



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: Elnio Álvares de Freitas Diretor Secretário: Emmanuel Oliveira Guimarães Diretor Deptº de Educação: Antonio Marcos Alves
Administração Geral do Unasp	Chanceler: Euler Pereira Bahia Reitor: Martin Kuhn Pró-Reitora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Tânia Denise Kuntze Pró-Reitor de Graduação: Afonso Ligório Cardoso Pró-Reitor Administrativo: Andrenilson Marques Moraes Pró-Reitor de Relações, Promoção e Desenvolvimento Institucional: Allan Novaes Secretário Geral: Marcelo Franca Alves Diretor de Desenvolvimento Espiritual: Jael Enéas de Araújo
Faculdade Adventista de Teologia	Diretor: Reinaldo Wesceslau Siqueira Coordenador de Pós-Graduação: Vanderlei Dorneles Coordenador de Graduação: Ozeas Caldas Moura
Campus Engenheiro Coelho	Diretor Geral: José Paulo Martini Diretor Administrativo: Elizeu José de Sousa Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Lanny Cristina Burlandy Soares Diretor de Graduação: Francislê Neri de Souza Diretor de Desenvolvimento Espiritual: Edson Romero Marques Diretor de Desenvolvimento Estudantil: Rui Manuel Mendonça Lopes
Campus Hortolândia	Diretor Geral: Lélío Maximino Lellis Diretor Administrativo: Claudio Knoener Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Eli Andrade da Rocha Prates Diretora de Graduação: Suzete Araújo Águas Maia Diretor de Desenvolvimento Espiritual: Jael Enéas de Araújo Diretor de Desenvolvimento Estudantil: David Prates dos Reis
Campus São Paulo	Diretor Geral: Douglas Jeferson Menslin Diretor Administrativo: Denilson Paroschi Cordeiro Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Maristela Santini Martins Diretora de Graduação: Sílvia Cristina de Oliveira Quadros Diretor de Desenvolvimento Espiritual: Antonio Braga de Moura Filho Diretor de Desenvolvimento Estudantil: Ricardo Bertazzo
Campus Virtual	Diretor Geral: Ivan Albuquerque de Almeida Gerente Acadêmico: Everson Muckenberger Gerente de Desenvolvimento Institucional: Sâmela de Carvalho Lima Gerente de Processos: Valcenir do Vale Costa Coordenador Geral de Polos: Evaldo Zorzim



Imprensa Universitária Adventista

Editor: Rodrigo Follis

Editor Associado: Richard Valença

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

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

ISSN online 1809-2454



Kerygma

Revista de Teologia do Unasp

EDITORES

Editor: Rodrigo Silva

Editor Associado: Adriani Milli

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 (Universidad Peruana Unión, PER)

Reinaldo Siqueira (Salt-DSA, Brasília),

Richard M. Davidson (Andrews University, EUA)

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

Victor Choroco (Universidad Peruana Unión, PER)

Wagner Kuhn (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 Unaspress, 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. 2 (2º semestre de 2016). Engenheiro Coelho, SP: Unaspress — Imprensa Universitária Adventista, 2016.

Semestral

ISSN: 1809-2454 (online)

1. Teologia
2. Ciências da Religião

CDU 20

CDD 200

■ CRÉDITOS EDITORIAIS DA UNASPRESS

EDITORAÇÃO: RODRIGO FOLLIS,
NORMATIZAÇÃO E REVISÃO: NATHÁLIA LIMA
PROJETO VISUAL E CAPA: EDIMAR VELOSO
DIAGRAMAÇÃO: ANA PAULA PIRANI FOLLIS
BIBLIOTECÁRIA RESPONSÁVEL: LIA HODORFF



SUMÁRIO

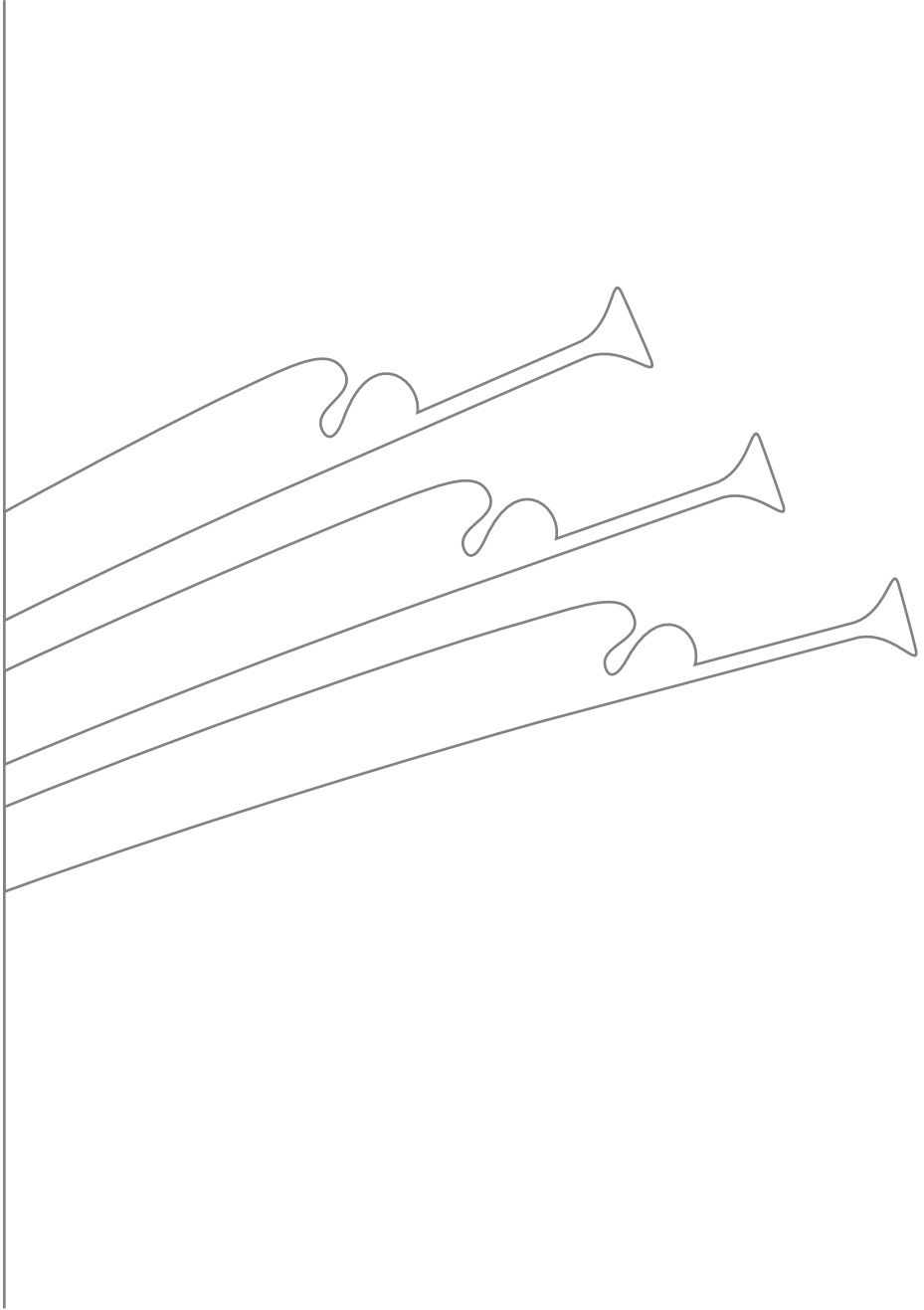
7 Editorial
RODRIGO SILVA

Artigos 11 Apostasy on christian era: a brief
study on the term “last days”
ADENILTON AGUIAR

41 As diversas concepções de
ensino religioso no brasil
ROBSON STIGAR

73 Expição: na terra ou no céu?
Um panorama da pesquisa sobre
o conceito de expiação celestial em hebreus
ISAAC MALHEIROS

105 I Reis 15:5 — Pecado e aliança
RODRIGO SILVA



Editorial

Teologia: desafios e perspectivas

RODRIGO SILVA¹

Teologia é uma palavra criada pelos gregos. Na Grécia antiga, poetas (como Homero e Orfeu) discursavam eloquentemente acerca dos deuses. Depois, os Pais da Igreja incorporaram o termo ao cristianismo, onde ele passou de “discurso sobre a Deus” para “ideia de Deus” e, finalmente, “estudo de Deus” (definição hoje tremendamente objetável, pois Deus não é objeto de análise).

Uma definição dada por Ernest Kevan parece boa: “Teologia é a ciência de Deus segundo ele se revelou em sua Palavra” (*apud* ROLDAN, 2000, p. 24). A isso acrescenta-se que Deus não apenas se revelou, mas revelou verdades acerca de si e do mundo. Essas verdades são as doutrinas que compõem o escopo escriturístico judaico-cristão.

De fato, a Teologia nasce da fé. O teólogo é nada menos que o ser humano refletindo sobre suas crenças a partir da revelação de Deus. No dizer de Anselmo de Cantuária (1979): “Não busco compreender para crer, mas creio para compreender” – *non enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam* (*Proslogion*, 1). Continuando, ele afirma que “a fé ama saber”.

Nesse ínterim, a Teologia esbarra com três desafios. O primeiro, apontado por Karl Barth (1996), seria aquele que demanda uma definição mais precisa de que Deus estamos falando. Lembremos que todo ser humano, conscientemente ou não, possui um discurso acerca da transcendência. Mesmo os ateus e agnósticos que não creem, expressam

.....
¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Faculdade de Teologia N. S. Assunção (atualmente ligada à PUC-SP) e doutor em Arqueologia Clássica pela USP. Editor-chefe da Kerygma. E-mail: editora.unaspress@unaspu.edu.br



conceitos acerca da divindade, nem que seja para negá-la. Sendo assim, corre-se o risco de haver tantas teologias nascidas desses discursos que o saber teológico acabará abarcando tudo e nada ao mesmo tempo.

Abre-se, nesse sentido, espaço para propor que não é Deus que nasce da teologia e sim a teologia que nasce de Deus. O discurso tem de partir de uma revelação que ele faz de si mesmo e não o contrário. A proposta de Barth (1996) nesse sentido parece interessante, explicar que estamos falando de uma teologia “evangélica”, não no sentido religioso de igrejas “evangélicas”, mas no sentido de produzir um discurso que seja coerente com o Deus que se revela.

O segundo desafio está no fato de que, entendida como um saber da mente, a teologia terá um viés não apenas emocional e espiritual, mas também racional. É um discurso do intelecto que, para ser claro e inteligível, demanda sistematização e coerência. Do mesmo modo, é uma ciência muito particular, *sui generis* eu diria, pois necessita trabalhar a temática de Deus, sem cair no erro de tematizá-lo, isto é, torná-lo objeto de análise. O grande perigo para o teólogo é arvorar para si o título de “especialista em Deus”, tecnólogo em divindade.

Por fim, o terceiro desafio diz respeito ao método, um elemento fundamental negligenciado em muitos discursos feitos por egressos das escolas de Teologia. A íntima relação entre fé e teologia leva alguns a entenderem o método teológico como a “fé em estado de ciência”, o que não é de todo errado, pois não implica necessariamente numa perda da espiritualidade, mas em uma busca por coerência na hora de sistematizá-la.

Numa época em que o saber se torna bastante especializado, é desejável que os acadêmicos de teologia também se tornem instruídos em determinados setores nos quais concentrarão suas linhas de pesquisa. Afinal, quem ganha em extensão pode perder em profundidade. Por isso é importante especializar-se. Contudo, é igualmente imprescindível que haja saudável diálogo e troca de saberes entre os pares, em áreas distintas. Os programas teológicos não podem ser um esfacelado conjunto de matérias e especializações sem nenhuma correlação entre si.

O teólogo não pode se deixar confundir com um especialista fechado em sua área. Não faz sentido falar em teologia bíblica ou sistemática se esses títulos se tornam uma clausura em torno de determinado tema. Pior ainda é quando o desvínculo se dá em relação às necessida-



des práticas da igreja. Qualquer exercício hermenêutico, histórico ou sistemático será infrutífero se não buscar uma aplicabilidade pastoral.

Nesse sentido, o melhor lugar para se fazer teologia é a igreja, com seus problemas, dúvidas e desafios. Os departamentos de teologia dos seminários e universidades devem ser, em conjunto, catalizadores que visam, a partir da revelação bíblica, devolver aos membros um discurso teológico às vezes vindo deles mesmos, mas que pode teoricamente ser refinado, com ferramentas técnicas que um leigo nem sempre possui.

Nisso, as funções não devem ser vistas como postos de superioridade, muito menos reflexão avulsa. Todos devem ser servos uns dos outros e a teologia, para ser eficaz, tem de ser construída em conjunto por membros e teólogos por formação, alicerçados, evidentemente, na palavra revelada de Deus.

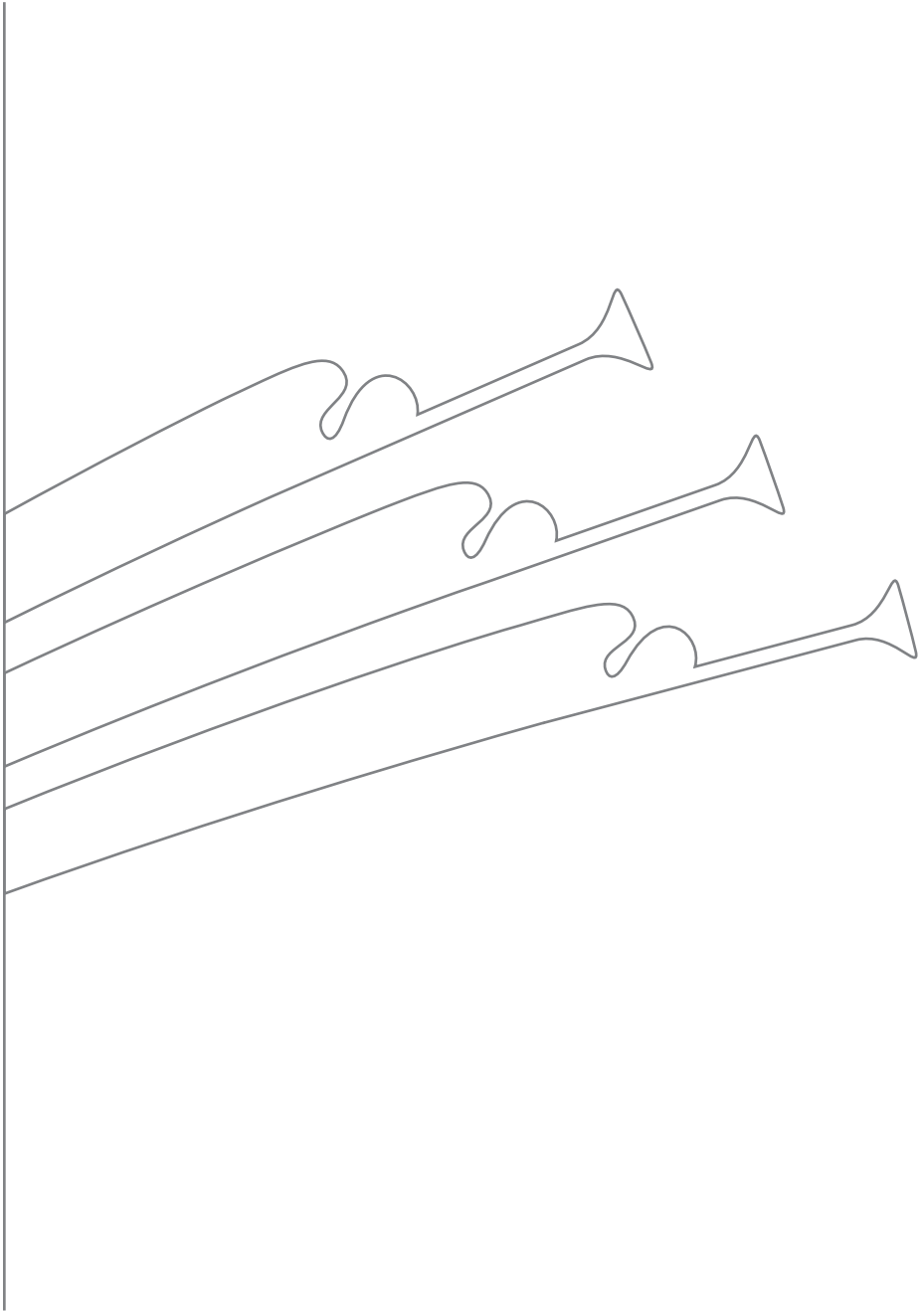
Estão, pois, postos os grandes desafios para a teologia presente. Eles não são inéditos, mas possuem peculiaridades próprias desse tempo que merecem ser consideradas. O objetivo continua sendo o de encontrar no campo das igrejas locais e seus indivíduos uma síntese entre o estudo consciente da palavra de Deus, o respeito pelas diferenças que sejam periféricas e o acolhimento da fé que faça com que o conjunto de doutrinas deixe de ser mero teologismo para se tornar uma demonstração conjunta de que Deus ainda tem representantes neste mundo, os quais, por compreenderem sua mensagem, a espalham com amor, fidelidade e devoção.

