAL, W. **101 perguntas sobre Ellen G. White e seus escritos.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

FINLEY, M. **Estudando juntos: manual de referência bíblica.** São Paulo: Sobretudo, 2012.

FUDGE, E. W. **The fire that consumes: a biblical and historical study of the doctrine of final punishment.** Lincoln: iUniverse.com, Inc., 1982.

GOLDSTEIN, C. **1844: Uma Explicação Simples das Principais Profecias de Daniel.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

HOLBROOK, F. B. **O sacerdócio expiatório de Jesus Cristo.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

LADD, G. E. **A theology of the New Testament.** Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1975.

MARTIN, W. R. **The kingdom of the cults.** Mineápolis: Bethany House Publishers, 2003.

MARTINEZ, J. F. O caso do articulista Fernando Galli e o adventismo. **Centro Apologético Cristão de Pesquisas**, 22 de janeiro de 2016. Disponível em: <<http://bit.ly/1qjTwh6>>. Acesso em: 27 de janeiro de 2016.

MOORE, M. **El juicio investigador: su fundamento bíblico.** Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2011.

NISTO cremos. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

QUADROS, L. S. A Visão Contaminada do Centro Apologético Cristão de Pesquisas (CACP). **Na Mira da Verdade, Rede Novo Tempo**, 6 de junho de 2013. Disponível em: <<http://bit.ly/1RUfrUY>>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2016.

_____. Santificar o sábado importa em salvação eterna. **Na Mira da Verdade, Rede Novo Tempo**, 9 de setembro de 2009. Disponível em: <<http://bit.ly/1Vq4Q6I>>. Acesso em: 27 de janeiro de 2016.

QUESTÕES sobre doutrina: o clássico mais polêmico da história do adventismo. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

SHEDD, R. P. **Lei, graça e santificação**. São Paulo: Vida Nova, 1990.

TIMM, A. R. A Bem da Verdade. **Revista Ministério**, p. 25, julho-agosto de 1997.

_____. Cristología Adventista del Séptimo Día, 1844-2009: un breve panorama histórico. In: PINHEIRO, H.; CHOQUE, E.; CARVAJAL, C.; HUAMÁN, S. (Eds.). **VII Simposio Bíblico Teológico Sudamericano: Cristología**. Cochabamba, Bolívia: 2009.

WHITE, E. G. **Atos dos Apóstolos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

_____. **Evangelismo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014a.

_____. **Mensagens Escolhidas**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014. v. 1

_____. **Mensagens Escolhidas**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012. v. 3.

_____. **O Desejado de Todas as Nações**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014b.

_____. **O Grande Conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014c.

_____. **Primeiros Escritos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

_____. **Testemunhos Para a Igreja**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013. v. 5.

_____. **Testemunhos Seletos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009. v. 3.

Percepções do conflito entre judeus e cristãos no segundo século no diálogo com Trifão, de Justino Mártir

FÁBIO AUGUSTO DARIUS¹

CLEYTON RIBEIRO DE SOUZA²

A instável relação entre judeus e cristãos elucidada inúmeras interpretações quanto a causa, efeito e circunstância de divergência entre ambos. O presente trabalho tem como objetivo explicar a relação entre grupos de judeus e cristãos no contexto do Império Romano para compreender as ferramentas sociais de composição do *Diálogo*. Como a obra cooperou para a desafeição entre judeus e cristãos? Inicialmente, pretende-se fazer um levantamento biográfico do autor do *Diálogo*. Logo após, busca-se discutir alguns trechos da obra a partir de um debate historiográfico, dando margem ao terceiro tópico, a saber, o processo de dominação romana na Judeia, interferindo ou não nas relações entre judeus e cristão do segundo século.

Palavras-chaves: Judeus e cristãos; Estabelecidos e outsiders; Justino Mártir; Império Romano; *Diálogo com Trifão*.

The unstable relationship between Jews and Christians elucidates several interpretations of the cause, effect and circumstance of difference between them. This paper aims to explain the relationship between Jews and Christians in the context of Roman Empire to understand the social tools of dialogue composition. How the work has cooperated to the disaffection between Jews and Christians? Initially, we intend to make a biographical the author of the Dialogue. Soon after, we try to discuss some of the work excerpts from a historiographical debate, giving rise to the third

.....
¹ Doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia de São Leopoldo. Mestre em Teologia pela Escola Superior de Teologia de São Leopoldo. Graduado em História pela Fundação Universidade Regional de Blumenau FURB. E-mail: fabio.darius@unasp.edu.br.

² Graduado em História pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo.

topic, namely the Roman rule in Judea process, interfering in relations between Jews and Christians in the second century. Finally, if an attempt is made to know how stigma process in Judea assisted in the dialogue composition.

Keywords: Jews and Christians; Established and outsiders; Justin Martyr; Roman Empire; *Dialogue with Tryphon*.

Introdução

Ainda que o conflito entre judeus e cristãos na maioria das vezes possa ser de cunho espiritual, o artigo pretende elucidar alguns fatores sociais como possíveis causas para a divergência entre ambos, viabilizando a composição do *Diálogo com Trifão*, de Justino.

Inicialmente, foi feito um levantamento biográfico de Justino Mártir, com o objetivo de situar o autor da obra em seu tempo, caracterizando a procura de sua fé, sua defesa e seu martírio.

Logo em seguida, pretende-se mostrar as discordâncias entre judeus e cristãos abordadas no *Diálogo*. Nesse tópico, existe a necessidade de apresentar os destinatários da apologia, onde aborda-se uma discussão historiográfica a respeito da necessidade da apologia, bem como seu destinatário.

Busca-se ainda contextualizar a obra com a dominação romana na Judeia; muito embora esta aconteça desde 63 a.C., o recorte trabalhado remonta de 130 a 165 d.C. Este tópico observa a participação romana em intensificar o conflito entre judeus e cristãos na Judeia.

Usaremos a metodologia de Norbert Elias e John Scotson (2000) em *Os Estabelecidos e Outsiders*. Trabalharemos como o estigma social criado a partir de parâmetros normativos de temporalidade depreciando os *outsiders*, ou seja, os que não compõem o grupo dos estabelecidos. Embora essa metodologia esteja distante de forma cronológica e geográfica, não se pretende fazer uma comparação entre os processos de estigmatização da cidade de Winston Parva e a Judeia do segundo século, mas sim observar a configuração social da Judeia e a formação deste processo de estigmatização.

Assim, procura-se compreender os possíveis fatores para o processo de relações sociais na Judeia, e não uma comparação, como diz (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 13), “quer se trate de quadros sociais, como os senhores feudais em relação aos vilões, os “brancos” em relação aos “negros”, os gentios em relação aos judeus, os protestantes em relação aos católicos e vice-versa”. Há sempre um estigma — em maior ou menor



grau — e as relações configuram-se de forma extremamente complexa e muitas vezes demandam séculos para que uma nova perspectiva se abra.

Vida de Justino Mártir

Justino Nasceu por volta de 100 d.C., em Flávia Neápolis, próximo de Siquém. A cidade foi instituída como colonia romana em 72 d.C. pelo imperador Vespasiano (OSBORN, 1973, p. 6). Justino era de família pagã e, em busca da verdade, se tornou discípulo de diferentes mestres. Essa busca o tornou, cronologicamente, helenista, estoico, pitagórico, platônico, médio platônico e peripatético, convertendo-se ao cristianismo em 130 d.C., a qual chamou de “verdadeira filosofia”.

No período em que esteve em Roma (138-161 d.C.), durante o governo de Antonino Pio, estabeleceu sua escola filosófica cristã. Sabe-se que o apologeta apresenta duas apologias, que são consideradas legítimas, escritas em Roma por volta de 151-154 d.C.. A primeira possui como destinatário Antonino Pio e a outra é o *Diálogo com Trifão*, escrito em torno de 155-165 d.C.

Eusébio de Cesareia caracteriza Justino como um sincero amante da filosofia (*Historia Ecclesiastica*, IV.8.3). Sua conversão é descrita em *Dialogo com Trifão*. Dentre todas essas escolas, Justino narra o início de sua carreira até sua conversão como abandonando os estoicos, pois estes não lhe diziam nada a respeito de Deus, deixando também os peripatéticos, pois estes começaram a cobrar honorários. Deixou também os pitagóricos, pois esperavam demais das inúmeras disciplinas e ofícios. Contudo, quando conheceu os platônicos, ele vivenciou um verdadeiro deleite, pois imaginou ali ter profunda e verdadeiramente conhecido Deus.

No entanto, sua vida tomaria novos rumos ao conversar com um ancião à beira do mar, onde ficou convencido da insuficiência de seu platonismo. Assim, “Justino se transformou num pregador itinerante e iniciou sua atividade de apologeta propriamente dito, uma vez que passou a defender os cristãos e a fé, permanecendo leigo até o martírio” (GIANDOSO, 2011, p. 92).

Em Roma, Justino obteve como inimigo o filósofo cínico Crescente. Justino comenta que sobrepujou Crescente, já que este mostrava-se prolixo a respeito do cristianismo. Esse debate precipitaria o martírio de Justino, que, condenado à morte por Júnio Rustico em 165 d.C. e acompanhado de seis companheiros, foi decapitado.

Diálogo com Trifão como fruto de seu tempo e seu possível destinatário

A influência do Império Romano torna-se perceptível sobre o conflito no qual se configura o *Diálogo*. Como afirma González (1995, p. 79), “durante todo o século segundo, e boa parte do terceiro não houve uma perseguição sistemática contra os cristãos”. Como se vê, não existia um estigma por parte do Império Romano que os fizesse perseguir cristãos simplesmente por serem cristãos; sobretudo, o que fazia com que cristãos fossem levados ao tribunal eram as pressões públicas.

Segundo González (1995, p. 79), “se por alguma razão alguém queira destruir algum cristão, tudo o que tinha de fazer era levá-lo diante dos tribunais”. Sob esse prisma, é possível evidenciar ainda mais a posição parcial do império para com a classe dominante na Judeia, isto é, judeus com grandes quantias de sestércios. Elias e Scotson (2000, p. 33) afirmam que “a circulação de fofocas depreciativas [*blame gossip*, por parte dos romanos] e a autoimagem maculada dos *outsiders* podem ser consideradas traços constantes desse tipo de figuração. Em outros casos, eles se tornam rotineiros e podem persistir por séculos”. Embora essa parte do processo remeta à realidade de Winston Parva, na Judeia torna-se notório o mesmo problema, se for levado em consideração o histórico de perseguição dos cristãos por parte de judeus e suas difamações, persistindo até que esta virasse a religião oficial do Império Romano.

Diante de tal corrupção, senão pressão popular, os cristãos haveriam de tomar medidas quanto à reputação que lhes era empregada. Segundo González (1995, p. 79), “em tais circunstâncias, os cristãos se viam na necessidade de fazer tudo o que estivesse ao seu alcance para dissipar os rumores e as falsas acusações que circulavam acerca de suas crenças e de suas práticas”. Talvez fosse com esse objetivo que Justino possuía uma escola cristã em Roma.

Cairns (2008, p. 91) comenta que pouco depois do ano 150, Justino escreveria sua primeira apologia, endereçada a Antonino Pio, imperador romano, e a seus filhos adotivos. Nessa apologia, ele exortava os imperadores a examinarem as acusações contra os cristãos, a fim de que fossem libertos se considerados inocentes. Justino então provaria que os cristãos não eram nem ateus, por crerem em um Deus que não se vê, e tampouco idólatras.

A respeito de *Diálogo com Trifão*, Cairns (2008, p. 91) enfatiza a necessidade do escrito para o contexto social da época. Cairns (2008, p. 91) acrescenta que “Justino procura convencer os judeus de que Jesus Cristo é o Messias. Para isso, ele alegoriza a Bíblia e dá muita ênfase à profecia”. Sua forma de pregação era composta por sua influência greco-romana.

É possível observar a necessidade de autenticação que Justino tinha com respeito ao cristianismo. González (1995, p. 80) explica: “O que se dizia acerca dos



cristãos pode ser classificado em duas categorias: os rumores populares e as críticas por parte da classe culta.” As acusações então se mostravam cada vez mais parciais.

É razoável dizer que o *Diálogo* tem o objetivo de enfatizar as diferenças entre esses grupos para o atual imperador? Segundo Philipp Vielhauer (2005), “a maioria dos escritos da igreja cristã primitiva em forma de cartas era destinada às comunidades cristãs, fossem individuais ou grupos”. Em contrapartida, Pera (2009, p. 56) argumenta:

É certo, porém, como convém a qualquer dedução, admitir a possibilidade de que alguns desses escritos possam ter sido lidos por outros que não os cristãos, entretanto, o objetivo da obra não poderia ser a conversão de não cristãos, uma vez que o acesso a tais escritos por estes era algo muito pouco provável.

É sugestível que o destinatário dos escritos se trata de uma classe mais seleta de pessoas. Teria Justino sido movido por esforços para alcançar judeus e membros da elite romana? De acordo com Bueno (2002, p. 1.090), “podemos afirmar que foi um zelo ardente por converter ao cristianismo os filhos de Israel que moveu o apologista cristão a redigir seu famoso diálogo”. Lagrange (1914, p. 24), por outro lado, diz: “Ele escreveu, não digo contra os judeus, mas sobre as relações da antiga e da nova aliança, para atrair à fé os filhos de Israel”.

Provável, então, que as opiniões divergem sobre o destinatário da carta, comprometendo assim a função do *Diálogo*. No entanto, utilizando-se o próprio diálogo como método de discussão a respeito de sua função, qual seria seu objetivo: conversão? difamação? divergência entre cristãos e judeus? Para Justino, a religião judaica, com seu rigor, havia se tornado uma religião de extremo proselitismo.

Glorifiquemos a Deus, todas as nações juntamente reunidas, porque Ele olhou também para nós. Demos-lhe glória, por meio do Rei da glória, por meio do senhor das potências. Porque Ele também aprovou as nações e recebe os nossos sacrifícios com mais gosto do que os de vocês. Para que falar de circuncisão se já tenho o testemunho de Deus? Que necessidade há daquele banho para quem foi banhado pelo Espírito Santo? (*Diálogo com Trifão*, 29.1)

Justino declara a Trifão que a tradição judaica havia caído por terra mediante a vinda de Cristo. Trifão questionava a ousadia dos cristãos em crer na remissão dos pecados mediante um homem pendurado numa cruz, esquecendo-se de que eles próprios acreditavam na remissão dos pecados pelo sangue de um animal, ainda



que possuísse apenas um significado e representação. É evidente que os comezinhos boatos ou esforços paralisavam os esforços de Trifão em crer na proposta de Justino. Justino, por sua vez, acreditava poder fazer com que anos de tradição fossem jogados ao chão simplesmente pela sua fala. Justino (*Diálogo com Trifão*, 64.2) ainda diz:

Trifão, se eu fosse como vocês, homem amigo de disputas e vazio, não continuariam a discutir com vocês, pois não estão dispostos a entender o que se diz. Pensam apenas em aguçar a mente para responder. Todavia, como temo o julgamento de Deus, não me apresso a afirmar, a respeito de ninguém de sua raça, que não pertença ao número dos que, pela graça do Deus dos exércitos, podem salvar-se. Por isso, por mais malícia que vocês demonstrem, continuarei respondendo a tudo o que objetarem e contradizerem.

78 Ainda que o texto acima coloque a discussão entre Trifão e Justino como se tornando banal, nota-se que nenhum dos lados estava disposto a ceder à discussão. A discussão, em suma, refere-se a um judeu que se mostrava possuir alguns conceitos de filosofia e um cristão que utilizava de suas escolas filosóficas a fim de defender fielmente sua crença. Segundo Allert (2002, p. 40), “não há razão para não considerar a hipótese que o *Diálogo* possa ter como fundo o debate judeu-cristão, e ainda assim abranger questões filosóficas, justificadas pelo clima cultural mais amplo”. Fomenta-se então a ideia que o *Diálogo* seria também fruto de um tempo conturbado, além de ser uma carta com um intuito extremamente variável. O *Diálogo* seria destinado a qual público? Juan Pablo Sena Pera ainda afirma que

o caráter restrito de tal circulação torna pouco provável a hipótese de acesso ao texto por parte de pagãos, judeus ou marcionitas, o que inviabiliza as suposições dos especialistas que consideram o *Diálogo* uma ferramenta apologética destinada a ser lida por judeus não crentes em Jesus, marcionitas ou pagãos (PERA, 2009, p. 56).

Contudo, há pelo menos uma questão a ser considerada aqui: se a obra não era para o conhecimento de Judeus, por que o aumento da tensão causado pela obra, como sugere o autor? O que se percebe nitidamente na carta é o embate entre um judeu que havia aprendido com um socrático e um cristão, que procurou há tempos pela paz e felicidade, tendo passado por uma grande variedade de escolas de pensamento. Assim, embora pareça improvável que essa carta se destinasse a pagãos — afinal Justino trata inúmeras vezes sobre a identidade da fé judaica e sobre questões que tangem somente



a personagens que possuem certa bagagem nas religiões semitas — ainda assim esta possibilidade não pode ser deixada totalmente de lado. Afinal, boa parte do Novo Testamento depende da Bíblia Hebraica e nem por isso se restringe à israelitas. A busca de Justino em suprimir a importância da religião judaica parece aumentar (ou a obra evidencia o que já era perceptível) os motivos de atrito entre judeus e cristãos do segundo século. Justino (*Diálogo com Trifão*, 11.2) continua:

A Lei dada sobre o monte Horebe já está velha e pertence apenas a vocês. A outra, porém, pertence a todos. Uma lei colocada contra outra lei anula a primeira; uma aliança feita posteriormente também deixa sem efeito a primeira.

É notável a tentativa de Justino, a partir de sua nova e pujante descoberta espiritual, anular as tentativas de afirmação da nação judaica como sendo a religião de Javé, enquanto, ao mesmo tempo, talvez de forma inconsciente, se utilize dela, o que causava dissensões maiores ainda. “Em tais casos, não são as diferenças que tornam o convívio intolerável com o outro, mas sim sua reivindicação ao mesmo patrimônio e identidade culturais” (PERA, 2009, p. 80). É provável que, a partir do texto de Justino, certos grupos de judeus, ao verem o posicionamento “ofensivo” de cristãos, tinham o cristianismo como supérfluo, raso e mal fundamentado.

Os cristãos, muito embora não possuíssem motivos legais para serem perseguidos, a não ser as eventuais desordens públicas, sofriram com a marginalização dos dominadores. Aparentemente, depois de serem há muito marginalizados, a partir da pena de Justino, houve, de certa forma, uma espécie de revide. Acerca desta perseguição, afirma González:

Havia outras acusações que se faziam contra os cristãos, não pelo vulgo mal informado, mas por pessoas cultas, muitas das quais conheciam algo das doutrinas cristãs. Sob diversas formas, todas eram pessoas ignorantes cujas doutrinas, pregadas sob um verniz de sabedoria, eram em realidade néscias e contraditórias. Em geral, essa era a atitude que adotavam os pagãos cultos e de boa posição social, para quem os cristãos eram uma gentilha desprezível (GONZÁLEZ, 1995, p. 82).

Séculos antes do Edito de Tolerância pondo fim às perseguições de Diocleciano e de Constantino, no fim de sua vida se tornar um cristão, a “gentilha desprezível” expressa por González consistia, em sua maioria, de pobres e iletrados, ou quase isso, que ocupavam as camadas mais baixas da sociedade. O próprio Justino, leigo,

provavelmente não ser furtava a uma discussão, ainda que, segundo o citado autor, não sendo néscio, poderia ser possuidor da sabedoria que vem do alto.

Dominação romana na Judeia: contexto geral

A dominação romana na Judeia acontecia antes mesmo do nascimento de Cristo. No entanto, é com Sua morte e com o passar do primeiro século que o Império Romano, segundo Petit (1975), atingiria sua maior estabilidade, sendo denominado como “século de ouro”. Com toda essa estabilidade, o Império Romano passaria a buscar hegemonia no campo geográfico, social, cultural e político. Dessa forma, pouco importava a eles quem era o povo dominado. Trajano, por exemplo, não diferenciava orientais e ocidentais, indicando muitos gregos e africanos ao senado; foi durante seu governo que os membros da ordem equestre ascenderam a cargos administrativos (PIGANIOL, 1961, p. 281).

Na primeira metade do segundo século (161-180 d.C.), aquele império mostrava-se ainda muito estável, mas isso mudaria sensivelmente na segunda metade, a partir de Marco Aurélio, com a crise institucional que começaria a demonstrar seus primeiros sinais.

O apogeu do Império Romano no segundo século é caracterizado por uma governança mais técnica e burocrática, onde ficam em destaque as ordens equestres, ou seja, grupos que possuem seus próprios cavalos e equipamentos de cavalaria, além de possuírem cargos municipais. Ali a ordem equestre conseguiria diminuir a aristocracia senatorial diminuindo o poder dos nobres. “Entre o primeiro século, no qual os senadores desempenhavam o papel principal, e o segundo século, que os vê sucumbir sob a pressão dos cavaleiros e dos soldados, o segundo século pode ser considerado como um período equilibrado” (PETIT, 1975, p. 361).

Um período equilibrado é um dos elementos básicos para manutenção social do estabelecido, ou seja, um grupo dominador que pretende se manter hegemônico. Na primeira metade do segundo século, o Império Romano não possuía interesse no conflito entre judeus e cristãos, de maneira que o que importava era ser cidadão romano, não sendo relevante as demais vicissitudes. Nota-se então a distinção dos romanos para com os *outsiders*, considerando, obviamente, apenas os romanos os estabelecidos, ainda que fossem cristãos. “O imperador Augusto (63 a.C.-14 d.C.) é tido como inaugurador da era de paz em Roma. Na época que lhe é anterior já havia sinais da *Pax romana*, mas foi justamente nele que ela passou a ser sentida como uma mudança profunda” (ZITZKE, 2011, p. 63). É importante salientar a profunda caracterização do império como estabelecido, já que sua pluralidade cultural auxiliou na organização do império. Zitzke comenta a grande promoção de uma vida melhor pregada pelo Império Romano,



ainda que os direitos não fossem iguais aos dos patrícios. Aos poucos, contudo, surgiram benefícios para as novas classes emergentes.

A sensação de desolação era sentida de forma muito intensa pelo povo romano, pois enquanto a plebe, encarregada dos serviços militares, fazia seu trabalho de expansão territorial, o luxo e a riqueza das conquistas militares eram privilégios de uma minoria de patrícios e alguns plebeus enriquecidos. Na classe dos plebeus também se encontravam imigrantes de outras regiões que saíam de seu território para passar a viver na capital. Durante a República, os enriquecidos ainda não tinham o direito à cidadania, mas carregavam consigo os recursos financeiros de origem e, ao viver em Roma, usufruíam igualmente dos benefícios culturais oferecidos aos patrícios (ZITZKE, 2011, p. 64).

É notável, a partir daí a insatisfação da sociedade para com as normas estabelecidas, e tanto proprietários rurais quanto nobres e pobres buscavam uma reforma social. Vale salientar que cada classe lutava por sua necessidade: a classe mais rica buscava, com veemência, poder de interferência nos assuntos de Estado, o que não cabia aos plebeus. Logo, é possível notar que os interesses de cada classe divergem de acordo com sua necessidade. Dessa forma, enquanto plebeus abastados buscavam aceitação, ou seja, um espaço na estratificação social, os plebeus de baixa renda reivindicavam uma vida mais digna, que escapasse ao modo de servidão. Chartier (1990, p. 17) declara:

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.

Percebe-se então que a possibilidade de ascensão social viria com um objetivo específico: suprir a necessidade de seu autor, ou seja, o imperador. Embora essa conduta passiva tenha garantido prosperidade ao Império Romano de Trajano, quando seu filho adotivo Adriano sobe ao poder, começa a campanha conhecida como Revolta de Bar Kochba (132-135 d.C.), que modificaria o cenário social e político na Judeia, bem como as relações entre os *outsiders*.

Na Revolta de Bar Kochba, fica evidente a perseguição tanto de cristãos quanto de judeus. Simão bar Kochba (“filho da estrela”) foi o líder que tomaria a frente da

guerra contra o domínio romano na Judeia (FORTES, 2005, p. 22). Ele foi reconhecido como Messias pelo rabino Akiva.

Fato é que a aparição de inúmeros libertadores remetem ao “rei pastor Davi, e seus movimentos forneceram o protótipo histórico para os movimentos messiânicos populares subsequentes” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 93), dando assim abertura para inúmeros impostores. Segundo Chartier (1990, p. 17), “as lutas de representações têm tanta importância quanto as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, sua concepção do mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio”.

O filho da estrela, Simão bar Kochba, tornar-se-ia mais um, pois perderia a guerra, e três anos depois, de acordo com os costumes romanos, Jerusalém foi “arada com uma junta de bois”; a Judeia foi renomeada Palestina e Jerusalém, Aelia Capitolina. A guerra acometida teria por início a decisão do imperador Adriano em transformar Jerusalém numa cidade pagã (GIANDOSO, 2011, p. 27).

Como resposta à influência do Império Romano, as duas religiões possuíam distintos posicionamentos: os judeus, por um lado, encontravam-se frustrados, e os cristãos eram torturados, a fim de entrarem na guerra pelos judeus.

Obviamente, a Revolta de Bar-Kochba apenas fortaleceu a ferrenha discussão que existia entre judeus e cristãos no segundo século, pois a discrepância entre judeus e cristãos, não era somente no nível religioso, mas social (FLUSSER, 2002, p. 186).

Bar Kochba marcaria uma grande dispersão de judeus de Jerusalém, já que Adriano os expulsaria. É interessante notar que os judeus que antes possuíam aversão aos cristãos passariam a tentar recrutá-los, mediante a necessidade de romper o domínio do Império Romano sobre a Judeia. Aparentemente, Justino não deu muita atenção a isso, visto que é possível que o mesmo pouco se interessasse por essas questões mais de ordem terrena. Além disso, essas relações eram bastante voláteis e ao sabor de determinadas e específicas situações.

O Império Romano não se utilizava somente de suas legiões, mas também promovia as relações e negociações diplomáticas para impor sua hegemonia. Isso evidencia o estreitamento de laços entre a elite romana e a elite provincial.

Hopkins (1981) argumenta que o sistema de classes possui o *status* assegurado mediante a legislação que exprimiu e enfatizou a renda. Para pertencer ao primeiro estamento da classe social, era necessário cerca de 1 milhão de sestercios, e, para o segundo estamento, era necessária a quantia de 400 mil sestercios.

Acerca do problema religioso, Feldman (2006) comenta que o judaísmo era de certa forma privilegiado simplesmente por ser uma religião muito antiga. Assim, quando os romanos entraram em contato com os judeus, ainda que houvesse embate entre estes, o judaísmo foi considerado uma *religio licita* pelos romanos, isto



é, era tolerada como um tipo de paganismo que era vigente no Império Romano. Em contrapartida, o cristianismo era tido como uma religião de cultos obscuros. Contudo, as relações com os judeus mudaram a partir do ano 70 e com os cristãos houve momentos de perseguições ou de certa tolerância, sendo que no período de Justino, ambas, antigas ou não, viviam situação delicada. Ainda assim, segundo Silva (2006), o cristianismo era considerado uma religião exótica pelas outras religiões do Império Romano, principalmente pelo fato de seu monoteísmo inflexível, e as reuniões eram extremamente comentadas e idealizadas pelos cidadãos da época. Levantava-se a hipótese de haver promiscuidades, canibalismo e invocação de espíritos.

Antonino Pio (138-161 d.C.) propiciaria um ambiente mais favorável para uma maior tolerância religiosa no Império Romano, de maneira que existiria a distinção entre *Honestiores* e *Humiliores*. Essas duas classes compunham a estratificação social. Sobre elas Hopkins (1981) comenta que a diferença entre os dois era meramente formal, de maneira que a distinção era feita de acordo com a renda, bem como a compra da cidadania romana. Assim sendo, era possível cogitar uma ideia de ascensão social, de modo que cada estamento era assegurado pela quantidade de sestercios que possuía. Fomentava, então, a possibilidade de crescimento, tanto para judeus quanto para cristãos, na criação de identidade por parte do cristão. Por outro lado, judeus buscavam resgatar as raízes que foram suprimidas durante o período do imperador Adriano.

O cenário logo mudaria. Afinal, a religião cristã aceitava a todos, independentemente de condição física ou financeira. Em contrapartida, judeus, que foram os antigos estabelecidos e dispunham de economias capazes de adquirir tanto a cidadania romana quanto a classe privilegiada no estamento social, rapidamente utilizaram essa vantagem social política e econômica a fim de suprir seus interesses. Construía-se então o cenário de estigma e de opressão ao cristão.

O judeu, por sua vez, viu a alteração vir com a mudança dos imperadores, ou seja, de Adriano para Antonino, de maneira que sua posição obteve maior notoriedade. Segundo Ste Croix (1981), o judeu exercia influência sobre o cristão, que não só era estigmatizado pelos judeus, mas também pelos romanos; afinal, eram tidos como grandes causadores de desordem pública. Na maioria das vezes, os romanos, quando se deparavam com o conflito entre judeus e cristãos, adotavam uma posição de alerta, até que algum destes violasse as leis romanas. Os atos de evangelização dos cristãos, uma vez ou outra, causavam tumulto e acionavam a intervenção do Estado romano. Considerando também a fama dos profetas cristãos, quando se intitulavam como tal, eram acima de tudo algo que provocava alvoroço na população, pois segundo ser cristão nesse período (138-161 d.C.) era denominar-se como criminoso e alguém que conspirava contra a sociedade (STE CROIX, 1981).



É provável, então, que uma das principais características que iram marcar a opressão judaica aos cristãos seria a compra de posição no estamento social. Ali ficaria visível a associação entre judeus e romanos.

Antonino Pio, mesmo não saindo da Itália, mantinha constante contato com suas províncias e, por isso, confiava a sua elite a descrição de progresso do local, que, coincidentemente, era o grupo que possuía poder aquisitivo para comprar a cidadania, bem como ser considerado membro da elite. Esse grupo em particular eram aos judeus, pois, como estabelecido há tempos, tinham suas raízes bem fundamentadas e dispunham de economia para comprar tais benefícios. Os cristãos ainda não haviam alcançado aquele estágio e buscavam a afirmação de uma identidade que os distinguiria. “Justino, por exemplo, não admitia que pudesse existir o risco de confundir os evangelhos com ‘histórias maravilhosas’. A vida de Jesus era a realização das profecias do Antigo Testamento, e a forma literária dos evangelhos não era a de um mito” (ELIADE, 2002, p. 117).

Os judeus, então, como novos estabelecidos, buscavam maior visibilidade e, assim, propunham medidas a serem tomadas contra os cristãos. Logo, inúmeras denúncias eram feitas a despeito da atitude dos cristãos.

Fato é que o imperador não possuía a autoridade de promover uma perseguição sem denúncias. Os judeus, tomando conhecimento disso, lutavam pelos seus interesses, fazendo com que a pregação dos cristãos atingisse o código de conduta romano, e, caso o governador não aderisse às reivindicações, tornava-se impopular.

Se um governador se recusava, apesar de tudo, a fazer o que o povo esperava, não apenas se tornava impopular: a indignação geral contra os cristãos podia, muito facilmente, provocar motins e linchamentos, como temos provas de que ocorreu algumas vezes; e, uma vez a violência desencadeada, qualquer coisa podia acontecer (STE CROIX, 1981, p. 250).

Segundo Ste Croix (1981), era comum o governador condenar um cristão por qualquer coisa, embora muitas das acusações fossem falsas. Assim, a estrutura legal permitia a acusação por parte de um influente a um cristão ou a exposição de um cristianismo.

Embora não houvesse algo na prática cristã que fosse condenado pelos romanos, a situação de supressão de judeus influentes e intelectuais não simpatizantes tornava os cristãos mal vistos pelos romanos. Ste Croix (1981) comenta que a maioria das denúncias eram anunciadas como tumultos, porque falavam sempre sobre o fim do mundo, culminando com a segunda vinda do Messias.



Configura-se, assim, o cenário no qual Justino escreveu seu *Diálogo*, em meio a tantas imposições e golpes de corrupção, tanto pelo Império Romano quanto pelos judeus, que anteriormente gabavam-se de sua integridade.

Considerações finais

Sob a metodologia de teoria de poder de Elias, foi possível observar os embates entre judeus e cristão do segundo século, de forma que essas intrigas auxiliaram na composição do *Diálogo com Trifão*. Não levando em consideração somente motivos religiosos para dissensão entre estes, foi possível observar algumas disciplinas que complementaram na interpretação, como sociologia, política, teologia e história.

Parece clara a participação do Império Romano como necessária para o processo de estigma social na Judeia do segundo século, o qual mostra-se como um agente extremamente participativo na relação de dominador e dominado, no estigma de Norbert Elias e John Scotson (2000) *Os estabelecidos e outsiders*. É importante destacar que as bases da metodologia de teoria de poder de Elias são engendradas de romano para com judeu e cristão. A necessidade de visibilidade faria com que a nação judaica tomasse medidas controversas. Evidencia-se que não somente a discrepância no modo de culto causava atrito entre judeus e cristãos, mas também a necessidade de afirmação como nação ou ideologia dominante. Muito embora a hegemonia fosse romana, os judeus viam-se com possibilidade de desfrutar desse novo dominador, sempre objetando a supressão da “escoria cristã” de um mundo que antes os pertencera, mas que se encontrava em terrível declínio.

A visão de estigma de judeus para com cristãos é vista nos escritos de Justino. Ainda que existam diversas interpretações sobre a função do texto apoloético, bem como seu destinatário, que também evidenciaria as condições sociais da época, o objetivo desta discussão teórica é propor apenas nuances da função dessa obra. Utilizando o próprio *Diálogo*, nota-se a veemência com que Justino o escreveu. Sob um contexto de opressão e sobre duras condições de expor a fé, cristãos, mesmo em meio a inúmeras dificuldades, não se deixaram abater. Os judeus, por sua vez, fizeram-se firmes em meio a um mundo que antes fora seu. A importância do Império Romano na Judeia torna-se o fator inicial e fundamental para o início de inúmeras perseguições que aconteceram e que viriam a ocorrer.

Nota-se que o *Diálogo*, como fruto de seu tempo, possuiu grande influência dos conflitos entre estabelecido e marginalizado. Não há, no entanto, um consenso entre os autores levantados tanto sobre o destinatário quanto sobre a função do *Diálogo*. Contudo, é plausível dizer que o *Diálogo* pode tanto ser uma forma de pregação quanto uma forma de evidenciar a diferença entre judeus e cristãos. Assim como a *Primeira Apologia* de

Justino Mártir, bem como seu destinatário, pode ter sido uma comunidade cristã, como o imperador, ou o governante da província que tomava as medidas cautelares e disciplinares.

Referências

ALLERT, C. D. **Revelation, truth, Canon, and interpretation: studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho.** Leiden: Brill, 2002.

BUENO, D. R. Martirio de San Justino y de sus comparieros. In: **Acta de los Martires.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2002.

CAIRNS, E. E. **O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã.** São Paulo: Vida Nova, 2008.

CHARTIER, R. **A história cultural: entre práticas e representações.** Lisboa: DIFEL, 1990.

86 ELIADE, M. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, 2002.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FELDMAN, S. A. Rei ungido a redentor da humanidade: a evolução do conceito de messias. In: SILVA, G. V., NADER, M. B., FRANCO, S. P. (Orgs.). **As identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião.** Vitória: EDUFES, 2006.

FLUSSER, D. **O judaísmo e as origens do cristianismo.** Rio de Janeiro: Imago, 2002. v. 3.

FORTES, T. **Rabi Akiva e Bar Kokhva: o sonho messiânico.** Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

GIANDOSO, D. M. **O Diálogo com Trifão de São Justino mártir e a relação entre judeus e cristãos.** Dissertação. (Mestrado em Teologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

GONZÁLEZ, J. L. **História ilustrada do cristianismo: a era dos mártires até a era dos sonhos frustrados.** São Paulo: Vida Nova, 1995.



HOPKINS, K. Movilidad de la elite en el Imperio Romano. In: FINLEY, M. I. **Estudios sobre história antiga**. Madrid. Akal Editor, 1981.

HORSLEY, R. A.; HANSON, J. S. **Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995.

LAGRANGE, J. **Saint justin: philosophe, martyr**. Paris: Victor Lecoffre, 1914.

MODRZEJEWSKI, J. M. Roman Law and Jewish Identity. In: OPPENHEIMER, A.; MOR, M; PASTOR, J. SCHWARTZ, D. **Jews and gentiles in the Holy Land in the days of the Second Temple, the Mishnah and Talmud**. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2003.

OSBORN, E. F. **Justin Martyr**. Tubigen: BHT Gerhard Ebeling, 1973.

PERA, J. S. **O anti-judaísmo de Justino Mártir no diálogo com Trifão**. Dissertação. (Mestrado em Teologia). Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Vitória, 2009.

PETIT, P. **Histoire generale de l'Empire romain. Le Haut-Empire (27 avant J.-C. -161 apres J.-C.)**. Paris: Editions du Seuil, 1975.

PIGANIOL, A. **Histoire de Rome**. Paris: [s. n.], 1961.

SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2006.

STE CROIX, G. M. Por quo fueron perseguidos los primeros cristianos? In: FINLEY, M. I. **Estudios sobre história antiga**. Madrid: Akal Editor, 1981.

VIELHAUER, P. **História da Literatura Cristã Primitiva**. Santo André: Academia Cristã, 2005.

ZITZKE, A. **Amor divino na carta aos romanos: análise histórica, exegética e sistemática da entrega de cristo em textos selecionados**. Tese (Doutorado em Teologia). Escola Superior de Teologia, Programa de pós-graduação, São Leopoldo, 2011.

Presupuestos en la labor hermenéutica de los Tannaítas

SILVIA C. SCHOLTUS¹

El presente artículo revisa y sintetiza los estudios sobre la hermenéutica tannaíta. El debate sobre la hermenéutica de este periodo se ha incrementado desde mediados del siglo XX con los descubrimientos de Qumrán. La pregunta, que guía esta parte del estudio, es cuáles fueron los presupuestos de interpretación de las Escrituras que guiaron la tarea hermenéutica entre los tannaítas. La síntesis de los estudios sobre los presupuestos se los ha dividido en tres niveles, en macro, meso y micro hermenéuticos. Esta revisión permite tener una vislumbre de los presupuestos subyacentes detrás de la labor hermenéutica durante el período tannaíta. Un período en el que también se escribió el Nuevo Testamento.

Keywords: Tannaíta; presupuestos hermenéuticos; Segundo Templo; reglas exegéticas tannaítas; argumentación tannaíta

The present article is a review and a synthesis of the studies on the tannaitic hermeneutic. The discussions on the hermeneutic of this period have increased since the decade of 1950 due to the discoveries in Qumran. The question that guides this article is which are the presuppositions for interpretation of the Hebrew Scriptures that guide the hermeneutical task among the tannaim. The synthesis of the studies about the presuppositions has been divided in three levels: macro, meso, and micro hermeneutical. The review allows to have a glimpse of the presuppositions underlying the background of the hermeneutical task in the tannaitic time. Also a time, when the New Testament was written.

Keywords: Tannaíta; presupuestos hermenéuticos; Segundo Templo; reglas exegéticas tannaítas; argumentación tannaíta

.....

¹ Doutora em Teologia pela Universidade Adventista del Plata. Licenciada em Teologia pela Universidade Adventista del Plata. E-mail: silviascholtus@gmail.com.

La hermenéutica actual ha sido definida como un arte de la comprensión (PALMER, 1969, p. 84-94; ORMISTON; SCHRIFT, 1990, p. 85), o el límite entre el arte y la ciencia. La hermenéutica busca interpretar diferentes textos y requiere de un amplio uso de presupuestos científicos obtenidos de las áreas de la historia y la filología.²

Las discusiones sobre procedimientos para el análisis de un texto bíblico tropiezan con un sinnúmero de propuestas y revisiones cambiantes de la erudición que no tienen que ver tanto con el descubrimiento de fuentes nuevas sino más bien con la presuposición de los eruditos.³

No obstante esta situación, la hermenéutica se nutre de la riqueza de hallazgos arqueológicos, que han permitido reconstruir períodos importantes de la historia del texto bíblico, y los últimos conceptos en lingüística que desde Saussure han aportado con elementos y herramientas de juicio aplicados al proceso de interpretación de la Escritura.

.....

² La filología no es una ciencia exacta, debido a que las reglas de un idioma se modifican con el paso del tiempo. No obstante, es considerada una herramienta para otras disciplinas, aunque haya quienes han intentado afirmar que la filología es a las ciencias humanas lo que las matemáticas a las ciencias exactas (CURTIUS apud LIDA; LIDA-GARCÍA, 2009, p. 115).

³ Las discusiones dentro del catolicismo llevaron a la producción de varios documentos claves al respecto que generaron varias reacciones dentro de su iglesia (véase NORATTO 2003, p. 29-38). Entre las Iglesias Protestantes, las cuestiones sobre hermenéutica bíblica también produjeron discusiones y reacciones. Por ejemplo, el recalcar la enseñanza paulina de la justificación por la fe sin “las obras de la ley”, afectó e hizo dudar sobre otras premisas y derivó en el cuestionamiento de la autenticidad de las epístolas pastorales del apóstol Pablo. Véase Ferdinand Christian Baur [1792-1860], quien aceptó sólo las cartas polémicas de Pablo como Romanos, Corintios y Gálatas pues las otras describían a un Pablo diferente y en oposición total a las cartas petrinas. Así intentó meter al apóstol en un molde uniforme. Su estudio lo llevó a presentar conflictos entre las comunidades de judíos-cristianos y gentiles-cristianos, y presentó a Pablo como iniciando una separación entre el judaísmo, el templo y la Ley. Su concepto de la historia parte de su adhesión a conceptos hegelianos (véase BAUR, 1875). J. Von Hofmann [1810-1877], pensador influyente de la Escuela de Erlangen] y B. Weiss se opusieron a él. Pero ellos consideraron las “epístolas pastorales” paulinas a Timoteo y Tito como creadas para la situación del momento y que de ellas no se debían obtener posturas doctrinales (véase SANTALA, 2005, p. 11-14). F. Weber [1880] utilizó fuentes de la sinagoga antigua para crear una brecha aún más extensa entre el pensamiento judío y el cristiano que agudizó la tensión entre iglesia y sinagoga. C. G. Montefiore (1915) y H. J. Schoeps (1961) dieron a esta cuestión un giro. Particularmente Montefiore mostró que los eruditos de su época habían creado una caricaturización falsa del judaísmo debido a Weber y a los teólogos protestantes. Y consideró que Pablo dirigió su mensaje principalmente a los judíos helenistas de la dispersión, quienes tenían una interpretación de la fe más legalista. Algo similar propuso H. J. Schoeps (véase SANTALA, 2005, p. 11-14).



En las últimas décadas, los hallazgos y las herramientas mencionados son factores que han contribuido a despertar el interés por un estudio más sincrónico del texto bíblico en el contexto del período del Segundo Templo. No obstante, sigue faltando el análisis para entender cuáles son las presuposiciones bíblicas básicas libres del peso de las ideas o los presupuestos de los eruditos que son ajenas al texto bíblico, particularmente las que se recogen del modo de razonar heleno.⁴ La fuerte reacción contra el helenismo, no se debe a todo el helenismo, sino con aquellos aspectos que entran explícitamente en conflicto con las creencias y tradiciones judías asentadas firmemente, en las que surgen las Escrituras, y que hicieron que mantuvieran su identidad dentro del mundo griego y romano. Por ejemplo, cuando el NT cita al AT lo hace mayormente de la traducción griega del AT. Esto es un producto del judaísmo heleno que procuró hacer comprensible el AT a quienes habían perdido contacto con el idioma de sus antepasados (FANTIN, 2006).

Algunos sobredimensionan, otros desestiman, incluso presentan dudas sobre los eruditos que pretenden relacionar las fuentes judías en su diversidad con los estudios sobre NT. Esto produce un desequilibrio que debe evitarse. La literatura judía provee una información valiosa en relación con el uso del AT que auxilia en la comprensión del mundo de los autores del NT y también sobre la forma en que se relacionaron con el AT.⁵

Con este trasfondo en mente, este artículo tiene el propósito de revisar algunos aspectos detectados sobre la hermenéutica tannaíta en el período del Segundo Templo. La pregunta que guía este trabajo parcial es: ¿qué presupuestos influenciaban los distintos procedimientos, técnicas y modelos de argumentación para la interpretación de las Escrituras en el período tannaíta? Este trabajo puede ser útil para realizar una comparación con escritos del NT que es considerado un testigo importante de este período. Por lo tanto, este trabajo organiza la exposición dividiendo el análisis de los presupuestos en tres niveles (macro, meso y micro-hermenéuticos) con un énfasis en los procedimientos exegéticos, técnicas y modelos de argumentación tannaítas.

Los niveles de la tarea hermenéutica

Es conocido el hecho que, desde que se inició el proceso de escritura del Pentateuco, los siguientes libros que formaron parte del texto de las Escrituras Hebreas

.....

⁴ No es el propósito aquí discutir sobre siglos de hermenéutica. Véanse por ejemplo, los artículos de F. L. Canale, entre 1993 a 2006 en *Journal of the Adventist Theological Association and Andrews University Seminary Studies* (véase además VELOSO, 1994, p. 422-463; HASEL, 1995, p. 55-76; 1996, p. 23-34; 2014; KERBS, 2003, p. 26-27).

⁵ Véase por ejemplo los estudios que hiciera Bateman (1993).

incluyeron interpretaciones de este cuerpo primero. El libro de Deuteronomio contiene interpretaciones sobre los libros anteriores. Un proceso similar se observa en la producción de los libros del Nuevo Testamento (NT) que contribuye a la citación, interpretación y actualización permanente del mensaje de la Biblia.

Es así que el registro neotestamentario contiene una interpretación del Antiguo Testamento (AT). Esta labor hermenéutica ha promovido un estudio diferencial con otras interpretaciones del texto por parte de grupos de la misma época.

En cuanto a la revisión de la hermenéutica tannaíta y su aplicación al NT, ha ido creciendo la contribución de las escuelas españolas, francesas y hebreas. Sus aportes han estado influyendo lentamente en otras escuelas americanas y europeas. Si se pudiera sintetizar la tendencia de los trabajos, se diría que cuando más lejos se viaje hacia occidente menos contribución se ha hecho a estos estudios.⁶

En vista de lo expuesto hasta aquí se puede decir que, por la datación temprana y la familiaridad que los escritores del NT y Pablo tuvieron con las tradiciones farisaicas, el NT puede ser tratado como un testigo importante de la tradición tannaíta en sus etapas formativas.⁷

Como ya se mencionó, el análisis hecho por los eruditos incluyen revisiones en todos los niveles de la tarea exegética paulina y de los grupos contemporáneos del período del Segundo Templo: presupuestos, procedimientos, técnicas y formas de argumentación. Son varios los autores que hicieron su contribuyeron con sus estudios despertando nuevos debates. Strack, Stemberger (1996, p. 322) y Fishbane (1985, p. 94)⁸ detectaron una ruptura progresiva de las formas típicas bíblicas del AT con la literatura intertestamentaria. Desde 1986, Pérez Fernández (2003, p. 475-498; 2007, p. 168-178; 2008) escribió varios trabajos en relación con la hermenéutica tannaíta.⁹

.....

⁶ Las escuelas americanas no incorporan en sus estudios básicos los contenidos sobre rabínica. Birch propuso tener en cuenta los estudios sobre midrás en la enseñanza teológica sobre el AT. Según este autor, los estudios sobre midrás desarrollarían en el estudiante un profundo respeto por el poder y la integridad de los textos bíblicos. La propuesta de Birch desafió los estudios sobre NT (BIRCH, 2005, p. 114-122).

⁷ Véase la ilustración que hace de esto J. Neusner (1975-1976, p. 486-495). Además las conclusiones de W. Sibley Towner (1982, p. 134-135).

⁸ Fishbane (1985, p. 94) da ejemplos de trabajos realizados utilizando el método de la crítica de las formas y se cita a Fiebig (apud FISHBANE, 1990) o F. Maass (apud FISHBANE, 1990) en artículos sobre el tratado Abot que intentaron el estudio de las formas de la Mishnah; Neusner y sus discípulos (desde 1970) se dedicaron especialmente a los textos *haláquicos*; Goldberg y sus seguidores trabajaron el material midrásico; J. Heinemann, los textos litúrgicos.

⁹ Véase M. Pérez Fernández (1986a, p. 361-396; 1987, p. 363-381; 1990, p. 31-38; 1992, p. 53-62; 1994, p. 269-275; 1997; 1997, v. 1, p. 327-344; 2000, p. 87-103; 2005, p. 4-12).



En años recientes, hizo incursiones en la aplicación de la hermenéutica tannaíta al NT. Jacob Neusner¹⁰ también hizo sus aportes y sus trabajos han sido ampliamente citados por varios eruditos ya sea para adherir a sus propuestas como para criticar sus posturas.¹¹ Por su parte, Hauser y Watson (2003) escribieron un compendio sobre historia de la interpretación bíblica con un énfasis en este período.

En 2002, Elvira Martín Contreras (2002) publicó la revisión completa de las técnicas exegéticas (reglas exegéticas, comparativas y comentarios textuales) de los judíos para comprender los procedimientos hermenéuticos que guiaron el comentario bíblico en cualquier midrás. Su trabajo contempló los escasos intentos realizados por escritores anteriores sobre las técnicas empleadas en la exégesis rabínica, incluyendo el de Brewer.¹²

Los descubrimientos de Qumrán sugirieron trabajos similares para dilucidar la forma y el procedimiento exegético de la interpretación de la ley bíblica en esos escritos.¹³ A su vez, la riqueza de esta línea de estudios ha hecho que se descuidara el estudio de las reglas judías mientras se exploraban el material de Qumrán y los tǎrgums. Las conclusiones obtenidas sugirieron que, ciertas reglas de exégesis, se utilizaban mucho antes que las de Hillel y que los judíos podrían haberlas aprendido del mundo heleno¹⁴ o incluso del Antiguo Cercano Oriente (MAASS, 1955; KOENIG, 1982, p. 379; LIEBERMAN, 1950, p. 72; FISHBANE, 1985). No obstante, y según expresó también Brewer (1992, p. 5) esto era una evidencia de que el interés en la exégesis o el midrás, era tan antiguo como el interés en la Misnah, y según Fishbane (1985), tan antiguo como, al menos, la época del Exilio

Aunque el principio fundamental que regía la labor exegética era “explicar la Torah por la Torah”, se identifican a continuación los diferentes niveles en el análisis de la tarea exegética de los rabíes del período tannaíta. Para hacerlo la revisión se

.....

¹⁰ Sólo por mencionar algunas obras de su producción literaria: Jacob Neusner (1975; 1989; 1995; 2004; 2006; PECK, 2005).

¹¹ Véanse por ejemplo: James L. Kugel (1998; 2001); Alastair G. Hunter (2006, p. 116-117); Carol Bakhos (2006); Steven D. Fraade (2007); Hannah K. Harrington (2008, p. 309-311).

¹² Se mencionan los trabajos sobre exégesis y procedimiento de Brewer (1992), y de Miguel Pérez Fernández (1997); y los estudios específicos sobre cada una de las reglas exegéticas en varios trabajos de M. Chernick (apud CONTRERAS, 2002, p. 13, 215).

¹³ Véanse por ejemplo los trabajos de F. F. Bruce (1960); Peter W. Flint (2001); Moshe J. Bernstein y Shlomo A. Koyfman (2005, p. 61-87); Esther G. Chazon, Devorah Dimant y Ruth A. Clements (2005); James Charlesworth (2006).

¹⁴ Véanse J. Z. Lauterbach (1910, p. 291-333); D. Daube (1949, p. 239-264; 1953, p. 27-44; 1961, p. 3-28; 1980, p. 45-60); S. Lieberman (1950, p. 47); F. Maass (1955, p. 129-161); E. E. Halevi (1959, p. 45-55; 1961-1962, p. 157-169); H. A. Fishel (1973); H. Dörrie (apud BREWER, 1992, p. 5).

divide en cuatro niveles,¹⁵ para la explicación de la tarea exegética que va desde los niveles más profundos de las presuposiciones hermenéuticas hasta los de aplicación propiamente dichos; a saber: las presuposiciones, los procedimientos exegéticos, las técnicas o reglas y el modo de razonamiento argumentativo.

Nivel I: Presupuestos

La condición hermenéutica del método teológico tiene tres niveles de presuposiciones hermenéuticas básicas que condicionan la reflexión: macro, meso y micro hermenéutico.

El nivel de presuposiciones macro-hermenéuticas es el que, por su universalidad, condicionan todo el pensamiento teológico: (a) ontológico, (b) epistemológico y (c) de articulación “más inclusivos utilizados para interpretar los principios micro y mesohermenéuticos y los datos de la teología” (CANALE, 2009, p. 117). Es decir, tienen que ver con dos concepciones. La primera es una concepción de la realidad en general (ontología), de Dios (teología), de los seres humanos (antropología) y de la creación en relación con Dios (cosmología) y de la realidad como un todo interconectado (metafísica). Esta concepción de la realidad, lleva a la segunda que es una cosmovisión conformada por el proceso cognoscitivo de articulación de la realidad que está presente en la epistemología (conocimiento en general); la hermenéutica (interpretación de ideas); la metodología (investigación científica); la revelación-inspiración (origen del conocimiento teológico).

El primer nivel de las presuposiciones macro-hermenéuticas determina el segundo nivel meso-hermenéutico de la teología que es la interpretación y la formulación de los principios teológicos de interpretación o las doctrinas cristianas.

A su vez, el nivel meso-hermenéutico determina el tercer nivel micro-hermenéutico: la interpretación del texto bíblico o principios bíblicos (procedimiento exegético) y la interpretación de cómo debe producirse el conocimiento teológico (método teológico). En esta sección se trabajó con las teorías o presupuestos generales y particulares que guiaron la tarea exegética del período en estudio. Conjuntamente se revisó lo subyacente en las miradas de las diferentes deducciones obtenidas por los

.....

¹⁵ En esto hay diferencia con la propuesta de Pérez Fernández quien consideró los aportes de la hermenéutica judaica a la exégesis bíblica distinguiendo tres niveles: el nivel de los axiomas o convicciones (presupuestos); el nivel de los géneros o literario que estudia los diferentes *midrasim* (*haláquicos*, *haggádicos*, homiléticos e incluso los Targumim, Misnah, Tosefta y Talmud); y el nivel más inmediato de las técnicas (procedimientos para la interpretación y traducción) en el que se manejan las reglas y diferentes recursos de interpretación (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 283-284).



eruditos; es decir, los postulados externos que guiaron los procedimientos seleccionados en el estudio de los presupuestos existentes en la exégesis tannaíta y la clasificación de los materiales en su interpretación y descripción. Algunos de estos se describen como presupuestos inspiracionales o cronológicos, ahistóricos o históricos, de la forma y contenido. Este problema de las diferentes miradas sobre los mismos materiales no es fácil de resolver y deja latente la inquietud respecto a la subjetividad y la dificultad de los estudios. No obstante, se intentará conciliar las conclusiones similares obtenidas desde esta diversidad de visiones, obteniendo una síntesis que permita avanzar en este estudio.

Nivel macro-hermenéutico

En primera instancia, en el nivel macro-hermenéutico entrarían los conceptos de la literatura rabínica sobre ontología, epistemología y articulación de la realidad en general. El quiebre con paradigmas que encasillaban conceptos negativos del judaísmo para trasladarlos a resultados más coincidentes con la realidad planteada en el NT, y particularmente con los escritos paulinos, permitió entender diferentes aspectos de cómo se comprendía la realidad en el primer siglo y se la abordaba desde lo cognitivo.

95

La racionalidad bíblica difiere en diferentes grupos del judaísmo del período del Segundo Templo. Estos grupos utilizaban los escritos bíblicos para dar explicaciones atractivas y creíbles al modo racional que se probaba mediante argumento y demostración. De allí las interminables discusiones de los rabíes. Algo diferente de lo hecho por Cristo y sus seguidores, quienes lucharon por establecer la lógica interna de la Escritura mediante promesa-cumplimiento, realidad-testimonio.

Es así que el presupuesto general sobre el proceso cognoscitivo que regulaba la tarea central de la tradición exegética tannaíta era demostrar la capacidad de la Escritura para regular todas las áreas de la vida y el pensamiento.¹⁶ Considerar que esta capacidad no estaba

.....

¹⁶ Díez Macho (1975, p. 37-38) consideró como presupuestos del *derás* el que la Palabra de Dios tiene plenitud de sentido, un sentido inagotable que no es sólo contemporáneo al de los hagiógrafos sino para todos los tiempos. Por eso “el *derás* implica la búsqueda del sentido de la Biblia para las nuevas circunstancias, para aquí y ahora”. Es más que el concepto de doble sentido o *sensus plenior*, hipótesis propuesta por F. Socini y Hugo Grocio en el s. XVII al iniciarse los estudios críticos de la Biblia. Esta hipótesis considera la existencia de un doble sentido. Para Díez Macho (1975, p. 38) esto parece exageración por exceso a muchos; pero para los judíos o judeocristianos antiguos hubiera parecido exageración por defecto. Para este autor, los presupuestos que coordinan principalmente la tarea exegética son la plenitud y la actualización del sentido bíblico (MACHO, 1975, p. 38).

plenamente manifestada o era evidente en sí misma, condujo a que la exégesis tannaíta tradicional, primeramente, asumiera la adecuada comprensión de la Escritura como rasgo implícito de su contenido, y luego se abocase a su tarea que era la de explicar, como la de alguien que hacía la pertenencia comprensiva de la *Torah* explícita y manifiesta (FISHBANE, 1985, p. 3; ELLIS, 1990, p. 703; BLOCH, 1957, p. 1263-1281, 1266; 1978, p. 32; VERMES, 1975, p. 59-91).

La Escritura contiene su propia lógica interna que guía el proceso cognoscitivo. Esto auxilia en la comprensión de la realidad que describe. No obstante, a menos que se la entienda surgen dificultades en su interpretación que generan realidades alternativas. Estas fueron las dificultades a las que aludieron Cristo y sus apóstoles, y que se encuentran en los registros del NT.

Como la *Torah* describe la presencia santa de Dios en medio de un pueblo impuro, la realidad ontológica de Dios lo presenta como justo y misericordioso; como rey, juez y redentor. Es así, que el proceso epistemológico y de articulación acerca de Dios y su salvación es mediante la ley o *Torah*; para los rabíes la lógica racional humana no medía la *Torah*, sino que la *Torah* medía la lógica o establecía sus límites; el razonamiento humano no podía fundar una ley sin que tuviera autoridad en la *Torah*. Así, en el trabajo de los escribas subyacía un presupuesto inspiracional de interpretación (para un grupo, sólo en la Escritura, y en otro grupo se incluía como inspirados a los que realizaban la tarea exegética pues participaban del mismo poder y autoridad que la Escritura).¹⁷ La morada de Dios con el pueblo se articulaba al concepto de mediación divina ilustrado en el sistema del santuario/tabernáculo descrito en la *Torah*, y reflejado en una revelación progresiva de Dios a los profetas a lo largo del tiempo. Por eso, el conocimiento de la salvación viene mediante la ley o *Torah* escrita que contiene la revelación especial.

El sistema del santuario servía para explicar la relación de Dios con la humanidad, y la relación que se espera que la humanidad tenga con él. Su vigencia no se detiene en el AT, continúa en el NT.¹⁸ El santuario se entiende como el descriptor de la realidad de la mediación divina.

.....

¹⁷ Según Fishbane, desde esta perspectiva, el trabajo de los exégetas era una tarea con responsabilidades santas, pues participaba del poder y la autoridad del mismo texto divino. Esto llevó a considerar que la tradición escrita paralela fuera inspirada por la autoridad del texto santo y una continuidad de la revelación de Dios. Los fariseos llegaron a esa conclusión en generaciones posteriores, aceptando esta tradición escrita como casi una segunda *Torah* que suplementaba al primer texto (FISHBANE, 1985, p. 277). Véanse además las deducciones y presupuestos de Neusner al respecto (1995) y el estudio de Brewer (1992).

¹⁸ Véase particularmente la construcción de doctrinas en base al tema del santuario en el libro de Hebreos y Apocalipsis, así como la estructura que describen los evangelios sobre el ministerio de Cristo, el cual está perfigurado en los cultos y fiestas, en relación con el Santuario.



La Escritura presenta a Dios habitando en un espacio y en un tiempo. Esta Escritura, que se considera la misma Palabra de Dios, llega a ser así la fuente de autoridad de dónde se obtienen los datos teológicos. Son un testimonio de los actos de Dios en la historia que se transforman en el centro de la teología. Por lo tanto, el proceso cognoscitivo acerca de Dios y la salvación se obtenía por revelación, y la realidad que ésta describe aparece en la estructura interna de la Escritura enmarcada en el sistema del santuario-pacto. No sólo pacto, como menciona Sanders. Esta estructura santuario-pacto es diacrónica: se extiende en el tiempo desde la creación hasta el establecimiento final del reino de Dios (AT y NT). También es sincrónica: se refiere simultáneamente a un nivel cósmico, social e individual. Dios se relaciona con el individuo, con su pueblo, y también su accionar se extiende al universo.

La terminología que define estos presupuestos es fuente de estudios entre los eruditos (SEIFRID, 2001, p. 440-442).

Los presupuestos macro hermenéuticos planteados hasta aquí condicionaron la actitud derásica de búsqueda fundada en la Escritura. Pérez Fernández distinguió tres cuestiones respecto de esta actitud. La primera es que “está fundada en la convicción de que Dios con la Ley entregada en el Sinaí ha manifestado ya a los hombres *toda* su voluntad y *para siempre*” (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 284-285). Esto alude al estudio de lo dado sin esperar revelaciones novedosas. Es una actitud sobria y laboriosa, “que distingue al judío fariseo, poco amigo de los sueños apocalípticos”. Es decir, el texto midrásico remonta su tarea a la reinterpretación del texto sagrado anterior a los mismos orígenes de la revelación dada a Moisés (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 285). La segunda cuestión que distingue Pérez Fernández es la oralidad de la Ley; esto es, en una tradición que lee la Biblia, una creencia en la *Torah* escrita y la *Torah* oral. Se entienden que estos dos canales corren paralelos desde Moisés y que “la Escritura se entrega dentro de una tradición viva”, iniciada en tiempos de Moisés (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 285). Pérez Fernández (1986a, p. 286) deduce que este punto es importante para el judaísmo fariseo: “Un discípulo no se hace entregándole meramente un libro, sino transmitiéndole una comprensión y una actitud”. Para que esta transmisión ocurra y se cree la tradición, es necesario que además del libro exista una relación maestro-discípulo. A esto hay que agregar que además de ser viva, la tradición es creadora y, por ello, no se considera cerrada la *Torah*. Esta comprensión está detrás del quehacer exegético.

Y, al hablar específicamente de la tradición oral, Pérez Fernández, le adscribe tres características:

1. La Escritura no prueba una tradición. La tradición oral es válida e independiente del testimonio bíblico. Por eso, en algunos casos, falta o le parece opuesto.¹⁹

.....

¹⁹ Pérez Fernández (1986a, p. 286-287) se apoya en *Sifra* a Lv 26, 46; Pes 66a; j Pes 6, 1, 33a; Sota 16a. Véase además Bonsirven (1939, p. 45).

2. La tradición está para clarificar la lectura. Es decir, la actualización o iluminación que hace el trabajo exegético es de ida y vuelta: desde la Escritura a la tradición (o a la vida), y desde ésta a la Escritura (o la tradición).²⁰

3. El texto de referencia es fuente creadora de tradición.

La tercera cuestión distinguida por este autor tiene que ver con los principios básicos. Aquí se consideran: (a) la unidad de toda la Biblia como Palabra de Dios; (b) la eternidad de la *Torah* y su actualidad atemporal en la que “ninguna consideración diacrónica de los textos deben impedir que textos diversos se iluminen mutuamente”; (c) la riqueza de la Palabra de Dios que no se agota con la interpretación humana y “que relativiza toda interpretación humana y desautoriza las interpretaciones exclusivas y excluyentes”; y (d) la *Torah*, “precreada antes que el mundo, es el modelo, plan y sabiduría con que Dios creó el mundo, y ofrece, por tanto, la guía para el gobierno del mundo; de aquí la necesidad continua del estudio y la praxis: para acomodar la vida toda al plan creador”. Los criterios planteados por Pérez Fernández son una forma de justificar la autoridad de la tradición exegética como igual o incluso superior a la de la Escritura (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 287-288).²¹

Poco tiempo después del trabajo de Pérez Fernández, autores como Fishbane (1990, p. 339-377) y Kasher (1990, p. 547-594) hicieron estudios sobre presupuestos de interpretación en Qumrán y la literatura rabínica, y detectaron conceptos inspiracionales similares que afectaron la construcción de la meso y la micro

98

.....

²⁰ Este trabajo según Pérez Fernández (1986a, p. 287), se puede apreciar en el Tárgum.

²¹ Esta práctica fue no sólo condenada por Jesús y otros autores neotestamentarios, sino que es una forma singular de sumar a la Escritura la tradición exegética que asumen algunas tradiciones cristianas. Por ejemplo, se encuentra expresada en la Constitución *Dei Verbum*, n° 12, del Concilio Vaticano II sobre “cómo se ha de leer e interpretar la Sagrada Escritura con el mismo espíritu que se lo escribió”, cuando a la analogía de fe le agregan la “tradición viva” de toda la Iglesia. Esto hace que los estudios sobre rabínica sean de particular interés para esta confesión cristiana que ubica el lugar de los escritos de la tradición como parte del proceso de interpretación de la Escritura. “Es necesario atender al *contenido y unidad de toda la Escritura* para descubrir con exactitud el sentido de los textos sagrados, teniendo en cuenta la *tradición viva* de toda la Iglesia y la *analogía de la fe*” (Constitución *Dei Verbum*, n° 12, del Concilio Vaticano II, apud FERNÁNDEZ, 1986a, p. 285). Pérez Fernández (1986a, p. 306) lo explica así “el texto conciliar resalta elementos fundamentales del método derásico: básicamente la lectura en la fe y desde la fe de la comunidad y la comprensión de toda la Biblia como una unidad”. Para esto es “indispensable que los exégetas [...] no pierdan la información de los principios teológicos ni el contexto de la comunidad eclesial”.



hermenéutica. Fishbane concluyó sobre Qumrán que, entre otras cosas,²² estaban preocupados por la observancia de las leyes de acuerdo con su significado exacto pues en la *Torah* de Moisés todo se registraba en forma precisa. Los de Qumrán vieron la relación entre las Escrituras y la interpretación como una continuidad de las revelaciones divinas. Es decir, que las revelaciones a Moisés y los profetas se continuaron en las revelaciones exegéticas de los maestros de la comunidad.

Kasher (1990, p. 548-552) encontró presupuestos similares en relación con las Escrituras y agregó que además del estatus especial que tenían en la *halakah* tannaíta, el concepto de inspiración incluía que los libros de la Escritura se consideraban dictados, escritos y editados por la inspiración divina; es decir, por el Espíritu Santo. Así se los distinguía de los libros que fueron escritos durante el período en que cesó la profecía. El listado que aparece en *B.T. Baba Batra* 14a-15b, que discute el orden, autor y composición de los libros bíblicos, indica que fue la obra de los profetas y autoridades reconocidas en todos los aspectos. Entre los libros de la Escritura, el Pentateuco ocupaba una posición especial y superior. Esto se debía a una *haggadah* temprana de que la *Torah* precedió a la creación y que Dios creó el mundo por medio de la *Torah*. Es decir, la *Torah* fue vista como una creación independiente, más allá del espacio y del tiempo.²³ De acuerdo a esto, las diferentes partes de la Escritura (*Torah*, Profetas y Escritos) se mantenían por separado.²⁴

Brewer sumó a estos estudios una comparación para identificar los presupuestos de diferentes grupos de la época: de los escribas y los rabinos. Consideró escribas a quienes hicieron sus aportes en el período del Segundo Templo, incluyendo

.....

²² Se preocupaban también por determinar en forma precisa las estaciones, porque así estaba indicado precisamente en el libro de las *Divisiones de los Períodos*. De ahí el interés por el libro de “Jubileos”. Otra cuestión era que los miembros de la comunidad de Qumrán se consideraban eruditos de la Ley y visionarios de la verdad en su interpretación de las profecías (1QM 10:10), pero los otros, que buscaban superficialmente, como aquellos cuya falsedad se verificaba en sus estudio como no interpretando de acuerdo con el Espíritu Santo. Esto los llevó a creer que fuera del uso autoritativo y de la interpretación de la Escritura que ellos hacían, no había salvación (FISHBANE, 1990, p. 366-367, 376-377).

²³ Se cita como apoyo *M. Avot* 3:14; *Sifrei Dt* 37, p. 70; 48, p. 114; *Avot de R. Natan* A 39, p. 18; *ibíd.* B 44, p. 124; *B.T. Pesahim* 54a; *B.T. Nedarim* 39b (apud KASHER, 1990, p. 549).

²⁴ Se cita la opinión de Rabí Yehudah “The Tora by itself, the Prophets by themselves and the Writings by themselves”, aunque Rabí Meir tenía la opinion de que “one could bind the Tora, the Prophets and the Writings into one whole” (*B.T. Bava Batra*, 13b; *P.T. Megilla*, 3.1, 73b-74a; *Massekhet Soferim* 3.1 apud KASHER, 1990, p. 550). Otro presupuesto muy aceptado y difundido era que la *Torah* provenía del cielo. Generalmente se empleaba para señalar a sectas que rechazaban ciertas verdades (KASHER, 1990, p. 550).

tradiciones fariseas y saduceas. Pero esta diferenciación la obtuvo de textos rabínicos, y resultó un poco arbitraria (Brewer, 1992, p. 11), pues la distinción entre rabíes y fariseos²⁵ es compleja.²⁶ Brewer (1992, p. 222) consideró que los escribas del período temprano tannaítico no utilizaban todas las reglas exegéticas compendiadas luego de ese período o posterior al período del Segundo Templo.