Referências

ANSELMO. **Proslógio**. 2. ed. Tradução Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultura, 1979.

BARTH, K. **Introdução à teologia evangélica**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

ROLDAN, A. F. **Para que serve a teologia?** Curitiba: Descoberta, 2000.



Apostasy on christian era: a brief study on the term “last days”

ADENILTON AGUIAR¹

This paper deals with a brief analysis on the term *last days* and its correlates throughout the Bible with emphasis on the Pastoral Epistles. The paper is split into three parts: the first one deals with some Old Testament passages containing allusions to the messianic age or to the end of History. The second one explores the Christological meaning of the term *last days* and its correlates in the New Testament. Finally, the third one focuses on the Pastoral Epistles by assessing the phrases *in later times* (1 Tim 4:1), *in the later days* (2 Tim 3:1), and *the time is coming* (2 Tim 4:3). The analysis of the data will show that Paul and the other New Testament writers understood that they were already living on the last days, and that the apostasy which was already at work in their own time would increase until reach its climax on the time immediately before the second Coming of Christ.

Keywords: Last days; Pastoral Epistles; New Testament.

Apostasia na era cristã: um breve estudo sobre o termo “últimos dias”

Este artigo trata de uma breve análise do termo últimos dias e seus correlatos em toda a Bíblia, com ênfase nas Epístolas Pastorais. O

.....

¹ New Testament PhD Candidate at Andrews University. E-mail: adeniltonaguilar@gmail.com



papel é dividido em três partes: o primeiro trata de algumas passagens do Antigo Testamento que contêm alusões à era messiânica ou ao fim da História. O segundo explora o significado cristológico do termo últimos dias e seus correlatos no Novo Testamento. Finalmente, o terceiro enfoca as Epístolas Pastorais, avaliando as frases em *tempo posteriores* (1Tm 4: 1), *nos dias posteriores* (2Tm 3: 1), e *o tempo está chegando* (2Tm 4: 3). A análise dos dados mostrará que Paulo e os outros escritores do Novo Testamento entenderam que eles já estavam vivendo nos últimos dias, e que a apostasia que estava em ação em seu próprio tempo aumentaria até atingir seu clímax no tempo imediatamente anterior à segunda vinda de Cristo.

Palavras-chave: Últimos dias; Epístolas Pastorais; Novo Testamento.

12

The *last days* in the OT

The phrase *the latter (or last) days* (*ve'acharith hayyamim*) is mentioned 14 times in the Hebrew Bible.² In the Old Testament such a phrase had not yet developed a technical meaning, so that expressions like *in the following days*, *in the future*, and *in days to come* are frequently indicated as better translations than the expression *the latter (or last) days* (LARONDELLE, 1991). In fact, some scholars even argue that it is not possible to translate *ve'acharith hayyamim* as *the latter (or last) days* in any of its occurrences if one takes into account the context of the passages in which they occur (WILLIS, 1979). However, other scholars see several of such passages (e.g., Isa 2:2, Mic 4:1; Hos 3:5; Ezek 38:16; Dan 2:28; 10:14) as revealing a “definite concentration on the Messianic hope or age to come” (LARONDELLE, 2007; WILLIS, 1979).

The Messianic Age

Three of the passages mentioned above (Isa 2:2, Mic 4:1; Hos 3:5) seem to establish links with the Messianic Age. According to Gerhard Pfandl commentators agree that Isaiah 2:2 “describes the ideal future age

.....
² Genesis 49:1; Numbers 24:14; Deuteronomy 4:30; 31:29; Isaiah 2:2; Mic 4:1; Jeremiah 23:30; 30:24; 48:47; 49:39; Ezekiel 38:16; Daniel 2:28; 10:14; Hosea 3:5.

for Israel, which for many is connected with the coming of the Messiah. The question on which they differ is the fulfillment aspect” (PFANDL, 1990). He adds that there have been three main opinions on how to interpret the phrase *the latter days* in this passage: 1) a description of the Messianic age applied to the Gospel era; 2) a reference to the period after the second coming of Jesus, i.e., the Millennial Kingdom, so that God’s original purpose for Israel will be finally completed; and 3) an expression of the writer’s faith in the future of the Hebrew religion (PFANDL, 1990, p. 229-244).

Pfandl argues that the third view seems closest to the truth. However, he differs from most scholars who defend it in the sense that Isaiah 2:2-4 “is not simply the writer’s hope for the future, but what God had planned for Israel after the exile, if the nation had fulfilled the condition of obedience” (PFANDL, 1990, p. 242). He concludes that *the latter days* in Isaiah 2:2 “is eschatological in the sense that the ideal future kingdom which should have come after the exile, if Israel had remained true to God, would have issued into a golden age in which God’s plan with Israel would have been realized and at the end of which the Messiah would have appeared”. The same can be said regarding Micah 4:1 since it is almost a perfect parallel to Isaiah 2:2 (HILLERS, 1984, p. 49-53). Anyway, Pfandl synthesizes the usage of “the latter days” in Micah 4:1 by saying that in this context such an expression “seems to refer to the future which reaches down to the times of the Messiah who is announced in Micah 5”(PFANDL, 1990).

With regards to the expression “the latter days” in Hosea 3:5, Pfandl (1990) holds that it points towards the return from the Babylonian captivity after 539 B.C. However, he argues that there is something more to be considered, which has to do with the identity of “David their king”. He claims that biblical evidence seems to favor the idea that “Hosea looks beyond the exile to “the latter days,” i.e., the eschatological age of the Messiah, when Israel would be expected to return wholeheartedly to Yahweh and his Messiah” (PFANDL, 1990, p. 251-252). In accordance with that thought, Duane A. Garrett ensures that the phrase “David their king” is a messianic prophecy. He argues that

The phrase does not mean simply that the Israelites would again submit to the Davidic monarchy and so undo Jeroboam’s rebellion. Had that been the point, we would expect the text to say that they would return to the “house of David.” Instead we see “David their king” set alongside of Yahweh as the one to whom the people return in pious fear.

This “David” cannot be the historical king, who was long dead, but is the messianic king (GARRETT, 1997, p. 104).

The End of History

The phrase *the latter days* in the Old Testament appear to vary in meaning according to the context of the passage in which it is found (PFANDL, 1990). Besides its messianic meaning in Isaiah 2:2, Micah 4:1; Hosea 3:5, it seems that in Ezekiel 38:16; Daniel 2:28 and 10:14 it is used to refer to the end of human history.

In Ezekiel 38:16, *the latter days* “refer first of all to the time after the exile when this prophecy could have found a fulfillment”. This verse is within a passage which is universally seen by conservative scholars as the background for Revelation 20 (STEFANOVIC, 2009, p. 575). As a matter of fact, in Revelation 20 we can find a reference to its complete fulfillment after the Millennium, which coincides with the end of history (PFANDL, 1990, p. 288-289).

In Daniel 2:28 the phrase *in the latter days* is the translation of the Aramaic expression *ve’acharith yomayya’*, which is an exact rendering of the Hebrew *ve’acharith hayyamim* (BENNETT, 1986, p.347).³ The Hebrew counterpart appears in Daniel 10:14. Douglas Bennett argues that in both passages the phrase *the latter days* “represents a technical term for the end of the world”. In turn, Hartman and Di Lella (apud BENNETT, 1989, p. 349) explain that

The translation ‘future times’ is possible, but it is not what the author intended. ‘(God in heaven) has made known to King Nebuchadnezzar what will be in the ‘*ah^ari^t* of the days’ (2:28). The point of the vision does not lie in the course of future events but in the destruction of the colossus and in the coming of an indestructible kingdom (vs. 44). Thus the outcome [...] is what is intended, and not the future in general.

Pfandl (1990, p.289) develops the same reasoning by claiming that although the phrase *the latter days* in Daniel 2:28 and 10:14 refers “to the future history of earthly kingdoms viewed from the standpoint of

.....
³ As to the specific case of Daniel 2:28 the phrase *the latter days* does not come from the Hebrew *ve’acharith hayyamim* but from the Aramaic *ve’acharith yomayya’*.



Danie, in both cases, it reaches down to the end of time when human history will be replaced by God’s eternity”.

In addition, it is remarkable the fact that the prepositional phrase *’aḥarê denah* (*after this*) in Daniel 2:29 and 45 was translated by the LXX as *ep’ eschâtôn tōn hēmerōn* (*in the last days*), precisely the same expression which is used in 2 Pet 3:3 and appears in Hos 3:5, Micah 4:1, and Ezekiel 38:16. The LXX reading of *’aḥarê denah* (*after this*) in Daniel 2:29-45 may suggest that the time of the fulfillment of this prophecy has to do with the end of the human history.

Therefore, on the basis of we have seen so far it is possible to conclude that while some occurrences of *ve’acharith hayyamim* in the Old Testament should be translated by generic expressions such as *in the following days*, *in the future*, and *in days to come* (Gen 49:1; Num 24:14; Deut 4:30; 31:29; Jer 23:30; 30:24; 48:47; 49:39) — taking into account the context of the passages in which they are found — other passages point towards more specific meanings such as the messianic age and the end of the human history: 1) the messianic age (Isa 2:2; Mic 4:1; Hos 3:5); 2) The end of the human history (Ezek 38:16; Dan 2:28; 10:14).

The Last Days and its Christological Meaning in the NT

The phrase *last days* is found five times in the New Testament and is the translation of three similar Greek expressions: 1) *ep’ eschatōn tōn hēmerōn* (2 Pet 3:3); 2) *en [tais] eschatais hēmerais* (Acts 2:17; 2 Tim 3:1; Jas 5:3); and 3) *ep’eschatou tōn hēmerōn* (Heb 1:2). Three other combinations involving the term *éschatos* are also seen elsewhere: *en kairō(i) eschâtō(i)*/in the last time (1 Pet 1:5); *ep’ eschâtou tōn chrónōn* /in the last times (1 Pet 1:20); and *ep’ eschâtou chrónou*/in the last time (Jude 18). This section is divided into two parts. The first one deals with four passages containing the phrase *last days* (Acts 2:17; Heb 1:2; Jas 5:3; 2 Pet 3:3) and the second one deals with three passages containing a combination of *éschatos* with either *kairós* or *chrónos* (1 Pet 1:5, 20; Jude 18) (LARONDELLE, 1991, p. 32; LARONDELLE, 2007, p. 362).⁴ The passage in 2 Timothy

.....
⁴ On the Johannine literature it is possible to find other phrase presenting some degree of similarity to the term *the last days* and its correlates, i.e. *at the last day*. Never-

3:1 as well as two other ones in the Pastoral Epistles (1 Tim 4:1; 2 Tim 4:3) will be analyzed in the next section.

The Last Days

In the New Testament the phrase *the last days* has been understood as a technical term for the Messianic or Christian age (LARONDELLE, 2007, p. 362). The apostles' usage of such a phrase imply "that the end of the ages of the old covenant era had arrived" (LARONDELLE, 2007, p. 30).

In Acts 2:17 the phrase *the last days* introduces a long and almost *ipsis litteris* quotation from Joel 2:28-32 (LXX, 3:1-5). It is remarkable the fact that when beginning his sermon by quoting a text from the Old Testament, Peter does not follow either the LXX or the MT. He replaces the Greek *metá tauta*— the equivalent for the Hebrew *‘atêrêy-ken* — (both meaning *after these things*) by an expression of greater eschatological purport such as *en tais eschátiais hêmérais*.⁵ This fact reflects Peter's conviction that "the messianic age had already dawned in the resurrection of Christ, that we are indeed already living in the final days of God's saving history." (POLHILL, 1992, p. 109) Nevertheless, a close reading of Acts 2:17-21 in comparison to Joel 2:28-32 will demonstrate that the fulfillment of such prophecy is taking place only in part. LaRondelle (1991, p. 29) explains that "from the apostolic viewpoint the fulfillment of the 'last days' does not require an immediate fulfillment of each detail". In fact, the apostles' usage of the phrase *last days* "suggests that the first and the second comings of Christ are an inseparable unit" (LARONDELLE, 1991, p. 49) once the complete fulfillment of this prophecy is to take place before the second coming (NICHOL, 1977, p. 946).

In Hebrews 1:2 the author's usage of the demonstrative pronoun *these (toutôn)* to modify the phrase *last days* gives the certainty that the *last days* coincide with the time of the writer (ELLINGWORTH, 1993, p. 93). It also constitutes a *hapax legomenon* both in the NT and in the LXX,⁶

theless, it will not be analyzed in this paper for distancing in meaning from the other ones. As LaRondelle observes, the phrase *at the last day* "is reserved to designate the apocalyptic events of the resurrection of the saints at the coming of Christ" in John 6:39, 40, 44, 54; 11:24 and "the final judgment of unbelievers" in John 12:48.

⁵ For more details, see Josep Rius-Camps, "Las Variantes de la Recension Occidental De Los Hechos de los Apóstoles," *Filología Neotestamentaria* 8, n. 15 (1995), p. 67.