Aunque los escribas no pusieron por escrito sus presupuestos sobre las Escrituras, Brewer (1992, p. 165) encontró evidencias en las exégesis de los escribas para los presupuestos que caracterizó como nomológico por su trato con las Escrituras:

- ◇ La Escritura es consistente consigo misma en su totalidad.
- ◇ Cada detalle en la Escritura es significativo.
- ◇ La Escritura se comprende de acuerdo a su contexto.
- ◇ La Escritura no tiene ningún significado secundario.
- ◇ Existe sólo una forma válida del texto de la Escritura.

100

Estos presupuestos afectaron el accionar micro-hermenéutico. De estos cinco presupuestos de la exégesis de los escribas, los dos primeros se encuentran en casi

.....

²⁵ Hugo Odeberg, David Hedegard, Gottlieb Klein, Marcus Ehrenpreis y Hugo Valentín también basaron sus estudios identificando el judaísmo rabínico con el farisaísmo creando toda una tendencia entre los estudios escandinavos (ODEBERG, 1964; EHRENPREIS; VALENTIN apud SANTALA, 2005, p. 15).

²⁶ Véase la descripción de Sanders (1977, p. 60-62) sobre los intentos de determinar con seguridad los aportes de los fariseos basado en la literatura rabínica. Roland Deines (2001, p. 494, 501-504) concluyó que quienes reconocieran la *Torah* y su tradición al igual que la presentaban los maestros fariseos como normativa podían llamarse a sí mismos fariseos, y lo que Sanders consideró “*common judaism*” podría usarse en un sentido más amplio como el judaísmo influenciado por el farisarismo. Es decir, Deines expresó que el farisaísmo llegó a ser un grupo normativo para el judaísmo, no porque todos vivieran de acuerdo con la *halakah* farisaica, sino porque el farisaísmo era reconocido por la mayoría como la interpretación legítima y auténtica de la voluntad divina para la nación elegida. Fue el movimiento religioso más influyente en judaísmo palestinese entre el 150 a.C. y el 70 d.C., y esto era porque la mayoría reconocía en el ideal de este movimiento la auténtica expresión del ser judío. La cuestión de reconocer no quiere decir que la mayoría lo practicaba completamente, pues consideraban las ideas farisaicas como un ideal difícil de alcanzar. A este movimiento perteneció Pablo. Deines consideró importante distinguir qué tenía en común y en qué difería con el cristianismo.



toda la literatura rabínica, pero los tres últimos son casi inexistentes. Esto, según Brewer (1992, p. 172), es lo que se pensó generalmente de los rabíes antiguos; a saber: que usaban cualquier texto que los ayudara en su argumento sin tener en cuenta el contexto; que encontraban regularmente varios niveles de significados en un versículo; y que cambiaban la lectura del texto para acomodarla a su interpretación.

En forma similar a los trabajos de Fishbane, Kasher, Pérez Fernández y Neusner, al comparar los presupuestos de los escribas con el de los judíos contemporáneos del período del Segundo Templo, Brewer encontró que seguían extensamente una aproximación que denominó “inspiracional” de la Escritura, pues la interpretaban como si fuera una profecía viviente inspirada por el Espíritu, quien a su vez inspiraba a sus exégetas, copistas y traductores. Este enfoque fue resumido por Brewer (1922, p. 198-222) en cinco presupuestos similares a los del enfoque nomológico. Los dos primeros son coincidentes, pero difieren en los últimos tres.

1. La Escritura es consistente consigo misma en su totalidad.
2. Cada detalle en la Escritura es significativo.
3. La Escritura puede ser interpretada en forma contraria o sin considerar el contexto (BREWER, 1992, p. 172).
4. La Escritura tiene significados secundarios independientes de su significado sencillo o simple, claro, natural. Lo sencillo no necesariamente implica literal (BREWER, 1992, p. 172-173; BONSIRVEN, 1939, p. 35).
5. Las traducciones y los manuscritos con variantes son formas válidas de la Escritura. Es decir, no hay una sola forma válida del texto (BREWER, 1992, p. 173, 197, 216).

Según Brewer, las diferencias entre los dos grupos se encontraban en sus conceptos sobre inspiración.²⁷ Para los escribas, el carácter de la inspiración era más sencillo (*pešat* y nomológica) y para los otros grupos contemporáneos era más libre (ultraliteral y *derás*) y coincidente con ideas helenísticas. Los escribas subrayaban una comprensión de las Escrituras como legal más que profética, aunque sí comprendían el concepto de Escritura como profecía. No obstante, la profecía finalizó con Malaquías

.....

²⁷ Fishbane (1990, p. 341,362) ya había identificado que en los textos de Qumrán se representan varios modos exegéticos característicos de los primeros estadios de las sagas de los fariseos. Particularmente que “The cumulative impression of the Qumran scrolls, then, is that its primary text, Mikra, is the product of divine revelation; and that its own texts, which extend and develop the teachings of God, in various legal-sectarian collections and in various pesherite commentaries, are *also* the product of divine revelation [...] One may therefore see in *11QTemp* a quite different notion of exegetical authority: one which does not allow the interpretations of Mikra to appear separate from the Tora — be that through explicitly or implicitly justified exegesis, as commonly in *CD*- but deems it necessary to rewrite the Tora text itself”.

y la Gran Asamblea, y el Espíritu de Dios se apartó de Israel, dejando a la *Torah* para ser interpretada sólo por el agente humano. Es decir, no eran ignorantes o imprácticos en la interpretación de sueños y señales, pero éstos no se usaban para interpretar las Escrituras o viceversa. Para Brewer, los presupuestos de ambos grupos eran coherentes y comprensibles. Ambos grupos podían comprenderse mutuamente sin adoptar la terminología del otro (BREWER, 1992, p. 216-219).²⁸ La distinción entre los enfoques de estos grupos comienza a desdibujarse después del 70 d.C., cuando los rabíes heredaron los principios nomológico e inspiracional (BREWER, 1992, p. 225).²⁹

Díez Macho (1975, p. 38) también distinguió el *derás* del *pešer* de Qumrán. El *derás* consideraba como presupuestos la plenitud del sentido y la actualización de la Escritura, no creando la historia ni causando la teología sino suponiéndolas, confirmandolas y exponiéndolas. En cambio en la exégesis *pešer*, la Escritura:

1. Tiene un sentido velado, escatológico.

2. Tiene un sentido de investigar recurriendo si es necesario a la construcción forzada y anormal del texto.

3. Contiene un sentido críptico aplicable a las circunstancias actuales.

Por lo tanto, Díez Macho explicó que este tipo de exégesis es más libre y desaforado que el *derás* rabínico.

Como se pudo observar, los presupuestos macro-hermenéuticos ontológicos, epistemológicos y de articulación, particularmente en cuanto a inspiración, condicionaron el acercamiento a la *Torah* y el trabajo de los escribas, rabinos y miembros de la comunidad de Qumrán, pues afectaron su forma meso y micro-hermenéutica.

Nivel meso-hermenéutico

La *Torah* como descriptora de la realidad adscribe al santuario un sistema organizado y complejo de convergencia de doctrinas.

Los diferentes presupuestos meso-hermenéuticos encontrados surgen de la intromisión de elementos culturales que condicionaron los principios macro hermenéuticos establecidos por Moisés. A pesar de los esfuerzos de escribas e

.....

²⁸ Kashner (1990, p. 581-582) dijo que “while in most cases the interpretations are not presented as reactions to each other, we can safely assume that conflicting interpretations ascribed to two Sages of the same generation do indeed reflect a debate between differing exegetical positions. This view of the facts may lead us to the conclusion that there was a mutual ‘tolerance’ among interpretations and interpreters, since each side presents its own approach without any attempt at depicting the alternative explanation as incorrect. However, we find in our sources some evidence of debates on interpretation in which one side clearly seeks to deny the validity of the other view”.

²⁹ Por ejemplo, actualmente el concepto del presupuesto inspiracional es mantenido y usado por Neusner en su clasificación y trato de la literatura rabínica (NEUSNER, 1995).



intérpretes de la ley, los siglos de interpretación judía no permanecieron inmunes a la cultura que los rodeó y se fueron sumando mitos, leyendas e historias paralelas al relato bíblico que opacaron y desdibujaron su narrativa inspirada. De esto tampoco estuvo exenta la interpretación teológica cristiana posterior al primer siglo, que incorporó hermenéuticas ajenas al texto bíblico para su interpretación.

Las construcciones doctrinales del período del Segundo Templo giraban mayormente en torno a lo soteriológico. Se discutían aspectos como:³⁰ la definición de los mandamientos, su observancia y lo que esto implicaba en cuanto al conocimiento de Dios; el pacto de Dios con la humanidad y con Israel; el misericordioso amor de Dios, la respuesta del individuo y del pueblo de Israel al pacto; la morada de Dios con su pueblo; los que eran parte de la comunidad o pueblo de Dios, el concepto de justo y justificación, el pecado, la regulación cúllica y los mandamientos, y otras cuestiones importantes como bendiciones, mandatos y promesas.³¹ Algunas de las discusiones de Sanders (1977, p. 82-83) giraron en relación con los siguientes temas: los mandamientos (véase Nm 5:3 y 35:34; Sifre Dt 33 [59]), el pacto (SANDERS, 1977, p. 86-87),³² la elección de Israel (SANDERS, 1977, p. 90-101), los sentimientos de culpa, el arrepentimiento (SANDERS, 1977, p. 111-116, 182), el concepto de la recompensa y el castigo, el sufrimiento de los elegidos de Dios (SANDERS, 1977, p.

.....

³⁰ Véanse estos conceptos discutidos más ampliamente en Sanders (1977, p. 72-74) en su resumen de los conceptos, Sanders señala la contribución hecha por las obras de Max Kadushim, principalmente *Organic Thinking: A Study in Rabbinic Thought*, publicada en New York, 1938 (véanse FERNÁNDEZ, 1987, p. 372; BONSIRVEN, 1939). Véase además la revisión de algunas conclusiones de Sanders en Carson, O'Brien y Seifrid, *Justification and Variegated Nomism: Volume 1 — The Complexities of Second Temple Judaism*. Por ejemplo, después de la revisión hecha al libro de Sanders de parte de varios eruditos, Carson concluyó diciendo que considerar que todos los grupos y expresiones literarias de la época del Segundo Templo participan del patrón religioso “nomología pactual” (*covenantal nomism*) es reduccionista y engañosa por dos razones: (a) la literatura es tan diversa que esta clasificación asume que hay más uniformidad en la misma que la que realmente existe; (b) Sanders propuso la estructura de *covenantal nomism* como una alternativa a la teología del mérito, porque contra esta teología está la de la gracia, y al no tomarlo de esa forma, Sanders colocó una estructura que preserva la gracia en el “ingreso” (*getting in*) y las obras (e incluso una u otra forma de teología del mérito) en el “permanecer” (*staying in*). Carson agregó que los documentos del AT y Pablo no debieran ser leídos con el trasfondo propuesto por Sanders en mente (CARSON, 2001, p. 543-548).

³¹ En estas tres últimas se explaya Pablo en Romanos 3 al 5.

³² Sanders sugiere que se lean particularmente los comentarios *haggádicos* sobre la descripción bíblica del Éxodo y del otorgamiento de la *Torah* en el monte Sinaí.

104-106), la traducción de los términos *zakat*, *zekut* y *zakk'i* y la cuestión de obras meritorias (SANDERS, 1977, p. 183-205).³³

Para Sanders (1977, p. 72-74), las diferencias entre los grupos de la época del Segundo Templo se encontraban mayormente en las discusiones sobre la práctica afectadas por el concepto de que Dios moraba con su presencia santa en medio de un pueblo impuro, y que no debían tolerar lo que era impuro y aborrecible a Dios. Éstas fueron las razones para la definición precisa de los mandamientos: ser capaz de hacer lo que a Dios le agrada.

Carson (2001, p. 271, 298, 301), aunque consideró que algunas conclusiones de Sanders podrían enmarcarse dentro del protestantismo liberal, sus conclusiones agregaron que: la *Torah* se circunscribía a Israel, las otras naciones eran medidas por los mandamientos dados a los hijos de Noé; no hay pista de perfeccionismo en las fuentes tannaítas, la justificación se determina fundamentalmente por la preponderancia de las propias obras; la salvación es esencialmente nacional, no había indicaciones en la literatura tannaíta de activismo político contra Roma y para promover la independencia política; había indicios de recompensas o castigos escatológicos (en los días del Mesías o en el mundo futuro), las recompensas de la rectitud son esencialmente en este mundo; el judaísmo tannaíta puede entenderse fundamentalmente como una religión de obras de justicia, pues no hay indicios en las fuentes tannaítas de que Dios puede simplemente perdonar al pecador sin que éste realice alguna acción de su parte; no obstante los rigores de la justicia divina son moderados por la misericordia divina; la doctrina de la elección de Israel sugiere que Dios escogió a Israel para cumplir sus propósitos en este mundo y que garantizará, independientemente de lo que haga Israel, que el pacto de su misericordia y gracia no fallará.

104

Nivel micro-hermenéutico

Durante el período del Segundo Templo, los niveles de presuposiciones anteriores condicionaron el tercer nivel, el micro-hermenéutico, que variaba dependiendo las premisas en los grupos ya diferenciados. El texto, aunque por lo general el objeto primario de investigación, tenía distintos acercamientos y métodos para su interpretación que variaba en base a los conceptos de autoridad de la razón humana en el trato del texto.

Para el grupo más conservador: (a) la Escritura debía comprenderse de acuerdo a su contexto; (b) no tenía ningún significado secundario; (c) existía sólo una forma válida del texto; (d) no contenía repeticiones ociosas. Para el grupo más libre en su

.....

³³ Se cita a Moore (1930, v. 1, p. 536; v. 3, p. 164) e Erick Sjöberg (1939, p. 42, 49, 55). El punto de vista de que las deficiencias pueden ser suplidas por un tesoro de meritos ocurrió en el período amoraítico según Sjöberg.



interpretación: (a) la Escritura podía interpretarse en forma contraria o sin considerar el contexto; (b) existían significados secundarios independientes de su significado sencillo o simple, claro, natural; (c) no había una sola forma válida del texto.

El trabajo de los exégetas surgió de los presupuestos comentados en los niveles macro y meso hermenéuticos acerca de la capacidad de la Escritura de regular todas las áreas de la vida. Esta capacidad no estaba plenamente manifestada o era evidente por sí misma, había que hacer explícito lo implícito. De ésto surgen los diferentes criterios de hasta dónde llega la tarea del exégeta. El presupuesto que la lógica racional no mide la Escritura, sino la Escritura mide la lógica diferenciaba a los diferentes grupos dentro del rabinismo judío, sobre todo los que consideraron que la tarea del exégeta era santa y participaba del poder y la autoridad del mismo texto. Otro presupuesto que surgía de considerar santo al texto era el que determinaba que no se podía suprimir nada del mismo por participar de ese atributo. Al considerar la unidad de toda la Escritura como Palabra de Dios, que Dios ha manifestado en la Ley toda su voluntad y que todo está contenido en la Escritura y para siempre; cada detalle de la Escritura pasa a considerarse significativo.

Bonsirven (1939, p. 12) indicó que los estudios exegéticos perseguían, además, dos objetivos complementarios: (a) hacer el inventario de la presentación de las Escrituras; y (b) fundar las enseñanzas de los doctores en la palabra divina.

Estos objetivos de los maestros de Israel debían conciliar dos obligaciones aparentemente contradictorias entre sí, pues mientras debían ajustarse a la ley, porque todo estaba contenido en ella y de la que no se podía suprimir nada porque era santa; tenían que adaptar esa ley a las circunstancias. Estas obligaciones eran resueltas por medio de la exégesis: mediante un razonamiento ingenioso para deducir de la letra divina los preceptos nuevos. Este tipo de exégesis no inventaba una ley que tenía todo el valor de la tradición, sino solamente la justificaba; y era un principio que un razonamiento no podía fundar una ley si ella no tenía ya autoridad, porque era una constante tannaíta que “la lógica racional no mide a la Biblia, sino que es la Biblia la que mide a la lógica”.³⁴ Esto hacía que la exégesis jurídica pudiera, en forma impune y sin temor, dar rienda suelta o permitirse todas las sutilidades, todas las arbitrariedades (BONSIRVEN, 1939, p. 13).

Como ya se mencionó, con el correr del tiempo, el proceso de actualizar y comprender los textos del Pentateuco que no eran claros en cuanto a su aplicación, hizo que los escribas mantuvieran una tradición escrita paralela en la que explicaban los textos.

.....

³⁴ Con esto en mente es que la exégesis tannaíta resulta fecunda pues todo tiene un significado, “toda palabra es necesaria”, llevando a la investigación última de lo que aparenta ser insignificante (FERNÁNDEZ, 1987, p. 370). Pérez Fernández (1987, p. 374) caracteriza particularmente a la escuela de R. Yismael como reacia a las deducciones lógicas sin base en el texto bíblico.

Es decir, los textos oscuros debían ser aclarados; deducidas sus implicaciones; y mostrar que sus contradicciones eran más aparentes que reales, pues para ellos, otro presupuesto era que en la Biblia no existían repeticiones ociosas (véase FERNÁNDEZ, 1987, p. 372).³⁵

Sanders (1977, p. 80-81) indicó que la intención de la *halakah* por definir la ley y ayudar al judío observante a determinar cuándo ésta se había cumplido, a veces, podía resultar en adiciones que parecieran restricciones o requerimientos adicionales que no estaban directamente implícitos en la Biblia, o podía dar como resultado el que se facilitara la obediencia a una ley bíblica. Para Sanders, se observaba en la *halakah* que los rabíes (a) se preocuparon por definir precisamente lo que se requería y por determinar cómo se debían cumplir los requerimientos; (b) concordaron en gran número de principios dado que las discusiones y desacuerdos se centraban en detalles menores.

El concepto de los rabíes de que un versículo era fuente de muchos significados, sobre todo una profecía aunque ya se hubiera cumplido, los fue llevando paulatinamente a incrementar el uso de la alegoría en tiempos posteriores al 70 d.C. (BREWER, 1992, p. 172-173). Los nuevos conceptos de utilización de reglas para una exégesis no contextual, la multiplicidad de significados y la interpretación de variantes reales o imaginarias, aunque aumentaron con los años, recién pueden aplicar a que la distinción entre exégesis *pešat* y *derás* tenga que usarse para el período post-amoraítico.³⁶

Pérez Fernández (1994, p. 270-275) distingue dos posturas de la argumentación tannaíta:

1. La que concede pleno valor a la lógica y da por entendido lo superfluo de la enseñanza bíblica y busca así un sentido ulterior preguntando: ¿Cuál es la enseñanza de este texto? O, ¿qué aporta este texto?

2. Se produce un rechazo del argumento lógico por considerarse ambiguo y se mantiene la formulación bíblica y su enseñanza obvia. Esta postura otorga supremacía a la revelación por sobre la razón.

En general, el resultado de la tarea exegética teniendo en cuenta los presupuestos de los dos niveles macro y meso hermenéuticos fue: (a) la de asumir una adecuada comprensión de la Escritura como rasgo implícito de su contenido; (b) abocarse a la tarea de hacer explícito y manifiesto ese contenido; (c) buscar el sentido para las nuevas circunstancias y deducir sus implicaciones; (d) aclarar los

.....

³⁵ Por ejemplo, Según Pérez Fernández (1987, p. 373) la escuela de R. Yismael formula así el principio hermenéutico “Es un principio de la Torah: un párrafo dicho en un lugar en el que le falta algo, si vuelve a repetirse en otro lugar es sólo por lo que le faltó en el primero” (*SNm*, 2,1); y en *Sot.* 3a dice “Todo párrafo que una vez formulado se vuelve a repetir, sólo se repite en razón de algo nuevo que hay en él”.

³⁶ Esta clasificación fue distinguida por Díez Macho como sentidos, sentido *pešat* y sentido *derás* y, para este autor, surgió durante la Edad Media (MACHO, 1975, p. 38; KASHER, 1990, p. 552-553).



textos oscuros, mostrando que las contradicciones eran más aparentes que reales; (e) realizar un inventario de la presentación de la Escritura; (f) fundar las enseñanzas de los doctores en la palabra divina; (g) que la exégesis jurídica diera rienda suelta a sutilidades y arbitrariedades; (h) que el texto referenciado fue creador de tradición; (i) que llevó a la investigación última de lo que aparentaba ser insignificante.

Pérez Fernández (1994, p. 272) resume en dos formas el valor de la retórica humana aplicada a la exégesis. Ésta depende, en definitiva, de un presupuesto hermenéutico previo:

1. “Quienes gustan de buscar sentidos recónditos a la Palabra de Dios para desde ella justificar la más remota *halakah*, usarán la lógica humana para provocar la indagación más y más rebuscada en el texto bíblico y usarán gran variedad de *middot* para sacar nuevos sentidos”.

2. “Quienes consideren que la Biblia habla el lenguaje de los humanos, se contentarán con el sentido comúnmente aceptado del texto [...] y evitarán las técnicas retóricas rebuscadas que pretenden ir más allá de lo que está obviamente dicho”.

Los siguientes niveles II, III y IV de la tarea exegética se enmarcan dentro de los presupuestos micro-hermenéuticos.

Nivel II: Procedimientos exegéticos

Los procedimientos son descritos por los eruditos teniendo en cuenta diferentes factores. Se los pueden resumir en tres categorías: (a) por la conservación de los documentos (BONSIRVEN, 1977, p. 12-13); (b) por su forma (NEUSNER, 1986, p. 19-30; 1989, p. 206); y (c) por los presupuestos en la aplicación de reglas (BREWER, 1992, p. 14-15). Se han encontrado, no obstante esta división, algunas similitudes y diferencias que se sintetizan a continuación.

Bonsirven propuso cuatro procedimientos exegéticos, que denominó métodos, teniendo en mente dos especies de exégesis³⁷ bajo las cuales clasificó las técnicas o reglas (*middot*). Esta clasificación fue afectada por la influencia griega, según Martín Contreras,

.....

³⁷ Bonsirven (1939, p. 12-13) identificó dos formas de exégesis: (1) La exégesis desinteresada; es decir, la que no tenía otro propósito que el de la exégesis en sí misma y (2) La exégesis interesada o jurídica, aquella que proporcionaba una demostración necesaria. Estas dos formas se pueden resumir en dos direcciones: (a) obtener una enseñanza y (b) descubrir la ley contenida en ella. En relación con estas direcciones hay dos especies de exégesis, las ya mencionadas exégesis *haláquica*, basada en la ley, y exégesis *haggádica*, que investigaba las Escrituras para comprenderla mejor y descubrir las enseñanzas morales y religiosas.

en la forma de separación entre las reglas de Hillel, Yismael y Eliézer, en un intento por tratar de responder a la diferenciación entre exégesis *haláquica* y exégesis *haggádica* (BONSIRVEN, 1939, p. 13-14, 32-33, 116; CONTRERAS, 2002, p. 32-33). Los métodos/procedimientos propuestos por Bonsirven fueron: (a) la exégesis simple o referencial,³⁸ (b) la exégesis dialéctica;³⁹ (c) la exégesis filológica;⁴⁰ y (d) la exégesis parabólica.⁴¹

Neusner (1986, p. 19-30; 1989, p. 206), en su estudio de la forma, hizo observaciones acerca de que en *Sifra* se observa una exégesis simple, que usa el texto bíblico más una declaración, y otra exégesis compleja que buscaba mostrar la falibilidad de la lógica humana usando expresiones con *dyn* o mostrar la perfección de la Escritura con expresiones “¿por qué la Escritura lo dice?”

Por su parte, Strack y Stemberger (1996, p. 23-64), hicieron un análisis más detallado de la forma distinguiendo tres etapas en la composición del documento *Sifra*; a saber, la exégesis simple, la dialéctica, y la inclusión de paralelos misnaicos. Pérez Fernández (1997, p. 277-314) estudió la forma y la articulación de las argumentaciones de las dos primeras etapas. Este autor consideró que lo *haláquico* y lo *haggádico* tenían que ver “con los intereses y contenidos” y especialmente con la “terminología usada”. En

.....

³⁸ Fue descrita como todo uso del texto bíblico que no recurre para obtener el sentido de la letra a razonamientos, consideraciones filológicas, ni a explicaciones simbólicas. De esto se derivaron varias formas usadas por los fieles que memorizaban el texto tal como se encontraba sin citas o referencias, y se le puede atribuir un sentido “virtual o implícito”. Los doctores o fieles intelectuales, citaban en forma expresa y comentaban los textos bíblicos, y a esta forma se la denominó exégesis “directa o explícita” (BONSIRVEN, 1977, p. 38).

³⁹ Hace referencia al razonamiento jurídico y exegético que estaba ya en uso en las escuelas a comienzos del s. I d.C. Es discutible si las escuelas que se oponían a este procedimiento eran las de los samaitas o las del partido de los saduceos (BONSIRVEN, 1977, p. 78).

⁴⁰ Fue aquella que para entender el significado de un texto tenía en cuenta todos los elementos que lo componían: la ortografía, el sentido de las palabras utilizadas, remarcar las particularidades gramaticales y estilísticas propias de la lengua y del autor estudiado, y en consecuencia las propiedades de los escritos bíblicos. Es decir, tenía en cuenta los diversos componentes del discurso. Este tipo de exégesis supuso hábitos más científicos y menos primitivos. Por eso, requirió depender de disciplinas precisas como la lexicografía y la gramática, y devino en la defensa de toda arbitrariedad y fantasía, y proporcionó un sentido literal indiscutible. Al respecto, Bonsirven consideró que este procedimiento tiene un lugar importante en la práctica de los eruditos griegos y fue el que se usó más profusamente entre los comentaristas hebreos (BONSIRVEN, 1977, p. 116).

⁴¹ Fue la que no utilizó el sentido de las palabras, sino que operó por metáforas. Popularmente era más usado por la pluma de un filósofo o artista. Bonsirven no lo identificó con el método-procedimiento alegórico, describió que fue provocada por la espiritualización de la religión judía (BONSIRVEN, 1977, p. 207-209).



general, lo *haggádico* se caracterizó “por la ausencia de la específica terminología exegética tannaíta y por una mayor libertad en las argumentaciones”. Por lo tanto, la diferenciación se debe a la existencia de elementos formales y estructurales anteriores que imponen otra clasificación previa. En base a ellos, Pérez Fernández distinguió cuatro tipos de exégesis posterior a sus estudios sobre diferentes textos tannaítas y, en particular, de *Sifra* (FERNÁNDEZ, 1992, p. 54, 62; 1994, p. 269): (a) la exégesis declarativa o simple,⁴² a éstas se deben añadir las “declaraciones exegéticas que no forman parte de ninguna estructura argumentativa superior” y no excluir aquellas veces en que viene “seguida de preguntas y respuestas que la cuestionan y las defienden”; (b) La exégesis dialéctica *subjectio*;⁴³ (c) la exégesis dialéctica dramática;⁴⁴ y (d) la exégesis targúmica.⁴⁵

Brewer identificó cuatro modos o procedimientos exegéticos, o métodos según el autor, desde una perspectiva de clasificación según presupuestos hermenéuticos. Esta clasificación no necesariamente es cronológica, pues algunos métodos/

.....

⁴² Esta clasificación es similar a la exégesis simple de Bonsirven y Neusner. Para Pérez Fernández recibió este nombre por ser una exégesis no sometida a discusión ni por autoridades ni por el *midrasita* que evitó un desarrollo dialéctico (FERNÁNDEZ, 1992, p. 54, 62; 1994, v. 1, p. 269).

⁴³ Similar al segundo procedimiento distinguido por Bonsirven. Esta exégesis fue la más frecuente en la exégesis rabínica. Contenía un elemento formal importante: la ausencia de citación de autores como autoridades. Fue un modo de recurso retórico conocido en los clásicos: la *subjectio* (diálogo ficticio monológico, incrustado en el discurso con preguntas y respuestas). Tenía el fin de animar el hilo del razonamiento (FERNÁNDEZ, 1992, p. 54-56). Para Pérez Fernández, se contraponían la lógica y la Escritura, y aunque muchas veces eran complementarias, éste fue el verdadero motor del desarrollo de *Sifra* (véanse FERNÁNDEZ, 1994, p. 9, 16).

⁴⁴ Esta exégesis se podría incluir también dentro de la segunda distinción de Bonsirven. A diferencia de la exégesis *subjectio*, en la dramática se distingue a varios personajes autores de las opiniones. Es decir, fue una discusión de autoridades que no reflejaba un orden de ocurrencia cronológico, pues los rabinos podían ser de diferente época. Es similar a lo que actualmente realiza un erudito cuando acompaña la cita con la referencia precisa de los datos del libro o del artículo. Ese tipo de referencia no se daba antiguamente. Este modo exegético contenía en general: (a) la intervención de un rabino “precisando o corrigiendo una interpretación presentada anónimamente”; (b) un “diálogo interpersonal directo entre dos rabinos”; (c) “cadenas de opiniones” (FERNÁNDEZ, 1992, p. 56).

⁴⁵ Es poco frecuente en los comentarios de tipo *haláquico*. En este tipo, el *midrasita* puso la interpretación “en boca de los mismos personajes bíblicos”; es decir, “el comentarista no se deja ver en ningún momento ni expresamente revela sus procedimientos exegéticos”. Comparar Nm 9:7-8 con SNm 68,4 (FERNÁNDEZ, 1994, p. 57-58).

procedimientos pueden haber sido identificados en forma posterior al período tannaíta, aunque ya se aplicaban durante dicho período (BREWER, 1992, p. 14-15).

Estos métodos/procedimientos son:

1. *Pešat* (פשוט). Procedimiento similar al propuesto por Bonsirven como exégesis simple o referencial y por Pérez Fernández como exégesis declarativa. Término que contrasta en significado con el cuarto procedimiento.⁴⁶

.....

⁴⁶ Hace alusión al significado “sencillo”, “claro”, “simple” de un texto. Distinguió el significado primario de un texto de cualquier significado secundario o alegórico que se pueda encontrar en el texto. Esta distinción entre *pešat* y *derás* fue hecha inicialmente por el rabinismo tardío, pero eso no implica que el método-procedimiento *pešat* se aplicara en todas las exposiciones anteriores de la Escritura, porque las obras de Filón y los *targumim* contienen también el método-procedimiento *derás*. Es decir, ambas coexistían pero se las distinguió posteriormente (FERNÁNDEZ, 1994, p. 14). Kasher caracterizó este procedimiento, o método como él lo denomina, por su literalidad de la siguiente forma: (a) opuesto a algunas explicaciones midrásicas (metafóricas); (b) sensibilidad al uso del lenguaje bíblico y a herramientas puramente filológicas de interpretación (discusiones semánticas, de gramática y ortografía); (c) reconocimiento de sinónimos en la Escritura (aspectos estilísticos-literarios); (d) el enfoque crítico que, a diferencia del actual, no tenía dudas sobre la autenticidad histórica de los relatos y descripciones bíblicas; se expresaba reconociendo las contradicciones entre textos y proponer soluciones (KASHER, 1990, p. 552-557).



2. Nomológico. Este tipo de método-procedimiento de lectura de la Escritura hace referencia a la lectura de la Escritura misma como si fuera un documento legal.⁴⁷

3. Ultraliteral. Este método-procedimiento demandaba la interpretación literal de las palabras que aparecían en un texto aunque de esa forma se negara el contexto o el sentido evidente de la expresión idiomática usada.⁴⁸

.....
⁴⁷ Subyacía detrás de este procedimiento el presupuesto de que el texto bíblico debe leerse con la rigurosidad y la precisión incluida en la redacción de un contrato legal. Este presupuesto se encontraba en la mayoría de las interpretaciones de la *Misnah* y la *Tosefta*. Este tipo de procedimiento se percibe en las discusiones *haláquicas* que consideraban a las Escrituras como la Ley y cada término conllevaba igual peso y valor. Se asume que este documento no contenía contradicciones o errores por haber sido escrito por el gran Juez. La mayoría de la Escritura consistía en documentos legales y existía muy poca diferencia entre los procedimientos de interpretación *pešat* y nomológico. Cuando el procedimiento nomológico era aplicado a partes no legales de la Escritura, el resultado parecía contradecir el significado *pešat*, pues encontraría un sentido oculto en el texto. Véase la interpretación de Sammai a 2 S 1, donde se registra que David esperó dos días en Siclag antes de ir a Hebrón donde fue coronado rey, y se lo interpreta desde un punto de vista legal (*Sifré Deut*, 203). Una interpretación basada en el procedimiento nomológico no debe pensarse que sea contraria al procedimiento *pešat*, porque no negaría la interpretación evidente, clara o sencilla de la Escritura para un lector del período del Segundo Templo (BREWER, 1992, p. 15). Véanse además las deducciones de Samuel Rosenblatt (1935; 1974): quién en su estudio sobre cómo concibieron los rabíes el significado literal del texto de la Escritura, los métodos que usaron para establecerlo y la terminología empleada en las aseveraciones filológicas consideró haber probado su punto de que los expositores tannaítas de la Biblia no eran tan nimios o casuísticos como se los ha tildado, por el contrario, su interpretación de la Biblia, como se ve reflejada al menos en la *Misnah*, era seria, sana y mayormente podría soportar el examen de la crítica moderna.

⁴⁸ A pesar de que se ignoraba el contexto, todavía se tenía el objetivo de establecer el sentido primario del texto, más que buscar un segundo sentido o un significado oculto. Es difícil diferenciar entre un procedimiento nomológico y uno ultraliteral pues son clasificaciones posteriores e impuestas en forma externa y que no serían reconocidas por los propios exégetas. Son términos convenientes en la gradación o paso de una interpretación *pešat* a una *derás*. No obstante, para distinguir entre nomológico y ultraliteral, el punto de inflexión sería cuando el sentido literal del lenguaje usado ya no es más un árbitro para una interpretación correcta. Es decir, el procedimiento nomológico estaría basado en el sentido evidente y sencillo del texto aunque se lo interprete como parte de un documento legal; el procedimiento ultraliteral ignoraría el sentido sencillo en su búsqueda por el significado literal de cada palabra o frase (BREWER, 1992, p. 15-16).

4. *Derás*. Este método-procedimiento buscaba encontrar el significado oculto que podía ignorar por completo el sencillo.⁴⁹ Según Brewer (1992, p. 15, 16) el procedimiento *derás* era de gran importancia en la exégesis rabínica, pero estaba casi totalmente ausente de la exégesis de los escribas.⁵⁰

No obstante, los diferentes criterios aplicados para la clasificación de procedimientos, se pueden distinguir coincidencias. En general, la exégesis más conservadora puede dividirse en simple (referencial, declarativa, pura, *pešat*, o nomológica) y compleja (dialéctica o aplicada). A esta última, Pérez Fernández la subdividió en *subjectio* y dramática. La exégesis más liberal incluyó otros estudios denominados por Bonsirven como exégesis filológica y exégesis parabólica, aunque no las consideró tan extremistas como la alegórica. Brewer denominó la exégesis más libre como ultraliteral y *derás*. Neusner diferenció además la exégesis con inclusión de paralelos misnaicos y Pérez Fernández distinguió separadamente la exégesis targúmica.