⁶ We can find a similar structure in Zechariah 8:9,15 (*en tais hemérais tautais*) and in Acts 3:24 (in *oi profetai [...] elálêsen [...] Tás hêméras tautas*), but nothing equal to He-



and demonstrates the author's intention in linking the *last days* with the time the *Son has spoken*. Whereas the verb *having spoken* *lalēsas* /λαλήσας (v. 1) refers to God's revelation through the prophets of the Old Testament, the verb *has spoken*/*elalēsen* (v. 2) refers to God's revelation through Jesus in the New Testament. The perfect balance between OT times and NT times is given by the terms *pálai* (*in olden times*) and *epēschátou tōn hēmerōn toutōn* (*in these last days*) (LENSKI, 1938, p. 31). Accordingly, it can be affirmed that *has spoken*/*elalēsen* (v. 2) remits to the incarnation of Jesus as prophesized by the OT prophets and that the prepositional phrase *in these last days* is a reference to the Christian era. This concept is confirmed by a brief allusion to the Christ-event in verse 4: “*After making purification for sins, he sat down at the right hand of the Majesty on high*”, and is fully developed throughout all the book of Hebrews.

In James 5:3 the phrase *in the last days* is within a paragraph (Jas 5:1-6) which contains both a denunciation against social injustice similar to those made by the prophets of the Old Testament⁷ and striking links with Matthew 6:19-21.⁸ D. A. Carson explains that “the sins against which OT writers inveighed (see Lev 19:13; Deut 24:15; Mal 3:5) are taking place in James's day” (CARSON, 2007, p. 1009). Although it is clear that the author presents a denunciation against the social injustice, the context helps us perceive that there is something more in the text. James' usage of the phrase *Lord of Hosts* (5:4) — often used by the prophets in the threatening announcements of judgment (ROEHR; FRANZMANN, 1998)⁹ — and other judgment imagery, as well as the fact that he mentions *the coming of the Lord* in 5:7-8, place the *last days* in the context of the *parousia*. In this sense, the passage allows us to make two observations. First, “*the last days* [...] refer to the present [apostolic] time

17

brews 1:2. See Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 93. Another similar phrase can be found in Luke 24:18; however, the context easily indicates a completely different meaning. See Paul Ellingworth and Eugene Albert Nida (1994, p. 6).

⁷ Also noteworthy are the linguistic correspondences with the Wisdom Literature (Sir 12:10; 14:19; 29:10; Job 13:28; Ps 21:19) and particular passages of the prophetic section in the Hebrew Bible (Isa 30:27; 50:9; 51:8; Jer 22:13; Amos 5:6; Ezek 7:19; 15:7).

⁸ A visible correspondence between the Epistle of James and the Gospel of Matthew has called the attention of several scholars. See Alicia J. Batten (2011, p. 381-390), for a liberal point of view; and Virgil V. Porter Jr, (2003), for a conservative standpoint.

⁹ Kurt Richardson (1997, p. 208) argues that the judgment imagery provided by James makes this passage essentially eschatological.



of fulfillment” (MOO, 2000, p. 215); second, there is a movement in the text from the apostolic times to the second coming of Jesus.

In 2 Peter 3:3, the *last days* are mentioned in the context of the fulfillment of the “predictions of the *holy prophets* and the commandment of the Lord and Savior *through your apostles*” (2 Pet 3:2; italics supplied) (DAVIDS, 2006, p. 260).¹⁰ The fact that the phrase “the commandment of the Lord and Savior through your apostles” is associated to “predictions of the holy prophets” indicates that the apostolic preaching is founded on the testimony of the prophets of the Old Testament, as it happened previously in the letter (see 2 Pet 1:16:21, especially v. 19). This fact locates the *last days* in the apostolic times. However, just as it occurs in James 5:3, it is possible to notice a movement from the apostolic times to the second coming of Jesus, since the motif of the scoffers has to do with the apparent *tardiness* of the *parousia* (2 Pet 3:4) (DAVIDS, 2006, p. 274).

Eschatos associated to either kairós or chónos

18

The term *en kairō(i) eschatō(i)* (*in the last time*) in 1 Peter 1:5 is within a paragraph (1 Pet 1:3-9) which encompasses the three eras: past, present and future. In verse 3 Peter states that God “caused us to be born again to a living hope *through the resurrection of Jesus Christ* from the dead” (ESV). The resurrection of Christ is an event in the past that made possible the “being born again”. Even the “being born again” is also seen as a past event, which is confirmed by the usage of the verbal form *anagennēsas* (from *anagennāō*) — a participle in an aorist form translated as *to cause to be born again*. This means that Peter’s readers had already be born again. However just as children are not responsible for their birth, the human beings are not responsible for their “rebirth” (KELLY, 1969, p. 47–48).¹¹ The “being born again” is possible only because of what God has already done through Christ. For Peter, the resurrection of Christ is the basis for the current experience.

.....

¹⁰ The reference to the *holy prophets* does not mean “the prophets active in the Jesus movement but the prophets of Israel”. Peter Davids argues that despite the terms *prophets* and *apostles* appear both in 2 Peter 3:3 and Ephesians 3:5, the case is not the same. The context of Ephesians 3:5 suggests that *prophets* and *apostles* belong to the same group, whereas in 2 Peter 3:3 there is no reason to think like that.

¹¹ Kelly calls attention to the resemblance of this statement by Peter with another one by Paul (See Eph. 2:4).



The outcome of what God has already done is introduced by a series of three *eis-* phrases: *eis elpída zōsan/to a living hope [...]*, *eis klêronomían/to an inheritance [...]*, and *eis sōtêrian/for a salvation [...]* Peter provides three adjectives (*imperishable, undefiled, and unfading*) and a participle perfect (*to kept, tereō*) to modify the noun *inheritance* in order to reinforce the idea that the results of the resurrection of Christ are already enjoyed in the present. Peter’s usage of the participle perfect of *têreō* indicates that the *inheritance* is really assured and its effects are at work. This concept is reaffirmed further by Peter’s suggestion that not only the *inheritance* has been kept (v. 4), but also the ones who receive it “are being guarded” (v. 5). Finally, the text moves to the future with the third *eis-* phrase. The ones who *were born again (past) to a living hope (present) and an inheritance (present) are being guarded by faith (present) for a salvation ready to be revealed in the last time (future), “at the revelation of Jesus Christ” (v. 7)* (ACHTEMEIER, 1996, p. 95, 97, 102).

In 1 Peter 1:20, one can perceive that the author is consistent with his allusions to the three eras. Even though it is clear by the context that “in the last times” is a reference to the apostolic times, since it is the time for the manifestation of the lamb that “was foreknown before the foundation of the world” (v. 20), the paragraph (1 Pet 1:13-21) presents a strong allusion to the future by mentioning the hope which is to be set “on the grace that *will be brought to you at the revelation of Jesus Christ*” (v. 13). Regarding this statement, J. N. D. Kelly comments that “the object on which their hopeful gaze is to be focussed is the salvation which, as so loquently stated in the preceding paragraph, is already assured for baptized Christians and is about to be finally accomplished on the last day, when Christ will come again in glory” (KELLY, 1969, p. 66). That by *revelation of Jesus Christ* Peter meant the second coming seems to be clear by his usage of the term *apokálypsis (revelation)* in 1 Peter 4:13 (cf. 2 Thess. 1:7; 1 Cor. 1:7). In short, Peter makes it clear that in the past “you were ransomed” (v. 18) “with the precious blood of Christ” (v. 19), i.e., *death*; God “raised him from the dead [i.e., *resurrection*] and gave him glory [i.e., *ascension*]” (v. 21). We have here a synthesis of the Christ-event. However, all the benefits of it will be fully concretized in the future (v. 13). The present is “the time of your exile” (v. 17) and a time of *faith* and *hope* (v. 21) since the fully concretization has not happened yet.

There seems to be no doubt that the phrase *in the last time* in Jude 18 refers to the time the readers of the letter were living (DAVIDS,

2006, p. 86). Jude writes the letter in order to warn the church as to the false teachers who were at work in his own time (v. 3-4). Thus he makes some comments regarding the sort of behavior he expects the members to demonstrate. The mainly one is probably found in verse 21, “keep yourselves in the love of God”, which must be performed through three present participles, i.e., *building* yourselves up [...], *praying* [...], and *waiting* [...] (v. 20-21). Peter Davids argues that the third one “involves eschatological hope, for[...] mercy is something experienced in the future rather than in the present” (DAVIDS, 2006, p. 96).

The Last Days/Times in the Pastoral Epistles

Paul’s teachings regarding the *last days/times* indicate that his thought is not dissociated from the OT, neither from Christ’s nor the other apostles. Paul also understands that the first century church was already living on the so-called *last days*. This concept becomes clear by the fact that he introduces his view regarding the last days (1 Tim 4:1; 2 Tim 3:1) within the context of an apostasy that was already at work in his own time (2 Tim 3:5; Titus 2:10-16; 2 Thess 2:7; 1 Cor 10:11). However, Paul points out that it there would be an increasing intensification of such an apostasy until the second coming of Christ (2 Thess 2:1-12).

Apostasy in the First Century

In his monograph *Apostle of the Last Days: The Life, Letters, and Theology of Paul*, C. Marvin Pate claims that “there are a number of New Testament texts which indicate the eschatological apostasy began with Israel’s rejection of Jesus”.¹² In fact, a close reading of Paul’s statements concerning the false teachings will demonstrate that he sees them as a denial of Christ’s atoning sacrifice as the only means of salvation.¹³

.....
¹² See C. Marvin Pate, *Apostle of the Last Days: The Life, Letters, and Theology of Paul* (Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2013), 80.

¹³ The false teachings are referred to several times throughout the Pastoral Epistles (1 Tim 1:3-11, 19-20; 4:1-10; 6:3-5; 2 Tim 1:15; 2:14, 16-18, 23; 3:1-9, 13; 4:3-4; Titus 1:10-16; 3:9-11). See Martin Dibelius and Hans Conzelmann (1972, p. 65). The false teachings are mentioned for the first time in the Pastorals in 1 Tim. 1:3, which is within an unexpected structure consisting of a long sentence without a main clause. As

Although it is not easy to determine the nature of false teachings, since Paul “is not concerned to describe the teaching but to refute it” (KNIGHT, 1992, p. 72.), it seems that Paul has in mind at least three different groups: 1) Those who demanded for Gentile adherence to the Mosaic regulations; 2) Those who defended ascetic habits; and 3) Those with Gnosticizing tendencies.

Demand for Gentile adherence to the Mosaic regulations

Daniel C. Arichea and Howard Hatton (1995, p. 15) observe, “an incomplete sentence in the Greek has some rhetorical functions”; in this case, an incomplete sentence “is in a context where the writer is deeply concerned with a problem and is writing about it in an extremely emotional state. Thus in the present passage one can imagine the concern of Paul with regard to what was happening in the Christian community to which Timothy belonged.” Max Turner highlights that “most (if not all) of Paul’s letters was written to particular historical circumstances” (see Max Turner, “Review of The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon: An Introduction and Commentary by N. T. Wright,” *Themelios* 13, n. 2, 1988, p. 63). To use the words of Henry M. Shires (1996, p.34) in his letters Paul “answers specific questions”. Accordingly, a better comprehension of Paul’s theology in the Pastoral Epistles only is possible from a better comprehension of the teachings against which he is struggling. In general, it is assumed that the false teachings referred to in the Pastoral Epistles are of the same sort. See George W. Knight, (1992, p. 11); and Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, and Daniel G. Reid, (Eds.) (1993, p. 662). A different opinion is introduced by Timothy Johnson. He argues that although Baur’s idea that the “myths and genealogies” (1 Tim 1:3) and the “falsely called *gnosis*” refer, respectively, to the developed Gnostic Systems and the heretic Marcion in the mid-second-century still influences the recent scholarship, “reconstructions have been frustrated by the fact that the combination of elements presented by all three letters (in composite) does not match precisely the profile of any known heresy”. The elements Johnson speaks about are the following: “teaching that the resurrection is already past (2 Tim 2:17-18); forbidding marriage and certain foods (1 Tim 4:3), advocating physical asceticism (1 Tim 4:8), being concerned with the observance of the Law (1 Tim 1:7; Tit 3:9), and practicing circumcision and purity regulations (Titus 1:10,15)”. See Luke Timothy Johnson (2001, p.73). In addition, he argues that there are two other difficulties to portrait Paul’s opponents in the second century: “The first is that each of the elements found in the Pastoral Letters can separately be found in Paul’s other letters (e.g., 1 Cor 7:1; 8:1-3; 15:17-19; Gal 4:8-10; Col 2:20-22). The second is the realization that a great deal of the characterization of the opponents is derived from the rhetorical conventions of antiquity governing polemic between opposing teachers” (JOHNSON, 2001, p. 73).



In Titus 1:10-16, Paul deals with the *circumcision* dilemma. T. R. Schreiner argues that “those who opposed Paul on the circumcision question have traditionally and probably rightly been called Judaizers. Judaizers were Jews who confessed Jesus as Messiah, believing also that the Mosaic Law and particularly the rite of circumcision should be required of Gentiles.” (AAGESON, 1992, p. 1089; KELLY, 1963, p. 44).¹⁴ David Aune explains that at the core of the issue was the question whether or not a Gentile must first become a Jew in order to be a Christian. Even though, as Van Voorst postulates, the concern of the Judaizers has to do with the interest to maintain “the essence of Christianity and the unity of the Church” (VAN VOORST, 2000, p. 748), Paul rejects this foundation for faith and unity, once it lessens the significance of Christ’s sacrifice and, by this means, introduces an alternative path to salvation.

Asceticism

22 The ones “who forbid marriage and require abstinence from foods” in 1 Timothy 4:3 has been identified as an ascetic group. The New Testament shows that ascetic practices are not an end in itself, nor should they be seen as a means of salvation. In this sense, the New Testament perspective on ascetic practices differs from that of the Greco-Roman writers. Although the asceticism was not homogenous in the Greco-Roman world, all Greco-Roman philosophical schools “shared the view that the practice of self-restraint constituted the virtuous or holy life” (NYGAARD, 2016). The Cynics believed that their “asceticism would help them reach their goal of ‘happiness’ or ‘flourishing’ [...] [And] Philo viewed asceticism as a necessary preparation for ‘seeing God’ [...]” (NYGAARD, 2016). Rightly Cross and Livingstone classify this sort of asceticism as “an imitation of the sacrificial life of Christ and as a means of expiation of one’s own sins and those of others” (CROSS; LIVINGSTONE (Eds.), 2005, p. 115). In addition, “some Christians have overemphasized the role of ascetic practices. This prompted the apostle Paul to assert that ascetic practice alone is insufficient as a means of escaping from sin (see Col 2:20–23)” (GRENZ; GURETZKI; NORDLING, 1999, p. 16).

.....
¹⁴ T. R. Schreiner (2003, p. 137). James W. Aageson (1992) argues that it is not possible assessing the “circumcision” dilemma without taking into account the problem Paul deals with in Galatians. For further details. In addition, J. N. D. Kelly (1963, p. 44) also sees Paul’s statements in 1 Timothy 1:3-4 under Jewish overtones. He claims that “the fables and genealogies must have had to do with allegorical or legendary interpretations of the O.T.”

For Paul, “salvation has been inaugurated because of the Christ event (1 Tim 1:15-16; 2:3-6; 2 Tim 1:9-10; 2:8-13; Titus 2:11-14; 3:4-7).”¹⁵ There is no alternative means of salvation.