Nivel III: Técnicas exegeticas

112

Después de comentar sobre los diferentes niveles de presupuestos que llevaron a la utilización de varios procedimientos exegeticos, sigue en importancia la revisión de las técnicas aplicadas. Ya se dijo que no todos los autores concuerdan en la simple diferenciación entre exégesis *haggádica* y *haláquica*, pues en algunos casos las técnicas aplicadas en la tarea exegetica son similares o parecen usarse indistintamente (BONSIRVEN, 1939, p. 14; STRACK; STEMBERGER, 1996, p. 88-89, 94; FERNÁNDEZ, 1992, p. 54). La clasificación de las reglas fuera de las conocidas en forma tradicional, es una tarea emprendida por muy

.....

⁴⁹ En el período tannaíta no se usaban estos términos para designar los procedimientos, sencillamente se usaba la expresión “interpretación” sin hacer referencia a técnicas o significados ocultos. El significado oculto podía suplir el significado primario o ser un segundo significado sin relación con el primario. Con este procedimiento se pretendía ampliar o suplementar el significado del texto (BREWER, 1992, p. 15, 16). Este tipo de interpretación se puede apreciar, por ejemplo, en las alegorías de Filón. El significado secundario no implicaba que el primario debe ser descartado, sino que no se relacionaba o era afectado por él. Se pueden ver además las caracterizaciones similares de este método en el trabajo de Kasher (1990, p. 560- 581).

⁵⁰ Brewer (1992, p. 16) aclara que “the scribes rarely used techniques which are based on the assumptions underlying a Derash reading of the text, such as Extensions and Limitations, Gematría, Unusual Form, Correspondence, Exchange of letters and Notariqon, and they never expounded a secondary meaning of the text”.



pocos estudiosos.⁵¹ Por lo tanto, en esta sección, además de la clasificación tradicional se describen las propuestas de clasificación de Bonsirven y Martín Contreras.

Clasificación tradicional de las reglas por autor o compilador

La clasificación tradicional se basa en un listado de las reglas de los diferentes maestros según su desarrollo histórico; es decir, las siete reglas de Hillel,⁵² las trece de Yismael⁵³ (Véase CONTRERAS, 2002, p. 26) y las 33 de Eliézer.⁵⁴ No es la intención citarlas todas aquí, pues su enumeración ya aparece en diferentes tratados.

En su comentario de las reglas de Hillel, Pérez Fernández (1986b, p. 289) consideró a las 1º y 7º espontáneas y naturales y en las que no se necesita ser experto o retórico para aplicarlas.⁵⁵ Las reglas 2º, 3º, 4º y 6º, a diferencia de las anteriores, para usarlas correctamente se requiere un minucioso conocimiento del texto bíblico teniendo en mente el principio “la Biblia se explica por la Biblia” en las aplicaciones de analogías y contextos. Para Pérez Fernández (1986a, p. 289-290), al igual que para Daube (1949, p. 262-264), estas reglas eran de origen helenístico aunque fueron hebraizadas.

La aplicación de estas reglas llevaba la intención de mostrar que las deducciones exegéticas provenían de la Escritura y tenían el mismo valor que ésta. Al respecto, Pérez Fernández hace dos observaciones:

1. Después de Yabneh, estas normas cobraron importancia pues de esa forma los maestros vinculaban su construcción de la *Torah* oral en forma continua con la autoridad del indiscutible maestro del Segundo Templo.

2. Estos intentos de justificar la ley oral con la escrita condujo a un exceso interpretativo cuyo mayor exponente fue R. Aqiba, conocido por su artificiosidad. Esto representó un peligro: “desvincular al exégeta del transmisor de la tradición y concebir

.....

⁵¹ Cabe mencionar el trabajo único de Bonsirven (1939) y el de Martín Contreras (2002).

⁵² Véase Bacher; Lauterbach [s. d.]; Contreras (2002, p. 25-26); Muñoz León (1998, p. 118-119).

⁵³ Disponible en: <<http://bit.ly/1Tq0rje/>>. Acceso en: 16 de mar. de 2017.

⁵⁴ “These thirty-two rules are united in the so-called Baraita of R. Eliezer b. Jose ha-Gelili [...] In the introduction to the Midrash ha-Gadol (ed. Schechter, Cambridge, 1902), where this baraita is given, it contains thirty-three rules, Rule 29 being divided into three, and Rule 27 (“Mi-maal”) being omitted” (Disponible en: <<http://bit.ly/1SMnm9d>>. Acceso en: 16 de mar. de 2017; véase además CONTRERAS, 2002, p. 26-27.

⁵⁵ Para ver ejemplos entre la diferencia del uso popular y el académico, véase además D. Daube (1949, p. 252-253).

la labor exegética sobre el texto como la única labor teológica de la comunidad no reconociendo *de facto* valor teológico a la tradición hasta que el exégeta no la legitime con su argumento escriturario” (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 290). Las reglas de Yismael son un desarrollo de las de Hillel, aunque es dudosa su paternidad. Estas muestran que su trabajo derásico iba por caminos más lógicos que técnicos (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 290-291).⁵⁶ En esto se diferenciaba de Aqiba, para quien una deducción podía dar lugar a otra, ya que en su escuela las leyes exegéticas prevalecían sobre las lógicas, basado en el principio de que toda la *Torah* era la palabra de Dios y significativa en sus más ínfimos detalles.

La compilación de las reglas de Eliézer es tardía. Se considera que estaban más destinadas a la exposición *haggádica*, a diferencia de las dos clasificaciones anteriores que tenían más que ver con el campo jurídico. Pérez Fernández (1986a, p. 293) hizo tres observaciones sobre estas reglas:

1. La recopilación es tardía, pero tienen gran antigüedad pues son usadas en los textos más antiguos del judaísmo.

2. No son exclusivamente *haggádicas*, pues incorpora varias reglas de las escuelas de Hillel, Aqiba y Yismael. Estas reglas parecen tener la intención de aplicar a la *haggadah*, las reglas de la *halakah* según los procedimientos de Aqiba.

3. No es correcta la distinción entre reglas para la *haggadah* y la *halakah*, pues los procedimientos se pueden usar en forma indistinta.

Estas tres listas de reglas, usadas mayormente en el género talmúdico, tienen subyacente presupuestos similares a los de toda obra midrásica respecto de la “unidad, plenitud de sentido y actualización de toda la Biblia”. No sólo actualización del contenido religioso o espiritual, sino histórico y geográfico en cuanto a costumbres y otros detalles (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 295). Es discutible entre los eruditos, que los rabinos mencionados sean los autores de estas tres listas de reglas, parecieran más bien compiladores o clasificadores.⁵⁷

Para Towner, ni el AT ni el NT dieron evidencia significativa que arroje algo de luz sobre los inicios y el desarrollo de los procedimientos rabínicos de hermenéutica. De esta forma, él explicó el hecho de que los estudiosos, en su interés por comprender los textos rabínicos, procuraran ubicar a los rabíes en su contexto histórico para comparar sus

.....

⁵⁶ Este autor mencionó a G. Kuhn (1939, p. 17), quien indicó que en las reglas de Yismael existe una prevalencia de leyes lógicas por sobre las exegéticas. Yismael iba en contra de las deducciones arbitrarias y aplicadas hasta el infinito.

⁵⁷ Véase la discusión sobre el tema, e incluso una comparación de las reglas entre las tres escuelas que presenta Martín Contreras (2002, p. 27-30).



procedimientos exegéticos y legalistas con procedimientos similares del mundo heleno.⁵⁸ Esta discusión sigue inconclusa. Towner agregó que aunque algunas *middot* se pueden comparar con procedimientos de interpretación jurídicos de la ley romana, así como con procedimientos de interpretación literarios de los gramáticos alejandrinos y existe alguna terminología similar, la evidencia es difusa. Para Towner no se puede asegurar simplemente que los tannaítas aprendieron sus procedimientos de interpretación de los retóricos o gramáticos griegos. Al no existir fuentes de los primeros dos siglos de la era cristiana de las que puedan haberse obtenido las reglas de hermenéutica rabínica, surge una conclusión inevitable y es que la tarea de formular su sistema sofisticado de hermenéutica fue hecho por los propios rabíes, tiempo después del 70 d.C., en las academias tannaítas y sus sucesoras (TOWNER, 1982, p. 135). De esta forma, Towner resumió las discusiones de los eruditos hasta la década de 1980. Es por eso que Towner indicó que no sorprende entonces que no exista precedente bíblico para ninguna de las reglas formales tannaítas, excepto *qal wa-ḥomer*. Aunque no se la menciona por nombre, el argumento *a minori ad maius* se puede encontrar en el AT unas 40 veces.⁵⁹ Su uso es puramente lógico y deductivo, aunque, sin intenciones exegéticas. Esto indica, no la copia de un sistema de argumentación, sino la antigüedad del mismo.⁶⁰ No obstante, esta conclusión de Towner es debatible, pues en el NT, como testigo de este período, se encuentran también la aplicación de algunas de estas reglas (SCHOLTUS, 2014).

.....

⁵⁸ Ya en 1148 d.C., Judah Hadassi decía que varios de los métodos de interpretación textual de Hillel y Yismael eran idénticos a los utilizados por las “sagas de Grecia”. Janowitz y Lazarus resumen las explicaciones de Lieberman, Daube y Berchman. Para Lieberman, los eruditos modernos llegaron a la misma conclusión de Hadassi. Daube dijo que esto no era coincidencia pues los rabinos tomaron del mundo heleno y de la retórica greco-romana en particular sus métodos de argumentación. Berchman vio una conexión entre el razonamiento talmúdico y la lógica estoica por la forma en que comparten el uso del esquema *modus ponens* (LIEBERMAN, 1950, p. 56; DAUBE, 1949, p. 239-265; BERCHMAN, 1985, p. 81-98; JANOWITZ; LAZARUS, 1992, p. 493-495).

⁵⁹ Véase la lista de GnR 92:7, que menciona las 10 veces que se utiliza este *middot* en el AT y de las otras 30 apariciones en la Biblia en H. Hirschensohn (apud TOWNER, 1982, p. 132).

⁶⁰ “Neither Hillel nor the Tannaim invented it, though they may have named it” (TOWNER, 1982, p. 132), quien cita además como referencia a S. Zeitlin (1963-1964, p. 165).



Clasificación de las reglas según el procedimiento

Bonsirven propuso una clasificación de las reglas conocidas de los tannaítas, entre las cuales incorpora las de Hillel, Yismael y Eliézer, de acuerdo a cuatro procedimientos exegéticos distinguidos por exégesis *haláquica* y *haggádica*.⁶¹

.....

⁶¹ Esta clasificación por procedimientos está dividida como sigue: (1) El método-procedimiento de exégesis simple o referencial. En esta sección no se encuentran clasificada ninguna *middah* de Hillel, Yismael y Eliézer. Este procedimiento está dividido en exégesis implícita y explícita. Dentro de la última distingue la simple interpretación de la simple demostración. La primera consiste en la explicación del sentido del texto y definir el rol de una sentencia o de los elementos de un texto, no contiene ninguna regla. La segunda consiste en demostraciones jurídicas, *haggádicas* y exégesis proféticas (profecías cumplidas y por cumplirse). (2) La exégesis dialéctica. Los razonamientos y las reglas contenidas son: (a) el razonamiento *a fortiori*; reglas: 1ª de Hillel, 1ª de Yismael y 5ª y 6ª de Eliézer; (b) razonamiento por analogía; incluye entre otras, las reglas: 2ª y 7ª de Hillel, 2ª y 12ª de Yismael, 7ª, 22ª, 23ª y 27ª de Eliézer (BONSIRVEN, 1939, p. 90-97); (c) razonamiento de generalización de un caso particular o de una ley; incluye las reglas: 3ª y 4ª de Hillel, 3ª de Yismael, 8ª y 18ª de Eliézer (BONSIRVEN, 1939, p. 101-105); (d) razonamiento de general y de particular; incluye las reglas: 5ª de Hillel, 4ª a 11ª de Yismael, 24ª y 25ª de Eliézer (BONSIRVEN, 1939, p. 106-115). (3) La exégesis filológica. Está dividida en cuatro secciones. La primera tiene que ver con razonamientos que hacen al estudio del texto mismo (crítica textual, correcciones textuales con fin doctrinal o exegético, puntuación y división del texto). La segunda división es lexicográfica e incluye las reglas 28ª a 31ª de Eliézer (distinción entre el uso bíblico y el uso corriente, etimologías, recursos de la lengua extranjera, determinación del sentido con pasajes paralelos y por el sentido del contexto, y la definición de un léxico). La tercera es la exégesis gramatical que incluye la descripción de los diferentes tipos de palabras (el sustantivo, el adjetivo, el verbo [tiempo, modo, conjugaciones, sintaxis], las conjunciones, las preposiciones, los adverbios). La última división hace a las consideraciones estilísticas particulares del lenguaje bíblico. En esta última sección hay doce apartados, algunos de los cuales incluyen *middot*: (a) principios generales en cuanto a la forma del lenguaje bíblico, alude a la regla 14ª de Eliézer; (b) usos bíblicos particulares; (c) el orden de los términos, hace referencia a las reglas 13ª y 33ª de Eliézer; (d) carácter elíptico de la Biblia, reglas 9ª y 32ª de Eliézer; (e) determinar el sujeto del verbo; (f) pobreza o riqueza de la escritura, reglas 6ª de Hillel y 17ª de Eliézer; (g) determinación y utilización del contexto, reglas 7ª de Hillel, 12ª de Yismael, 11ª, 19ª a 24ª de Eliézer; (h) sección explicada por la sección contigua o vecina; (i) en principios de inclusión y exclusión menciona las reglas de R. Aquiba y las 1ª a 4ª de Eliézer; (j) reduplicaciones y repeticiones, para esta última se alude a la 10ª regla de Eliézer; (k) conciliación de textos bíblicos opuestos, reglas 13ª de Yismael y 15ª de Eliézer; (l) estadísticas bíblicas (BONSIRVEN, 1939, p. 117-206). (4) La exégesis parabólica. Bajo este modo exegético se menciona la regla 26ª de Eliézer (BONSIRVEN, 1939, p. 207-247). En esta clasificación, Bonsirven no incorporó las reglas 12ª y 16ª de Eliézer e hizo una doble asignación de otras reglas: 7ª de Hillel, 12ª de Yismael, 22ª a 24ª de Eliézer. Esto fue reconocido por el propio autor, indicando que hay reglas que podrían considerarse de forma diferente (BONSIRVEN, 1939, p. 117).



Martín Contreras, aunque valorando el esfuerzo único de clasificación de Bonsirven, discutió la influencia griega como presupuesto detrás de este trabajo y, por ello, las reglas de Hillel e Yismael aparecieron dentro de la exégesis dialéctica mientras que las de Eliézer, en forma mayoritaria, como encuadradas en la exégesis filológica. Esta separación mostró la distinción ya enunciada por el propio Bonsirven entre exégesis *haláquica* y *haggádica* (CONTRERAS, 2002, p. 32-33).

Por su parte, Martín Contreras (2002, p. 33-35) basó su clasificación de las reglas según su aplicación con independencia del rabí al que es adscrita y la exégesis que la emplea. Se presentan las reglas según las ocho divisiones generales que recogen los diferentes procedimientos empleados, y que se toman como modelo para la comparación con la tarea exegética paulina en Romanos:

1. Principio lógico. Reglas: 1ª de Hillel, 1ª de Yismael, 5ª y 6ª de Eliézer.

2. General y particular. Reglas: 5ª de Hillel, 4ª a 11ª de Yismael, 13ª, 18ª, 24ª y 25ª de Eliézer.

3. Inclusión-exclusión. Reglas: 1ª a 4ª de Eliézer.

4. Comparación. Martín Contreras dijo preferir este término al de analogía. Esta división está compuesta por cuatro tipos según sea el objeto de la comparación: (a) comparación de hemistiquios, reglas: 22ª y 23ª de Eliézer; (b) comparación de versículos, reglas: 2ª, 3ª, 4ª y 6ª de Hillel, 2ª y 3ª de Yismael, 7ª, 8ª y 12ª de Eliézer; (c) comparación de sentidos, reglas: 14ª y 21ª de Eliézer; (d) comparación de palabras.

5. Contexto. Reglas: 7ª de Hillel, 12ª de Yismael, 16ª, 17ª, 19ª y 20ª de Eliézer.

6. Textual. Subdividido en: (a) análisis textual, reglas: 13ª de Yismael, 9ª a 11ª, 15ª y 27ª de Eliézer; (b) cambio de apariencia física de palabras del texto, reglas: 28ª a 31ª de Eliézer.

7. Cambio de orden. Subdividido en: (a) cambio de orden de las palabras del versículo; (b) cambio de orden de las letras de una palabra; (c) cambio de orden de la secuencia lógica, reglas: 32ª y 33ª de Eliézer.

8. Paralelismo.

En esta clasificación ofrecida por Martín Contreras se podrá notar que hay procedimientos, que denomina métodos, en los cuales no se encontraron incorporadas ninguna regla; a saber, en el de comparación de palabras (4.d), en el de cambio de orden de las palabras del versículo (7.a), en el de cambio de orden de las letras de una palabra (7.b) y en el de paralelismo (8). Esto se debe a que su propuesta de clasificación de las reglas por el procedimiento exegético incluyó las que no fueron adscritas a ninguna escuela y arrojó conclusiones más completas sobre las reglas utilizadas (CONTRERAS, 2002, p. 210). En su distribución de las reglas, esta autora sugirió que en las reglas de Hillel predomina la comparación de versículos, en las de Yismael predomina lo general y lo particular, y en las de Eliézer existe predominio de

las reglas contextuales y textuales. Para Martín Contreras esta división responde en la práctica a dos diferenciaciones importantes:

1) Reglas que necesitan el contexto para su funcionamiento, reglas comparativas y contextuales: 2ª, 3ª, 6ª y 7ª de Hillel, 12ª de Yismael y 16ª, 17ª, 19ª y 20ª de Eliézer.

2) Reglas en las que el contexto es un elemento más: resto de reglas (CONTRERAS, 2002, p. 34).

A su vez, esta división para Martín Contreras (2002, p. 35), responde a dos objetivos.

Las reglas contextuales y las comparativas tienen como objetivo conciliar la Escritura y poner en práctica el principio de “la Biblia se explica por la Biblia”; y el segundo grupo, predominantemente textual, tiene como objetivo comentar directamente los detalles del texto.

Después de describir la clasificación de las reglas de la forma tradicional y por procedimientos, resta revisar sus formas de aplicación.

Nivel IV: Formas y modelos de argumentación en la exégesis tannaíta

118

Las tres clasificaciones de reglas eran usadas como recursos para el desarrollo de una argumentación. Ya se ha dicho que comprender el razonamiento tannaíta del primer siglo es parte importante de la relación entre el AT y el NT, particularmente la traducción de sus contenidos a otras culturas.⁶²

Del origen de las formas y los modelos de argumentación rabínicos, el interés particular de este artículo es revisar los de los tannaítas.

Modelos de argumentación tannaítas

Los modelos de argumentación tannaíta han sido estudiados por su forma y según los términos o las fórmulas usadas en el discurso.

Clasificación de los argumentos según su forma

Strack y Stemberger (1996, p. 328), cuando clasificaron los materiales rabínicos según su forma, distinguieron entre *midrasim* exegéticos y homiléticos, aunque aclararon las dificultades en la caracterización de cada género. Mayormente las partes de los textos concilian expresiones de ambos géneros; es decir, están mezcladas las

.....

⁶² En relación con la comprensión y traducción surge otro debate sobre los métodos de inferencia rabínicas entre los racionalistas y los relativistas. En relación con este debate Janowitz y Lazarus se cuestionan cómo comparar los métodos de inferencia de los rabíes con propuestas relativistas que poseen una naturaleza antinómica y muy difusa con otros aspectos de la cultura que pretende métodos diferentes, como ser la ciencia (JANOWITZ; LAZARUS, 1992, p. 491-511).



partes *haggádicas* con las *haláquicas*, y, por eso, hace difícil no sólo su datación, tarea que los eruditos continúan realizando para identificar los períodos a los que refieren cada sección o párrafo de estos escritos, sino también en lo que hace a una forma. En general, se puede decir que en las reuniones de la sinagoga se practicaba la predicación de tipo popular, también se celebraba en la escuela o como tarea escolar en la academia rabínica. Por ello, se considera que lo homilético caracterizó todas las obras del período tannaíta y dificultó la división entre *haláquico* y *haggádico*. Distinción esta última que hace más bien referencia al predominio de una forma sobre otra. Estos textos mayormente se ajustaban a formas convencionales fijas. Es decir, tenía una *petihah* (apertura) y una *hatimah* (conclusión),⁶³ y un cuerpo que no se desarrollaba según reglas establecidas. Pareciera que en los primeros *midrasim* homiléticos, el cuerpo central de la predicación, se armaba sobre cuestiones temáticas, después le seguían observaciones exegéticas de los versículos de la perícopa o del *séder*. En los *midras* tardíos ese orden no existe (STRACK; STEMBERGER, 1996, p. 328).

Por lo general, la apertura, *Petihah*, de una homilía contenía las siguientes partes:⁶⁴

1. Iniciaba con una frase “como dice la Escritura” o “como está escrito”.
2. Luego se citaba un versículo de apertura tomado de las Escrituras, particularmente de los *ketubim*.
3. Se presentaba una explicación.
4. Se realizaba una homilía sobre el pasaje particular en relación con el *séder* del Pentateuco, en general el primero o segundo versículo que correspondía a la lectura.

Podían existir variantes que incluían, en la transición entre los puntos 3 y 4, citar lo dicho por diferentes rabinos. Otras veces el *séder* se citaba antes del versículo de apertura. Y en otras ocasiones se empleaban versículos de las tres partes de las Escrituras con el propósito subyacente de mostrar su unidad.

Perrot (1990, p. 158-159) concluyó que, como las costumbres de lectura eran muy variables de acuerdo a las circunstancias, hizo que la investigación del tema sea difícil. Los comentaristas del NT pueden tentarse a explicar ciertas series de citas de la Escritura por este tipo de predicación. Su consejo fue ejercer prudencia, al menos hasta que la investigación sobre las homilías antiguas llegaran a conclusiones más sólidas en terrenos literarios e históricos.

El cierre, *Hatimah*, de una homilía no se usaba retóricamente para recoger los argumentos del discurso. Era más bien un intento por acabar con un tono consolador.

.....

⁶³ Éstas dos son las formas más estudiadas (STRACK; STEMBERGER, 1996, p. 332).

⁶⁴ Véase Strack e Stemberger (1996, p. 333-334); Ellis (1990, p. 706-709); Disponible en: <<http://bit.ly/23wcMXQ>>. Aceso en: 16 de mar. de 2017..



Se construía con una perspectiva mesiánica o escatológica, en sentido general. Sus partes no contenían una estructura tan fija como la de la apertura.⁶⁵

Clasificación de los argumentos según fórmulas o términos

En relación con las frases o términos introductorios a una explicación exegética, Bonsirven identificó algunas fórmulas dentro de la literatura rabinica, que se comparan con las encontradas por Fishbane dentro del texto bíblico propiamente dicho.

Primeramente se enumeran en forma sintética los términos introductorios de los escribas para agregar sus explicaciones a los relatos o a los textos legales. Fishbane (1985, p. 106) identificó varias frases que dentro del cuerpo de la Escritura hacen referencia al Pentateuco o en las citas a éste que aparecen en los textos narrativos de periodos posteriores.

1. Lo que “está escrito” (בִּוְכַח) en la *Torah* de Moisés o de Yhwh, o algo similar en conexión con citas literales (1 R 2:3; 2 R 14:6; Esd 9:11; Neh 8:14; 13:1; Jer 17:21-22; Lm 1:10) o abreviadas (Esd 3:2; Neh 10:35, 37; 1 Cr 15:15; 2 Cr 31:3). Existen referencias a textos escritos que no se citan en forma textual (Por ejemplo: 2 R 23:21; Esd 3:4; Neh 7:5; 2 Cr 35:26; Dn 9:1; 12:9) y también referencias a rituales que se efectuaron y en los que se incluye la expresión “como está escrito” (Por ejemplo: Esd 3:4; 2 Cr 23:18; 35:12; 30:5; Neh 8:18).

2. También los textos narrativos del texto hebreo emplean términos o fórmulas técnicas en sus citas como: (a) “diciendo” (רָמַאֵל);⁶⁶ (b) “que” (רָשָׂא) (por ejemplo: Neh 8:14-15; 13:1); (c) “que” o “como” (רָשָׂא [כִּי]) agregando la raíz de “[...] fue ordenado (mandado)” (הִרְצִי) (véase Esd 9:11; 1 Cr 15:15; Lm 1:10).

Para Fishbane (1985, p. 106), estas fórmulas ayudan a distinguir la fuente heredada de sus reinterpretaciones. Este autor también resumió las introducciones a citas del texto de la Escritura en las fuentes fariseas y del rabinismo clásico. En estas obras se utilizan fórmulas como las siguientes: “como está escrito”; “como se dice”; “la Escritura relata”; “la Escritura dice”. En relación con las fórmulas en los escritos de Qumrán, la última se nota en los rollos, a veces la cita aparece sola sin ninguna

.....

⁶⁵ Pueden identificarse mayormente como sigue: (a) Mención del texto de la perícopa leída; (b) continúa una transición desde el primero o el último versículo tratado (tema específico de la homilía) hasta el versículo de conclusión; (c) el versículo de conclusión es, por lo general, un texto consolador tomado de los profetas (STRACK; STEMBERGER, 1996, p. 335).

⁶⁶ Por ejemplo: 2 R 14:6; 2 Cr 25:4; Esd 9:11. Véase además algunas especificaciones sobre la forma de utilización del término “decir”, que se identifica como la más frecuente, y sus derivados en Metzger (1968, p. 298-299).



atribución, es más común que el escritor indique su fuente ya sea haciendo referencia a un libro específico⁶⁷ o al nombre de una autoridad antigua.⁶⁸

Cuando Bonsirven (1939, p. 19-24) analizó las fórmulas del período tannaíta, indicó que las aclaraciones o explicaciones exegéticas eran introducidas por preguntas que, por lo general, contenían las siguientes partes:

1. Cita del texto o referencia a él.

2. Preguntas: “¿Por qué esta sección dice eso?”, “¿Por qué dice?”.

3. Negación o comparación con otro texto. La negación puede indicarse con otra pregunta en forma negativa, con una expresión de negación, con el texto citado y que se expresa en forma negativa (“¿Por qué no dice [...]?”). La comparación alude a otro personaje o texto.

4. La cantidad de preguntas pueden variar en relación con la argumentación.

5. Conclusión. “Ese término indica [...]”, “De lo que se dijo podemos ahora deducir [...]”.

6. Se encuentran textos donde se juega saltando de una pregunta a otra llevando al oyente/lector a la conclusión.

Metzger realizó una revisión de las fórmulas que introducen citas de la Escritura en el NT y las contrastó con las de la *Misnah*.⁶⁹ Este autor consideró que ambos, NT y *Misnah*, reflejan los recursos de argumentación empleados por quienes fueron entrenados en el judaísmo ortodoxo del primer siglo. Para Metzger (1968, p. 297), la mayoría de las citas de la *Misnah* se introducen con el verbo רמא, “decir”. Aparece en *qal* participio activo (רמוא) e identifica los siguientes tipos de frases: (a) las que tienen a la Escritura como sujeto; (b) las que tienen a Dios como sujeto; (c) en las que el verbo es precedido por el pronombre de 3º persona singular o la expresión “y como él dice” o “por tanto, él dice”; (d) en las que se usa la expresión “¿qué dice?”. La mayoría de las fórmulas contienen el verbo “decir” en su forma nifal y se traducen como “it is written” (está escrito).⁷⁰ En la forma activa del verbo, el sujeto puede ser la Escritura o Dios y puede estar elaborado en forma adversativa (“no dice [...], sino [...]”, “de eso se dice”, “porque fue dicho”). La fórmula interrogativa aparece en dos formas: “¿por qué se dice

.....

⁶⁷ Por ejemplo, Moisés, Isaías, Ezequiel (véase FISHBANE, 1990, p. 347).

⁶⁸ Como Moisés, Isaías, Ezequiel, Zacarías (véase FISHBANE, 1990, p. 347-348).

⁶⁹ Este autor consideró esto como un recurso para comparar y contrastar los hábitos de pensamiento y los presupuestos religiosos de los autores de ambos cuerpos literarios (METZGER, 1968, p. 297).

⁷⁰ En la traducción de Danby de la edición de Oxford de la *Misnah* (METZGER, 1968, p. 298-299). Y también en la edición de Carlos del Valle.

[...]" y "si es así, ¿por qué se dice [...]"? En cadenas de citas, la forma pasiva del verbo aparece seguida de la forma activa unida por un conector simple.

Metzger (1968, p. 299-300) agregó que la Misnah emplea ocasionalmente el término דבר "palabra" para introducir una cita, y que utiliza la raíz כתב en sus formas sustantiva y verbal al referirse a las Escrituras con expresiones como "la Escritura dice", "un verso de la Escritura dice [...] y otro [...]", "lo que está escrito". Es más bien raro que aparezca el verbo וקוּם en piel, "establecer, cumplir", para introducir una cita; e incluso frases infrecuentes como "pero no fue dicho una vez" o "y en otra parte dice".⁷¹ Algunas preposiciones se usan también para introducir citas (METZGER, 1968, p. 299-300).

Neusner consideró dos estructuras literarias claras en su clasificación de la forma exegética de argumentación que son la exégesis extrínseca, en la que el texto básico es un pretexto para otros desarrollos, y la exégesis intrínseca donde el texto básico se explica palabra por palabra y frase por frase. Estas dos formas exegéticas admiten una modalidad dialéctica. Por ejemplo, la exégesis dialéctica extrínseca se enfoca en la incapacidad de la razón humana sin ayuda de la Escritura para conseguir conclusiones correctas y no en el sentido del texto básico.⁷²

122 Pérez Fernández (1990, p. 31-32) hace un análisis similar al de Neusner indicando que era usual en los *midrasim* tannaíticos utilizar una exégesis dialéctica, que en muchos casos era un ejercicio académico, e identificó una exégesis simple y una exégesis compleja según el proceso delineado por Stemberger (FERNÁNDEZ, 1990, p. 38). Pérez Fernández consideró los criterios de Neusner como muy literarios, y su clasificación de los modelos de argumentación como excesivamente amplia. Por lo tanto, Pérez Fernández (1987, p. 365) basó su análisis de los modelos dialécticos de exégesis tannaítas (que son los que tienen una estructura dramática mínima) en conceptos literarios para obtener las estructuras (FERNÁNDEZ, 1987, p. 364-365). Sus trabajos apuntan a una comparativa entre las hermenéuticas del AT y el NT.

Después de su análisis, Pérez Fernández (1987, p. 365) informó que la forma usual de hacer exégesis dialéctica es de tipos o series: la serie *talmúd* lomar ("del texto que dice")⁷³ y la serie *mâ talmúd* lomar ("entonces ¿qué enseñanza aporta el texto?").

.....

⁷¹ El libro del NT que tiene frases similares es Hebreos (METZGER, 1968, p. 301).

⁷² A estas estructuras se suman aún otras dos identificaciones de Neusner. Una es la del texto bíblico más una cita de la Misnah o Tosefta, que muestra a la Escritura como la base de la legislación; y otra es "las historias de los sabios" considerada una excepción de las formas anteriores (NEUSNER, 1986).

⁷³ Ya en un trabajo anterior, Metzger (1968, p. 302) indicó que esta fórmula no tiene una similar en el NT, aunque la más probable podría ser *le,gei ga.r h` graph.* (Rm 9:17) y *avlla. ti, le,gei h` graph,Ë* (Gál 4:30).



De acuerdo a la primera, la exégesis usual para la serie *talmûd* lomar es (FERNÁNDEZ, 1987, p. 365):

1. Se cita un texto bíblico.
2. Se hace una propuesta de interpretación considerada insuficiente o equivocada.
3. Se cita nuevamente el texto bíblico con la fórmula *talmûd* lomar.

Esta serie está dividida en dos tipos: (a) los modelos I y II que no usan la expresión *lammâ ne'emar* (“¿por qué está dicho?”); y (b) el modelo III que usa esa expresión. La diferencia entre los modelos I y II es que el primero explica el texto y el segundo busca aplicarlo. De allí que en el último se aduzca un elemento de la casuística y una fórmula típica de citación con la reiteración, por tres veces, del texto bíblico tratado (FERNÁNDEZ, 1987, p. 365, 366, 368).

De acuerdo con la serie *mâ talmûd* lomar, correspondientes a los modelos IV a VII, la exégesis usual hace que el texto bíblico parezca “inútil”.⁷⁴

El hecho de que Pérez Fernández (1987b, p. 366-380) los considere modelos, es que no son fórmulas rígidas.

Sumadas a las series *talmûd* lomar y *mâ talmûd* lomar, Pérez Fernández analizó otro tipo de estructura exegética introducida con la fórmula *lammâ ne'emar* (“¿por qué se dice esto?”) entre las que identifica siete modelos que no tienen la pretensión de agotar todas las respuestas a las preguntas introducidas con estos términos (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 396). La fórmula básica es: (a) Pregunta con *lammâ ne'emar*; (b) introducir el texto con otra fórmula (“por cuanto la Escritura dice”); (c) del que podría obtenerse una conclusión errónea: “podría yo entender [...]”; (d) “yo no obtendría sino que [...]”.

Pérez Fernández (1990, p. 31) estudió también las fórmulas exegéticas con el verbo *amar* empleadas por los tannaítas. En general, las preguntas introductorias son del siguiente tipo: (a) ¿Debo entender que [...]?; (b) para mí que aquí sólo se contempla [...]¿De dónde se deduce que [...]?; (c) ¿por qué está dicho esto?; (d) ¿Esto no ha sido ya dicho? ¿Entonces qué enseñanza aporta aquí?; (e) pero si esto ya por lógica lo obtengo, ¿qué enseñanza aporta aquí este texto?; (f) ¿Es posible que este texto diga [...]? (FERNÁNDEZ, 1990, p. 31-32).

En otros casos, Pérez Fernández detectó que “la exégesis se realiza ‘pacíficamente’, yuxtaponiendo sin más la interpretación al versículo bíblico, o simplemente enlazando

.....

⁷⁴ Está dividida en los siguientes modelos: Modelo IV: Cuando se encuentra un texto que ya dice lo del texto a explicar. Modelo V: Cuando por un razonamiento lógico se ha obtenido lo mismo que dice el texto bíblico. Modelo VI: Cuando una pregunta agresiva muestra que el sentido literal del texto no es aceptable. Modelo VII: Este modelo surge cuando se desarma un argumento que realizaba una exégesis singular del texto tratado (FERNÁNDEZ, 1987, p. 372-373).

un versículo e interpretación con una fórmula *maggid, mēlammed* (= [La Escritura] declara, enseña) o con la partícula š- (que suelo parafrasear: ‘quiere decir que’)” (FERNÁNDEZ, 1990, p. 32). En la conclusión de las fórmulas con el verbo *’amar*, este autor sugiere a los que estudian el NT que revisen el empleo que hace Jesús de expresiones con *καὶ ἔλεγεν* (“y dijo”) (FERNÁNDEZ, 1990, p. 37).