Gnosticizing Tendencies

The idea that by the term *gnōsis* (1 Tim 6:20) and mentioning those “saying that the resurrection has already happened” (2 Tim 2:18) Paul meant Gnosticism is, at best, no more than an anachronistic reading (HAWTHORNE; MARTIN; REID, 1993, p. 353). Edwin Yamauchi (1984, p. 23) argues that we should use the term *gnōsis* as a reference to the incipient Gnosticism and reserve the term Gnosticism for the fully developed system in the second century.

One of the main characteristics of the so-called proto-Gnosticism, or the Gnosticism itself, is that it denies or radically reinterprets the doctrine of the incarnation (AKIN, 2001, p. 228¹⁶), the resurrection and the last judgment (SCHREINER, 2003, p. 278), with emphasis on knowledge and wisdom as a means of salvation (FIENSY, 1997, p. 297)¹⁷.

23

.....
¹⁵ See C. Marvin Pate (2013, p. 267). As Pate observes, although salvation has been inaugurated because of the Christ event, it has a future dimension (1 Tim 4:16; 2 Tim 4:18; Titus 1:2; 2:13; 3:7). That is why “the Pastorals speak forcefully of the hope of Christ’s return (1 Tim 6:14; 2 Tim 1:12, 18; 4:1, 8, 18; Titus 2:13)”. Nevertheless, none of this would be possible without the Christ event.

¹⁶ See also Grant R. Osborne (2002, p. 204–205).

¹⁷ All the ideas above and the ones who carried them are seen as forerunners of the fully developed Gnosticism in the second century. See Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, MI; Milton Keynes, UK: W.B. Eerdmans Pub. Co.; Paternoster Press, 2005), 79. Douglas Mangum and E. Tod Twist notice that speaking of “gnostic or proto-gnostic or Gnosticizing makes little sense without a basic understanding of what the major ideas of Gnosticism were”. See Douglas Mangum and E. Tod Twist, 1 Timothy, ed. Douglas Mangum and Derek R. Brown, *Lexham Bible Guide* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2013), 1 Timothy 1:4. For Fiency, a serious hindrance in addressing this issue is that defining Gnosticism is difficult since there were so many sects sharing certain Gnostic traits but quite different in other respects”. Fiency, *New Testament Introduction*, p. 221. See also Yamauchi, “Pre-Christian Gnosticism, the New Testament and Nag Hammadi in Recent Debate,” 23. Even though the Gnostic groups present remarkable differences as to its theology, ritual practice, and ethics (see Paul J. Achtemeier, Harper & Row and Society of Biblical Literature, *Harper’s Bible Dictionary* (San Francisco: Harper & Row, 1985), 349),

David A. Fiensy (1997, p. 221-222) claims that “most [scholars] would accept that proto-Gnosticism or incipient Gnosticism existed before the New Testament. According to this view, some form of what became classical Gnosticism in the second century could well stand behind some of the problems alluded to in Paul’s letters”. In turn, Thomas D. Lea and David Alan Black observe that “this movement was growing during the last part of the first century” (LEA; BLACK, 2003, p. 553) and, therefore, it must have become a concern for Paul and other apostles.

That the New Testament community was concerned with an apostasy which was already going on can be also realized by John’s usage of the term *the last hour* (1 John 2:18). According to LaRondelle, this term “seems to be used by John to indicate the ultimate seriousness of the apostasy from the gospel truth within the apostolic church between A.D. 90 and 100”. For him, this crisis placed every church member in Asia Minor already in the eschatological ‘hour’ of decision”.¹⁸

In short, the fact that the false teachings Paul is struggling with present as common denominator a denial of Christ’s atoning sacrifice as the only means of salvation puts them at the same level of the apostasy aroused by the little horn (Dan 7 and 8), which was also foretold by Jesus in Matthew 24. In other words, probably Paul sees, in the current religious scenario, the roots of an apostasy to be fully developed in which a counterfeit of Jesus and His work would increasingly take place until reach its climax through the very fake of the second coming of Christ (2 Thess 2:9).

24

The End-Time Apostasy

Just as the other apostles, Paul also conceives the first coming of Christ as the inauguration of the last days.¹⁹ Notwithstanding, some pas-

many (or most) of them share certain features in common (see Cross and Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 687). A useful summary of such features is provided by Norman L. Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Baker Reference Library (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999, p. 274).

¹⁸ See Hans LaRondelle, *The Time of the End and the Last Days*, p. 32.

¹⁹ See Bernhard Mutschler, “Eschatology in the Pastoral Epistles,” In: Jan G. van der Watt, ed., *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), p. 386-387.

sages in the Pastoral Epistles (1 Tim 4:1-5; 2 Tim 3:1-9; 4:1-5)²⁰ indicate Paul’s comprehension that the apostasy should continuously increase until it reaches its climax just before the second coming of Christ. This is the topic to be addressed next.

The *Later Times* in 1 Timothy 4:1-5

The phrase *in later times* (*hystérois kairois* (1Tim 4:1) is a *hapax legomenon* in the NT. This fact makes its interpretation more complex since there are no parameters for comparison. However, it is usually taken as a synonymous for the term *the last days* in 2 Tim 3:1, although there has been some debate as to whether or not the two terms have the same meaning.²¹

The reference to the ones “who forbid marriage and require abstinence from foods” (4:3) makes it clear that Paul is addressing a current problem. Besides, “the very fact that the mention of the false teaching is directly continued by its refutation (4:3–5) shows that the author regards it as a present danger” (DIBELIUS; CONZELMANN, 1972, p. 64).

On the other hand, some scholars have seen the term *later times* as “an idiomatic phrase for the period between Christ’s first and second comings” (BELLEVILLE, 2009, p. 81). Such a view is consistent with the way the New Testament uses the term *last days*, as we have seen above. Thomas C. Oden argues that “there appears to have been a prevailing tradition of prophetic expectation that the time between the first and second coming would be accompanied by apostasy, persecution, and the reign of evil (2 Tim 3:1; cf. Matt. 24:11–12; Mark 13:22; Acts

25

.....
²⁰ As Bernhard Mutschler notices, there are a series of other passages within the Pastoral Epistles with future and eschatological accents (1 Tim. 1:16; 2:15; 3:6,15; 4:6, 8, 10, 16; 5:6, 12, 24f.; 6:7, 9, 12, 14f., 19; 2 Tim. 1:12, 18; 2:5, 10, 11-13; 4:8, 18; Titus 1:2; 3:7). See Bernhard Mutschler, “Eschatology in the Pastoral Epistles, 362. Although a number of them might be eventually mentioned, they will not be assessed in this paper in view of the fact that its delimitation has to do with those texts containing, so to speak, *last days*-language. Also, a remarkable observation regarding Pauline Eschatology is made by Henry M. Shires. He says that “Paul [...] has given us more eschatological statements than any other New Testament writer”. For more details, see Henry M. Shires, *The Eschatology of Paul in the Light of Modern Scholarship*, 20, 42.

²¹ For details, see Daniel C. Arichea and Howard Hatton, 88.

20:29–30; 2 Thess. 2:3–12; 2 Pet 3:3–7; Jude 17–18)”²² Martin Dibelius and Hans Conzelmann recognize that the opening of such passage has apocalyptic overtones. They claim that the adverb *rētōs* (*explicitly*) is found in prophecies (see Justin, *Apol.* 1.35.10; 63.10). They add that “what is *retos* meant is the ‘prophetic spirit’ (*pneuma profētikón*, see *ibid.* 1.63.10), which had prophesied the coming apostasy, e.g., in an apocalypse” (DIBELIUS; CONZELMANN, 1972, p. 64).

The phrase “the Spirit expressly says” (1 Tim 4:1) is quite similar to the phrase “the Spirit says” (Rev 2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22). In fact, except for the adverb *expressly* it is the same wording. For George W. Knight, “the numerous occurrences of *tó pneuma légei* in Revelation demonstrate that this phrase can be used to refer to the revelation given by Jesus Christ[...] Such usage brings to mind the warning of Jesus concerning apostasy in Mt. 24:10, 11 and Mk. 13:22” (KNIGHT, 1992, p. 188).

A comparison as to the concepts in 1 Timothy 4:1-5 and Matthew 24 can show a close relationship between the two passages. Paul warns about an apostasy by using the verb *afistēmi* in 1 Timothy 4:1. Such a verb is interchangeable with *skandalizō*,²³ which is used in Matt 24:10 also in a context of apostasy. Thus it is “most likely that Paul has this source in view” (KNIGHT, 1992, p. 188). In Matthew 24, even though the events listed by Jesus have to be interpreted in the light of the questions introduced by the disciples (v. 1-3), also it is clear by the context that not only the destruction of Jerusalem, but also the second coming are focused by Jesus in His sermon. As Ranko Stefanovic observes, the Synoptic Apocalypse (Matt 24; Mark 13; Luke 21) shows “the experience of God’s people between the first century and the Second Coming”.²⁴ The idea that Paul has the apocalyptic sermon of Jesus in view and, consequently, not only the first century apostasy but also that one extending throughout the Christian age until the second coming can be reinforced by Acts 20:28-31 (NICHOL, 1980, p. 302), in which Paul mentions an apostasy to take place after his death.

26

.....
²² See Thomas C. Oden, *First and Second Timothy and Titus*, Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching (Louisville, KY: J. Knox Press, 1989, p. 58).

²³ Compare the Greek text of Matt 13:21; Mark 4:17, and Luke 8:13.

²⁴ See Ranko Stefanovic, p. 224. See also Richard Davidson, *This Generation Shall not Pass (Matt 24:34): Failed or Fulfilled Prophecy?*, and Paul Ray Jr., *Exegesis of Matthew 24:21-35: ‘This Generation’ and the Structure of Matthew 23-25*, *Journal of the Adventist Theological Society* 8, n. 1-2, 1999, p. 206-217.



Another parallel between the two passages can be perceived by the *signs* and *wonders* performed by the false christs and false prophets in Matthew 24:24 and “deceitful spirits and teachings of demons” in 2 Timothy 4:1. The words *signs* and *wonders* appear together in the New Testament quite frequently. They are associated to either God (Acts 2:19; 15:12; Heb 2:4) and Jesus (John 4:48; Act 2:22; Rom 15:19) or the apostles (Acts 2:43; 4:30; 5:12; 6:8; 14:3; 2 Cor 12:12) and Moses, who is identified as a prophet of God and a type of Christ (Acts 7:36-37). Nevertheless, it is remarkable the fact that, in certain apocalyptic passages, they also appear together and associated either to false christs and prophets (Matt 24:24, Mark 13:22) or Satan himself (2 Thess 2:9). This fact places Matt 24:24 in the context of the great counterfeit to take place before the second coming of Jesus. Besides, the abrupt shift from the plural in Matthew 24:24 (*false christs and false prophets*) to the singular in Matthew 24:26 (*he*) “suggests that shortly before the coming of Christ a specific false christ will appear but not in the same way Jesus will come” (DYBDAHL, 2010, p. 1284).

The purpose of the *signs* and *wonders* in Matt 24:24; Mk 13:22, and 2 Thess 2:9²⁵ is clearly to deceive people, just as it is the case of the “deceitful spirits and teachings of demons”. Even though the phrase “deceitful spirits” is seen by some scholars as a reference to Paul’s opponents in Ephesus (LEA; GRIFFIN, 1992, p. 129), on the other hand the term “teachings of demons” is understood as applying to Satan and his rebelled angels as the primary source of the deception (MOUNCE, 2000, p. 237). Thus although the phrase “deceitful spirits” can be primarily applicable to Paul’s opponents, for extension it also can refer to spiritual beings. With respect to these terms, Ellen White comments, “In the epistle of Paul to Timothy, he foretells what will be manifested in the latter days. And this warning was for the benefit of those who should live when these things should take place. God revealed to his servant the perils of the church in the last days” (NICHOL, 1980, p. 326).

These agencies were at work not only in the first century, but throughout the Christian era, with maximum concentration in the time of the end (Rev 16:13-14), culminating with the greater of the counterfeits, which will be an attempt to imitate the second coming of Christ (2 Thess 2:9). In this

.....
²⁵ For a detailed analysis as to the similarities between Matthew 24 and 2 Thessalonians 2, see Hans K. LaRondelle, *How to Understand the End-Time Prophecies of the Bible*, p. 52-65.

regard, the following comment to 1 Timothy 4:1 is very relevant: “Modern spiritualism, a prominent example of the ‘doctrines of devils,’ is merely a revival of the demon worship and witchcraft of the past. Its seductive influence will eventually sweep the world, Christian and non-Christian alike, and prepare the way for Satan’s last great delusion” (NICHOL, 1980, p. 303).

The Last Days in 2 Timothy 3:1-5

Paul’s statement about the last days in 2 Timothy 3:1 is to be interpreted in the light of what he says in 1 Timothy 4:1 as well as in consonance with the way the term is used elsewhere in the New Testament. As to the time of fulfillment of this prophecy three opinions have been given. First, it is argued that the *last days* are in the present for Timothy (MOUNCE, 2000, p. 543); second, “it may refer to the time immediately before Christ’s second coming (ARICHEA; HATTON, 1995, p. 221); third, “Paul is describing what will be true from the apostolic age on, not just what is true for Timothy’s time” nor just what is true for the generation immediately before Christ’s second coming (KNIGHT, 1992, p. 341). The third view is preferable. it does not exclude the first and the second ones; rather it encompasses them.

Thus the conditions described by Paul in verses 2-4 fit on Timothy’s time (v. 5-6), on the time after Paul’s death (Act 20:28-31), and on the time immediately before Christ’s second coming (Matt 24:37-38). In other words, such a scenario would worsen continuously and gradually from Paul’s time up to the end (2 Tim 3:13; see also Rev 12:12). According to *The Seventh-Day Bible Commentary*, “it is in this setting that the words of the apostle concerning ‘the last days’ take on their full and complete meaning” (NICHOL, 1980, p. 341).

This train of thought can be seen through the list of vices in this passage (2 Tim 4:2-4). George Knight postulates that it follows somehow a chiastic arrangement.²⁶ He claims that “the list begins and ends with words expressing a misdirection of love” (KNIGHT, 1992, p. 430)²⁷.

.....
²⁶ Regarding the list of vices in the New Testament, see John T. Fitzgerald, “Virtue/Vice Lists,” ed. David Noel Freedman, *The Anchor Yale Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992, p. 858).

²⁷ For a different opinion as to the arrangement of the vice list in 2 Tim 4:2-4, see Neil J. McEleney, “The Vice Lists of the Pastoral Epistles,” *The Catholic Biblical Quarterly* 36, n. 2 (1974): 203-219.



Instead of being *lovers* of God (*filotheoi*, v. 4), people are *lovers* of self *filautoi* (, v. 2), *lovers* of money (*filargyroi*, v. 2), and *lovers* of pleasure (*filēdonoi*, v. 4). For Knight, the term *lovers of God* “summarizes in one word what Jesus (citing the OT) said to be mankind’s highest duty” (Matt 22:37-38), and is the concept Paul himself uses elsewhere (Rom 8:28; 1 Cor 2:9; 8:3; Eph 6:24).

In addition, other layer of terms “focuses on pride and hostility toward others. Associated, therefore, with self-love is an attitude of arrogant pride and disdain for others”. The term *abusive* (βλάσφημοι, v. 3) “is most likely used here of ‘abusive’ speech against other people” (KNIGHT, 1992, p. 430-431). Besides, several other terms, including a series of eight words initiated by privative *alpha* (ἀπειθεῖς, ἀχάριστοι ἀνόσιοι [v. 2], ἄστοργοι ἄσπονδοι, ἀκρατεῖς ἀνήμεροι ἀφιλάγαθοι [v. 3]) refer somehow to the lack of love for others. Incidentally, one of them is used in a formulation which points out to the break of the fifth commandment, “disobedient (ἀπειθεῖς) to their parents” (v. 2). Accordingly, such a list of vices summarizes a lack of love for God and for others, precisely the reverse of what Jesus taught in Matthew 22:37-38.

The idea that Paul — when formulating the lists of vices in 2 Timothy 4:2-4 — possibly has in mind a reversal of Jesus’s words in Matthew 22:37-38 can be reinforced by the fact that this is not the first time it takes place within the Pastoral Epistles.²⁸ An even clearer situation can be found in the list of 1 Timothy 1:9-10. In these two verses one can find a strong echo to the ten commandments (PATE, 2013, p. 270-271). The reason why Paul prefers only to make allusion to the commandments instead of quoting them straightly can be explained in the following terms: “[...] although Paul is a Jew and deals with Jewish materials, he writes in Greek and is convinced that God has called him to preach the gospel to the Gentiles, i.e., to interpret the Christian message to the Greek mind” (SHIRES, 1996, p. 34).

The discussion above shows that the apostasy delineated by Paul in 2 Timothy 3:1-5 comes in the same spirit of the “lawlessness one” of 2 Thessalonians 2:8-9 (see also v. 3 and 7). Such a spirit of transgression of God’s law will be present in the world up to the second coming of Christ.

.....

²⁸ Indeed “many of the vices mentioned here are parallel to descriptions of the opponents elsewhere in the PE (if not using the same words, then parallel in thought)”. See William D. Mounce, 544.

To use the words of J. Stafford Wright, the activity of the *lawlessness one* is “an outburst of spiritual evil directed against the teachings of Christ” (1 Tim 4:1-3; 2 Tim 3:1-9) (WRIGHT, 2001, p. 166), which, in turn, stand in clear opposition to the doctrine of the “people” in 2 Timothy 3:2.

In addition, some of the characteristics supplied by Paul in 2 Tim 3:2-4 somehow correspond to the characteristics of the lawlessness one. Just as the lawlessness one “exalts himself” (2 Thess 2:4), the *people* in 2 Tim 3:2 are *proud* and *arrogant*; just as the lawlessness one “opposes [...] against every so-called god or object of worship” (2 Thess 2:4), “these men oppose to the truth” (2 Tim 3:8) and are lovers of *self*, *money*, and *pleasures* instead of lovers of *God*. This is a clear opposition to God and a deviation of true worship taking into account that their *self*, *money*, and *pleasures* are the actual object of cult and adoration. The fact that they openly transgress the commandments of God, as we have seen above, is an indication that they match with “those who are perishing, because they refused to love the truth” (2 Thess 2:10). Just as “the mystery of lawlessness” was already at work in Paul’s time (2 Thess 2:7) “and then the lawless one will [would] be revealed” (2 Thess 2:8), the false teachers were also at work, but “their folly will [would] be plain to all” (2 Tim 3:9).

In 2 Thessalonians 2 God sends a strong delusion (v. 11) to the ones who are target of Satan’s wicked deception (v. 10), “so that they may believe [*pistéuō*] what is false (v. 11), in order that all may be condemned who did not believe [*pistéuō*] the truth but had pleasure in unrighteousness” (v. 12). In 2 Tim 3 these men are “disqualified regarding the faith [*pistis*]” (v. 7), because, as the context indicates, they “oppose the truth” (v. 8). That they are also condemned it is clear by the affirmation “they will not get very far” (v. 9).

All the correspondences above allow to conclude that Paul seems to be referring to the same behavior which will be present in each generation from the first century up to the second coming of Christ.

Time is Coming

Although the phrase *last days* or its similar *later times* does not appear in 2 Tim 4:1-5, such a passage is relevant to the current discussion taking into account the fact that, as William Mounce observes, the same idea expressed in 1 Timothy 4:1 “is repeated in 2 Timothy 4:3-4, also in an eschatological context” (MOUNCE, 2000, p. 234). Besides, the description of the apostasy here reveals points of contact not only with 1 Timothy 4:1, but also with 2 Timothy 3:1-9.



The main idea of the paragraph containing the expression “the time is coming” (v. 3) is given already in verse one, i.e., Paul adjures Timothy with a solemn charge, whose content is introduced by means of five imperatives: *preach, be ready, reprove, rebuke, and exhort* (v. 2). Such an expression is used by Paul in order to present the reason why it is crucial to take the charge so seriously. Next, he (2) *characterizes* the time he mentioned in the previous clause and shows why a charge is necessary: “people will not endure sound doctrine”, and (3) *explains* that instead of paying attention to the sound *teaching*, “they (people) will accumulate for themselves *teachers* to suit their own passions” (v. 3).

It is not necessary to say again that the background for Paul’s concerns has to do with the false teachers. Once this has been already done, our goal with this passage is to give more one example that the Pastoral Epistles introduce an increasing apostasy which breaks up at the second coming of Christ. The eschatological tone is given not only by the term “the time is coming” itself, but specially by Paul’s opening statement: “I charge you in the presence of God and of Christ Jesus, who *is to judge* the living and the dead, and by *his appearing* and his kingdom” (v. 1).

The verbal form *is to judge*²⁹ and the term *appearing* places the exhortation in the context of second coming, even though Timothy and his hearers be the immediate audience. Here the idea that “the NT community used futuristic sounding language to describe the present age” (KNIGHT, 1992, p. 189) is not applicable to “*is to judge*” since the event which is meant is clearly the second coming. This idea is corroborated by the fact that, as Bernhard Mutschler notices, in 2 Tim 4:3-4 the “five grammatical future forms [*is coming, will not endure, will accumulate, will turn away, and [will] wander off*] show that this is really a matter of prophecy” (MUTSCHLER, 2011, p. 380). Yet, there are solemn exhortations to the current time because “the expectation of a heavenly ‘kingdom’ motivates on to live an appropriate and consistent life in the present” (MUTSCHLER, 2011, p. 391). In this regard, Walter C. Kaiser Jr. states that “in almost every context where a prophecy is recorded, there is usually some injunction, command, or word urging us on to holy living and acting” (KAISER JR., 2003, p. 26). Four out of the five verbs in 2 Timo-

.....
²⁹ As George W. Knight observes, “The articular participle *tou méllontos* with the infinitive *krinein* [where the rendering *is to judge* comes from] serves as a periphrasis for the future tense”. See George W. Knight, 452.

thy 4:3-4 describe the apostasy Paul has in mind. An assessment of these verbs can demonstrate that the characteristics delineated here correspond to those in 2 Thessalonians 2:10-12, 1 Tim 4:1-5, and 2 Timothy 3:1-9.

1. “People *will not endure* sound teaching” (v. 3). The verb *to endure* is the translation of *anéchomai*, whose meaning probably equates to the one in Hebrews 13:22, i.e., “hear or listen to willingly” (KNIGHT, 1992, p. 455). Such a view is consistent with the sequence of the text: “but having itching ears”. According to William D. Mounce, this expression is used figuratively as curiosity and “the imagery is that their itching ears are tickled by the false teachers who teach whatever is sensational or novel” (MOUNCE, 2000, p. 575). In other words, instead of listening to the sound doctrine, these people choose listening to false teachers. Paul is describing an attitude of deliberated rebellion characterized by the rejection of the gospel.
2. “They will *accumulate* for themselves teachers to suit *their own passions*” (v. 3). The Greek text reads “They will accumulate [...] *according to* their own passions”. This new clause reinforces the previous idea, but adds the information of the motivation behind their interest to heap up teachers. They do not want hear the truth, they want teachers to feed their lust. They are “without self-control” (2 Tim 3:3) and “lovers of pleasure” (2 Tim 3:4).
3. “Will *turn away* from listening to the truth” (v. 4). Basically Paul repeats the initial idea with more strong words. Paul had already used the verb *apostréfō* (to turn way) to refer to those who abandoned him (2 Tim 1:15). In this case, he refers to those people who not only abandoned the truth, but refused listening to the truth. This evokes his words in 2 Thessalonians 2:10: “they refused to love the truth” and in 2 Tim 3:8: “these men also oppose the truth”. They prefer “*devoting themselves* to deceitful spirits and teachings of demons”, 1 Timothy 4:1.
4. “*Wander off* into myths” (v. 4). The last verb concludes an idea of movement initiated by the first part of the verse. The Greek text is helpful at this point: “*kai apó mén tes alethēias tēn akoēn apostrepsousin epi dé tous mythous ektrapēsantai*”. The particles *μέν*



and δέ indicate that the second clause works as a counterpart of the first one. In addition, the grammatical structure ἀπό [...] ἐπί could be translated as *from [...] to*, just as it happens in Matthew 3:13, “Then Jesus came *from* (ἀπό) Galilee *to* (ἐπί) the Jordan”.

Also, the verb translated as *wander off* (ektrépō) by the ESV also means *to turn* (as in the KJV). As a matter of fact, it is a rare verb in the New Testament. Except for its occurrence in Hebrews 12:13, it appears only in the Pastoral Epistles (1 Tim 1:6; 5:15; 6:20; 2 Tim 4:4). In 1 Timothy 1:6, Paul uses such a verb to refer to certain persons who “wandered away into vain discussion”. And in 1 Timothy 5:15, he applies the verb to some who “have already strayed after Satan”. From Paul’s statement in 1Tim 4:1 (“some will depart from the faith by devoting themselves to deceitful spirits and teachings of demons) and his usage of the verb ektrépō elsewhere, it is possible to conclude that Paul identifies the “myths” in 2 Tim 4:4 as the outcome of the straight activity of Satan (cf. 2 Thess 2:9-10), who would cause the apostasy to increase since he was cast out of heaven (Rev 12:9-12)³⁰ on the occasion of the enthronement of Christ (Rev 4-5) (MOUNCE, 2000, p. 163-215), up to the second coming of Christ (2 Thess 2:8).

33

Finally, to use the words of the *Seventh-Day Adventist Bible Commentary*, when stating that “the time is coming” (2 Tim 4:3), “the apostle was undoubtedly thinking of the great apostasy that was soon to develop in the church, and which would continue to imperil it until the second advent of Christ” (NICHOL, 1980, p. 348).

Conclusion

This paper sought to demonstrate that the New Testament authors used the phrase *in the last days* and its correlates in order to refer to the Christian era as well as to an apostasy which, although already at work in the apostolic times, would increase until reach its climax on the time immediately before the second Coming of Christ. The understanding of the apostles regarding the last days is coherent with Old Testament passages like Isaiah 2:2, Micah 4:1, Hosea 3:5, Ezekiel 38:16, and Daniel 2:28; 10:14. Even

.....

³⁰ See Ranko Stefanovic, p. 395-399.

though the starting point is their own time, some New Testament passages, such as Acts 2:17; James 5:3; 1 Peter 1:5, 20; 2 Peter 3:4, introduce a sort of movement from the first century to the second coming.

However, it seems that it is in the Pastoral Epistles that the term *last days* and its correlates are more closely associated to the apostasy. This can be seen through echoes from 2 Thessalonians 2:1-12 and the Apocalyptic discourse of Jesus within 1 Timothy 4:1-5, 2 Timothy 3:1-9, and 2 Timothy 4:1-5. The false teachings Paul is struggling with in the Pastoral Epistles present as common denominator a denial of Christ's atoning sacrifice as the only means of salvation. This fact puts these false teachings at the same level of the apostasy aroused by the little horn (Dan 7 and 8), which was also foretold by Jesus in Matthew 24. Indeed, the teachings of Jesus as to the end time are the basis on which Paul stands his thought regarding the apostasy to take place on Christian era, specially on the end time.

References

34

AAGESON, J. W. Judaizing. IN: Freedman, D. N (Ed.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992.

ACHTEMEIER, P. J. 1 Peter: A Commentary on First Peter, IN: ELTON J. E (Ed.). **Hermeneia: a critical and historical commentary on the Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

ACHTEMEIER, P. **Harper's Bible Dictionary**. San Francisco: Harper & Row, 1985.

AKIN, D. L. **1, 2, 3 John**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001.

ARICHEA, D. C.; HATTON, H. **A Handbook on Paul's Letters to Timothy and to Titus**. New York: United BIBLE SOCIETIES, 1995.

BATTEN, A. J. The Jesus Tradition and the Letter of James. **Review & Expositor**, Thousand Oaks, v. 108, n. 3, p. 381-390, 2011.

BEALE, G. K. **The Book of Revelation: a commentary on the greek text**. Eerdmans: Paternoster Press, 1999.

BEALE, G. K.; MCDONOUGH, S. M. Revelation. IN: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. **Commentary on the New Testament Use of the Old Testament**. Michigan: Baker Academic, 2007.

BELLEVILLE, L. Commentary on 1 Timothy, IN: COMFORT, P. W. (Ed.). **Cornerstone Biblical Commentary: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus, and Hebrews**. Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2009.

BENNETT, D. Chapter V: The Stone Kingdom of Daniel 2. IN: HOLBROOK, F. B. (Ed.). **Symposium on Daniel**. Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986.

CARSON, D. A. James. IN: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. **Commentary on the New Testament Use of the Old Testament**. Michigan: Baker Academic, 2007.

CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A, (Eds.). **The Oxford Dictionary of the Christian Church**. Oxford, NY: Oxford University Press, 2005.

DAVIDS, P. H. **The Letters of 2 Peter and Jude**. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

DIBELIUS, M.; CONZELMANN, H. **The Pastoral Epistles**. Philadelphia: Fortress Press, 1972.

DYBDAHL, J. L. (Ed.). **Andrews Study Bible**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2010.

ELLINGWORTH, P. **The Epistle to the Hebrews**. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

ELLINGWORTH, P.; NIDA, E. A. **A Handbook on the Letter to the Hebrews**. New York: United Bible Societies, 1994.

FIENSY, D. A. **New Testament Introduction**. Joplin, MO: College Press Publishing Company, 1997.

FITZGERALD, J. T. Virtue/Vice Lists. IN: FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992.

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

GEISLER, N. L. **Baker Encyclopedia of Christian Apologetics**. Grand Rapids: Baker Books, 1999.

GRENZ, S.; GURETZKI, D.; NORDLING, C. F. **Pocket Dictionary of Theological Terms**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999.

HARRIS, M. J. **The Second Epistle to the Corinthians**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2005.

HILLERS, D. R. Micah: A commentary on the book of the prophet Micah. IN: HANSON P. D.; FISHER, L. R. **Hermeneia: a critical and historical commentary on the Bible**. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Eds.). **Dictionary of Paul and His Letters**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993.