Son variados los ejemplos y es complejo deducir una sólo estrategia o estructura o modelo de citación. Martín Contreras (2002, p. 209-210), después de su análisis a *Génesis Rabbah* dedujo que los métodos (procedimientos) son aplicados en forma mayoritariamente implícita, y que la distinción entre implícito y explícito entre algunos procedimientos supone también una diferenciación en su funcionamiento. Para esta autora, el uso de fórmulas es un recurso para señalar en forma explícita que se lo está usando, ya que muy rara vez se menciona el nombre del recurso utilizado. Y concluyó, “este hecho, junto con las variaciones en el funcionamiento de cada uno de los recursos, muestra un uso flexible y dinámico en la aplicación de los mismos, lejos de la rigidez y estandarización sugerida por las listas tradicionales que los recogen”.

Armenteros (2006, p. 705) resumió las fórmulas argumentativas en tres grupos dentro del “panorama hermenéutico”: (a) Las fórmulas que están basadas en autoridades y que reflejan un “intenso interés por las interpretaciones de la tradición”; (b) las fórmulas de relación intertextual que “muestran la necesidad de clarificar la escritura en ella misma, es una lectura interior y acrónica”; (c) las fórmulas que utilizan recursos hermenéuticos y que son las que “exponen diferentes posibilidades lingüísticas, históricas, sociales o teológicas que clarifican el texto o la polémica que éste genera”.⁷⁵

Para Armenteros, la mecánica argumentativa tannaíta, más que indagar en la *Torah* escrita para buscar los textos que aporten claridad a las disputas apologeticas, “se sumerge en la diseminación interpretativa de los rabíes”.⁷⁶

Conclusiones

Se han visto diferentes discusiones pendientes acerca de los presupuestos clasificados en tres niveles. Esto ha permitido ver resumidamente el trasfondo

.....
⁷⁵ Armenteros (2006, p. 706) distinguió que las formulaciones de “*yelamdenu rabenu*” se asocian con el ciclo de lecturas de la sinagoga y contienen supraestructuras tripartitas entre las que se nota el desarrollo *haláquico* normativista propio de los tannaítas.

⁷⁶ La matriz argumentativa presenta “retóricas estructuradas (sean académicas o sinagogales)”. Puede contener una estructura quiásmica, “resultado de un proceso de pensamiento común en la antigüedad” y que “intensifica el diálogo alumno maestro” (ARMENTEROS, 2006, p. 704-705).



hermenéutico del período tannaíta al revisar la influencia ejercida sobre los procedimientos exegéticos y las formas de argumentación.

Se han descrito en particular las conclusiones de los eruditos sobre los presupuestos que forman parte del nivel micro hermenéutico para entender los procedimientos, las técnicas y los modelos de argumentación. Entre ellos, la historia del surgimiento de las *middot* que sigue siendo todavía un tema de debate entre los eruditos. La tendencia es a concluir que las listas no parecen originarse con Hillel o Yismael sino que representan una de dos cuestiones, o una justificación de estas *middot* atribuyéndolos a una autoridad anterior, o una gran simplificación de los procedimientos y los principios de estos dos famosos promotores de la exégesis bíblica. Esto se debe a que se conocen más técnicas usadas por los exégetas judíos, pero sólo estas pocas han sido oficialmente aceptadas. Para Brewer (1939, p. 5-7) esto hace que sea casi imposible establecer el origen de estas técnicas, y que el mejor procedimiento para descubrir cuáles se usaron en realidad, no sea por el estudio de las listas de *middot* sino de las exégesis mismas. Y aquí también, los criterios varían de acuerdo a los procedimientos del erudito que los estudian y, por eso, las diferencias y las similitudes entre los procesos encontrados. Es decir que no existe sólo una forma de interpretación en el período pues los distintos grupos de la época se encontraban influenciados por los presupuestos macro hermenéuticos subyacentes, particularmente el de revelación-inspiración.

125

En definitiva, esta revisión sobre la forma de citar la Escritura y la de argumentar en el período tannaíta permite tener una vislumbre de cómo se reglaba anteriormente la exposición de un tema que requería fundamentación en la Escritura. En la actualidad rigen ciertas normas y estilos convencionales para incorporar en un texto lo dicho por otro. Por eso, algunos eruditos proponen revisar o discutir qué normas y estilos se utilizaba en la época para citar o referenciar; es decir la técnica de citación *per se*.⁷⁷ La cuestión, en cuanto al uso de los textos bíblicos en el período, es notar también cómo revitaliza el lenguaje o concepto anterior su nueva ubicación retórica además de los mecanismos del proceso de citación.

.....

⁷⁷ Por lo general, actualmente ese tipo de conocimiento se aplica en las escuelas y universidades donde los estudiantes deben demostrar su capacidad para revisar lo que otros han dicho y elaborar un escrito discutiendo o exponiendo lo encontrado, colocando referencias al pie o en el texto. Estas notas al pie o referencias están regladas con estándares de acuerdo a cada disciplina de estudio. Y lo importante es dar el crédito correspondiente a la autoridad de la cual se obtuvo la idea o concepto que se revisa o discute.

Se espera que este breve informe despierte el interés por estudiar la exégesis, no sólo del período, sino también por comparar las similitudes y diferencias que tengan con los autores del NT, particularmente las cartas paulinas.

Referências

ARMENTEROS, V. **Midrás Tanhuma Buber a Génesis**: traducción, notas y análisis estructural-hermenéutico. Tese. (Doutorado em Filologia semítica). Universidad de Granada, España, 2006

BAKHOS, C. (Ed.). **Current Trends in the study of Midrash**. Leiden: Brill, 2006.

BATEMAN, H. W. Jewish and apostolic hermeneutics: How the Old Testament is used in Hebrews 1:5-13. Tese (Doutorado em Teologia). Dallas Theological Seminary, Dallas, 1993.

126 BAUR, F. C. **Paul, the apostle of Jesus Christ**: his life and work, his epistles and his doctrine. London: Williams and Norgate, 1875.

BERCHMAN, R. Rabbinic syllogistic: the case of Mishnah-Tosefta Tohorot. In: GREEN, W. S. (Ed.). **Approaches to ancient Judaism V**: studies in Judaism and its greco-roman context. Atlanta: Scholar's Press, 1985.

BERNSTEIN, M. J.; KOYFMAN, S. A. The interpretation of biblical law in the Dead Sea Scrolls: forms and methods. In: HENZE, M. (Ed.). **Biblical interpretation at Qumran**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2005.

BIRCH, B. C. The Arts, Midrash, and biblical teaching. **Teaching Theology & Religion**, v. 8, n. 2, 2005.

BLOCH, R. Midrash. In: **Dictionnaire de la Bible**: Supplément 5. París: Letouzey, 1957.

BLOCH, R. Midrash. In: GREE, W. S. (Ed.). **Approaches to Ancient Judaism**. Missoula: Scholars Press, 1978.

BONSIRVEN, J. **Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne**. Paris: Beauchesne et ses fils, 1939.



BREWER, D. I. **Techniques and assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE.** Tübingen: Mohr-Siebeck, 1992.

BRUCE, F. F. **Biblical Exegesis in the Qumran Texts.** London: The Tyndale Press, 1960.

CANALE F. L. **Creación, evolución y teología: una introducción a los métodos científico y teológico.** Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata, 2009.

CARSON, D. A. Summaries and conclusions. In: CARSON, D. A.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. A. (Eds.). **Justification and variegated nomism: the complexities of second Temple Judaism.** Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

CHARLESWORTH, J. (Ed.). **The Bible and the Dead Sea Scrolls.** Waco: Baylor University Press, 2006.

CHAZON, E. G.; DIMANT, D.; CLEMENTS, R. A. (Eds.). **Reworking the Bible: apocryphal and related texts at Qumran.** Leiden: Brill, 2005.

CONTRERAS, M. **La interpretación de la creación: técnicas exegéticas en Génesis Rabbah.** Estella: Verbo Divino, 2002

DAUBE, D. Alexandrian methods of interpretation and the Rabbis. In: **Festschrift Hans Lewald: bei Vollendung d. 40 Amtsjahres als Ordentl.** Basle: Helbing & Lichtenbahn, 1953.

DAUBE, D. Jewish law in the hellenistic world. In: JACKSON, B. S. (Ed.). **Jewish Law in legal history and the modern world.** Leiden: Brill, 1980.

DAUBE, D. Rabbinic methods of interpretation and hellenistic rhetoric. **Hebrew Union College Annual**, v. 22, 1949.

DAUBE, D. Text and interpretation in roman and jewish law. **Jewish Journal of Sociology**, v. 3, 1961.

DEINES, R. The Pharisees between 'Judaisms' and 'Common Judaism'. In: CARSON, D. A.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. A. (Eds.). **Justification and variegated nomism: the complexities of second temple Judaism.** Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

ELLIS, E. E. Biblical interpretation in the New Testament church. In: MULDER, M. J. (Ed.). **Mikra**: text, translation, reading and interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and early christianity. Assen & Maastricht: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress, 1990.

FANTIN, J. D. Background studies: grounding the text in reality. In: BOCK, D. L.; FANNING, B. M. (Ed.). **Interpreting the New Testament text**: introduction to the art and science of exegesis. Wheaton: Crossway Books, 2006.

FERNÁNDEZ, P. Un método para el estudio del Midrás Evangélico en el contexto midrásico judío. In: MERINO, L. D.; GIRALT-LÓPEZ, E. (Ed.). **Tárgum y judaísmo. homenaje al profesor J. Ribera Florit**. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2007.

FERNÁNDEZ, P. Aportación de la Hermenéutica judaica a la exégesis Bíblica. In: CASCIARO, J. M.; ARANDA, G.; CHAPA, J.; ZUMAQUERO, J. M. **Biblia y hermenéutica**. Pamplona: Eunsa, 1986a.

128 FERNÁNDEZ, P. Din versus Talmud lomar en los midrasim tannaíticos. **The Eleventh World Congress of Jewish Studies**: 22-29 junio de 1993. Jerusalem: División C, 1994. v. 1.

FERNÁNDEZ, P. Hermenéutica de los tannaítas. La exégesis introducida por lmmh n'mr. **Sefarad**, v. 46, 1986b.

FERNÁNDEZ, P. La lógica humana ante la escritura: precisiones sobre hermenéutica tannaítica. In: **Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro**. Granada: Universidad de Granada, 1994.

FERNÁNDEZ, P. La tradición targúmica de Agar e Ismael. **Miscelánea de estudios árabes y hebraicos**. Sección de hebreo, v. 49, 2000.

FERNÁNDEZ, P. **Midrás Sifra I**. El comentario rabínico al Levítico. Navarra: Verbo Divino, 1997.

FERNÁNDEZ, P. Modelos de argumentación en la exégesis de los tannaítas. Las series *talmûd* lomar y *mâ talmûd* lomar. **Sefarad**, v. 47, 1987.

FERNÁNDEZ, P. Reinterpretación de palabras bíblicas con 'amar. Un procedimiento hermenéutico de los tannaítas. **Misceláneas de estudios árabes y hebraicos**, v. 39, 1990.



FERNÁNDEZ, P. **Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica**. Estella: Verbo Divino, 2008.

FERNÁNDEZ, P. Textos rabínicos en la exégesis del Nuevo Testamento. **Estudios bíblicos**, v. 61, 2003.

FERNÁNDEZ, P. Tipología exegetica en los tannaítas. **Miscelánea de estudios árabes y hebraicos**, v. 41, n. 2, 1992.

FERNÁNDEZ, P. Trasfondo judío del Nuevo Testamento. **Reseña bíblica: revista trimestral de la Asociación Bíblica Española**, v. 47, 2005.

FERNÁNDEZ, P. Tres parábolas de allende los mares (medinat ha-yam) en los maestros tannaítas. CONGRÉS DE BARCELONA, 1995, Barcelona. **Anais [...]** Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.

FISHBANE, M. **Biblical interpretation in Ancient Israel**. London: Clarendon Press, 1985.

FISHBANE, M. Interpretation of Mikra at Qumran. In: MULDER, M. J. (Ed.). **Mikra: text, translation, reading and interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity**. Minneapolis: Fortress, 1990.

FISHEL, H. A. **Rabbinic literature and greco-roman philosophy: a study of Epicurea and Rhetorica in early Midrashic writings**. Leiden: Brill, 1973.

FLINT, P. W. (Ed.). **The Bible at Qumran: text, shape, and interpretation**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2001.

FRAADE, S. D. Rabbinic Midrás and Ancient Jewish Biblical Interpretation. In: **Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature, 99-120**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HALEVI, E. E. Midrash ha-agadah u-midrash Homeros. **Tar**, v. 31, 1961-1962.

HALEVI, E. E. The Writers of the Aggada and the Greek Grammarians. **Tar**, v. 29, 1959.

HARRINGTON, H. K. Encyclopaedia of Midrash: biblical interpretation in formative judaism. **Dead Sea Discoveries**, v. 15, n. 2, 2008.



HASEL, G. F. **El problema de la identidad bíblica del cristianismo**. Libertador San Martín: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2014.

HASEL, G. F. Proposal for a Canonical Biblical theology. **Andrews University Seminary Studies**, v. 34, n. 1, 1996.

HASEL, G. F. Recent models of biblical theology: three major perspectives. **Andrews University Seminary Studies**, v. 33, n. 1, 1995.

HAUSER, A. J.; WATSON, D. F. **A History of Biblical Interpretation: the Ancient Period**. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

HUNTER, A. G. Judaism and the Interpretation of Scripture: Introduction to the Rabbinic Midrash. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 30, n. 5, 2006.

JANOWITZ, N.; LAZARUS, A. J. Rabbinic methods of inference and the rationality debate. **Journal of Religion**, v. 72, n. 4, 1992.

130

KASHER, R. The Interpretation of scripture in Rabbinic literature. In: MULDER, M. J. (Ed.). **Mikra: text, translation, reading and interpretation of the Hebrew Bible in ancient judaism and early christianity**. Assen & Maastricht: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress, 1990.

KERBS, R. El método histórico-crítico en teología: en busca de su estructura básica y de las interpretaciones filosóficas subyacentes. **DavarLogos**, v. 2, n. 1, 2003.

KOENIG, J. L'Herméneutique analogique du Judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe. **Vetus Testamentum**, v. 33, 1982.

KUGEL, J. L. (Ed.). **Studies in ancient Midrash**. Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, 2001.

KUGEL, J. L. (Ed.). **Traditions of the Bible: a guide to the Bible as it was at the start of the Common Era**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

KUHN, K. G. **Der tannitische Midrash sifre zu numeri**. Stuttgart: Kohlhammer, 1939.

LAUTERBACH, J. Z. Ancient Jewish Allegorists. **Jewish Quarterly**, v. 1, 1910.



LIDA, C. E.; LIDA-GARCÍA, F. Raimundo Lida, filólogo y humanista peregrino. **Prismas, Revista de história intelectual**, n. 13, 2009.

LIEBERMAN, S. **Hellenism in Jewish Palestine**. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950.

MAASS, F. Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung. **Zeitschrift für Theologie und Kirche**, v. 52, 1955.

MACHO, D. Deraś y exégesis del Nuevo Testamento. **Sefarad**, v. 35, 1975.

METZGER, B. M. The Formulas Introducing Quotations of Scripture in the NT and the Mishnah. In: METZGER, B. M. **Historical and literary studies: pagan, jewish and christian**. Leiden: E. J. Brill, 1968.

MONTEFIORE, C. G. **Judaism and St. Paul: two essays**. New York: Dutton, 1915.

MOORE, G. F. **Judaism in the first centuries of the christian era: the age of the Tannaim**. Harvard: Harvard University Press, 1930. v. 1-3.

131

MUÑOZ LEÓN, D. Principios básicos de la exégesis rabínica. **Revista Bíblica**, v. 60, n. 2, 1998.

NEUSNER, J. First cleanse the inside: the 'Halakhic' background of a controversy saying. **New Testament Studies**, v. 22, 1975-1976.

NEUSNER, J. **Early rabbinic judaism: historical studies in religion, literature and art**. Leiden: Brill Archive, 1975.

NEUSNER, J. Introduction to rabbinic literature. in: neusner, j. (ed.) **judaism in late antiquity: part I, the literary and archaeological sources**. Leiden: Brill, 1995.

NEUSNER, J. **Invitation to Midrash: the workings of rabbinic Bible interpretation**. San Francisco: Harper & Row, 1989.

NEUSNER, J. **Judaism and the interpretation of Scripture: introduction to the Rabbinic Midrash**. Peabody: Hendrickson, 2004.



NEUSNER, J. **Sifre to Numbers: an american translation and explanation.** Atlanta: Scholars Press, 1986.

NEUSNER, J. **The Theological foundations of Rabbinic Midrash.** Lanham: University Press of America, 2006.

NEUSNER, J.; PECK, A. J. A. **Encyclopaedia of Midrash: biblical interpretation in formative judaism.** Leiden: Brill, 2005. v. 1.

NORATTO, G. J. A. El lugar de la Biblia en el pontificado de Juan Pablo II. **Theologica Kaveriana**, v. 145, 2003.

ODEBERG, H. **Pharisaism and christianity.** Saint Luis: Concordia Publishing House, 1964.

ORMISTON, G. L.; SCHRIFT, A. D. **The hermeneutic tradition: from ast to ricoeur.** Albany: Suny Press, 1990.

PALMER, R. E. **Hermeneutics.** Glendale: Northwestern University Press, 1969.

PERROT, C. The Reading of the Bible in the Ancient Synagogue. In: MULDER, M. J. (Ed.). **Mikra: text, translation, reading and interpretation of the Hebrew Bible in ancient judaism and early christianity.** Minneapolis: Fortress, 1990.

ROSENBLATT, S. **Interpretation of the Bible in the Mishnah.** Baltimore: The John Hopkins Press, 1935.

ROSENBLATT, S. **The interpretation of the Bible in the Tosefta.** Philadelphia: Dropsie University, 1974.

SANDERS, P. (Ed.). **Paul and Palestinian Judaism.** Minneapolis: Fortress Press, 1977.

SANTALA, R. **Pablo, el hombre y el maestro, a la luz de las fuentes judias.** Heinola: Bible and Gospel Service, 2005.

SCHOEPS, H. J. **Paul: the theology of the apostle in the light of Jewish Religious History.** Philadelphia: Westminster, 1961.



SCHOLTUS, S. C. **La influencia de los presupuestos hermenéuticos tannaítas en la argumentación paulina de Romanos 1 al 5.** Tese. (Doutorado em Teologia). Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, 2014.

SEIFRID, M. Righteousness language in the hebrew scriptures and early judaism. In: CARSON, D. A.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. A. (Eds.). **Justification and variegated nomism: the complexities of second Temple Judaism.** Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

SJÖBERG E. **Gott und die Sünder im palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apocryphisch-pseudepigraphischen Literatur.** Stuttgart: W. Kohlhammer, 1939.

STRACK, H. L.; STEMBERGER, G. **Introducción a la literatura talmúdica y midrásica.** Navarra: Editorial Verbo Divino, 1996.

TOWNER, W. S. Hermeneutical systems of Hillel and the Tannaim: a fresh look. **Hebrew Union College Annual**, v. 53, 1982.

VELOSO, M. Métodos científicos y críticos para el estudio de la Biblia. **Theologika**, v. 4, n. 2, 1994.

VERMES, G. **Post-Biblical Jewish Studies.** Leiden: E. J. Brill, 1975.

ZEITLIN, S. Hillel and the hermeneutic rules. **Journal of Quartely Review**, v. 54, 1963-1964.

Projeções e profecias — IBGE e escatologia adventista

RODRIGO GALIZA¹

O Censo do IBGE de 2010 (publicado em 2012) apontou que o Catolicismo está em decadência no Brasil. Enquanto isso, protestantes e sem religião crescem. Como parte desse conglomerado não Católico está a Igreja Adventista do Sétimo Dia. Com uma visão bem peculiar sobre profecias bíblicas, o Adventismo do Sétimo Dia ensina que a Igreja Católica Apostólica Romana irá crescer em influência até o ponto de dominar o Cristianismo e impor sua forma de culto (WHITE, 1950). Estará equivocada a projeção futurística Adventista?

Palavras-chave: Censo; IBGE; Igreja Católica; Crescimento.

The 2010 IBGE Census (published in 2012) pointed out that Catholicism is in decline in Brazil. Meanwhile, Protestants and No Religion grow. As part of this non-Catholic conglomerate is the Seventh-day Adventist Church. With a rather peculiar view on biblical prophecies, Seventh-day Adventism teaches that the Roman Catholic Church will grow in influence to the point of dominating Christianity and imposing its form of worship (WHITE, 1950). Will Adventist futuristic projection be misleading?

Keywords: Census; IBGE; Catholic Church; Growing.

De acordo com os dados do IBGE, desde o primeiro Censo realizado em 1872, o Catolicismo que configurava 99,7% da população brasileira agora perfazem apenas

.....

¹ Doutorando em Teologia pela Andrews University. Mestre em Divindade pela Andrews University. Graduação em Comunicação Social e Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). E-mail: rodrigo.galiza@gmail.com.

64,6%.² Considerando esses números não é difícil arrazoar que a interpretação profética Adventista sobre a influência ou domínio religioso Católico pode estar equivocada pelo menos no Brasil, um dos maiores países Católicos do planeta. O objetivo desse trabalho é investigar as raízes e detalhes de tal interpretação sobre o futuro e a partir dela refletir se de fato a projeção apocalíptica Adventista é possível ou não à luz do recente Censo.

Profecia³

A curiosidade sobre o futuro é uma fascinação humana antiga que perdura ainda hoje. Esse interesse tem motivos bem práticos. Pesquisas como o censo do IBGE servem para apontar tendências da sociedade brasileira. De acordo com o último censo, o futuro do catolicismo parece desanimador e dos protestantes promissor. Tendências atuais, no entanto, podem não se concretizar no futuro pois fatores de influência social podem mudar. No entanto, prever de alguma forma o futuro garante segurança e prosperidade aos que antevêm os acontecimentos, pois, ao vislumbrar o que ainda não ocorreu, o ser humano pode preparar-se para evitar infortúnios.

136

Considere a previsão do tempo no jornal televisivo diário. Ela também funciona como uma forma de oráculo do futuro. Informado sobre a forte chuva e possível inundações no final da tarde o morador de São Paulo considera a rota para o trabalho e se vale a pena sair mais cedo ou não de volta para casa. Bolsa de valores dependem de especulações de mercado futuro e agricultores contam com previsões de chuva para o plantio e colheita. E assim o nosso dia a dia é atrelado com a perspectiva do futuro.

Isso não é de hoje. Desde os antigos babilônicos até os meteorologistas e Ibopes modernos, o conhecimento sobre o que ainda não aconteceu permeia as atividades cotidianas sociais. Os babilônicos da época do profeta Daniel por exemplo, antes de saírem para guerra olhavam órgãos internos de animais sacrificados (hepatoscopia ou extispício), ou o caminho do óleo derramado numa bacia de água (oleomancia) para prever quem ganharia uma guerra antes dela ocorrer (GANE, 2009, p. 314). Dependendo da interpretação dos sacerdotes os reis saíam para batalha ou não. Tal especulação, tida como verdadeira, era considerada potencialmente salvadora de vidas.

A Bíblia também descreve o impacto social de profecias. Alguns líderes de Israel não saíam para a guerra sem antes consultar os oráculos divinos através

.....

² Disponível em: <<http://bit.ly/1NghXTr>>. Acesso em: 03 de abril de 2016.

³ Nesse artigo uso o termo profecia para descrever previsões sobre o futuro.



do profeta ou sacerdote. (ver I Sm 13, II Cr 18). Em comum às ações dos reis do passado e dos investidores financeiros de hoje está a crença que os mecanismos de prognosticação são válidos e confiáveis. Isso quer dizer que tempo e ação devem ser relacionado no futuro. A verdadeira predição indica uma específica atividade a ocorrer num específico tempo ainda a acontecer. Tempo e ação são elementos chaves na profecia. No caso de profecias religiosas esses dois elementos são relacionados a Deus: 1) Deus age no tempo e prediz quando, 2) Deus age na história e informa o que Ele fará.

A Bíblia é cheia de profecias, ou predicções sobre o futuro. Nela se destacam os livros de Daniel e Apocalipse. Tanto os seus escritores quanto os leitores que acreditam em suas predições aceitam que Deus sabe o futuro e o comunica aos seres humanos⁴ (ver PAULIEN, 2004, p. 30-34). Esses dois livros bíblicos têm influenciado o Cristianismo e a sociedade em contato com a religião bíblica. Pois se a Bíblia fala a verdade sobre o futuro⁵ (ver KITTEL, 1964) o que ela diz sobre o presente deve ser considerado com respeito.

História do Anticristo: raízes proféticas Adventistas

137

Cristo e o Anticristo na Bíblia

.....

⁴ Nem todos os Cristãos interpretam as profecias escatológicas de Daniel e Apocalipse da mesma forma. Há pelo menos quatro métodos de interpretação: preterismo, futurismo, idealismo e historicismo. O preterismo lê esses livros descrevendo eventos na época do autor das “profecias” nos séculos próximos a Jesus Cristo, ou seja, não há nada de profético neles, mas apenas aparência. O Anticristo nessa interpretação é Antíoco (em Dn) e um Imperador Romano (Ap). No futurismo as profecias sobre o Anticristo são interpretadas se cumprindo num futuro ainda incerto. Na maioria dos casos a metade da última semana das 70 semanas de Dan 9 é colocada para o futuro e igualada com o período do Anticristo de 1260 dias (42 meses ou 3 tempos e meio) literais a ocorrer no futuro. O Anticristo é relacionado a Israel. No Idealismo as mensagens possuem apenas valor moral e não histórico, o que interessa não são eventos, mas o que eles significam para o leitor. Assim o Anticristo é qualquer coisa que interrompe o relacionamento com Jesus. Na interpretação historicista os eventos e datas preditas pela profecia são levadas a sério e comparadas com eventos desde da época do profeta até o juízo final no tempo do fim. O Anticristo nesse esquema é identificado com personagens e/ou instituições reais e específicas na história.

⁵ A predição bíblica sobre o fim é conhecida como escatologia, vinda do grego *eschatos* (*eschatos*) que significa último.

Das profecias escatológicas bíblicas mais significativas destaca-se a vinda de Cristo⁶ (ver GRUNDMANN et al., 1974) e em contrapartida a vinda do Anticristo. No livro de Daniel capítulos 7 — 9 estão as predições mais diretas e detalhadas sobre a entrada na história desses dois poderes. Um vêm em resposta ao outro. Em Daniel o inimigo de Cristo aparece primeiro nas visões dos capítulos 7 e 8. Mas é o salvador do capítulo 9 que surge primeiro na história.

Note que o nome Cristianismo vêm do título dado a Jesus em Daniel 9. Os seguidores de Jesus de Nazaré aplicaram o título profético de Daniel 9, Cristo, ao seu mestre pois eles acreditaram que Ele cumprira as profecias Messiânicas. De acordo com as predições na época do profeta Daniel, após 483 anos do decreto da restauração e reconstrução de Jerusalém, Deus enviaria seu ungido para libertar Israel e o mundo do pecado e da destruição feita pelo inimigo de Deus.

No ano marcado, 27 AD, Jesus de Nazaré foi ungido ou batizado e conforme a profecia 3 anos e meio depois foi morto, no ano 31 AD (ver OLIVEIRA, 2004; HORN; WOOD, 2006). Mas a profecia não acaba com a vinda do libertador. Ela descreve a vinda de um Anticristo⁷(ver I Jo 2:18, 22; 4:13; II Jo 1:7), um poder contrário ao enviado por Deus (o Messias, o Ungido, o Cristo). As passagens mais significativas interpretadas pelos Cristãos sobre tal poder são Daniel 7-8, II Tessalonicenses 2 e Apocalipse 12, 13 e 17.

Em Daniel, esse poder é descrito como um chifre que começa pequeno e depois cresce a tal ponto de atacar e perseguir os poderes dos céus, ou seja, Deus, Seu santuário e Seus seguidores/adoradores por um período de 3 tempos e meio (Dn 7:25; 12:11) assim como 1290 dias (ver Dn 12:12). Esse poder mudaria os tempos e as leis divinas e jogaria a verdade por terra (ver Dn 7:8, 20-25; 8:9-12, 24-25). Por Paulo o Anticristo é descrito como um homem de pecado que se exaltaria contra Deus ao assentar-se no lugar de Deus em Seu santuário, ou seja, usurparia o lugar de culto divino como predito por Daniel (II Ts 2:3,4) (ver BRUCE, 1982, p. 179-180; HOLLAND, 1988, p. 107; JENKS, 1991; FROOM, 1982, v. 4).

No Apocalipse de João o Anticristo ganha contornos mais específicos. À luz de Daniel 7 e 8 João descreve esse poder satânico como um animal terrível, um dragão, que possui o mesmo número de chifres (10) e cabeças (7) (Ap 12:3,9, 13-17; 13:1-7; 17:3). Esse poder perseguiria também os santos, agora representando por uma mulher/igreja

.....

⁶ A palavra Cristo tem origem grega e significa ungido. Ela traduz o hebraico Messias, encontrado em Daniel 9, que possui o mesmo significado. Esse termo tem uma conotação bem profética na Bíblia.

⁷ É importante esclarecer que essa palavra anticristo (do Grego anticristosç) na Bíblia é apenas usada por João. Mas ela ganhou uma conotação especificamente profética visto que os Cristãos têm usado o termo para descrever o poder antagonico a Cristo descrito nas profecias bíblicas.



(12:1-2, 14; 13:7) pelo mesmo período de tempo profetizado por Daniel (3 tempos e meio) agora interpretado como 42 meses ou 1260 dias (Dn 11:3; 12:14; 13:5). Esses santos são os que seguem o Cordeiro (o Cristo/Messias prometido; ver Dn 9) guardando os seus mandamentos e se opondo aos requerimentos do dragão (Ap 12:17, 14:1-4, 15:1-4).

Todas essas profecias apocalípticas descrevem uma grande batalha entre Deus e Satanás, entre Cristo e o Anticristo. Esse conflito ocorre na história desde a época do profeta e se intensifica no tempo do fim através de poderes políticos e religiosos usados tanto por Deus como Satanás. De acordo com tais profecias na perspectiva da divindade que deu essas visões do futuro só há dois grupos, os que obedecem a Deus ou não.

A surpresa é que tais profecias predizem que antes do juízo final, os fiéis ao Messias serão brutalmente perseguidos até o tempo do fim quando eles serão finalmente libertos do Anticristo opressor. O fim será quando o Messias aparecer,⁸ agora pela segunda vez, para julgar todos os seres humanos (Dn 7:9-14, 26, II Ts 2:11,12, Ap 19-20). Essa será a virada de mesa, pois a profecia anuncia que nesse grande dia os que outrora foram perseguidos por Satanás serão libertos do poder opressor. Esses viverão eternamente com Jesus (Dn 7:27, I Ts 4:16,17, II Ts 2:1,14, Ap 21-22). Os que ignoraram os mandamentos do Messias/Cordeiro e oprimiram os santos serão destruídos definitivamente (Dn 7:27, II Ts 2:8-12, Ap 14:8-11; 19:19-21, 20:7-15).

A relevância social de tais profecias é evidente sendo ela verdadeira. Associar-se com o Messias poderá acarretar em possíveis perseguições atuais, mas a longo prazo a recompensa será a vida eterna. Consequentemente alinhar-se com os poderes representados pelo chifre ou bestas selvagens usadas por Satanás nos últimos dias resultará em morte eterna. É por isso que para os que creem que a Bíblia é a palavra de Deus a identificação do Anticristo se torna bem relevante e prática. Essa preocupação é nítida na história do Cristianismo que veremos a seguir.

Identificando o Anticristo na história

Pré-Reforma

A dicotomia entre Cristo e Anticristo era bem clara para os Cristãos dos primeiros séculos. Identificar o Messias de Daniel 9 não era trabalho, visto que o Novo Testamento e o próprio Jesus já deixara claro ser Ele o prometido na profecia (ver Mt 1:22,23, 27:46, Lc 4:18-19; 24:27, At 8:32-35, Rm 1:1-4). Reconhecer qual poder

.....

⁸ Por isso que as profecias escatológicas são também conhecidas como apocalípticas, do grego *apocalypsis* — Revelação, visto que o foco dela é a revelação/vinda/aparecimento final do Messias/Cristo Jesus.

poderia ser o Anticristo da profecia é que era mais trabalhoso. Dois elementos que são ressaltados em todos esses textos sobre o Anticristo (Dn 7-9, II Ts 2, Ap 12, 13 e 17) é que tal poder seria um poder perseguidor dos fiéis a Cristo (1 - ação) e que surgiria após a primeira vinda de Jesus (2 - tempo).

Ao analisar as interpretações na história de tais profecias apocalípticas, o historiador LeRoy Edwin Froom (1982, v. 1) conclui que a maioria dos Cristãos nos primeiros quatro séculos entenderam tais profecias historicamente desde o tempo do profeta até o tempo do fim. Sobre o tempo eles acreditavam (1) na sequência de impérios baseado em Daniel 2: Babilonia, Medo-Persia, Grécia e Roma (Cristo), Anticristo e fim; (2) que o Anticristo surgiria após o império Romano, (3) que as 70 semanas de Daniel 9 eram 490 anos até o Messias/Cristo. Ou seja, que o Anticristo ainda viria no futuro próximo após a primeira vinda do Messias e antecederia por pouco tempo a segunda vinda de Cristo e o estabelecimento do Reino de Deus (FROOM, 1982, v. 1, p. 456-457).

No quinto século, após a institucionalização do Cristianismo no império Romano e o aparente fim da perseguição à igreja, a interpretação cristã do Anticristo foi modificada. Com a religião de Jesus dominando o império a perspectiva de ser perseguido por um poder político-religioso usado por Satanás não era tão considerada pelos cristãos. Agostinho de Hipona em sua espiritualização do Reino de Deus e do anticristo dá uma guinada interpretativa e alegoriza o domínio profético de Cristo e do anticristo (FROOM, 1982, v. 1, p. 473-491).

No tempo de santo Agostinho era a igreja cristã⁹ que crescia e não o império Romano. Isso indicava para ele que o período de perseguição profetizado terminara e que Cristo já vencera triunfante contra o mal. A consequência disso é que a Igreja institucional se torna o Reino físico de Deus no presente. Isso fez com que a identificação do Anticristo tornasse complexa visto que as profecias apocalípticas anunciam a vinda do anticristo antes do estabelecimento do Reino de Deus. Ao não dá muito crédito ao elemento temporal das profecias apocalípticas, Agostinho apontou na história para instituições que não faziam parte do plano profético.

Para o santo de Hipona o anticristo viria ainda no futuro antes da segunda vinda de Cristo, mas ele não sabia se tal poder apareceria dentro do Cristianismo como indicava II Tessalonicenses 2. O importante para ele é que Cristo vem (já veio a segunda vez) para o crente nos ritos da Igreja para salvá-lo enquanto Satanás por meio dos pagãos vem para tentá-lo a pecar e se possível o remover da igreja (o Reino de Deus). Nos estudos proféticos de Agostinho o foco é o presente e não o futuro. Assim ele tira

.....

⁹ Note que até a Reforma Protestante só existia uma igreja cristã, a Católica Apostólica Romana. Assim, Cristianismo era a Igreja.



o foco da profecia apocalíptica da segunda vinda de Cristo e enfatiza a primeira. Essa desescatologização (ver OLIVEIRA; PIRES, 2005), ou a mudança da vinda de Cristo no final da história para o presente (V século), dificulta a identificação do Anticristo e se torna a norma em estudos proféticos por quase mil anos no Cristianismo.

Por volta da virada do milênio a preocupação com o Anticristo retorna entre os estudantes das profecias junto com o interesse pela segunda vinda de Cristo. Inspirado pelo elemento do tempo nas profecias apocalípticas, principalmente por Apocalipse 20, que profetiza um período de mil anos antes do juízo final, Cristãos como Joaquim de Fiore e Eberhard II de Salzburgo olham mais atentamente para as profecias apocalípticas e identificam o anticristo não no futuro, mas no passado e presente (ver FROOM, 1982, v. 1, p. 706-709; 796-798; BOWEN, 1896, p. 305).

Ao olharem para a interpretação majoritária Cristã antes de Agostinho, eles reconhecem a sequência histórica dos poderes em Daniel como Babilônia, Medo-Persia, Grécia, Roma, Anticristo e o fim. Com essa perspectiva em mente eles observam que o poder que saíra do império Romano fora o papado histórico que como sistema sucedeu Roma imperial num formato agora Cristão mas perseguindo Cristãos que não se conformavam com seu sistema (FROOM, 1982, v. 1, p. 796-804) Essa era a interpretação dos dois pilares de identificação do Anticristo descritos acima como tempo e ação/natureza desse poder satânico. Esses dois pontos são novamente levantados na Contra-Reforma.

É importante notar que nessa época o papado estava sendo fortemente criticado por bispos e imperadores por causa de sua corrupção (HUGHES, 1960, p. 185-189). A sociedade, oprimida pelo sistema feudal na política e na igreja, onde o dinheiro comprava não apenas um lugar na terra como no céu, também esperava por algo melhor (HUGHES, 1960, p. 161, 189, 227). Nesse contexto a Igreja não era mais vista como o Reino de Deus mas tal Reino divino era esperado num futuro breve onde Deus libertaria o mundo de tal opressão. Esse sentimento influencia João Wyclif, João Huss e os Reformadores.

Reforma

A influência dos estudos proféticos sobre o Anticristo transformou a Europa. Identificar a Igreja como o Anticristo desafiara todo o sistema de vida estabelecido por séculos no continente Católico. Como consequência dos estudos proféticos os Reformadores redescobrem a salvação pela graça somente pela fé em Cristo, sem intermediários humanos, e por consequente, que a Igreja Católica não era o Reino de Deus e sim o meio de engano do Anticristo (HILLERBRAND, 1996; HUSS; SPINKA, 1972; LUTHER, 1960). Isso significava que a Igreja de Deus era não mais associada com a instituição papal, como na visão de Agostinho, mas com aqueles que eram fiéis aos princípios Bíblicos.

O estudo da Bíblia e a interpretação individual das profecias substituem a visão corporativa do Reino de Deus estabelecida pela Igreja Católica. Isso porque, nas palavras de Huss e Spinka (1972), a profecia de Paulo em II Tessalonicenses 2 já predizia que o homem da iniquidade ou filho da perdição (v.3) não viria sem alguma forma de cisma dentro do Cristianismo (HUSS; SPINKA, 1972, p. 94) E se a Igreja Católica era o reino do Anticristo ao invés do Reino de Cristo então a salvação não poderia ser encontrada nem confinada aos ritos e ensinamentos da instituição (EVANS, 2002, p. 62) mas em Jesus pela fé.

Ao identificar o Anticristo no presente estudo das profecias apocalípticas fizeram com que os Reformadores buscassem a segunda vinda de Cristo como o Reino prometido no futuro e não no presente corrompido da Igreja. Para os Taboritas por exemplo, seguidores de João Huss em Praga, somente a volta de Jesus traria o Reino de paz em resistência ao poder perseguidor do Anticristo (EVANS, 2002, p. 118). Tais acusações advindas da interpretação profética não passaram despercebidas pela liderança da Igreja.

Primeiramente a resposta da Igreja foi física. Seguindo seu costume e sendo coerente com seus ensinamentos, aqueles que se rebelassem contra a Igreja Católica estavam se rebelando contra Deus, visto ser ela o Reino divino. Assim, remover os rebeldes era visto como implementar a justiça divina e purificar o Reino de Deus. Mas isso não se limitava apenas ao clero Católico, a intolerância era encontrada também entre os Reformadores visto que a identificação dos dissidentes era conectada pela profecia com o próprio Satanás. “Tem sido fácil ver heresia e cisma tendo significados cósmicos, como parte de uma conspiração Satânica contra Deus” (EVANS, 2002, p. 4).

Mas o que mais nos interessa nesse estudo é a segunda resposta da Igreja, a reinterpretação das profecias apocalípticas. No concílio de Trento (1545-63) a Igreja condena a Reforma como heresia e desenvolve uma interpretação profética oposta à dos Reformadores. Enquanto para os Reformadores a profecia de Apocalipse 17 era clara ao identificar a mulher apóstata estabelecida na cidade das sete-colinas como representando Roma Papal vinda do Império Romano, para os contra-Reformadores a serviço da Igreja havia outras alternativas de interpretar tais textos, o preterismo e o futurismo.

O futurismo, que identifica o Anticristo num longínquo futuro, foi estabelecido pelos jesuítas Francisco Ribera de Salamanca e Roberto Bellarmino de Roma. Para eles a Igreja continuará sendo o Reino de Deus e por isso não poderia ser o lugar do Anticristo. Ribera ensinou que o Anticristo era um indivíduo e não um sistema. Esse indivíduo negaria a Cristo e reconstruiria o templo em Jerusalém no futuro com o apoio dos Judeus por um período de mais ou menos 3 anos e meios literais (FROOM, 1982, v. 2, p. 489-493).

Seguindo o mesmo fundamento de Ribera, Bellarmino ataca a natureza (1 - ação) e duração (2 - tempo) do Anticristo na interpretação Protestante visto que esses dois elementos são chaves nas profecias do Anticristo, como detalhado acima. Para Bellarmino visto que o Anticristo é um (1a) indivíduo (1b) fora da Igreja



Cristã, a duração(2) de seu reinado não pode ser de 1260 anos¹⁰ (ver SHEA, 1992) como interpretado pelos Reformadores (FROOM, 1982, v. 2, p. 498). O argumento principal deles é identificar o papado como um poder Cristão e de longa duração não podendo ser o anticristo profetizado no Apocalipse de acordo com seus parâmetros de interpretação do tempo nas profecias.

Nesse mesmo parâmetro Agostiniano, Luis de Alcazar, outro jesuíta, interpreta as profecias do Anticristo se cumprindo no passado. “Aplicando a Nova Jerusalém a Igreja Católica, Alcazar contendeu que o Apocalipse descreve uma guerra dupla da igreja nos primeiros séculos — uma com a sinagoga Judaica, e a outra com o paganismo — resultando na vitória sobre ambos adversários” (FROOM, 1982, v. 2, p. 507). Assim, a Igreja Católica em seu ataque ideológico aponta para ambos os longínquos lados da história, no passado e no futuro, e associa o Anticristo com os Judeus *fora* ao invés do Cristianismo *dentro* como predito por II Tessalonicenses 2. Ao reinterpretarem os tempos (quando) preditos nas profecias do Anticristo a Contra-Reforma se perde na identificação do Anticristo (quem) e suas atividades (o que).

Adventismo

A Contra-Reforma desvia o foco não apenas do Anticristo profético, mas das vindas de Jesus. As profecias apocalípticas revelam não somente o inimigo da humanidade, mas o Salvador dela. Em Daniel 9 Deus indica precisamente o ano da vinda do Messias com o período das 70 semanas. O elemento do tempo fora importantíssimo na interpretação profética cristã que identificara Jesus de Nazaré como o Messias predito. Assim também seria com a identificação do Anticristo.

Assim como o Messias age por 3 anos e meio (ou metade de uma semana — ver Dn 9:27) morre e depois ressuscita, o mesmo ocorre com o Anticristo sendo que em escala maior. De acordo com a escatologia bíblica o anticristo agiria por 3 anos e meio ou 42 meses ou 1260 dias proféticos, isso quer dizer 1260 anos. Logo após ele receberia uma ferida de morte, mas voltaria a perseguir antes da volta de Jesus (ver Ap 13:3, 11-16; 17:8). Identificar esse primeiro período (quando) se torna chave na identificação de quem é o Anticristo e seus ensinamentos contra Cristo antes que ele surja novamente em perseguição no futuro.

Vários intérpretes deram sua tentativa interpretação indicando o começo e o fim. Wyclif afirmou que os 1260 anos começara com Constantino até c.1600 (FROOM, 1982, v. 2, p. 57). Lutero mais tarde puxa o tempo mais para frente de 602/610 (reinado de

.....

¹⁰ Os Reformadores tomaram o tempo descrito nas profecias como sendo símbolos, ou seja, dia proféticos representando ano literais. Para mais detalhes sobre o princípio dia-ano como meio de interpretação profética e como se aplica as profecias do Anticristo.

Focas — Imperador Romano) ao século XIX (FROOM, 1982, v. 2, p. 277). Mas quando nada significativo ocorreu no final dessas datas, outros intérpretes questionaram tais interpretações de tempo e conseqüentemente quem era o anticristo.

Foi a partir da metade do século 18 que eventos significativos chamaram a atenção dos intérpretes. O primeiro deles foi o terremoto de Lisboa em 1755. Logo depois um grande período de escuridão em 1780, a revolução Francesa (1789 — 99) com a captura do papado e em seguida a “queda das estrelas” em 1833. Relacionando os tempos proféticos que marcam o poder do Anticristo com os sinais cósmicos antes da volta de Jesus nos Evangelhos (Mt 24, Mc 13 e Lc 21) vários cristãos na Europa e principalmente na Protestante América¹¹(ver NOLL, 1992, p. 208-210; BREKUS, 2012) voltam a relacionar o Anticristo com o papado¹²(ver FROOM, 1982, v. 3; (COLLETTE, 1864; CURTIS, 1866; DOWLING, 1853; HISLOP, 1903; JONES, 1891; LEWIS, 1892; WYLIE, 1899; HUNT, 1994).

Dos eventos acima destaca-se o aprisionamento do papa pelo general Berthier em 1798 como cumprimento dos 1260 dias/anos da profecia (MAXWELL, 1951, p. 65 — 69; TIMM, 2007, p. 219 — 231). Isso porque ao relacionarem precisamente o tempo da profecia com o evento a identificação do Anticristo como o sistema religioso papal foi solidificado no adventismo protestante. Visto que o término dos 1260 anos de perseguição do anticristo é seguida do juízo final ou volta de Jesus essa confirmação reavivou a crença na breve vinda de Cristo com a pregação de William Miller que deu origem a um grande reavivamento profético protestante na América do Norte (FROOM, 1982, v. 4, p. 15 — 108, 429 — 454; KNIGHT, 1993) e fora o precursor da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

144

.....

¹¹ É importante notar que a identificação do catolicismo como inimigo dos Cristãos (o anticristo) faz parte da identidade Protestante Norte Americano que deram origem aos Estados Unidos da América. Os colonizadores que vieram da Europa foram na maioria Protestantes que fugiam da perseguição religiosa Católica no velho continente. Isso criou uma inimizade histórica nos Estados Unidos entre Protestantes e Católicos. Para muitos Cristãos Norte-Americanos ser anticatólico é parte do que é ser Americano.

¹² Tal interpretação não é apenas adventista, mas como já explicada ela possui origens Protestantes. Essa inimizade Protestante contra Católicos nesse período é notável na literatura. Tais autores interpretam as profecias do Anticristo e explicam como o mistério da iniquidade operou (a) através do Catolicismo Apostólico Romano. Das atividades e ensinamentos destacados por todos estão o batismo infantil, a adoração a santos, a infalibilidade papal, a confissão auricular e eucaristia como método de salvação e a relação igreja-estado perseguindo minorias religiosas. Apesar de tal interpretação está em baixa nos Estados Unidos há ainda protestantes não-Adventistas que mantêm tais ensinamentos.



O ponto de propulsão do Millerismo foi a marcação de datas ou a identificação histórica precisa para os tempos proféticos (ARASOLA, 1990; ver WHITE, 1950, p. 334)¹³. Além dos 1260 dias/anos identificando o término do domínio do Anticristo, o Millerismo enfatizou os períodos que marcavam o domínio de Cristo. As 70 semanas de anos de Dan 9 foram alinhadas com as 2300 tardes-manhãs de Dan 8:14 para formarem um esquema de tempo profético que predizia a volta de Jesus aproximadamente entres os anos de 1843 — 1844 (KNIGHT, 1993, p. 125 — 130).

O argumento de Miller era que de acordo com Daniel 8:14 o santuário seria purifica após 2300 anos. Conectado com as 70 semanas de Daniel 9 esse período começa em 457 a.C. e terminaria c.1843-1844 d.C. Nesse tempo a terra (santuário) seria purificada do pecado a destruição do Anticristo e o estabelecimento do Reino de Deus com a segunda vinda de Jesus. O conceito de purificação do santuário veio do sistema levítico onde uma vez por ano no dia da expiação ou dia do juízo o sumo-sacerdote purificava o arraial de Israel de todos os pecados (ver TIMM, 1999, p. 72-81, 165-167).

Como parte dessa catarsis espiritual a mensagem de Apocalipse 14:6-12 anunciava uma saída de Babilônia, o que as raízes Protestantes do movimento identificava-a com os enganos do sistema Católico, o Anticristo (BRUINSMA, 1994, p. 1 — 19). Mas é importante notar que a medida que muitas igrejas protestantes não aceitavam a pregação da breve volta de Jesus em 1843 — 44 e até perseguiam os mileritas pelo que era considerado fanatismo religioso, o movimento inclui tais igrejas como parte do sistema do Anticristo. A base bíblica para tal interpretação era Apocalipse 17:5 onde a profecia indica que a prostituta Babilônia (identificada como o catolicismo apostólico romano) teria muitas filhas de prostituição (identificada como o protestantismo apóstata) (KNIGHT, 1993, p. 141 — 158; LARONDELLE, 2000, p. 885).

Assim, o millerismo criou um esquema profético onde o aparecimento de Cristo e do anticristo no final dos tempos estão inter-relacionados. Associar-se a um significa rejeitar o outro. O sistema de ensino católico apostólico romano aceito por algumas igrejas protestantes é novamente visto como antagonico ao processo de preparação para a volta de Jesus e o estabelecimento do Reino de Deus. Apesar do movimento Millerismo terminar logo depois do desapontamento de 1844 quando Jesus não voltou conforme eles haviam predito, as sementes interpretativas proféticas continuaram no adventismo do sétimo dia.

.....

¹³ Destaco aqui a interpretação de Josiah Litch sobre Apocalipse 9 em 1838 quando ele prediz a queda do império Otomano, o que ocorre exatamente em 1840 como ele havia dito conforme a profecia. Isso gerou grande confiança nos Adventistas no método de interpretação profética de Miller e seus seguidores.

O Adventismo e o Anticristo

O que (quem) é o Anticristo

As profecias do Anticristo são centrais na formação da identidade do Adventismo do Sétimo Dia. (LARONDELLE, 2000, p. 883 — 889) Isso porque os Adventistas se identificam como o remanescente da profecia bíblica, ou seja, o último grupo religioso organizado que tem o objetivo de proclamar as últimas mensagens divinas ao mundo antes do juízo final ou volta de Jesus Cristo. As mensagens dos três anjos de Apocalipse 14 são centrais nessa proclamação Adventista e auto-identificação como remanescente fiel de Deus. Pois de acordo com tal passagem só há dois grupos no tempo do fim, Babilônia que persegue os santos de Deus, e os santos que “guardam os mandamentos de Deus e tem a fé de Jesus” (v.12).

Ao identificarem Babilônia conseqüentemente os Adventistas identificam que são os santos (anti-Babilônia). Para os Adventistas, em continuação a interpretação da Reforma, as passagens bíblicas sugerem que a Babilônia do Apocalipse é o mesmo poder de II Tessalonicenses 2 e Daniel 7 e 8, o Anticristo (LARONDELLE, 2000, p. 885) Como vimos anteriormente há uma distinção clara entre a interpretação Católica e Protestante sobre a identidade de tal poder. Enquanto que os primeiros enxergam o anticristo como um único homem que perseguiria os Cristãos por três anos e meio literais os Reformadores interpretaram o tempo simbolicamente como 1260 anos e o Anticristo como o sistema de ensino papal contrário às Escrituras ou mandamentos de Deus.

Então como o Adventismo caracteriza o Anticristo? Para os Adventistas do Sétimo Dia o Anticristo é um sistema de engano dirigido por Satanás. O sistema doutrinário Católico é um ataque satânico ao sistema de salvação e verdade divina. De acordo com Daniel 7 e 8 esse poder atacaria o santuário de Deus jogando por terra a verdade da salvação. Ao proclamar que os pecados são perdoados pela Igreja por meio dos sacramentos do batismo, penitência e eucaristia na missa, (CATHOLIC, 1994, p. 254-257, 292-293, 356) o catolicismo, na visão adventista, remove o ensino bíblico do santuário que apenas o Cordeiro de Deus (Jesus) remove os pecados pela confissão direta do crente em oração pela fé (I Jo 1:9; 2:1-2; I Tm 2:5). Essa crença substitui Deus no santuário como predito por II Tessalonicenses 2.

Outras crenças apontadas como “o vinho da fúria de sua prostituição” são relacionadas ao batismo infantil, o milênio terrestre de paz antes da volta de Jesus (desescatologia), a doutrina da imortalidade da alma, a autoridade divina papal (infalibilidade), a relação criminosa entre igreja-estado impondo crenças religiosas a nível civil e sendo intolerante e perseguindo minorias, a adoração de santos e principalmente a mudança do quarto mandamento da Lei de Deus do sábado do sétimo dia como santo dia do Senhor para o primeiro dia da semana o domingo.¹⁴

.....

¹⁴ Para detalhes sobre tal interpretação ver bibliografia em rodapé 13.

Essa interpretação do Anticristo como um sistema de engano é importante para entendermos se a escatologia Adventista está errada à luz dos dados do IBGE de 2010.

Mais luz sobre a identidade do Anticristo

Essas marcas identificadoras do Anticristo acima descritas são as mais visíveis. Recentemente, no entanto, o intérprete Adventista Fernando Canale tem sugerido que a identidade do Anticristo deve ser olhada num nível macro donde se originam as práticas (micro) acima explicitadas (ver GLANZ, 2009; GULLEY, 2003, p. 116-126). Para Canale (1987) o engano satânico operado por meio do sistema doutrinário católico tem em seu arcabouço maior o seu ensino sobre o tempo e as ações de Deus na história. Interessante notar que essas são as duas características básicas da profecia, tempo e ação.

Canale sugere que o sistema Católico é baseado na noção grega Platônica da atemporalidade (CANALE, 1987). Para Platão existe uma dicotomia ontológica (existência, real) entre Deus e o mundo, entre Criador e criatura. Por essa razão Deus não pode agir na história de forma temporal linear. Tal ideia influencia as bases de interpretação da realidade e consequentemente da Bíblia e seus ensinamentos (CANALE, 2005a). Visto que a Bíblia é por excelência a manifestação de Deus na história, com tal base hermenêutica o esquema Católico reinterpreta os ensinamentos bíblicos à luz de um conceito pagão (CANALE, 2001).

Essa noção da atemporalidade divina dá origem ao método histórico-crítico de interpretação da Bíblia que é predominante nas Universidades Cristãs no mundo incluindo o Brasil. De acordo com tal método a Bíblia deve ser estudada de maneira “científica” onde não existe a possibilidade de o sobrenatural agir no mundo natural visto que tudo pode ser explicado de forma naturalística, pois Deus não pode agir na história. Canale mostra que ao influenciar a noção de como Deus age no tempo o Catolicismo tem influenciado o Protestantismo com noções anti-bíblicas sobre a natureza do homem (imortalidade da alma), criação (evolucionismo) salvação e liturgia (eucaristia) que são reinterpretadas com uma linguagem bíblica mas num esqueleto pagão (CANALE, 2005b; 2010).

Não é à toa que profecias são ignoradas no dia a dia do Catolicismo e maioria dos Protestantes visto que nesse esquema Deus não age em momentos pontuais da história. Mas ao eclipsar o aparecimento de Deus (Cristo) tal ensino fecha os olhos para identificar o Anticristo. E isso é muito apropriado quando há fortes acusações identificando a instituição da qual se faz parte como sendo o Anticristo. A contribuição de Canale para esse estudo é que o Anticristo não deve ser visto *apenas* como uma instituição, mas como um sistema de ensino da realidade. É partir dessa perspectiva

que comparo essa interpretação do Anticristo Adventista com os dados do IBGE afim de responder à pergunta levantada no início.

Separadas ou unidas? Sugestões para futuros estudos

Até então vimos que aparentemente os dados do último Censo do IBGE, que aponta um decréscimo Católico no Brasil, parece conflitar com a escatologia Adventista que afirma uma influência Católica crescente com o passar do tempo. Mas ao revisar historicamente as raízes de tal interpretação deve-se levar em conta que o Anticristo não é apenas uma instituição eclesíastica *per se* mas um sistema propagador de ensinamentos e práticas antibíblicos ou anti-Cristo. É por isso que desde os últimos meses do movimento Millerita a Babilônia Apocalíptica tem sido relacionada com o catolicismo e o protestantismo apostatado, ou seja, os que se dizem cristãos, mas não seguem os ensinamentos bíblicos.

148 Isso abre a possibilidade para que a interpretação Adventista dos últimos dias continue correta. Pois, mesmo que o número dos que se proclamam católico apostólico romanos no Brasil diminua e os protestantes cresçam ainda continua a questão se tais cristãos podem ser classificados como parte do grupo nomeado como Babilônia conforme a interpretação Adventista. Não é objetivo desse trabalho analisar cada religião brasileira e imputar tal julgamento sobre elas. O objetivo aqui é mostrar que a plausibilidade da interpretação escatológica adventista.

A classificação dos cristãos brasileiros é assim importante para esclarecer a questão levantada nesse trabalho. No documento completo disponível no não é explicado o método usado para classificar as religiões professadas por brasileiros, apenas é dito que o “IBGE e o Instituto de Estudos da Religião - ISER, em parceria, desenvolveram, para o Censo Demográfico 2000, a classificação de religiões”¹⁵. Na discussão aqui levanta é importante saber que tipo de metodologia foi usada para classificar os “grandes grupos de religião” como descritos no Anexo 1 do mesmo documento.

Nesse anexo é encontrado dois grandes grupos cristãos: católicos e evangélicos¹⁶. A divisão é parecida com a tradicional divisão entre protestantes e católicos que normalmente é usado na interpretação das profecias apocalípticas. Mas essas divisões não são as mesmas, pois na composição do IBGE várias denominações não católicas (protestantes) não fazem parte do universo evangélico. Uma sugestão para próximos estudos é precisar a razão para tal classificação dos grupos religiosos Cristãos no Brasil.

.....
¹⁵ Disponível em: <<http://bit.ly/2180uUX>>. Acesso em: 03 de abril de 2016.

¹⁶ Disponível em: <<http://bit.ly/2180uUX>>. Acesso em: 03 de abril de 2016.



Uma das perguntas a serem analisadas em tal estudo é quais as crenças Cristãs que unem ou separam tais denominações. Isso é um dado relevante para a questão aqui levantada relacionada à profecia, visto que a Reforma e o adventismo interpretam o anticristo bíblico como sendo um sistema de crenças estranho às Escrituras e que une tanto católicos como protestantes ou, nesse caso, evangélicos. Por isso é importante saber quais as crenças de tais denominações cristãs.

Finaliza-se com um exemplo tomado de um estudo de caso já feito acerca da liturgia adventista e evangélica neopentecostal para mostrar como a influência do anticristo pode ser detectada no cristianismo brasileiro. Em estudo anterior sobre o CD jovem da Igreja Adventista do Sétimo Dia, buscou-se mostrar como a crença futura na volta de Jesus (Reino de Cristo), como única solução para o caos atual no mundo (reino do Anticristo), tem sido reinterpretada existencialmente no cristianismo brasileiro via cultura de massa (GALIZA, 2009).

Essa reinterpretação da transcendente manifestação de Cristo no fim dos tempos para o presente, tem ganhado grande adesão no cristianismo brasileiro principalmente entre os neopentecostais. Como De Oliveira e Pires deixam claro, tal desescatologização da mensagem bíblica é manifestado num culto marcado pelos sentimentos, pela emoção pelo uso da cultura de massa principalmente com o forte apelo a emoção por meio da música e da imagem (OLIVEIRA; PIRES, 2005, p. 85, 91, 98) Assim, a mensagem predominante de tais cultos é o encontro de cura entre o divino e o adorador agora.

A semelhança de Agostinho e sua interpretação profética do reino milenar terreno, a escatologia prometida na profecia como solução para os problemas do pecado é proclamada como ocorrendo hoje no culto e não no futuro, por isso o termo desescatologia (OLIVEIRA; PIRES, 2005, p. 107-109) Note que os autores associam a interpretação profética de Agostinho (desescatologização) acerca do Anticristo e Cristo com uma prática litúrgica estranha aos ensinamentos bíblicos. O que eles não fazem é associar neopentecostais com católicos nessa crença comum.

Mas como mencionado acima, essa relação entre liturgia e escatologia também já é ressaltada pelos reformadores e adventistas do sétimo dia. Essa relação de culto e profecia é principalmente apontada por Protestantes ocorrendo na eucaristia (sistema de salvação Católico) e adoração de imagens. Nesse contexto a relação entre Evangélicos e Católicos brasileiros é claramente demonstrada por Klein (2006) que mostra como o protestantismo brasileiro venera imagens na pessoa de pregadores *pop* que oferecem salvação em suas igrejas ou via televisão.

Se tais estudos (KLEIN, 2006; OLIVEIRA; PIRES, 2005) estiverem correto a influência do sistema Católico já pode ser detectada em fortes movimentos cristãos no Brasil que se caracterizam por uma desescatologização agostiniana como base de sua liturgia. Em meu trabalho conclui que tal desescatologização possui uma “teologia

marcadamente existencial [...] e seu determinante religioso e do ser é a emoção em detrimento da razão [revelação] bíblico-divina” (GALIZA, 2009). Podemos, então, inferir que há uma forte semelhança no sistema de crença católico e neopentecostal o que possibilita o cumprimento profético como interpretado pelos adventistas do sétimo dia.

Considerações finais

O Censo do IBGE de 2010 ao constatar um decréscimo no número de católicos no Brasil entrou, aparentemente, em choque com a interpretação profética Adventista que espera um crescimento de influência dessa igreja com o passar do tempo visto ser ela o representante do Anticristo escatológico. Ao revisar as raízes interpretativas do movimento Adventista detectamos duas correntes de interpretação do Anticristo relevantes para responder se a interpretação Adventista é possível à luz do último Censo.

Enquanto que os protestantes (e seus predecessores e sucessores) enxergam a Igreja Católica histórica como o anticristo da profecia, os católicos apontam para o longínquo passado ou futuro relacionando o anticristo ora com os judeus, ora com um inimigo futuro do cristianismo. Relacionado ao reino do anticristo está o Reino de Cristo como predito pelas profecias de Daniel, II Tessalonicenses 2 a Apocalipse. Tais textos cristãos são as principais fontes que caracterizam esses poderes antagonicos na história. Esse trabalho mostrou que ambos são inter-relacionados profeticamente e não podem ser separados na interpretação profética.

Agostinho, o principal expoente Católico, identificou o Reino de Cristo com a igreja cristã no presente (desescatologização). Com isso os tempos e ações do anticristo foram colocados para um longínquo futuro. Mas ao identificarem corrupção e ensinamentos não-bíblicos no sistema católico vários Cristãos interpretaram o anticristo como sendo o sistema Católico de cristianismo. Essa visão influenciou a Reforma, o protestantismo norte-americano, o milerismo e o movimento adventista.

Em comum a essa interpretação profética, oposta à dos católicos está a crença que o anticristo viria de dentro do cristianismo deturpando a verdade e o sistema de culto divino. De acordo com Canale tal deturpação foi tamanha que os enganos propagados pelo catolicismo acerca do tempo e ações divinas (componentes centrais da profecia) alteraram o conceito de realidade no cristianismo vigente. E conseqüentemente o sistema de salvação e culto propagados pela maioria dos cristãos são anti-bíblicos.

Essa noção de sistema de ensino anti-bíblico como característica do anticristo é fundamental para responder a aparente contradição entre os dados do Censo e a escatologia adventista. Lembremos que o Censo do IBGE é um estudo sociológico e por isso pode apontar tendências futuras. No entanto, a profecia é pormenorizada e



explica não só detalhes, mas principalmente macro movimentos religiosos no nível do sistema de crenças. Assim ao investigar a nomenclatura de classificação religiosa no Censo percebe-se que ela é superficial quanto aos sistemas de crenças apontados pela profecia. Por isso, tal pesquisa não pode ser usada definitivamente como oposta à projeção bíblica.

Isso porque central na discussão está a caracterização do anticristo como sistema antibíblico. Ou seja, é necessária uma avaliação mais aprofundada das denominações Cristãs brasileiras para saber se elas podem ou não ser enquadradas na profecia do Anticristo. Para indicar que a interpretação adventista está correta, mencionei como exemplo a tendência da desescatologização na liturgia das igrejas neopentecostais no Brasil. A justificação de tal comparação é que nas profecias do anticristo o culto é um elemento central.

Usando dados de Klein (2006), Oliveira e Pires (2005) sobre liturgia protestante e de minha pesquisa sobre liturgia Adventista pude inferir que há uma relação de crença e prática entre Católicos e Protestantes. Considerando então a visão de Canale que mostra como interpretação bíblica afeta praxis eclesiológica concluo que o catolicismo como sistema tem crescido em influência. Essa mesma comparação pode/ deve ser feita concernente as crenças de tais denominações sobre evolução/criação, dias santificados ou de guarda (sábado ou domingo), ou métodos de interpretação bíblica (histórico-gramatical/histórico-crítico).

Minha hipótese é que a influência Católica é ainda preponderante na fábrica sociorreligiosa brasileira. E se assim for, isso não exclui, mas antes confirma a interpretação profética adventista.

151

Referências

ARASOLA, K. **The end of historicism**: Millerite hermeneutic of time prophecies in the Old Testament. Uppsala: K. Arasola, 1990.

BOWEN, E. W. Vergil's pre-eminence among the Christian fathers and in the medieval church. **The methodist review**, v. 43, n. 3, julho-agosto de 1896.

BREKUS, C. A. Catholics in America — the text of freedom of religion. **Christian History**, v. 102, p. 12-15, 2012.

BRUCE, F. F. 1 & 2 Thessalonians. In: HUBBARD, D. A.; BARKER, G. W. (Eds.). **Word biblical commentary**. Waco: Word Books, 1982. v. 45.

BRUINSMA, R. **Seventh-day Adventist attitudes toward Roman Catholicism 1844-1965**. Berrien Springs: Andrews University Press, 1994.

CANALE, F. L. **The cognitive principle of Christian theology**: a hermeneutical study of the Revelation and inspiration of the Bible. Berrien Springs: Andrews University Lithotec, 2005a.

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

CANALE, F. L. **Back to revelation-inspiration**: searching for the cognitive foundation of Christian theology in a postmodern world. Lanham: University Press of America, 2001.

CANALE, F. L. **Creation, evolution, and theology**: the role of method in theological accommodation. Berrien Springs: Andrews University Lithotec, 2005b.

CANALE, F. L. The eclipse of Scripture and the Protestantization of the Adventist mind - part I. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 21, n. 2, p. 133-165, 2010.

CATHOLIC church. **Catechism of the Catholic Church**. Vatican City. Mahwah: Libreria Editrice Vaticana, 1994.

COLLETTE, C. H. The novelties of Romanism. In: **London**: The religious tract society, 1864.

CURTIS, C. **The mystery of iniquity unveiled** — or popery unfolded and refuted, and its destination shown in the light of prophetic Scriptures in seven discourse. Boston: Crocker & Brewster, 1866.

DOWLING, J. **The history of Romanism**: from the earliest corruption of Christianity to the present time. New York: Hay & Thatcher, 1853.

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

FROOM, L. E. **The prophetic faith of our fathers**. Hagerstown: Review and Herald, 1982. v. 3.

FROOM, L. E. **The prophetic faith of our fathers**. Hagerstown: Review and Herald, 1982. v. 2.



FROOM, L. E. **The prophetic faith of our fathers**. Hagerstown: Review and Herald, 1982. v. 4.

FROOM, L. E. **The prophetic faith of our fathers**. Hagerstown: Review and Herald, 1982. v. 1.

GALIZA, R. B. **CD-Jovem: cultura de massa na Igreja Adventista do Sétimo Dia? Kerygma**, v. 5, n. 1, p. 1-4, 2009.

GANE, R. Leviticus. In: WALTON, J. (Ed.). **Zondervan illustrated Bible backgrounds commentary**. Grand Rapids: Zondervan, 2009. v. 1.

GLANZ, O. Investigating the presuppositional realm of Biblical-theological methodology, Part II: Canale on reason. **Andrews University Seminary Studies**, v. 47, n. 2, p. 217-240, 2009.

GRUNDMANN, J. W.; HESSE, F.; DE JONGE, M. criw, cristoV, anticristoV, crisma, cristiano V. In: GERHARD, F.; GERHARD, K.; BROMILEY, G. W.; WILLIAM, G. (Eds.). **Theological dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1974. v. 9.

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

HILLERBRAND, H. J. Antichrist. In: HILLERBRAND, H. J. (Ed.). **The Oxford Encyclopedia of the Reformation**. New York: Oxford University Press, 1996. v. 1.

HISLOP, A. **The two Babylons or the papal worship proved to be the worship of Nimrod and his wife**. London: S.W. Partridge & CO, 1903.

HOLLAND, G. S. The tradition that you received from us: 2 Thessalonians in the pauline tradition. In: BETZ, H. D.; EBELING, G.; MEZGER, M. **Word biblical commentary**. Tübingen: Mohr, 1988. v. 24.

HORN, S. H.; WOOD, L. H. **The chronology of Ezra 7**. Brushton: TEACH Services, 2006.

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

HUNT, D. **A woman rides the beast**. Eugene: Harvest House Publishers, 1994.

HUSS, J.; SPINKA, M. **The letters of John Hus**. Totowa: Manchester University Press; Rowman and Littlefield, 1972.