JOHNSON, L. T. **The First and Second Letters to Timothy: a new translation with introduction and commentary**. New York: Doubleday, 2001.

KAISER JR., W. C. **Back toward the Future: hints for interpreting biblical prophecy**. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2003.

KELLY, J. N. D. **The Epistles of Peter and of Jude**. London: Continuum, 1969.

KELLY, J. N. D. **The Pastoral Epistles**. London: Continuum, 1963.

KNIGHT, G. W. **The Pastoral Epistles**. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.

LEA, TH. D.; BLACK, D. A. **The New Testament: its background and message**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2003.

LEA, TH. D.; GRIFFIN, H. P. 1, 2 Timothy, Titus: an exegetical and theological exposition of holy scripture. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1992.

LARONDELLE, H. The Time of the End and the Last Days. **Journal of the Adventist Theological Society**, v.2, n. 2, 1991.

LARONDELLE, H. **How to Understand the End-Time Prophecies of the Bible: a biblical contextual approach**. Bradenton: First Impressions, 2007.

LENSKI, C. H. **The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and of the Epistle of James.** Columbus: Lutheran Book Concern, 1938.

MANGUM, D.; TWIST, E. T. 1 Timothy. IN: BARRY, J. D. (Ed.). BOMAR, D.; BROWN, D. R.; KLIPPENSTEIN, R. MANGUM, D.; WOLCOTT, C. S.; WENTZ, L. **Lexham Bible Guide.** Bellingham, WA: Lexham Press, 2013.

MCELENEY, N. J. The Vice Lists of the Pastoral Epistles. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 36, n. 2, p. 204-210, 1974.

MOO, D. J. **The Letter of James.** Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

MOUNCE, W. D. **Pastoral Epistles.** 46. ed. Dallas: Word Incorporated, 2000.

MUTSCHLER, B. Eschatology in the Pastoral Epistles. IN: VAN DER WATT, J. G., (Ed.). **Eschatology of the New Testament and Some Related Documents.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

NICHOL, F. D. (Ed.). **The Seventh-Day Adventist Bible Commentary.** 4th. ed. Hangersatown: Review and Herald Publishing Association, 1977.

NICHOL, F. D. (Ed.). **The Seventh-Day Adventist Bible Commentary.** 7th. ed. Hangersatown: Review and Herald Publishing Association, 1980.

NYGAARD, M. Asceticism. In: BARRY, J. D. (Ed.). BOMAR, D.; BROWN, D. R.; KLIPPENSTEIN, R. MANGUM, D.; WOLCOTT, C. S.; WENTZ, L. **The Lexham Bible Dictionary.** Bellingham: Lexham Press, 2016.

ODEN, TH. C. **First and Second Timothy and Titus.** Louisville: J. Knox Press, 1989.

OSBORNE, G. R. **Revelation.** Grand Rapids: Baker Academic, 2002.

PATE, C. M. **Apostle of the Last Days: the life, letters, and Theology of Paul.** Grand Rapids: Kregel Academic, 2013.

PFANDL, G. **The latter days and the time of the end in the Book of Daniel.** 1990. PhD Dissertation (PhD in Religion, Old Testament Studies) - Andrews University, Berrien Springs, 1990.

POLHILL, J. B. **Acts**. vol. 26. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1992.

PORTER JR, V. V. **The Use of the Sermon on the Mount in the Epistle of James**. PhD Dissertation (PhD in Religion) - Dallas Theological Seminary, Ann Arbor, 2003.

RAY JR., P. Exegesis of Matthew 24:21-35: this generation and the structure of Matthew 23-25. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 8, n. 1-2, 1999.

RIUS-CAMPS, J. Las Variantes de la Recension Occidental De Los Hechos de los Apóstoles. **Filología Neotestamentaria**, Cordoba, v. 8, n. 15, 1995.

RICHARDSON, K. A. **James**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1997.

ROEHRS, W. H.; FRANZMANN, M. H. **Concordia Self-Study Commentary**. St. Louis: Concordia Publishing House, 1998.

38 STEFANOVIC, R. **Revelation of Jesus Christ**: commentary on the book of revelation. 2nd ed. Berrien Springs: Andrews University Press, 2009.

SHIRES, H. M. **The Eschatology of Paul in the Light of Modern Scholarship**. Philadelphia: Westminster, 1996.

SCHREINER, T. R. **1, 2 Peter, Jude**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2003.

TURNER, M. Review of The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon: an introduction and commentary by N. T. Wright, **Themelios**, v. 13, n. 2, p. 63, 1988.

VOORST, R. E. V. Judaizing. IN: FREEDMAN, D. N.; MYERS, A. C.; BECK, A. B. **Eerdmans Dictionary of the Bible**. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2000.

WILLIS, J. T. The Expression be'acharith hayyamim in the Old Testament. **Restoration Quarterly**, v. 22, n. 1-2, p. 54-71, 1979.

WRIGHT, J. S. Times and Season. In: ARMENDING, C. E.; GASQUE, W. W. **A Guide to Biblical Prophecy**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001.

YAMAUCHI, E. Pre-christian gnosticism, the New Testament and Nag Ham-madi in recent debate, **Themelios**, v. 10, n. 1, p. 22-27, 1984.

LARONDELLE, H. The Time of the End and the last days. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 2, n. 2, p. 31, 1991.

J. B. POLHILL, **Acts: the new american commentary**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1992.

NYGAARD, M, Asceticism. IN: BARRY, J. D. (Ed.); BOMAR, D.; BROWN, D. R.; KLIPPENSTEIN, R.; MANGUM, D.; SINCLAIR-WOLCOTT, C.; WENTZ, L. **The Lexham Bible Dictionary**. Bellingham: Lexham Press, 2016.

As diversas concepções de ensino religioso no Brasil

ROBSON STIGAR¹

O presente artigo procura apresentar uma pequena abordagem histórica do Ensino Religioso no Brasil ao longo da história da educação brasileira, enfocando suas concepções no período Colonial, no período Imperial e no período Republicano, tanto nas Constituições Brasileiras como nas Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, objetivando apontar as diferentes concepções deste componente curricular, e as respectivas posturas dos grupos e setores que possuem interesse sobre esta questão, bem como as consequências dessas concepções e posturas para a sociedade em geral.

Palavras-chave: Concepções; Ensino religioso; Estado; Laicidade.

The different conceptions of religious education in Brazil

This article presents a short historical perspective of religious education in Brazil throughout the history of Brazilian education, focusing on his views on the Colonial period, between Imperial and Republican period, both in the Brazilian Constitutions and the Law

.....
¹ Mestre em Ciências da religião pela PUCSP. Professor de filosofia e Ensino Religioso. E-mail: robsonstigar@hotmail.com

of Directives and Bases National Education, aimed at pointing out the different conceptions of the curriculum component and their positions of groups and sectors that have concerns about this issue and the consequences of these conceptions and attitudes to society in general.

Keywords: Conceptions; Religious education; State; Laity.

Introdução

A questão do Ensino Religioso é ampla e complexa. Há vários anos, a disciplina de Ensino Religioso vem sendo objeto de reflexões e de mudanças. A espinha dorsal da problemática do Ensino Religioso está no tratamento dado a essa disciplina. Temos uma má interpretação sobre o assunto, que é oriunda da história do ensino religioso, marcada pelo Catolicismo. Sabe-se que o Ensino Religioso foi utilizado por muito tempo para garantir a formação doutrinária dos fiéis, mas atualmente numa sociedade pluralista e com tantas diversidades um Estado confessional² não faz mais sentido.

Historicamente, como se sabe, a escola pública no Brasil se inicia com os jesuítas que aqui chegaram com Tomé de Sousa, para o primeiro Governo Geral. É longa a trajetória do Ensino Religioso no país; porém, sua evolução é pouco conhecida, não só fora, como também dentro dos sistemas de educação e da própria escola.

Assim, a identidade da disciplina de Ensino Religioso foi muito danificada, tendo em vista que não houve comprometimento do Estado em adotar medidas que efetivamente promovessem sua regulamentação, tendo como consequência o Ensino Religioso atrelado aos princípios catequéticos em consequência da herança cultural e histórica.

Porém, com o rompimento da Igreja com o Estado, a partir dos ideais de Estado Moderno, o Ensino Religioso passou a ser questionado quanto a sua forma pedagógica (metodologia) e quanto a sua forma epistemológica (conteúdo), passando a ter uma nova concepção interconfessional, ou seja, ecumênica, o ensino é denominado leigo. Tal

.....
² Um Estado confessional é aquele no qual há uma religião oficialmente reconhecida pelo Estado (por vezes também citada como religião de Estado).



perspectiva também passa pelo Ensino Religioso. O próprio Wolfgang Gruen³, na década de 1980 do século 20, afirmava que tal disciplina, a partir do ponto de vista educacional, não tem a fé como ponto de partida e nem mesmo como objetivo final.

A trajetória do Ensino Religioso no Brasil também se veicula às diferentes concepções de religião expressas no processo histórico, basta observar a palavra “religião” que vem do latim *religio*, termo que pode ser compreendido pelos verbos: *reeligere* (re-escolher), *religare* (re-ligar), *relegere* (re-ler).

Para compreender a história e identidade do Ensino Religioso no Brasil é necessário entendê-lo tanto no seu contexto educacional (pelos modelos das tendências educacionais) como no seu contexto político (pelos encaminhamentos dados a partir do poder estabelecido tanto do Estado como da igreja). Assim, é fundamental fomentar uma retrospectiva histórica neste capítulo a fim de conhecer as diversas concepções de Ensino Religioso ao longo da história da educação brasileira e sua inserção na esfera legislativa para que possamos compreender essa disciplina como área de conhecimento e como parte da formação básica do cidadão.

Segundo Figueiredo (1999), a concepção de Ensino Religioso predominante, desde a colonização do Brasil até os dias atuais, está sempre circunscrita a um campo de forças divergentes, de vários setores, com vários interesses religiosos presentes e, ao mesmo tempo, há uma boa fundamentação epistemológica nas reflexões até o momento produzidas, que não deveria permitir a presença do proselitismo ou do fundamentalismo religioso.

Com o objetivo de apresentar a caminhada do Ensino Religioso no Brasil ao longo da história, a fim de compreender a natureza e a problemática do Ensino Religioso no Brasil, suas causas e consequências, seus desafios e conquista, na busca de sua definição como elemento integrante do sistema educacional brasileiro, vamos apresentar uma breve visão panorâmica da situação histórica do Ensino Religioso no Brasil, ou seja, trata-se de uma retrospectiva histórica do Ensino Religioso a fim de subsidiar as reflexões sobre a disciplina de Ensino Religioso na história da educação brasileira, que trará conteúdo suficiente para compreendermos a atual composição do Ensino Religioso na legislação atual.

.....

³ Wolfgang Gruen é padre salesiano, atua em comunidades eclesiais, no magistério e no diálogo ecumênico e inter-religioso. Desde os anos 1950 do século 20, tem tido parte ativa na caminhada do Ensino Religioso, é autor de livros e artigos nesta área. Empenhou-se em um modelo de Ensino religioso condizente com nossa atual realidade.

O presente artigo não tem a intenção de resolver a problemática do Ensino Religioso, pelo contrário, têm a pretensão de levantar problemas, destacando a sua história e seu contexto a fim de refleti-la, debatê-la e conseqüentemente, entender as suas razões de ser.

O Ensino Religioso no Brasil Colonial

Do século 15 para o século 16, a Europa investiu em novas rotas marítimas, tanto para a África como para a Ásia. Os Portugueses encontraram novas terras, dentre elas, a América Latina. Surpreenderam-se ao encontrar pessoas desconhecidas, até então. Portugal, julgando estar contribuindo para a formação do reino de Deus (eles entendiam que sua função era salvar esses povos desconhecidos e infiéis), estava à frente desse grande movimento de colonização juntamente com a Igreja.

Assim podemos dizer que a história do Brasil se entrelaça com a história da Igreja Católica. A catequese institucionalizada foi implantada no Brasil, a partir de 1549, com a vinda do primeiro governador geral do Brasil, sendo que com ele veio um grupo de jesuítas. Novas levas de missionários jesuítas chegaram ao Brasil nos anos seguintes.

O catolicismo chegou ao Brasil juntamente com a Coroa Portuguesa, devido a um acordo selado, algumas décadas após o seu descobrimento, entre o papado e a coroa.

O Regime de Padroado⁴, assim chamado o acordo, consistia em recompensar o Estado Português na conversão de “infiéis” e assim o Papa concederia à Coroa o poder de controlar as Igrejas nas terras conquistadas.

Nos primeiros anos, o Brasil dependia dos reis de Portugal. Eram eles que nomeavam os párocos e propunham a criação de dioceses. Eram eles que nomeavam os bispos e os enviavam para cá. O rei governava o Império e a Religião. Nessa época, o catolicismo era obrigatório e a catequese era baseada no catecismo, através de perguntas e respostas.

Na concepção de Fischman (2003, p. 3), o Padroado era

.....
⁴ Segundo a legislação canônica, o padroado era o direito de conferir benefícios eclesiásticos. Fundamentalmente, significa o direito de protetor, adquirido pelo benfeitor que fundou ou adotou uma igreja. O Padroado foi criado através de um tratado entre a Igreja Católica e os Reinos de Portugal e da Espanha. A Igreja delegava aos monarcas destes reinos ibéricos a administração e organização da Igreja Católica em seus domínios. O rei determinava, nomeava os padres e os bispos.



A outorga, pela Igreja de Roma, de certo grau de controle sobre uma Igreja local ou nacional, a um administrador civil, em apreço de seu zelo, dedicação e esforços para difundir a religião e como estímulo para futuras boas obras. De certo modo o espírito do Padroado pode ser assim resumido: aquilo que é construído pelo administrador.

Quando o Brasil foi colonizado por Portugal, parte da cultura europeia foi trazida para o Brasil juntamente com o Catolicismo. O Papa confiou ao rei de Portugal a obrigação e o direito de ensinar a religião católica em cada terra que Portugal dominasse. Com isso, foi implantado o Regime Padroado, esse regime é a expressão máxima da relação entre o Estado e a Igreja.

Na época da colonização do Brasil, período colonial⁵, a Igreja estava num período chamado cristandade, no qual todos tinham que ser cristãos e para tal todas as pessoas, querendo ou não, tinham de ser batizadas. Esse Ensino Religioso que vigorou no Brasil desde os primórdios de sua colonização era, na verdade, um ensino com ênfase na doutrina da religião Católica Apostólica Romana, que era a única permitida no Brasil naquela época, que visava à reprodução da sua doutrina religiosa, ou seja, o Ensino religioso era concebido como confessional.

Durante o período Colonial, o Ensino Religioso era entendido como instrução religiosa, seu caráter era tendencioso, objetivava a formação moral do cidadão.

Ao longo dos primeiros séculos, o Brasil foi caracterizado como possuidor de uma sociedade uni-religiosa, tendo o catolicismo como religião oficial. Desta forma, ser católico não era uma opção pessoal, mas uma exigência da situação histórica (JUNQUEIRA, 2002, p. 10)

No ano de 1549, são enviados para o Brasil vários padres, dentre eles, o Manoel da Nóbrega, que pertenciam à Companhia de Jesus que fora cria-

.....
⁵ Denomina-se Brasil Colônia o período da história entre a chegada dos primeiros portugueses em 1500, e a independência do Brasil em 1822. Nesse período, o Brasil estava sob domínio socioeconômico e político de Portugal. A economia do período colonial é caracterizada pela monocultura, latifúndio e mão-de-obra escrava.

da por Ignácio de Loyola em 1534, com o objetivo de defender a ortodoxia católica das heresias protestantes, que estavam se espalhando em solo europeu e que começavam a se espalhar por outros continentes, juntamente com a intenção de catequizar e instruir os indígenas e os escravos.

Os Jesuítas estavam dispostos a cumprir uma tríplice missão: a catequização dos índios, que, apesar de estarem envoltos com o paganismo, eram suscetíveis da salvação; oferecer uma formação básica (ler e escrever) para os filhos dos colonos que aqui chegavam para desbravar as terras brasileiras, mantendo-os dentro da hegemonia da Igreja; e, por fim, a missão de manter todos afastados da influência protestante, que começava a se alastrar por outras colônias do continente. E a melhor forma de prevenir que isso acontecesse era a educação.

A igreja, através dos religiosos, tem como principal função a expansão da fé católica e, ao mesmo tempo, a colaboração para o fortalecimento da coroa, mantendo seguras as fronteiras da nova terra, objeto de interesse da metrópole. O Ensino Religioso é, sem dúvida, uma mediação propícia para a realização desse projeto de natureza política, sob a cunhagem da evangelização. É um precedente para todas as formas de parceria entre Estado e Igreja que se darão até o final do século 20, perpassando os sucessivos regimes (FIGUEIREDO, 1999, p. 95).

Coube aos representantes eclesiásticos da Companhia de Jesus, por delegação da Coroa Portuguesa, a educação dos habitantes do território em processo de conquista pelo exercício da Catequese. Sua pedagogia caracterizou-se pelo apego à autoridade, pela transmissão disciplinada de uma cultura literária, retórica, enciclopédica e mnemônica que inibia a criatividade e toda a atividade inovadora, essa ação foi fortemente apoiada pelo governo, vez que era necessário manter o povo numa condição de submissão.

O Ensino Religioso, nos padrões da época, ocupa o lugar central da educação escolar. Jesuítas, franciscanos e beneditinos desempenham papel importante nesse entendimento. A união entre missão e colonização é um marco cultural, político e social em todo o processo da educação implementada e implantada no período, assim o Ensino Religioso visa à cristianização por delegação pontifícia (FIGUEIREDO, 1996, p.23).

Em 1551 é institucionalizado o primeiro bispado no Brasil, na Bahia. Nesse período de povoamento realizado pelos portugueses, o Brasil passa a



se chamar colônia, e a Catequese se desdobra em duas dimensões necessárias: a clássica e a missionária.

Catequese clássica: é a Catequese tradicional. O Brasil copiou o modelo europeu guiado pelo concílio Tridentino, porém, essa catequese era utilizada apenas em pequenos grupos, geralmente para os portugueses, onde já haviam sido, em algum momento, evangelizados. Aos portugueses, a tarefa era aperfeiçoar a fé. Inicia-se, então, a implantação de uma catequese institucionalizada para os colonizadores portugueses, seguindo o modelo Tridentino.

Catequese missionária: é a catequese criativa, adaptada para atender a situação dos índios e dos negros. A princípio, esses índios e escravos não tinham fé e nada conheciam da mensagem de Cristo. Precisava-se adaptar a catequese junto à realidade desses povos, necessitando assim de um novo mecanismo de educação, uma nova didática e metodologia para evangelizar. Aos índios e aos escravos havia a tarefa de convertê-los à fé e à religiosidade.

A partir desse momento começa a implantação da catequese institucionalizada; dessa se ocupam primeiramente os jesuítas. Posteriormente, os carmelitas, os beneditinos e franciscanos começam a colaborar na evangelização no Brasil. Dentre os missionários distinguiram-se o padre Manoel da Nóbrega, provincial, e, sobretudo, o bem-aventurado José de Anchieta e o Padre Antônio Vieira (1608-1697).

Os missionários também se preocupavam com a promoção humana e social do indígena e dos escravos fortemente agredidos pelos colonizadores. Implementaram, a partir dessa preocupação, a Catequese Clássica e a Catequese Missionária. Na catequese dos indígenas, os missionários jesuítas empregavam o catecismo que o Padre Antônio Vieira compôs, pois era muito criativa e possuía uma boa didática para aquela época. Já a catequese institucionalizada com o modelo Tridentino era destinada somente aos colonizadores portugueses. Tanto nos colégios como na catequese indígena predominava a metodologia da memorização e da tradição oral.

Os evangelizadores fizeram esforços na evangelização dos negros, com muita intensidade, pois a Igreja não teve voz para se opor à tão abominável sociedade escravagista. Naquela época, a Igreja estava bem atrelada ao poder político, pois os bispos insistiam na obediência e fidelidade ao rei de Portugal.

A tirania dos colonos portugueses fez com que os índios fugissem da evangelização e da Igreja, pois eram obrigados a viver como escravos. A crueldade dos colonizadores em relação aos indígenas foi insistentemente denunciada por missionários, levando o Papa Urbano VIII a escrever a bula *Commissum Nobis* em defesa dos índios em 1638.

No Brasil Colônia, temos a catequização dos índios, dos colonos e negros. Não há Ensino Religioso propriamente, mas uma concepção equivocada desse componente curricular. Essa catequese tem um caráter disciplinador, objetivando a conquista de novos fiéis, a fim de civilizá-los. Assim, a catequese era um instrumento de manipulação, era utilizada para dominar, explorar e evangelizar os índios e os escravos, modificando a sua concepção de mundo, sua mentalidade, desenvolvendo atitudes de submissão.

Assim o Ensino Religioso vai sendo efetivado como Ensino da religião, é parte do pacto colonial. Visa à cristianização por delegação pontifícia, com subsídio da metrópole. O vínculo entre missão e colonização é um marco cultural, político e social que perpassa toda atividade educacional do período (FIGUEIREDO, 1999, p. 98).

48

Neste período, as bases epistemológicas do Ensino Religioso estão sustentadas pelo modelo confessional, que tem como objetivo assegurar os ideais do projeto colonizador. Dessa forma, o que se desenvolveu como Ensino Religioso no país foi o ensino da religião, com o objetivo de evangelização dos gentios e catequese dos negros, conforme as exigências do acordo do padroado (FONAPER, 1997, p. 12).

Outro grande marco da educação confessional é a expulsão dos jesuítas, que ocorre no ano de 1759, por ordem de Marques de Pombal, então primeiro ministro de Portugal. Para Pombal, a reforma tinha que começar com os educadores e pensadores, por isso, a educação tinha que deixar de ser religiosa e passar a ser uma educação leiga, longe da fé, pautada na razão, premissa do iluminismo. Assim, o Ensino Religioso será vítima de tal processo na busca de liberdade e laicidade.

Com a expulsão dos jesuítas, a educação no Brasil passa por transformações radicais. A reforma pombalina no setor de ensino apresenta um novo modelo de educação, impregnado de filosofia iluminista, que passa a ser considerada como a laicização e modernização do ensino, em oposição à forma clássica dos jesuítas (FIGUEIREDO, 1996, p. 29).

Embora as ideias de Pombal não tenham dado certo em território brasileiro, foram suficientes para desestruturar o que estava acontecendo até então por influência da educação jesuítica. Sem os jesuítas e sem outra base educacional, o Brasil passou por um período em que a educação de forma geral ficou vaga, entre 1763 e 1810.



Com a chegada da família real de Portugal em solo brasileiro em 1808, é marcado um novo período para a educação de um modo geral e também para a educação confessional. O Ensino Religioso começa a ser alvo de questionamentos face à liberdade religiosa, fato que posteriormente vai ser refletido na Constituição de 1824.

No ano de 1810 é assinado um tratado de livre comércio entre Portugal e Inglaterra. Com isso, imigrantes ingleses começaram a fixar residência em solo brasileiro. Como os ingleses não eram católicos, e sim protestantes, existia a necessidade de praticarem a fé cristã protestante, em detrimento da religião oficial do país ser católica.

Por volta de 1810 ocorreu a reforma católica no Brasil. A catequese deixou de dar prioridade ao ensino da doutrina cristã guiada pelo concílio de Trento. Os missionários leigos, por sua vez, tiveram espaço, ajudaram a manter e alimentar a fé dos fiéis. No final do século 19 e início do 20 realizaram-se esforços de articulação pastoral. Marcante foi o Concílio Plenário Latino-Americano realizado em 1899, em Roma, convocado pelo Papa Leão XIII.

Neste período temos ainda o modelo Catequético de Ensino Religioso norteado pelo modelo catequético⁶, onde os alunos eram iniciados na fé. A catequese era levada para dentro das escolas confessionais e públicas, servindo como motivação espiritual.

Esse modelo tinha a cosmovisão unirreligiosa, sua fonte eram os conteúdos doutrinários, o método era a doutrinação, o objetivo era a expansão da igreja, havia um grande risco de proselitismo e intolerância religiosa.

O Ensino Religioso no Brasil Império

O Brasil tornou-se independente de Portugal em 1822, porém a forma de governo continuou sendo a mesma, a Monarquia. Nesse período conhecido como império⁷, o catolicismo continuou a ser a religião oficial do Brasil, entretanto a Igreja estaria, nesse período, submissa ao Estado, servindo de instrumento ideológico, principalmente quanto a questão da escravidão negra, uma tentativa de confortar os negros na sua condição de submissão.

.....
⁶ Segundo Passos (2007), existem três modelos distintos de Ensino Religioso, o modelo Catequético, o modelo Teológico e o modelo das Ciências da Religião.

⁷ Brasil Império é o período da história do Brasil que se estende da independência do Brasil em 1822, até a proclamação da república Brasileira em 1889. Costuma-se dividi-lo em primeiro reinado e segundo reinado (sendo o período regencial parte deste último).

No período imperial, o Estado e a Igreja católica formaram uma parceria indissociável, parceria na qual a Igreja católica foi bastante favorecida, e, em troca, continuou a influenciar a educação brasileira em favor do regalismo⁸, fomentando assim uma sólida base religiosa em favor da educação moral.

A Igreja Católica passou a exercer a função de instrumento político do Estado, consolidando o regalismo. Na verdade, a igreja Católica acabou sendo vítima do regalismo. A religião torna-se um dos principais aparelhos ideológicos do Estado, aumentando assim a dependência da Igreja em relação ao Estado.

O artigo 5º da Constituição Brasileira de 1824 diz que: “A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico e particular, em casas para isso destinadas, sem forma exterior de Templo” (BRASIL, 1824).

Essa constituição acolhe a religião Católica, mas não a coloca nas escolas. Assim, temos o Ensino Religioso atrelado ao sistema de protecionismo da metrópole, objetivando manter a religião católica como a religião oficial do império.

O Manual de Catecismo e a própria Bíblia eram utilizados nas salas de aula. Nesse período, o processo de ensino da religião continuou funcionando. Essa mesma constituição estabelece uma monarquia constitucional, representativa, defendeu a liberdade econômica e religiosa, não trazendo nenhum benefício à educação, segundo a igreja católica. Essa Constituição manteve a Igreja dependente do Estado, reforçando o regalismo, porém, em contrapartida, a Igreja exerceu a função de aparelho ideológico (instrumento político do Estado).

O Ensino Religioso é mencionado pela primeira vez num documento oficial relativo à educação escolar em 15 de outubro de 1827, que “manda” criar escolas de “primeiras letras em todas as cidades, vilas e lugares mais populosos do Império”.

.....
⁸ O Realismo era uma teoria que propunha a interferência do chefe de Estado em questões religiosas. Era um sistema político que sustentava o direito que tinham os reis de interferir na vida interna da igreja. Foi o regalismo que orientou as relações entre a Igreja e o Estado em Portugal, na Espanha e em suas colônias como o Brasil.



Destinava-se o mesmo a regulamentar o inciso XXXII do art. 179 da Constituição Imperial (OLIVEIRA, 2005, p. 8).

O Ensino Religioso, por sua vez, acabou sendo vítima desse Regalismo, vez que se encontrava sob o protecionismo do Estado. Na prática, esse Ensino Religioso é compreendido e tratado como catequese, apesar de ser considerado um componente curricular que se efetiva através dos manuais do catecismo.

A manifestação de um esforço de escolarização da religião encontra-se na lei 15 de outubro de 1827, que era para regulamentar o inciso 32 do artigo 179, da constituição Imperial, ou seja, a lei complementar, no seu artigo sexto. Mas ao longo do Império nasce a ideia do respeito à diversidade da população, chegou-se a discutir que às escolas mantidas pelo Estado não deveria ser imposta uma crença (JUNQUEIRA, 2002, p.6).

51

Em 1840, Dom Pedro II é proclamado Imperador do Brasil, mantém uma política conciliatória, preservando o Ensino Religioso nas escolas, porém, de conotação Tridentina, cuja natureza é doutrinal e sacramental, substituindo as antigas devoções e rezas.

A consolidação do império brasileiro, desde o início, se dá em meio aos conflitos. A Assembleia Constituinte, convocada em 1823 pelo imperador, não consegue votar a Constituição do império. Esta é outorgada, em 1824, por Dom Pedro I, que jura, em nome da Santíssima Trindade, observá-la e fazer que seja observada (FIGUEIREDO, 1996, p.33).

A escola pública tem início com o Colégio Dom Pedro II no Rio de Janeiro, e, a partir desse momento, começa a expansão de novas escolas religiosas. Os assuntos da Igreja Católica mantinham interferência do monarca e os líderes religiosos prestavam obediência ao rei; as demais religiões eram proibidas. Durante o período imperial surgiram as chamadas escolas imperiais e uma incipiente rede de escolas públicas para atender os filhos da elite brasileira.

No segundo reinado, com o aumento das influências liberais, a relação da Igreja-Estado vai enfraquecendo. A igreja percebe tal enfraquecimento, porém não consegue agir em tempo hábil, pois não tem mais aliados.

Em 1882, Rui Barbosa levantou uma discussão sobre a questão do Ensino Religioso, assim, a referida disciplina acabou sendo alvo de vários conflitos que favoreceram um debate sobre a inclusão ou não dessa disciplina nas instituições de ensino, principalmente nas públicas.

Na segunda metade do século XIX, são intensificadas as propagandas protestantes no país. Nesse período, a mentalidade de tolerância religiosa no Brasil é espontânea. O povo demonstra um certo interesse pela Bíblia, já divulgada, por intermédio das imigrações intensificadas no período, sobretudo nas províncias do sul do país, o que mais tarde vem a concretizar a prática do Ensino Religioso ecumênico nas escolas da região sulina (FIGUEIREDO, 1999, p. 111).

52

Com os ideais do iluminismo e do positivismo surge a República. Inicia-se assim um novo período onde o pluralismo religioso e a diversidade cultural começam a se destacar na sociedade brasileira, de forma que o Ensino Religioso terá de ser repensado na sua estrutura para poder acompanhar os ideais republicanos.