JENKS, G. C. **The Origins and Early Development of the Antichrist Myth**. Berlin: Walter de Gruyter, 1991.

JONES, A. T. **The two republics or Rome and the United States of America**. Battle Creek: Review and Herald Publishing CO, 1891.

KITTEL, G. Escato V. In: KITTEL, G. (Ed.), **Theological dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1964. v. 2.

KLEIN, A. **Imagens de culto e imagens da mídia: interferências midiáticas no cenário religioso**. São Paulo: Editora Sulina, 2006.

KNIGHT, G. R. **Millennial fever and the end of the world: a study of millerite adventism**. Boise: Pacific Press, 1993.

154 LARONDELLE, H. K. The Remnant and the Three Angel's Message. In: DEDEREN, R. (Ed.). **Handbook of Seventh-day Adventist theology**. Hagerstown: Review & Herald Pub. Association, 2000.

LEWIS, A. H. **Paganism surviving in Christianity**. New York: G. P. Putnam's sons, 1892.

LUTHER, M. **The Babylonian captivity of the church Three treatises**. Philadelphia: Fortress Press, 1960.

MAXWELL, M. C. **An exegetical and historical examination of the beginning and ending of the 1260 days of prophecy with special attention given to A.D. 538 and 1798 as initial and terminal dates**. Takoma Park: Seventh-day Adventist Theological Seminary, 1951.

NOLL, M. A. **A History of Christianity in the United States and Canada**. Grand Rapids: Eerdmans Publishers and CO, 1992.

OLIVEIRA, C. I.; PIRES, A. C. A cura integral (psicofísica) no neopentecostalismo brasileiro: uma acomodação ao discurso sobre saúde e doença na sociedade pós-moderna de consumo. **Estudos de Religião - Revista Semestral de Estudos e Pesquisa em Religião da UMESP**, n. 29, p. 78-112, 2005.



OLIVEIRA, J. R. **Chronological studies related to Daniel 8:14 and 9:24-27.** Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2004.

PAULIEN, J. **The deep things of God.** Hagerstown: Review and Herald, 2004.

SHEA, W. H. **Selected studies on prophetic interpretation.** Silver Springs: Biblical Research Institute, 1992.

TIMM, A. R. **O santuário e as três mensagens angélicas** - fatores integrativos no desenvolvimento das doutrinas adventistas. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 1999.

TIMM, A. R. A short historical background to A.D. 508 & 538 as related to the establishment of papal supremacy. In: PREEZ, R. D. (Ed.). **Prophetic Principles:** crucial exegetical, theological, historical & practical insights. Berrien Springs: Lithotech Andrews University, 2007.

WHITE, E. G. **The Great Controversy between Christ and Satan.** Boise: Pacific Press, 1950.

WYLIE, J. A. **The history of Protestantism.** New York: Cassell & Company, 1899.

Sorte do ímpio, azar do justo: uma breve nota sobre *miqreh* em Eclesiastes 2:14 e o conceito de morte em Eclesiastes

JONATAS DE MATTOS LEAL¹

Introdução

Entre os textos que têm inquietado a muitos estudantes do livro de Eclesiastes está Eclesiastes 2:14, onde se lê: “O sábio tem os olhos abertos, o insensato caminha nas trevas. Porém compreendi que ambos terão a mesma sorte” (BJ²). O propósito do presente trabalho é esclarecer o significado da palavra hebraica *miqreh* (sorte) no verso acima citado e seu relacionamento com o conceito de morte no livro de Eclesiastes e no Antigo Testamento como um todo, em particular nos livros da tradição sapiencial já que esses abordam o assunto.

Palavras-chave: Eclesiastes; *miqreh*; sorte.

Among the texts that have troubled many students of the book of Eclesiastes is Eclesiastes 2:14, where it reads: “The wise man has his eyes open, the fool walks in darkness. But I understand that both will have the same fate”. The purpose of this paper is to clarify the meaning of the Hebrew word *miqreh* (luck) in the above-mentioned verse and its relationship to the concept of death in the book of Eclesiastes and in the Old Testament as a whole, particularly in the books of the wisdom tradition.

Keywords: Eclesiastes; *miqreh*; luck.

.....

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Mestre em Teologia pelo Seminário Adventista Latino Americano de Teologia. Graduado em Teologia pelo Seminário Adventista Latino Americano de Teologia. E-mail: leal.jonatas@gmail.com.

² As citações bíblicas em língua portuguesa foram extraídas da Bíblia de Jerusalém (BJ) e da Almeida Revista e Atualizada (ARA). Quando nenhuma versão é indicada, a citação é fruto da tradução do autor desse artigo.



A leitura isolada e apressada do texto pode levar a um entendimento equivocado do argumento de Qohelet³: se *miqreh* diz respeito à recompensa final comum aos ímpios e justos ou sábios e tolos, os que defendem um existencialismo de Qohelet teriam suas convicções confirmadas; a vida pautada pela sabedoria e temor do Senhor não teria sentido algum. Nesse prisma, Qohelet é um pessimista que defende uma vida nihilista e negativa da vida. Porém, como harmonizar um destino comum de sábios entre tolos, e o convite que Qohelet faz a uma vida significativa pela qual “daremos conta a Deus” (Ec 11:9)?

Para essa discussão a seguinte metodologia é sugerida. Em primeiro lugar, será analisado o significado de *miqreh* no contexto da passagem, do livro e seu uso fora de Eclesiastes. Logo após, se examinará a relação que o termo estabelece com o que pode se chamar o “epicentro” do argumento de Qohelet no livro. Por fim, se observará como o conceito de morte de Eclesiastes interage com o restante da tradição veterotestamentária e de que forma impacta a apologia à vida feita pelo livro considerado por alguns o mais mal-humorado da Bíblia (KIVITZ, 2009).

O significado de *miqreh*

A palavra *miqreh* vem da raiz verbal *qrh* que pode significar no tronco Qal “acontecer, sobrevir” (HOLLADAY, 2010, p. 461) ou “encontrar, suceder, atingir” (KIRST et al., 2011). Ao que tudo em dica o substantivo com “mem” prefixal denota as consequências do sentido da raiz nesse tronco verbal (HARRIS et al., 1998, p. 1371-1372). O uso do substantivo no AT confirma essa afirmação, já que geralmente designa “o que acontece por si mesmo, sem a vontade do autor preocupado ou de alguém conhecido” (KRÜGER, 2004, p. 68). Assim, *miqreh* pode ser entendido como algo “inesperado e não planejado” (KRÜGER, 2004, p. 68). Esse acontecimento vai desde algo trivial como um encontro inesperado entre duas pessoas até uma fatalidade, como a morte de alguém, por exemplo. Em síntese, *miqreh* denota um “evento que está além do controle daqueles que o experimentam” (GRISANTE, 1997, p. 984), embora não signifique que tal evento esteja fora do controle divino. Pelo contrário, Deus pode

.....

³ Sem levar em consideração a discussão quase infundável sobre a autoria de Eclesiastes, Qohelet é o termo que se usa aqui para se referir ao autor do livro de Eclesiastes, como faz a maioria dos autores que escrevem sobre Eclesiastes. O termo é oriundo a própria obra onde o autor recebe esse título, e geralmente é traduzido como “pregador” pelas versões portuguesas. No entanto, a palavra é um particípio Qal ativo feminino singular do verbo *qhl* que significa “reunir”. O significado do termo no contexto de Eclesiastes também é muito debatido.



em certo momento até usá-lo para cumprir seus propósitos como no caso de Rute 2:3 onde “acidentalmente” ocorre o encontro entre Rute e Boaz.

A palavra *miqreh* ocorre três vezes fora de Eclesiastes (Rt 2:3; 1Sm 6:9; 20:26) e sete vezes nele (Ec 2:14; 3:19-3x; 9:2,3). O contexto de cada passagem pode ajudar a elucidar o uso no texto proposto para esse estudo.

Começando com as ocorrências fora de Eclesiastes, em Rute 2:3 (Bíblia Hebraica Stuttgartensia)⁴ o termo *miqreh* aparece com força adverbial (casualmente, por causalidade) para demonstrar a natureza acidental do encontro de Rute e Boaz no seu campo. Ela não havia planejado e é possível que nem conhecesse a Boaz. Assim, no momento tal evento não passava de puro acaso, mesmo que no futuro se revelasse como providência divina.

Em 1 Samuel 6:9 (Bíblia Hebraica Stuttgartensia)⁵ *miqreh* pode ser bem traduzido como o substantivo “acaso”. Os filisteus procuravam um sinal para saber se as pragas que os castigavam eram devido à intervenção do Deus de Israel ou simplesmente por “acaso” (*miqreh*). Por sua vez, em 1 Samuel 20:26 (Bíblia Hebraica Stuttgartensia)⁶ Saul, não sabendo que Jonatas já havia alertado a Davi das más intenções de Saul de tirar-lhe a vida, pensa que algum *miqreh*, ou seja, algum acontecimento não planejado impedia Davi de estar presente no banquete. Aqui também o substantivo funciona com força adverbial.

Em todas as ocorrências pode-se notar a natureza acidental e não planejada de *miqreh*. Vale salientar que “a palavra hebraica não possui qualquer tom sinistro” (EATON; CARR, 1989, p. 76) por si. Sendo assim, pode denotar um acontecimento positivo ou negativo. É interessante notar também que nas três ocorrências o substantivo trabalha adverbialmente. O mesmo não ocorre no livro de Eclesiastes.

.....

⁴ Andando ela, entrou num campo e se reuniu com os outros segadores. E por acaso se encontrou na parte que pertencia a Boaz que era da família de Elimeleque.

וַחֲלַף וַחֲבוּא וַחֲלַקֵּט בְּשָׂדֵה אַחֲרֵי הַקְּצֹרִים וַיִּקַּר מִקְרֵהָ
חֲלַקֵּת הַשָּׂדֵה לְבָעֵז אֲשֶׁר מִמְּשַׁפַּחַת אֱלִימֶלֶךְ׃

⁵ Vede: se subir pelo caminho de Bete-Semes, foi ele que nos fez este grande mal, e se não, então saberemos que não foi a sua mão que nos feriu, foi por acaso que ocorreu isso a nós.

וַיֵּאִתָּהֶם אִם-יִרְדָּךְ נְבוּלוּ יַעֲלֶה בֵּית שְׂמוֹשׁ הוּא עֲשֵׂה לָנוּ
אֶת-הַרְעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת וְאִם-לֹא יִדְעֵנוּ כִּי לֹא יָדוּ נִלְעָה
בְּנוּ מִקְרֵה הוּא הִיָּה לָנוּ׃

⁶ Mas Saul não disse coisa alguma naquele dia, pois dizia para si mesmo: por acaso não deve estar puro de modo que esteja contaminado.

וְלֹא-דִבֶּר שְׂאוּל מֵאוֹמְרוֹ בַּיּוֹם הַהוּא כִּי אָמַר מִקְרֵה הוּא
בִּלְתִּי טָהוֹר הוּא כִּי-לֹא טָהוֹר׃



Qohelet vai conferir à palavra um uso peculiar. Para ele, *miqreh* é a sorte/destino que toda a humanidade deve enfrentar, seja sábios ou tolos, animais ou homens, bons ou maus. O contexto claramente aponta a morte como este acontecimento comum a todos os seres do mundo natural. Na verdade, para Qohelet, “a morte é o grande equalizador” (MURPHY, 1989, p. 22). Tendo em vista sua pertinência, as ocorrências do termo no livro estão elencadas abaixo.

Em Eclesiastes 3:19 (Bíblia Hebraica Stuttgartensia)⁷ lê-se:

porque a sorte (*miqreh*) dos filhos dos homens e a sorte (*miqreh*) dos animais, ambas as sortes (*miqreh*) são iguais para eles, como morre um assim morre o outro, todos têm o mesmo fôlego de vida, e não há vantagem dos homens sobre os animais. Verdadeiramente tudo é vaidade!

Como a segunda parte do verso explica, a morte é a sorte ou destino final (*miqreh*) comum entre homens e animais. Ambos enfrentam seu último momento. Nota-se que em suas reflexões Qohelet demonstra uma visão aniquilacionista sobre o estado do homem na morte onde ele mesmo não possui qualquer vantagem sobre os animais. Assim, *miqreh* aqui se refere à realidade inevitável e inesperada da morte.

Em Eclesiastes 9:2-3 (Bíblia Hebraica Stuttgartensia)⁸, Qohelet declara:

tudo sucede igualmente a todos: o mesmo sucede ao justo e ao perverso; ao bom, ao puro e ao impuro; tanto ao que sacrifica como ao que não sacrifica; ao bom como ao pecador; ao que jura como ao que teme o juramento. Este é o mal que há em tudo quanto se faz debaixo do sol: a todos sucede o mesmo; também o coração dos homens está cheio de maldade, nele há desvarios enquanto vivem; depois, rumo aos mortos.

.....

⁷ כִּי מִקְרָה בְּנִי-הָאָדָם וּמִקְרָה הַבְּהֵמָה וּמִקְרָה אֶחָד לָהֶם כְּמוֹת זֶה בֶּן מוֹת זֶה יוֹרֵחַ אֶחָד לְכֹל וּמוֹתֵר הָאָדָם מִן-הַבְּהֵמָה אֵין כִּי הַכֹּל הֵבֵל

⁸ הַכֹּל כְּאִשֶׁר לְכֹל מִקְרָה אֶחָד לְצַדִּיק וְלִרְשָׁע לְטוֹב וְלִשְׂחֹר וְלִטְמֵא וְלִזְבָּח וְלֹא-אִשֶׁר אֵינְנו זֹבֵחַ כְּטוֹב כְּחָטָא הַנִּשְׁבָּע כְּאִשֶׁר שְׂבוּעָה יֵרָא

³ זֶה רָע בְּכֹל אֲשֶׁר-נַעֲשֶׂה תַחַת הַשָּׁמַיִם כִּי-מִקְרָה אֶחָד לְכֹל וְגַם לֵב בְּנִי-הָאָדָם מִלֹּא-רָע וְהוֹלֵלוֹת בַּלְבָּבִים בְּתוֹיָהֶם וְאֶחָדֵינוּ אֶל-הַמֵּתִים



Aqui novamente Qohelet mostra um fim comum a dois grupos antagonicamente polarizados. Em vez de homens e animais, agora justo e ímpio, bom e mau e assim por diante. Há um momento que une todos, independente de suas obras ou realizações durante a vida. Este acontecimento fica evidente no verso 3b que diz: *depois se vão aos mortos*. Enfim, a morte é a sorte/destino (*miqreh*) comum a animais e seres humanos, quer sejam bons ou maus, quer sejam sábios ou tolos.

Finalmente em Eclesiastes 2:14⁹ (Bíblia Hebraica Stuttgartensia) (vê-se uma comparação muito parecida com 9:2,3, onde dois polos, o sábio e o tolo estão em perspectiva. No verso 13, 14a Qohelet demonstra a superioridade do sábio sobre o tolo dizendo: “então eu vi que há mais vantagem na sabedoria do que na tolice, como há mais vantagem na luz do que nas trevas; o sábio tem os seus olhos na cabeça, mas o tolo anda nas trevas”. Durante a vida as vantagens dos sábios são evidentes e o contraste entre ambos é notório. Porém, a partir do verso 14b uma nova ideia é introduzida: “contudo, entendi que a mesma sorte (*miqreh*) encontrará a ambos”. Qohelet percebe que embora o sábio tenha vantagem sobre o tolo, no fim os dois enfrentam o mesmo acontecimento (*miqreh*). Ele completa: “Como acontece ao estulto, assim me sucederá a mim” (Ec 2:15). Há um momento em que as vantagens terminam. Que momento poderia ser este? O próprio texto responde: “E como morre o sábio, assim morre o estulto!” (Ec 2:16). E exatamente isso o levava a repetir o refrão do livro: Tudo é vaidade!

Deste modo, para Qohelet “a inevitabilidade da morte torna inútil a busca de sabedoria” (EATON, CARR, 1989, p.77). Junto com ela (2:12), a alegria (2:2) e o trabalho (2:11) são inúteis em face do *miqreh* comum a todos os seres humanos. Comentando sobre estes versos Rashi sintetiza muito bem a intenção de Qohelet dizendo: “embora eu louve a superioridade do sábio sobre o tolo não posso deixar de observar o fato de que ambos têm o mesmo destino neste mundo” (WASSERMAN, 1998, p. 16). Assim, Qohelet lamenta sua mortalidade porque a despeito de sua sabedoria superior ele seria esquecido do mesmo modo que um mero tolo (WHYBRAY, 1989, p. 58-59). Ele refletia sobre um fato inevitável: a sabedoria é inútil como remédio para o problema último da vida: a morte (EATON; CARR, 1989, p.76).

Como se vê, em Eclesiastes 3 e 9 *miqreh* se refere especificamente à morte. Na morte, sábio e tolo se encontram. A versão grega Septuaginta sugere possivelmente esta ideia ao traduzir o termo *miqreh* (acontecimento, sorte) em Eclesiastes 2:14 como “encontro” (*synante4ma*). A despeito de qualquer realização durante a vida, a morte

.....

החכם עיניו בראשו והקטיל בחשך הולך וידעתי גב-אני⁹
שמקרה אחד יקרה את-כלם

nivela homens e animais, justos e injustos, sábios e tolos. Assim, as ocorrências de *miqreh* em Eclesiastes podem ser resumidas no seguinte quadro:

	sábio — tolo (2:13-16)
miqreh (sorte/destino/acontecimento) comum a:	homem — animal (3:19)
	bom — mal (9:2,3)

A discussão acima apresentada sobre o significado de *miqreh* em Eclesiastes 2:14 leva inevitavelmente ao “epicentro” do argumento do livro como um todo que resulta no frequente refrão: tudo é vaidade! Ao que parece, essa concepção de Eclesiastes sobre a morte leva-o a crise existencial que motiva a obra por inteiro. Por isso, será interessantes analisar mais detidamente o conceito de Qohelet sobre a morte bem como sua relação com a tradição veterotestamentária e o lugar que a morte, como destino (*miqreh*) comum a todos no mundo natural, desempenha na estratégia literária e conceitual do autor.

162

Conceito de morte no AT e no livro de Eclesiastes

Para entender o conceito de morte no Antigo Testamento é importante entender primeiro sua compreensão sobre a vida. De acordo com Gênesis 2:7 a vida é composta por dois elementos: (1) o pó da terra ((*a4pa4r min ha4*)*a6da4ma*=) que marca a materialidade do corpo e sua íntima ligação com o ambiente em que está inserido; e (2) o folego de vida (*nis*]mat *h9ayy*]=*m*) que também é chamado em outros lugares de “espírito” (*ru=ah9*) (Gn 6:17; Ec 3:19,2; Lm 4:20; Jr 51:17), a saber, o *animus* divino que torna a vida possível. A união desses dois elementos forma a “alma vivente” (*nepes*] *h9ayya*=). A vida é interrompida quando essa união é quebrada. Essa “fórmula para a vida humana, claramente expressa ao longo da Bíblia, leva a uma concepção holística da natureza humana” (ANDREASEN, 2011, p. 356). Assim, o modelo dualista para interpretar a vida e a realidade com a ideia de uma alma separada do corpo “nada tem a ver com a revelação bíblica” (BLANK, 2004, p. 78). No pensamento bíblico o homem não tem um corpo, o homem é um corpo. Isso fica evidente no uso da palavra “alma” (*nepes*] no AT como sinonimo de uma pessoa viva (Ex 12:4; Nm 9:13; Lv 17:12; Sl 22:21). A tradição profética oferece um interessante exemplo disso ao afirmar que a “alma que pecar essa morrerá” (Ez 18:4,20, ver. Jó 33:22) Portanto, “quando a Bíblia fala da alma, nunca quer designar com esta palavra um princípio espiritual autonomo que poderia ser separado do corpo” (BLANK, 2004, p. 88). Da mesma forma, as



palavras “espírito” (*ru=ah9*) e “carne” (*ba4s8ar*) “sempre designam o homem inteiro sob determinado aspecto” (BLANK, 2004, p. 83).

Deste modo, a interrupção da ligação entre os dois elementos constituintes da vida marca o seu fim. Essa visão aparece bem nitidamente na descrição poética que Qohelet faz da morte quando “*o pó volta à terra e o espírito volta à Deus que o deu*” (12:7); retornando assim cada elemento para sua fonte original.

O conceito de morte no Antigo Testamento está latente na maioria dos livros, mas muito claro na seção poética da Bíblia Hebraica. A palavra morte e seus derivados aparecem aproximadamente mil vezes no AT. O vocabulário da morte não é extenso restringindo-se basicamente à duas palavras: o verbo “morrer” (*mwt*) e o substantivo “morte” (*ma4wet*) (ver ANDREASEN, 2011, p. 354).¹⁰ A partir de uma análise do uso do termo “por todo o Antigo Testamento, as palavras para morte apontam para um sentido único: o completo término da vida, de suas expressões e funções” (ANDREASEN, 2011, p. 354). Como destaca Bacchiocchi (2007, p. 129), fica claro que “um estudo das palavras ‘morrer’, ‘morte’ e ‘morto’ no grego e hebraico revela que a morte é percebida na Bíblia como privação ou cessação da vida”.

Tendo em vista o contexto veterotestamentário em geral pode-se concluir que na morte não há lembrança do Senhor (Sl 6:5; 146:4; Ec 9:5), nem louvor (Sl 30:9; 115:17) ou consciência alguma (Sl 13:3). Essa concepção levou a uma das metáforas mais frequentes na Bíblia para a morte, a saber, a metáfora do sono (Gn 28:11; Dt 31:16; 2Sm 7:12; 1Re 2:10; Jó 7:21). Nele o indivíduo está em estado de inconsciência total, sem mais qualquer de suas capacidades cognitivas ou físicas ativas.

O termo hebraico para o lugar dos mortos no AT é *sjeo=l*. A palavra ocorre 65 vezes no AT e é traduzida variamente como “sepultamento”, “inferno”, “abismo” ou “morte”, o que se torna mais difícil para o leitor discernir o significado básico da palavra (BACCHIOCCHI, 2007, p. 147). Bacchiocchi (2007, p. 161) conclui:

Nosso estudo da palavra hebraica para “o reino dos mortos-sheol” mostra que nenhum dos textos que examinamos sugere que sheol seja o lugar de punição dos perdidos (inferno) ou um lugar de existência consciente para as almas ou os espíritos dos mortos. O reino dos mortos é um lugar de inconsciência, inatividade e sono que prossegue até o dia da ressurreição.

Evidentemente embora incipiente e pouco frequente, a ideia de uma vida pós-morte não é totalmente estranha ao pensamento do Antigo Testamento. Porém, os

.....

¹⁰ O vocabulário para o ato de matar é muito mais amplo.

mortos devem esperar o dia escatológico do Senhor para despertarem de seu descanso ou sono quando “muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão” (Dn 12:2, ver Is 26: 19; Os 13:14) (ver ABRAMOVITCH, 2009, p. 131).¹¹

O conceito de morte extraído do AT se relaciona harmoniosamente com aquele retirado do livro de Eclesiastes. Para Qohelet, a morte é um descanso (4: 1,2), é a aniquilação da consciência (9:5,6), possui caráter universal, inescapável (9:3) e inesperado (8:8). Na morte Qohelet percebe uma injustiça equalizadora (2: 13-16; 3:19; 9:2,3) que nivela todos os seres vivos, incluindo animais e humanos. Para ele, “a morte apaga alguns dos aspectos fundamentais do que significa ser humano: corpo, conhecimento, memória e emoções” (RINDGE, 2011, p. 275).

E, ao que parece, é exatamente essa concepção de morte que desencadeia a crise existencial que gera o “estopim” literário de Eclesiastes. Para ele a vida não tem sentido, pois debaixo do sol todos compartilham dessa mesma sorte (*miqreh*). Isso o leva a indagar frequentemente “qual é a vantagem” (Ec 1:3; 3:9; 5: 16; 6:8). A morte acaba com todas as realizações, conquistas e sucesso do sábio. Porém, como se verá a seguir, tal visão da realidade não é criada para propiciar um pessimismo por si. Ela possui um objetivo claro. Quando analisado mais de perto, o aparente pessimismo do autor funciona como uma estratégia literária e conceitual para uma defesa consistente da vida.

A morte como ímpeto para a vida

O foco de Qohelet não está na morte. Aqui ela funciona simplesmente como estratégia para a vida. Ele está interessado na vida (7:7; 9:4). Não está interessado no pós-morte, embora vagamente deixe vestígios de sua existência por sua obra (Ec 1:3; 8:12; 12:7,14). Aliás, essa é uma das características da literatura sapiencial do Antigo Oriente Próximo, inclusive em Israel (ver RAD, 1972; CLIFFORD, 1998; OSBORNE, 2009). Segundo Smith “sabedoria era em realidade uma busca pelo conhecimento da natureza e do significado da vida” (SMITH, 1992, p. 2). Deste modo, sabedoria é ter a vida na perspectiva correta. E isso parece estar alinhado ao propósito do livro de Eclesiastes.

.....
¹¹ Ainda hoje as atitudes judaicas para com a morte são paradoxais. Por um lado, há uma profunda aceitação do fato da mortalidade: a morte como parte de um processo natural marca o fim inevitável da vida neste mundo e é o destino comum de todas as criaturas de Deus. Por outro lado, a morte é vista como punição pelo pecado, como expresso na frase rabínica “não há morte sem pecado”. E nem todas as linhas de pensamento rabínico são confortáveis quando deliberam sobre a esperança de uma vida após a morte.



É muito interessante que segundo Burkes (apud RINDGE, 2011, p. 266), dez dos treze textos onde Qohelet faz referência explícita à morte ocorram muito próximos a textos classificados como passagens sobre a “alegria” (*s8imh9a=*). E mais significativo ainda, as sete passagens classificadas como textos de alegria (*s8imh9a=*) ocorrem no contexto imediato a uma referência explícita sobre a morte.

Isso mostra como alegria e morte se relacionam dialeticamente no pensamento do autor. De fato, “as recomendações para usufruir as possessões são um resultado direto de sua percepção da morte como um evento injusto e inevitável que destrói o ser como um todo” (RINDGE, 2011, p. 266).

Essa ideia fica muito clara na argumentação que Qohelet desenvolve no capítulo 9. Nos versos 5 e 6, ele descreve a morte como quinhão inevitável dos “vivos”, onde não há “memória” ou “conhecimento” (v. 5) ou qualquer sentimento que marque a existência humana, tais como “amor, ódio ou inveja” (v. 6). Mas é extremamente significativo que nos versos seguintes o autor faça uma apologia a vida no âmbito pessoal (v. 7,8) (ver Ec 9:7, 8 ARA), familiar (v. 9) (ver Ec 9:9 ARA) e profissional (v. 10a) (ver Ec 9:10 ARA). E a razão é oferecida no fim do verso 10 onde se lê “*porque na sepultura para onde vais não há nem obra, nem plano, nem conhecimento, nem sabedoria*”. Deste modo, por meio dessa dialética, “Qohelet insiste que a reflexão sobre a inevitabilidade da morte é *sine qua non* para uma vida significativa” (RINDGE, 2011 p. 275). Assim, a morte em Eclesiastes é o motor propulsor para a vida. Seu caráter indiscriminatório e inesperado deve agir como motivação para usufruir a vida “debaixo do sol” no seu máximo potencial. Verdadeiramente, “Qohelet é um mestre da persuasão. Seu objetivo final não é humilhar seus oponentes ou meramente ganhar um argumento. Seu objetivo é promover a vida” (GILBERT, 2011, p. 65).

Evidentemente, isso não implica numa visão hedonista da vida. É possível discernir, ao longo da obra, certos marcos que convidam a uma busca controlada pelo prazer, posses ou alegria. Alguns exemplos podem ser citados neste ponto: há uma consciência clara de um dia de prestação de contas a Deus (11:9; 12: 14); um imperativo para a guarda dos mandamentos (8:5; 12:13) está presente; a superioridade da sabedoria é destacada (2:13; 9:16,18); o valor de um bom nome (fama) (7:1) bem como a importância da adequada repreensão são defendidos (7:5). Para Qohelet, a vida deve ser vivida com reflexão (7:2) sempre tendo em mente que a mesma é um dom divino (3:13; 5:19) e, como tal, demanda responsabilidade. Na verdade, no livro “a perspectiva otimista está explicitamente ligada à pessoa de Deus” (GILBERT, 2011, p. 70)

Sendo assim, mesmo que alguém concorde com o absurdo da vida debaixo do sol, “a realidade é que ainda há atitudes e ações que fazem sentido e são



intrinsecamente boas” (GILBERT, 2011, p. 73). Por sua vez, Hengstenberg (apud DAVIS, 1991, p. 318) conclui instrutivamente:

Desde que todas as coisas são fúteis, o homem, que está sujeito à futilidade, deveria fazer de tudo em seu poder para entrar em uma relação viva com Aquele que é o verdadeiro Ser absoluto, e por meio da uma comunhão com Ele para participar em uma verdadeira existência eterna.

Considerações finais

A busca por uma correta compreensão do termo *miqreh* em Eclesiastes 2:14 suscitou um importante tópico abordado por Qohelet em seu livro. Na verdade, o sentido do termo em questão está no que se pode chamar o “epicentro” da crise existencial que o autor está vivendo. A partir do estudo de suas ocorrências, percebeu-se que no contexto de Eclesiastes, *miqreh* é sorte, destino ou o acontecimento final e inevitável que tanto homens quanto animais, bons ou maus, sábios ou tolos terão que enfrentar, a saber, a morte.

166

A visão de morte sustentada pelo autor combina com a concepção bíblica sobre o assunto e o leva a indagar: que lucro há? Vale ressaltar neste ponto que sua reflexão é realizada “debaixo do sol”, e nessa perspectiva a injustiça equalizadora da morte é inescapavelmente real. Na morte não há consciência, projeto ou qualquer tipo de continuidade com os negócios ou projetos não terminados. Porém, Eclesiastes não pode ser considerado um pessimista que espera de alguma forma criar um tipo de desespero existencial que conduza ou a uma vida sem sentido mergulhada no medo da morte ou na loucura hedonista da busca pelo prazer sem limite ou responsabilidade. Pelo contrário, a crise existencial gerada pela percepção da morte iminente visa conduzir o leitor a uma vida digna de ser vivida. Uma vida acima de tudo significativa. Uma vida para ser compartilhada com a família, com os amigos e as pessoas ao redor sem nunca perder de vista sua fonte original, o Criador (12:1).

Portanto, a crise gerada pelo autor nos traz para o presente livrando-nos da prisão do passado e a da armadilha ilusória do futuro. E assim, em face da morte inesperada que marca o fim da vida “debaixo do sol”, Qohelet convida e ao mesmo tempo celebra: viva a vida!

Referências

ABRAMOVITCH, H. Death. In: COHEN, A. A.; FLOHR, P.; MENDES (Eds.). **20th Century Jewish Religious Thought**: original essays on critical concepts, movements, and beliefs. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2009.



ANDREASEN, N. E. Morte: origem, natureza e erradicação final. In: DEDEREN, R. (Ed.). **Tratado de teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

BACCHIOCCHI, S. **Imortalidade ou ressurreição?**: uma abordagem bíblica sobre a natureza humana e o destino eterno. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2007.

BLANK, R. J. **Escatologia da pessoa**: vida, morte e ressurreição (Escatologia I). São Paulo: Paulus, 2004.

CLIFFORD, R. J. **The wisdom literature**. Nashville: Abingdon Press, 1998.

DAVIS, B. C. Ecclesiastes 12:1-8 — Death, as impetus for life. **Bibliotheca Sacra**, v. 148, p. 298-317, 1991.

EATON, M.; CARR, L. **Eclesiastes e cantares**: introdução e comentário. São Paulo: Editora Vida, 1989.

GILBERT, P. Fighting fire with fire: divine nihilism in Ecclesiastes. **Direction**, n. 40, v. 1, p. 65-79, 2011.

GRISANTE, M. A. *hrq*. In: VANGEMEREN, W. **Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997.

HARRIS, R. L.; ARCHER JR, G.; WALTKE, B. K. **Dicionário Internacional de Teologia da Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HOLLADAY, W. L. **Lexico hebraico e aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

KIRST, N.; KILPP, N.; SCHWANTES, M.; RAYMANN, A.; ZIMMER, R. **Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português**. São Leopoldo: Sinodal, 2011

KIVITZ, E. R. **O livro mais mal-humorado da Bíblia**: a acidez da vida e a sabedoria do Eclesiastes. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.

KRÜGER, T. **Qohelet**. Minneapolis: Fortress Press, 2004.

MURPHY, R. E. **Word Biblical Commentary**. Dallas: Words Books, Publisher, 1989. v. 23a.



OSBORNE, G. R. **A espiral hermenêutica**: uma nova abordagem à interpretação bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2009.

RAD, G. V.; MARTIN, J. D. **Wisdom in Israel**. Valley Forge: SCM Press Ltda., 1972.

RINDGE, M. S. Mortality and Enjoyment: the interplay of death and possessions in Qohelet. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 73, n. 2, p. 265-280, 2011.

SMITH, D. L. The concept of death in Job and Ecclesiastes. **Didaskalia**, p. 2-14, out 1992.

WASSERMAN, A. **Ecclesiastes**. São Paulo: Maayanot, 1998.

WHYBRAY, R. N. **Ecclesiastes**. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publ., 1989.

Um estudo exegetico-teológico do termo *melā 'kâ* em Ex 31:12-18

ANDRÉ L. VASCONCELOS¹

LUCAS IGLESIAS²

O presente artigo objetiva verificar a natureza do termo “*melā 'kâ*” (obra) em Êxodo 31:12-18, por meio de uma análise textual que leve em consideração a relação entre a forma e o conteúdo do texto. Para que isto fosse possível, fez-se necessário verificar todas as ocorrências desta palavra na Bíblia Hebraica; analisar a estrutura do texto, bem como as principais palavras desta perícopé. Desta forma, constatou-se que o termo *melā 'kâ* não se restringe a uma atividade de natureza laboral, mas provavelmente a uma obra de caráter criativo, conforme demonstrado em sua relação com o santuário.

Palavras chave: obra; sábado; observância; santuário.

An exegetical-theological study of the term *melā 'kâ* in ex 31:12-18

This article aims to verify the nature of the term “*melā 'kâ*” (work) in Exodus 31:12-18, through a textual analysis that considers the relationship between the form and the text content. For this to be possible, it was necessary to check all occurrences of this word in the Hebrew Bible; analyze text structure, and the key words of this pericope.

.....
¹ Pós-graduando em Teologia Bíblica pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). Graduado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). E-mail: andre-luiz-vasconcelos@hotmail.com.

² Doutorando em Estudos Judaicos e Árabes pela Universidade de São Paulo. Mestre em Estudos Judaicos e Árabes pela Universidade de São Paulo. Graduado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASO). E-mail: lucas.iglesias@unasp.edu.br

Thus, it was found that the term *melā'kâ* is not restricted to a labor nature activity but probably a work of creative character, as shown in its relation to the sanctuary.

Keywords: work; sabbath; observance; sanctuary.

Introdução

A primeira coisa a ter sido santificada por Deus poderia ter sido um lugar, um templo, ou mesmo um altar, entretanto Deus escolheu santificar o sábado.³ Em Gênesis 2:3 está escrito que Deus abençoou “[...] o dia sétimo e o santificou; porque nele descansou de toda a obra que, como Criador, fizera”. Deus abençoou e santificou o sétimo dia para estabelecer um parâmetro que deveria ser seguido por toda a humanidade, por isto o sábado é uma aliança eterna para os filhos de Israel (Êx 31:16), assim como o ponto de inclusão do “estrangeiro” na aliança (ver Is 56:3-8). Desta forma, percebe-se que o mandamento do sábado não é relevante somente para a comunidade judaica em geral, mas para todos aqueles que estão dispostos a entrar em um concerto com o Senhor.

Sendo assim, as peculiaridades de sua observância tornam-se um fator importante para discussão. Em Êxodo 31:14 encontra-se a seguinte declaração: “Portanto, guardareis o sábado, porque é santo para vós outros; aquele que o profanar morrerá; pois qualquer que nele fizer alguma obra será eliminado do meio do seu povo”.

Contudo, apesar de algumas atividades proibidas no dia de sábado serem mencionadas no Antigo Testamento,⁴ não há um esclarecimento a respeito da natureza desta obra. Por conseguinte, faz-se necessário compreendê-la, para que desta forma, seja possível estabelecer um princípio para a observância do sábado.

Segundo HaYim HaLevy Donin (1985, p. 106), “qualquer lei, em qualquer sistema judicial, que é vaga e obscura e que pode ser interpretada de qualquer maneira que se considera certa, é inútil e não pode ser aplicada”.⁵ Se por um lado pode ser

.....
³ No segundo capítulo de Gênesis, é a primeira ocorrência do verbo *qadāš* (קָדַשׁ) “santificar” na Bíblia Hebraica.

⁴ Cozinhar (Ex 16:23); trabalhar a terra (Ex 34:21); acender fogo (Ex 35:3); juntar lenha (Nm 15: 32-36); levar cargas (Jr 17:21, Ne 13:15); comprar e vender (Ne 13:15-22); pisar o lagar (Ne 13: 15); e por último, fazer negócios (Is 58:13).

⁵ Donin (1985, p.106) cita este argumento com o objetivo de demonstrar a importância da tradição oral na compreensão do mandamento.



perigoso objetivar demais aquilo que é subjetivo no texto, por outro é fundamental estabelecer um princípio que possa reger a decisão de cada indivíduo em sua experiência como observador do sábado.

Considerando o fato de que é impossível observar a lei sem entender o que ela proíbe, esta pesquisa tem como seu principal objetivo responder ao seguinte questionamento: Qual a natureza da obra (heb. *melā'kâ*) proibida em Êxodo 31:12-18? Para que este objetivo fosse alcançado faz-se necessário: verificar todas as ocorrências da palavra *melā'kâ* na Bíblia Hebraica; analisar a relação entre a forma e o conteúdo de Êxodo 31:12-18; bem como uma análise das principais palavras nesta perícopes.

É importante mencionar que este estudo utilizou uma abordagem neo crítica em sua exegese, desconsiderando fatores como autoria, data e lugar de composição, bem como a análise crítica das fontes e da forma do texto.⁶

O uso da palavra *melā'kâ* na Bíblia Hebraica

A palavra *melā'kâ* (מְלָאכָה) é um substantivo feminino singular derivado da raiz *l'k* (לָקַח) e pode ser traduzido como: obra, negócio ou labor; assim como propriedade em determinados contextos⁷ (DAVIDSON, 2011, p. 403). Embora a raiz *l'k* não apareça no texto bíblico em sua forma verbal, ela é atestada em outras línguas semíticas, como por exemplo, o Ugarítico *laak* e o etíope *la'aka*, ambos com o sentido de “enviar”, assim como o verbo *l'k* em hebraico (FABRY et al., 1997, p. 325).⁸ O termo *melā'kâ* aparece

171

.....

⁶ A abordagem utilizada nesta pesquisa baseou-se no método Total Interpretation do biblista Meir Weiss (1984), que foi publicado em seu livro *The bible from within: the method of total interpretation*.

⁷ Ver Êxodo 22: 7 e 10 (8 e 11 na ARA); Gênesis 33: 14.

⁸ Sobre a relação etimológica da palavra “*melā'kâ*” (obra) com o verbo “*l'k*” (enviar) ver Fabry et al. (1997).

166 vezes na Bíblia Hebraica,⁹ em sete formas diferentes.¹⁰ Destas 166, 16 referem-se a um sábado semanal, 19 ao um sábado festivo e outras 64 vezes a edificação ou a restauração do Santuário.¹¹ Já no Pentateuco, é possível observar uma relação entre o sábado e o santuário. Das 65 vezes em que a palavra *melā'kâ* aparece ali, apenas 9 referem-se a outro assunto que não o sábado ou o santuário.¹²

O fato da palavra *melā'kâ* ocorrer de forma abundante no Pentateuco em relação a estes dois temas, levou os sábios da Mishnah a formularem as trinta e nove categorias de trabalhos proibidos no dia sábado. Estas obras proibidas eram conhecidas como '*avot melā'kâ*,¹³ e seriam respectivamente, as trinta e nove atividades necessárias para a construção do Tabernáculo (SARNA, 1991, p. 112). Isto é, eles entendiam que a "obra" proibida no sábado possuía uma relação direta com a "obra" de edificação do

.....

⁹ Sábado semanal Gênesis 2: 2 (2x), 3; Êxodo 20: 9,10; 31: 14, 15 (2x); 35: 2 (2x); Levítico 23:3 (2x); Deuteronomio 5:13, 14; Jeremias 17:22, 24; sábado festivo Êxodo 12:16; Levítico 16:29; 23:7, 8, 21, 25, 28, 30, 31, 35, 36; Números 28: 18, 25, 26; 29:1, 7, 12, 35; Deuteronomio 16: 8; Tabernáculo do deserto Êxodo 31: 3, 5; 35: 21, 24, 29, 31, 33, 35 (2x); 36:1, 36:2, 3, 4 (2x), 5, 6, 7 (2x), 8; 38:24 (2x); 39:43; 40:33; Templo de Salomão I Reis 5:30 (2x) (ARA, 16); 7: 14 (2x), 22, 40, 51; 9:23 (2x); I Crônicas 22: 15 (2x); 23: 4; 28: 19, 20, 21; 29:1, 5, 6; II Crônicas 4:11; 5:1; 8:16; reforma do Santuário feita por Joás II Reis 12: 12, 15, 16 (ARA, 11, 14, 15) ; II Crônicas 24: 12, 13 (2x); reforma do Santuário feita por Josias II Reis 22:5 (2x), 9; II Crônicas 34: 10 (2x), 12, 13, 17; reconstrução do Templo feita por Zorobabel Esdras 2: 69; 3: 8, 9; 6:22; Neemias 10:34 (ARA, 10:33); Ageu 1:14; ministério dos sacerdotes e levitas no Santuário Números 4:3; I Crônicas 6:34 (ARA, 6:49); 9:13, 19, 33; 23:24; 25:1; 28:13; II Crônicas 13:10, 29:34; Neemias 11:12, 16, 22; 13: 10, 30; Jeremias 48:10; reconstrução das muralhas Neemias 4:5, 9, 10, 11, 13, 15, 16 (ARA, 11, 15, 16, 17, 19, 21, 22); 5: 16 (2x); 6: 3 (2x), 9, 16; 7:69, 70 (ARA, 70, 71); trabalho/negócios do rei I Samuel 8:16; I Reis 11: 28; I Crônicas 4:23; 26: 29; II Crônicas 8: 9; Ester 3:9; 9: 3; Daniel 8:27; negócio Gênesis 39:11; Salmos 107:23; Provérbios 18:9; 22:29; Jonas 1:8; edificação de uma cidade ou de obras II Crônicas 16:5; 17: 13?; Neemias 2:16; bens materias e objetos manufaturados Êxodo 22:7, 10 (ARA, 8, 10); Levíticos 11:32; 13:48, 51; Ezequiel 15: 3, 4, 5 (2x); 28:13; rebanho Gênesis 33:14; I Samuel 15:9; obra de Deus I Crônicas 26:30; Salmos 73:28; 50:25; trabalho no campo I Crônicas 27:26; Provérbios 24:27; uma obra qualquer Levíticos 7:24; Juízes 16:11; reforma espiritual Esdras 10:13; trabalho qualificado Jeremias 18:3 (ver também Ex 31: 3, 5; 35: 31, 35 (2x); 36:1, 2; I Re 7:14, 22, 40; I Cr 28:21; II Cr 4:11).

¹⁰ Bibleworks para Windows. Versão 7.0.012p. LLC, 2006. 1 CD-ROM.

¹¹ Bibleworks para Windows. Versão 7.0.012p. LLC, 2006. 1 CD-ROM. Conferir a nota 9 para a verificação destas ocorrências.

¹² Bibleworks para Windows. Versão 7.0.012p. LLC, 2006. 1 CD-ROM. Ver Gênesis 33:14; 39:11; Êxodo 22:7, 10 (ARA, 8, 11); Levítico 7:24; 11:32; 13:48, 51.

¹³ Mishnáh, tratado de Shabbat, v. 7, p. 2.



Santuário, ao ponto de formularem trinta e nove classes de trabalho, que ao seu ver, englobariam todas as atividades necessárias para a construção do mesmo.¹⁴

Considerando que a palavra *melā'kâ* ocorre no Pentateuco quase sempre em referência aos sábados e em referência ao Santuário, é possível inferir que existe alguma relação entre a “obra” (heb. *melā'kâ*) proibida nos sábados e a “obra” (*melā'kâ*) de edificação do santuário, tal como observado pelos sábios da Mishnah.

A estrutura do texto

A relação entre a obra, o sábado e o santuário também pode ser observada na estrutura do livro, pois como assevera Martin Buber e Franz Rosenzweig (1994, p. 28) “o conteúdo subsiste através de sua própria e inseparável forma”.¹⁵

O livro de Êxodo apresenta duas seções referentes ao santuário, sendo a primeira do capítulo 25 ao 31 e a segunda do capítulo 35 ao 40. Na primeira seção são dadas as diretrizes para construção do tabernáculo, e na segunda, o relato da execução do mesmo (FRETHEIM, 2010, p. 213). Estas duas seções são separadas pelos capítulos 32 ao 34, que contém a narrativa do bezerro de ouro, a entrega das novas tábuas da Lei e um relato da renovação da aliança com o povo.

É neste ponto que a ordenança de não realizar nenhuma *melā'kâ* no dia de sábado é introduzida no livro sob pena de morte. Este mandamento aparece no final do capítulo 31 e no começo do capítulo 35, sendo desta maneira o sábado, a ponte

.....

¹⁴ De acordo com Ronald Eisenberg (2004, p. 130) estas trinta e nove atividades proibidas poderiam se relacionar com a edificação do Tabernáculo da seguinte maneira: atividades necessárias para a preparação dos pães da proposição (semear, arar, ceifar, enfeixar, debulhar, joeirar, selecionar, moer, peneirar, amassar, assar); atividades necessárias para a confecção das coberturas do tabernáculo e as vestimentas dos sacerdotes (tosquiar lã, lavar, cardar, tingir, fiar, esticar, dar duas laçadas, enfiar a agulha, tecer, separar duas pregas, atar um nó, desatar um nó, cozer dois pontos, rasgar); atividades necessárias para a preparação do couro (caçar, abater, esfolar, tratar a pele, raspar, demarcar o couro, cortar, escrever, apagar); atividades necessárias para a construção de qualquer objeto (construir e demolir); atividades necessárias para fazer fogo (acender um fogo e apagar um fogo); e por último, as atividades necessárias para transportar objetos (transportar um objeto de um domínio privado para um domínio público, e vice-versa).

¹⁵ “the content subsists throughout in its own inseparable form”.

entre as duas seções do Santuário (DURHAM, 2002, p. 475). Sobre esta relação Nahum Sarna (1991, p. 201) comenta o seguinte:

Correspondentemente, a retomada da narrativa do Tabernáculo no capítulo 35 começa com a lei do sábado. Este padrão estrutural destina-se a fazer uma declaração enfática sobre a hierarquia de valores que informa a Torá: O Tabernáculo consagra a noção da santidade do espaço; o sábado incorpora o conceito da santidade de tempo.¹⁶ Este último tem precedência sobre o primeiro, e a obra do Tabernáculo deve ceder a cada semana para o descanso sabático.¹⁷

Considerando esta relação estrutural entre o sábado e o santuário, nota-se uma correspondência entre a proibição de realizar uma obra neste dia, e a execução da obra do tabernáculo. Das 33 ocorrências da palavra *melā'kā* no livro de Êxodo,¹⁸ 23 delas encontram-se na segunda seção do santuário.¹⁹ Ou seja, após proibir a realização de uma “obra” no sábado (Êx 35: 1-3), Deus orienta o povo a executar a “obra” da construção do tabernáculo (ver Êx 35: 21, 24, 29, 31, 33, 35; 36:1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8; 38: 24; 39: 43 e 40: 33).

174

Tendo isto em vista, William Propp (2008, p. 491) menciona que o povo deveria observar o sábado ainda que eles estivessem engajados “na manufatura (*melā'kā*) do Tabernáculo”. Propp (2008, p. 492) também destaca que apesar da palavra *melā'kā* referir-se a todos os tipos de obras, o contexto favorece a construção do Tabernáculo. Robert Alter (2008, p. 491) transmite uma ideia similar ao mencionar que toda obra deve cessar no sábado, incluindo até mesmo a ‘tarefa’ (*melā'kā*) do Tabernáculo.

Dentro desta mesma linha, Umberto Cassuto (1967, p. 404) identifica os “sábados” que deveriam ser observados em Êxodo 31:13, como os sábados que iriam ocorrer no

.....

¹⁶ Sobre a relação entre a santidade do espaço e a santidade do tempo, ver a obra de Abraham Joshua Heschel (2009).

¹⁷ “Correspondingly, the resumption of the Tabernacle narrative in chapter 35 commences with the Sabbath law. This structural pattern is intended to make an emphatic statement about the hierarchy of values that informs the Torah: The Tabernacle enshrines the concept of the holiness of space; the Sabbath embodies the concept of the holiness of time. The latter takes precedence over the former, and the work of the Tabernacle must yield each week to the Sabbath rest”.

¹⁸ Êxodo 12: 16; 20: 9, 10; 22:7, 10; 31: 3, 5; 31:14, 15 (2x); 35:2 (2x), 21, 24, 29, 31, 33, 35 (2x); 36:1, 2, 3, 4 (2x), 5, 6, 7 (2x), 8; 38: 24 (2x); 39: 43 e 40: 33.

¹⁹ Bibleworks para Windows. Versão 7.0.012p. LLC, 2006. 1 CD-ROM.



período da construção do santuário.²⁰ Desta forma, Cassuto, assim como Propp e Alter, relacionam o propósito desta proibição com a construção do tabernáculo.

Outra evidência da relação entre esta perícopes e o contexto do santuário, encontra-se no uso da partícula *āk* (אָךְ בְּהֵ) “certamente” em Êxodo 31:13. Segundo Nehama Leibowitz (1976, p. 535 e 536) e Robert Alter (2008, p. 491), a partícula adverbial *āk* desempenha um papel conectivo neste texto, ligando a obra do Santuário ao mandamento do sábado. Desta forma o mandamento do sábado em Êxodo 31:12-18 não estaria deslocado de seu contexto, mas sim, intimamente ligado ao tema da construção do santuário que o precede.

A ligação entre obra, sábado e santuário torna-se ainda mais evidente quando relacionados com a criação. Insta observar o que retrata Êxodo 31: 14- 17:

וְשַׁמְרֶתֶם אֶת־הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הוּא לָכֶם מִחֻלְלֶיהָ מוֹת יוֹמָת כִּי כָל־הָעֹשֶׂה בָּהּ מְלֹאכָה וְנִקְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקְרָב עַמּוּהָ:¹⁴
 שֵׁשֶׁת יָמִים רָעַשָׂה מְלֹאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת שְׁבִתוֹן קֹדֶשׁ לַיהוָה כָּל־הָעֹשֶׂה מְלֹאכָה בַּיּוֹם הַשַּׁבָּת מוֹת יוֹמָת:¹⁵
 וְשַׁמְרוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת־הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתָם בְּרִית עוֹלָם:¹⁶
 בֵּינִי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֹת הוּא לְעֹלָם כִּי־שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנָּפֹשׁ:¹⁷

175

Portanto, guardareis o sábado, porque é santo para vós outros; aquele que o profanar morrerá; pois qualquer que nele fizer alguma obra será eliminado do meio do seu povo. 15 Seis dias se trabalhará, porém, o sétimo dia é o sábado do repouso solene, santo ao SENHOR; qualquer que no dia do sábado fizer alguma obra morrerá. 16 pelo que os filhos de Israel guardarão o sábado, celebrando-o por aliança perpétua nas suas gerações. 17 Entre mim e os filhos de Israel é sinal para sempre; porque, em seis dias, fez o SENHOR os céus e a terra, e, ao sétimo dia, descansou, e tomou alento.

A referência a criação neste texto leva o leitor de volta ao relato do Gênesis, onde a palavra *melā'kā* aparece pela primeira vez na:

.....

²⁰ Isto não quer dizer que somente aqueles sábados deveriam ser observados. Como verificado por Van den Eynde (1996, p. 507), frases como “aliança eterna” e “suas gerações”, vão além do período da construção do Tabernáculo.



וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבַּח²
 בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה:
 וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת³
 מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר־בְּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת:

“E, havendo Deus terminado no dia sétimo a sua obra, que fizera, descansou nesse dia de toda a sua obra que tinha feito. 3 E abençoou Deus o dia sétimo e o santificou; porque nele descansou de toda a obra que, como Criador, fizera” (Gn 2:2-3).²¹

Não somente o conteúdo de Êxodo 31:12-18 remete a criação, mas a forma do texto também, de tal modo que é possível traçar um paralelo entre a construção do tabernáculo e a criação. Um exemplo disso é a divisão entre os capítulos 25 a 31 de Êxodo. Esta seção está dividida em sete partes, conforme a repetição da fórmula “Disse o Senhor a Moisés” em Êxodo 25:1; 30:11, 17, 22, 34; 31:1 e 12 (FRETHEIM, 2010, p. 270).

Logo, a instrução para a construção do santuário foi realizada em sete etapas, do mesmo modo como Deus criou o mundo em sete dias com o poder da sua palavra. Além disso ambos, a sétima unidade literária desta seção e o sétimo dia da criação, culminam com a observância do sábado.

O diagrama abaixo ilustra esta ideia:

176

Instruções para a construção do santuário (Ex cap. 25-31)	Relato da criação (Gn 1- 2:3)
1º fala de Deus a Moisés (Ex 25:1)	1º dia da criação (Gn 1:3-5)
2º fala de Deus a Moisés (Ex 30:11)	2º dia da criação (Gn 1: 6-8)
3º fala de Deus a Moisés (Ex 30:17)	3º dia da criação (Gn 1: 9-13)
4º fala de Deus a Moisés (Ex 30:22)	4º dia da criação (Gn 1: 14-19)
5º fala de Deus a Moisés (Ex 30:34)	5º dia da criação (Gn 1: 20-23)

.....

²¹ Este texto revela que Deus terminou a obra no sétimo dia, o que implicaria uma atividade divina neste dia. Este fato gerou um desconforto em antigos tradutores e comentaristas ao ponto deles traduzirem “no sexto dia” ao invés de “no sétimo” (SARNA, 1989, p. 15). Ver por exemplo, LXX (Ralphs) Gênesis 2:2; Peshita Gênesis 2:2 e o livro dos Jubileus 2:1.



6º fala de Deus a Moisés (Ex 31:1)	6º dia da criação (Gn 1: 24-31)
7º fala de Deus a Moisés (Ex 31: 12) Conteúdo: Sábado	7º dia da criação (Gn 2: 2-3) Conteúdo: Sábado

Além de Êxodo 31:12-18 conter o mandamento do sábado e ser a sétima unidade literária de sua seção, há uma repetição da palavra *šabbāt* (שַׁבָּת), que aparece sete vezes nesta perícope (CASSUTO, 1967, p. 405).²² Portanto, Êxodo 31:12-18 é a sétima unidade literária, fala do sétimo dia e repete a palavra *šabbāt* sete vezes.²³

Outro paralelo entre a construção do santuário e a criação pode ser traçado. Ao concluir a construção do tabernáculo, Moisés contemplou toda a obra do Santuário e, na sequência, abençoou o povo (Êx 39:43). Assim como Deus havia contemplado sua obra no final da criação, e em seguida, abençoou o dia de sábado (Gn 1:31 e 2:3) (LEIBOWITZ, 1976, p. 481).

Logo, é possível inferir que existe uma relação intrínseca entre a obra (*melā'kâ*) proibida no dia de sábado e a obra (*melā'kâ*) da construção do tabernáculo, sendo que ambos levam o leitor de volta ao relato da criação.

Palavras chave em Ex 31:12-18.

O texto escolhido como objeto de estudo apresenta algumas palavras chave que podem ajudar a esclarecer a problemática proposta neste artigo. Uma destas palavras é a expressão *šabbat šabbāton* (“repouso solene”, heb. שַׁבָּת שַׁבְּתוֹן) que aparece em Êxodo 31:15.

Esta expressão ocorre na Bíblia somente em relação ao sábado, ao dia da expiação e o ano sabbático.²⁴ Quando a palavra hebraica *šabbāton* ocorre sozinha, ela

.....

²² Bibleworks para Windows. Versão 7.0.012p. LLC, 2006. 1 CD-ROM. Êxodo 31: 13, 14, 15 (2x), 16(2x) e 17 (este último aparece na forma verbal). Cassuto parece desconsiderar a expressão *šabbāton* em Êxodo 31:15 nesta contagem (ver PROPP, 2008, p. 491).

²³ Esta mesma ênfase no número sete é encontrada em Gênesis 1-2:3, como por exemplo as sete vezes em que ocorre a expressão “era bom” (Gn 1: 4, 10, 12, 18, 21, 25 e 31); bem como na menção do “sétimo dia” em Gênesis 2:3. Esta ênfase também pode ser observada no primeiro versículo da perícope (Gn 1:1), que possui sete palavras em hebraico (אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ: (בְּרֵאשִׁית בְּרָא)).

²⁴ Bibleworks para Windows. Versão 7.0.012p. LLC, 2006. 1 CD-ROM. Ver Êx 31: 15; 35:2; Lv 16:31; 23:3, 32; 25:4 e Êxodo 16:23 (ordem inversa, *šabbāton šabbat*).

aparece em ligação com a festa das Trombetas e a festa dos Tabernáculos, conforme descrito em Levíticos 23: 24 e 39.²⁵

O fato do sábado e o dia da expiação serem reconhecidos como um dia de “repouso solene”, em si mesmo, causa uma distinção entre eles e os demais dias festivos. Para Koehler et al (1999, p. 1411), este termo provavelmente se distingue do lexema básico “*šabbāt*” para indicar um sábado individual, particular, “[...] tal como um que é para ser observado de forma particularmente rigorosa, ou observado como uma celebração especial [...]”.²⁶

Nahum Sarna (1991, p. 90) acrescenta que a expressão *šabbat šabbāton* funciona como um superlativo e representa um alto grau de descanso. Por conta disso, quem realizasse qualquer tipo de obra no sábado ou no dia da expiação deveria ser eliminado do povo (Êx 31: 14 e Lv 23: 29). Nestes dois dias, era proibida a realização de qualquer tipo de obra (heb. כָּל־הָעֵשֶׂה בְּלִמְאֹכַח, *kōl ha‘ōšē m’lā‘kā*), conforme descrito em Êxodo 31:15 e 35:2. 27 Já em um em um *šabbāton* comum, somente as obras servis (כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה, *kōl m’le‘ket ‘abōdā*) eram proibidas.²⁸

Posto que, em um *šabbat šabbāton* era proibido “todo tipo de obra”, e que em um *šabbāton* comum era proibida somente as “obras servis”, é possível concluir que a obra proibida em uma festa comum estava restrita a um trabalho de natureza laboral/servil, enquanto que no sábado e no dia da expiação nenhum tipo de obra deveria ser realizada.

Por conseguinte, a *melā‘kā* proibida em Êxodo 31: 14 e 15 não deve ser entendida apenas como uma atividade laboral, caso contrário, seria desnecessária a diferenciação entre não realizar “nenhuma obra” em um *šabbat šabbāton* e a proibição de não realizar “nenhuma obra servil” em um *šabbāton* comum.²⁹ Em outras palavras, o trabalho ordinário dos seis dias da semana era proibido nas festas em geral. Enquanto que no sábado e no dia da expiação eram proibidas todos os tipos de obra, o que incluía também o trabalho dos seis dias da semana.

.....

²⁵ Ver Bibleworks para Windows. Versão 7.0.012p. LLC, 2006. 1 CD-ROM. A palavra *šabbāton* também aparece sozinha em referência ao ano sabático em Levíticos 25:5. Contudo, ela aparece associada a expressão *šabbat šabbāton* no versículo anterior (Lv 25:4).

²⁶ “such as one that is to be observed in a particularly strict way, or one observed as a special celebration”.

²⁷ Ver Levíticos 16:29; 23:3 e 31 (כָּל־מְלֶאכֶת לַיָּא).
 28 Levíticos 23: 25 e 35. Ver também Levíticos 23:7, 8, 21, 25, 35, 36; Números 28:18, 25, 26; 29: 1, 12 e 35.

²⁹ Esta diferenciação também pode ser observada no mandamento do sábado em Êxodo 20:9: “seis dias trabalharás [heb. תַּעֲבֹד] e farás toda a tua obra [כָּל־מְלֶאכֶתְךָ]”. Neste texto Deus orienta o povo a não trabalhar no sábado, e como uma ampliação da primeira sentença, não realizar nenhuma obra.



Outra palavra importante nesta perícopa (Êx 31:17) é o verbo *šabāt* (שָׁבַת), o qual pode ser traduzido como “cessar”, “parar”; e em conexão com o sábado “descansar”, “celebrar” (KOEHLER et al., 1999, p. 1407). Este verbo é comumente associado a um descanso físico, porém, quando aplicado a Deus “[...] parece inadequado dado que Deus não necessitou ‘repousar’ no estrito sentido da palavra” (QUIROGA, 2010, p. 104).³⁰

De acordo com Raúl Quiroga (2010, p. 112)

Deus não necessitou repousar depois dos seis dias da criação porque de nenhuma maneira se pode supor que estava cansado. Então, em Genesis 2:2, 3, seria melhor traduzir “cessou”, “parou”, “não continuou com”, “se deteve”, “cessou de criar” em lugar de “repousou”. Deus deixou de fazer o que vinha fazendo, criar, para fazer outra coisa totalmente diferente, contemplar sua obra criadora.³¹

Segundo Gn 2:2 e 3 Deus “cessou” (*šabāt*) sua “obra” (*melā'kâ*) no sétimo dia. Isto implica que toda atividade criativa desenvolvida durante os seis dias da criação foi considerada uma *melā'kâ*. Quiroga (2010, p. 113, grifo nosso) ainda menciona que “o trabalho realizado para a construção do Santuário não era um trabalho exaustivo e sim uma *obra criativa* e de regozijo particular”.³²

O entendimento do termo *melā'kâ* como uma obra de natureza criativa também é expressa por Donin (1985, p. 82):

Toda e qualquer interferência construtiva do homem no mundo físico, constituí “obra”, segundo a definição da Bíblia. Qualquer ato, por menor que seja, que envolve o homem em atos físicos *criativos* e mostra seu domínio sobre o mundo, constitui

.....

³⁰ “parece inadecuado dado que Dios no necesitó ‘repousar’ en el estricto sentido de la palabra”.

³¹ “Dios no necesitó repousar después de los seis días de la creación porque de ninguna manera se puede suponer que estaba cansado. Entonces, en Génesis 2:2, 3, sería mejor traducir “cesó”, “paró”, “no continuó con”, “se detuvo”, “cesó de crear” en lugar de “repusó”. Dios dejó de hacer lo que venía haciendo, crear, para hacer otra cosa totalmente diferente, contemplar su obra creadora”.

³² “El trabajo realizado para la construcción del santuario no era un trabajo agotador sino una obra creativa y de regocijo particular”.



trabalho. É este o princípio básico que poderá ajudar a responder a algumas perguntas sobre as leis de shabbat.³³

Portanto, a identificação da “*melā`kâ*” com uma obra de natureza criativa parece ser mais precisa do que simplesmente uma obra de natureza servil ou laboral, o que por sua vez, parece ser a chave para a compreensão de sua natureza.

O verbo *'āsāh* (אָסַח) é outro termo importante nesta análise. O verbo *'āsāh* ocorre três vezes juntamente com a palavra *melā`kâ* neste trecho (Êx 31:14-15),³⁴ o qual também é utilizado para referir-se a atividade dos seis dias da semana. Importa observar o texto de Êxodo 20:9-11: 9

Seis dias trabalharás e farás [אָרְבַּעַת] toda a tua obra. 10 Mas o sétimo dia é o sábado do SENHOR, teu Deus; não farás [לֹא תַעֲשֶׂה] nenhum trabalho, nem tu, nem o teu filho, nem a tua filha, nem o teu servo, nem a tua serva, nem o teu animal, nem o forasteiro das tuas portas para dentro; 11 porque, em seis dias, fez [הָעִשְׂרִים] o SENHOR os céus e a terra, o mar e tudo o que neles há e, ao sétimo dia, descansou; por isso, o SENHOR abençoou o dia de sábado e o santificou (ver Gn 1:31).

180

Logo, tanto o verbo *'āsāh* como o substantivo *melā`kâ* estão intimamente associados com a atividade criativa de Deus. Curiosamente, ele também ocorre muitas vezes em relação ao santuário. De acordo com Nehama Leibowitz (1976, p. 538-539) o verbo *'āsāh* aparece 80 vezes na forma *ve-'asita* (וַעֲשֶׂה) ou *ta'aseh* (תַּעֲשֶׂה) em relação ao santuário.

Portanto, tanto verbo *'āsāh* como o verbo *šabāt* ditam o movimento da criação efetuado por Deus, bem como da construção do tabernáculo. De acordo com Umberto Cassuto (1967, p. 404), Deus fez com que a sequência de trabalho e descanso expressa

.....

³³ É importante mencionar que o princípio proposto por Donin (1985, p. 82), conforme defendido neste artigo, parece ser apoiado pela Bíblia. No entanto, sua aplicação pode variar fortemente de acordo com a orientação do intérprete.

³⁴ Após mencionar três vezes (Êx 31:14-15) que os filhos de Israel não deveriam “fazer uma obra” no dia de sábado, o texto assinala no versículo 17 que eles deveriam “fazer o sábado” (הָעֹשֶׂה הַשַּׁבָּת, *l'asot et šabbat*). “A tripla menção de “fazer a obra” (*ha-'oseh vah melakhah, ya'aseh melakhah, ha-'oseh melakhah*) (31,14-15) é imediatamente seguida pelo contrastivo *l'asot et há-shabbat* ‘para fazer o Sábado’. Este ‘fazer’ transcende todos aqueles outros tipos de fazeres [construção do tabernáculo]” (ver LEIBOWITZ, 1976, p. 538-539).



em Êxodo 31:12-18, fosse análoga a sua obra. Isto é, assim como Deus “fez” o mundo em seis dias e “cessou” no sétimo, os filhos de Israel deveriam “fazer” o santuário durante seis dias e “cessar” sua obra no sétimo.

Por meio do mandamento do sábado, Deus convida os homens a imitar (imitatio Dei) o processo de criação e descanso efetuado por Ele. Nas palavras de Heschel (2009, p. 29)

A arte de guardar o sétimo dia é a arte de pintar na tela do tempo a grandeza misteriosa do clímax da criação: Como Ele santificou o sétimo dia, assim devemos nós fazê-lo. O amor ao Schabat é o amor do homem pelo que ele e Deus tem em comum. O nosso ato de guardar o dia do Schabat é uma paráfrase de sua santificação do sétimo dia.

Considerações finais

O presente artigo foi realizado com o objetivo de verificar a natureza do termo *melā`kâ* em Êxodo 31:12-18. Após haver sido verificada as ocorrências da desta palavra, a estrutura do texto, assim como as principais palavras desta perícopé, é possível concluir que a chave para a esta questão se encontra na relação entre a palavra *melā`kâ* com o sábado e a construção do santuário.

Em seguida constatou-se que o conteúdo de Êxodo 31:12-18 aborda a “obra” relativa ao sábado, e o seu contexto, a “obra” relativa a construção do tabernáculo. Já a forma do texto, por sua vez, indica que a “obra” do sábado está ligada a “obra” do tabernáculo, e ambas, ligadas ao relato da criação em Gênesis.

Logo, a forma e o conteúdo do texto sugerem que a “*melā`kâ*” proibida em Êxodo 31:12-18 não está relacionada somente com uma atividade de natureza laboral, mas com uma atividade de “natureza criativa”, tal como a construção do tabernáculo.

Referências

ALTER, R. **The five books of Moses: a translation with commentary.** New York: W.W. Norton & company, 2008.

BUBER, M.; ROSENZWEIG, F. **Scripture and Translation.** Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

CASSUTO, U. **A commentary on the book of exodus**. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1967.

DAVIDSON, B. **The analytical hebrew and chaldee lexicon**. Massachusetts: Hendrickson, 2011.

DONIN, H. H. **O ser judeu: guia para a observância judaica na vida contemporânea**. Jerusalém: Organização Sionista Mundial, 1985.

DURHAM, J. **Word biblical commentary: Exodus**. Dallas: Word Incorporated, 2002. v. 3.

EISENBERG, R. L. **The JPS guide to jewish traditions**. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004.

FABRY, H. J.; MILGROM, J.; WRIGHT, D. P. “שְׁבִיעֹת”. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Eds.). **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997. v. 8.

182 FRETHEIM, T. **Interpretation: Exodus - a bible commentary for teaching and preaching**. Louisville: John Knox Press, 2010.

HESCHEL, A. J. **O shabat: Seu significado para o homem moderno**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W.; RICHARDSON, M. J.; STAMM, J. J.: **The hebrew and aramaic lexicon of the Old Testament**. New York: E.J. Brill, 1999.

LEIBOWITZ, N. **Studies in shemot: in the context of ancient and modern jewish bible commentary**. Jerusalem: The World Zionist Organization, 1976.

PROPP, W. H. C. **The Anchor Yale Bible: Exodus 19-40. A new translation with introduction and commentary**. New Haven: Yale University Press, 2008.

QUIROGA, R. Revisando el sabbat como “día de reposo”. **Davar Logos**, v. 9, n. 2, p.103-117, 2010.

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



_____. **The JPS torah commentary: Genesis.** Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.

VAN DEN EYNDE, S. Keeping God's Sabbath. In: VERVENNE, M. (Ed.). **Studies in the Book of Exodus: redaction - reception - interpretation.** Leuven: Leuven University Press, 1996.

WEISS, M. **The bible from within: the method of total interpretation.** Jerusalem: The Magnes Press, 1984.