O Ensino Religioso no Brasil Republicano

Com a proclamação da República⁹ em 1889 é estabelecida a separação oficial entre Igreja e Estado, a laicidade do ensino, a liberdade de culto e o reconhecimento da diversidade religiosa, inspirados nos princípios do Estado plural e moderno. Neste período as chamadas tendências secularizadas existentes no Império foram assumidas pelo novo regime, organizado a partir dos ideais positivistas que, na área da educação, estimularam a defesa da escola leiga, gratuita, pública e obrigatória. Toda a polêmica do século XX passa pelo princípio da liberdade religiosa (FIGUEIREDO, 1995, p. 45).

.....

⁹ A Proclamação da República Brasileira instaurou o regime republicano no país, derrubou a Monarquia, depôs Dom Pedro II. o Brasil deixa de ser um Império e passa a ser uma república.



Segundo Gruman (2005), a secularização na política implicou na separação entre Estado e Igreja. Com a “desregulação estatal da religião”, inscrita na Constituição de 1891, o Estado brasileiro adquire autonomia em relação ao grupo religioso ao qual estava vinculado, a Igreja Católica Romana, instituindo a liberdade religiosa e de culto.

A separação do Estado frente à Igreja foi confirmada pelo Decreto 119 A, de 07 de Janeiro de 1890, de autoria de Rui Barbosa¹⁰, e resultou em separação entre a Igreja Católica do Estado, extinguiu o padroado, proibiu os órgãos e autoridades públicos de expedir leis, regulamentos ou atos administrativos que estabelecessem ou vedassem religião, e instituiu plena liberdade de culto e religião para os indivíduos e todas as confissões, igrejas e agremiações religiosas.

O tratamento dado ao Ensino Religioso nesse período republicano foi inspirado nos princípios jurídicos e educacionais do iluminismo, baseado na razão, objetivando o saber e a liberdade religiosa do ser humano. O ministro Benjamin Constant¹¹ foi um dos idealizadores do positivismo no Brasil, que também foi responsável pela reforma no ensino, repensando o currículo e os conteúdos de acordo com a ciência e princípios de orientação positivista inspirados em August Comte.

Nessa perspectiva, o ensino é denominado leigo, pelo menos no papel, e aponta para um novo modelo que define o Ensino Religioso como facultativo na escola. Porém, esse componente curricular ainda mantinha contato com a confessionalidade, ou seja, era garantido a laicidade dos currículos escolares, mas também era garantido o direito à formação religiosa se o educando optasse por ela.

O debate sobre a questão da disciplina de Ensino Religioso nas escolas públicas brasileiras se estende desde a proclamação da República até os dias de hoje. Tal debate se inicia com os ideais de laicização do Estado e com a ideologia positivista, implementadas com a chegada

.....

¹⁰ Rui Barbosa (1849-1923), foi jurista, político, diplomata, escritor, filólogo, tradutor e orador brasileiro.

¹¹ Benjamin Constant (1836-1891), foi militar, professor e estadista brasileiro, adepto do positivismo, em suas vertentes filosófica e religiosa — cujas ideias difundiu entre a jovem oficialidade do Exército brasileiro, foi um dos principais articuladores do levante republicano de 1889, foi nomeado Ministro da Guerra e, depois, Ministro da Instrução Pública no governo provisório. Na última função, promoveu uma importante reforma curricular.

da República. Não demorou, a Igreja Católica teve que se reorganizar¹², uma vez que perdera um grande espaço de evangelização.

Em nome da autonomia religiosa, o Brasil deixa de ter uma religião oficial, porém a influência de igreja Católica continuou forte diante do Estado. Aos poucos, novas religiões foram aparecendo.

O movimento republicano deu à educação do povo um peso que não tinha possuído até então, já que para os republicanos, a democracia se realizaria e se desenvolveria via educação popular. A educação do povo era o meio de se conseguir a liberdade.

Nesse período também houve o interesse de aniquilar todo o pensamento imperial reinante até então através da inserção do positivismo. No discurso daqueles que implantaram, no Brasil, o novo regime político, era preciso, além da justificação racional do poder (a fim de legitimar a República), construir uma nação pautada em valores que se mostrassem definitivamente sintonizados com as mudanças que o mundo moderno apresentava.

54

Na primeira República, a expressão leigo ou laico para designar a natureza do Estado foi alvo de dupla interpretação: uma conotação francesa e outra americana. Na vertente francesa o vocábulo laico significa hostilidade a qualquer manifestação de conotação religiosa em ambientes ou instituições públicas mantidas pelo Estado. Na França, a separação entre Estado e Igreja se deu num outro contingente histórico, de maneira radical, por conta da ideologia que a presidiu. Na concepção americana o mesmo vocábulo foi empregado como forma de salvaguardar o princípio da liberdade religiosa do cidadão (FIGUEIREDO, 1999, p. 31).

.....

¹² O *Concílio Vaticano II* representa um marco histórico decisivo para nosso tema. Seus textos retomam riquezas da tradição eclesial como a centralidade de Jesus Cristo, o objetivo salvífico da revelação, a eclesiologia de comunhão, os ministérios como serviço. Além disso, assumem os frutos da reflexão teológica, concernentes à liturgia, ao laicato, ao papel das culturas, à liberdade religiosa, ao ecumenismo, às religiões não cristãs. Mas, sobretudo, este Concílio significa uma mudança radical da relação da Igreja com a modernidade, ao aceitar o diálogo com a sociedade, confrontando-se assim com o pluralismo cultural e religioso nela presente.



Surgem, então, dois segmentos paralelos na educação brasileira; o *público*, que, apesar de estar sob o controle do Estado, ainda não possuía estrutura desenvolvida para ministrar uma educação consistente, deixando a desejar por não ter uma política educacional sustentável; e o *particular*, de caráter quase que exclusivamente confessional, e este dividido em dois sistemas: o católico, para os de religião cristã católica, e o protestante, para os de diversas denominações protestantes (metodistas, presbiterianos, luteranos, anglicanos, batistas, adventistas), que se fortalecia com a grande quantidade de imigrantes que procuravam manter seus filhos sob a guarda da fé que professavam.

O texto para a Assembleia Constituinte, no início da República, foi elaborado pelo jurista Rui Barbosa e feito para que o país seguisse os princípios da Constituição Americana, favorecendo ao Estado brasileiro através da livre opção religiosa e permitindo que as tradições religiosas pudessem organizar suas próprias identidades.

Com esses ideais iluministas de autonomia da razão, da busca pelo bem estar, da felicidade e de liberdade copiados da Constituição Americana, a educação brasileira deixa de ser oficialmente católica e passa a ser de caráter leigo, procurando respeitar o pluralismo religioso e cultural¹³, conforme expresso no artigo 72, parágrafo 6º da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 1891: “será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos”. A Expressão “será leigo” é compreendida como irreligioso, ateu, laicista (FIGUEIREDO, 1996, p. 45).

No período republicano, a disciplina de Ensino Religioso foi contemplada em vários momentos históricos como nas Constituições de 1934, 1937, 1946, 1967, 1988, na emenda Constitucional nº 1 de 1969, e nas Leis de Diretrizes e Bases de Educação Nacional 4024/61, 5692/71 e 9394/96.

.....

¹³ O pluralismo cultural resultou da fragmentação do saber em setores específicos, como a política, a economia, as ciências, cada qual dotado de inteligibilidade e normatividade próprias, emancipando-se da tutela religiosa dominante e gerando assim *setores secularizados* na sociedade. Com isto a religião se viu confinada num campo específico. Esse fato repercutiu fortemente não só na Igreja institucional, mas também na fé dos cristãos. O respaldo tradicional que tinham da sociedade desaparece, já que esta se apresenta com múltiplas fontes de sentido e de comportamento ao lado da visão e da ética cristãs. Os católicos se veem bombardeados por discursos e práticas diferentes em sua vida familiar, profissional, cultural e mesmo de lazer através da mídia que invade tudo.

Apesar de a República brasileira ter em sua origem um fundamento secular, no decorrer dos anos, a ação realizada pela Igreja Católica se mostrou eficiente para que os desejos por ela almejados fossem concretizados, especialmente no que se refere ao ensino religioso, situação que nos sugere que a relação entre a Igreja Católica e o Estado tem sido demarcada pela percepção por parte do clero de uma “função histórica” especialmente reservada ao catolicismo.

Em todas as modalidades, a disciplina de Ensino Religioso ministradas nas escolas brasileiras, em sua grande parte, foi de cunho confessional, catequético. O cristianismo sempre acabou sendo um marco referencial para a concepção da disciplina de Ensino Religioso até a LDB 5692/71.

Olhando a história da disciplina de Ensino Religioso no Período Republicano nota-se que o Estado a reconhece como disciplina, apesar de não a tratar como tal, provocando, com isso, uma má estruturação na sua identidade e trazendo inúmeros conflitos para dentro da escola e da comunidade escolar.

56

Observa-se ainda que desde o início da república, quando a educação passou a ser concebida como laica, o Ministério da Educação não conseguiu implantar uma política educacional para o Ensino Religioso que viesse a superar a questão da separação entre Estado e Igreja.

A constituição de 1891, promulgada em 24 de fevereiro de 1891, considerada a primeira Constituição da República, não faz nenhuma referência específica a respeito da questão do Ensino Religioso; pelo contrário, o parágrafo 6º do artigo 72 diz que o ensino será leigo, porém não confundir com ensino ateu ou irreligioso.

Assim sendo, o Ensino Religioso acaba como vítima dos ideais de um Estado laico que garante o princípio de liberdade religiosa inspirada na Constituição dos Estados Unidos, descrito na Constituição Federal de 1891, art. 72: “Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos” (BRASIL, 1891).

Devido ao conteúdo do artigo 72 da Constituição de 1891 não ter favorecido a Igreja Católica, passamos a ter um confronto entre o Estado e a Igreja por vários anos, no qual o Estado vai acabar cedendo posteriormente, devido à grande pressão do Episcopado ao se posicionar na defesa do ensino da religião como parte da liberdade religiosa do indivíduo.

Nesse período houve muitas discussões e ânimos acirrados em torno do ensino leigo e sua relação com o Ensino Religioso, reconhecendo como parte da formação do indivíduo. O fim desse conflito vai se



dar após a revolução de 1930. Foi publicado, em 30 de abril de 1931, a permissão do Ensino Religioso nas escolas, a partir do ideal de liberdade religiosa e de consciência.

Inscritas na Constituição de 1891, a separação da Igreja Católica do Estado, a instituição da plena liberdade religiosa, de culto para todos os indivíduos e credos religiosos propiciariam, no decorrer do século 20, a ascensão de um mercado aberto no campo religioso brasileiro. Isto é, a laicização do Estado brasileiro possibilitou a dilatação do pluralismo religioso, ou o ingresso, a criação e a expansão de novas religiões, e, com isso, deu ensejo à efetivação da livre concorrência entre os diferentes agentes e instituições religiosas.

A reintrodução do Ensino Religioso nas escolas brasileiras, a partir de 1931, foi articulada pelo ministro da Educação Francisco Campos¹⁴, que foi influenciado pelo presidente Getúlio Vargas, pois este buscava o apoio da Igreja católica.

O Ensino Religioso foi reintroduzido com a justificativa de caráter filosófico e pedagógico, apesar de haver aspectos políticos da Igreja Católica.

O Período de 1930 a 1937 é propício às discussões e reivindicações lideradas pela igreja católica, em vista de um novo tratamento a ser dado ao Ensino Religioso escolar, tendo como oposição os escolanovistas e outros setores contrários à inclusão da disciplina no conjunto do sistema escolar. A discussão a favor e contra o Ensino religioso, integrante da grade curricular como disciplina normal do sistema, volta à tona e torna-se uma das mais eloquentes do século (FIGUEIREDO, 1999, p. 118).

Assim, em 30 de abril de 1931, através do decreto nº 19.941, a disciplina de Ensino Religioso retornou para a escola pública, asses-

.....
¹⁴ Francisco Campos (1891-1968), foi advogado e jurista, consolidou-se como um dos mais importantes ideólogos da direita no Brasil, aprofundando suas convicções anti-liberais e passando a defender explicitamente a ditadura como o regime político mais apropriado à sociedade de massas, que então se configurava no país. Tornou-se um dos elementos centrais, junto com Vargas e a cúpula das Forças Armadas, dos preparativos que levariam à ditadura do Estado Novo, instalada por um golpe de estado decretado em novembro de 1937. Nomeado ministro da Justiça dias antes do golpe, foi, então, encarregado por Vargas de elaborar a nova Constituição do país, marcada por características corporativistas e pela proeminência do poder central sobre os estados e do Poder Executivo sobre o Legislativo e o Judiciário. O período do Estado Novo foi marcado ainda pelo forte clima repressivo e pelas frequentes violações aos direitos humanos.

sorada pelo Padre Leonel Franca¹⁵, que situou o Ensino Religioso no âmbito pedagógico ao sustentar sua legitimidade a partir dos fundamentos filosóficos da prática educacional. Em síntese, a nova ordem afirmava que a educação necessitava de uma base moral que, por sua vez, requer um fundamento religioso.

O artigo 153 da Constituição de 1934, promulgada em 16 de julho de 1934, selou novamente a aproximação entre Igreja Católica e o Estado brasileiro, após a ruptura ocorrida com a Proclamação da República e a decretação da separação Igreja-Estado ocorrida em 1889. Tal aproximação permitiu, por exemplo, que Nossa Senhora Aparecida oficializada a padroeira do Brasil.

Assim, com o artigo 153 da Constituição de 1934 temos o Ensino Religioso novamente admitido nas escolas em caráter facultativo. “O Ensino Religioso será de frequência facultativa, ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno, dos pais ou responsáveis, constituirá matéria dos horários nas escolas primárias, secundárias, profissionais” (BRASIL, 1934).

Nesse período, a disciplina de Ensino Religioso é confessional, ou seja, continua a ser Ensino da Religião. O Brasil presenciava a ascensão de um Estado autoritário e de uma Igreja que finalmente recuperava acesso ao poder após 40 anos de uma república laica, com ares e ideais positivistas, como também marcadas pelas ideias de John Dewey¹⁶ e pelo pragmatismo¹⁷ americano.

Entretanto esse Ensino Religioso confessional é facultativo para o educando, é oferecido de acordo com a opção religiosa do aluno ou do

58

.....

¹⁵ Leonel Franca foi sacerdote jesuíta, graduou-se em letras, filosofia e teologia, fundador e primeiro reitor da PUC-RJ, homem de profunda influência cultural e religiosa no Brasil, autor de vários livros, dentre eles “Ensino Religioso e ensino leigo”.

¹⁶ O filósofo John Dewey (1859-1952), tornou-se um dos maiores pedagogos americanos, contribuindo intensamente para a divulgação dos princípios do que se chamou de Escola Nova. Para Dewey, o conhecimento é uma atividade dirigida que não tem um fim em si mesmo, mas está dirigido para a experiência.

¹⁷ O Pragmatismo constitui uma escola de filosofia, com origens nos Estados Unidos, caracterizada pela descrença no fatalismo e pela certeza de que só a ação humana, movida pela inteligência e pela energia, pode alterar os limites da condição humana. Este paradigma filosófico caracteriza-se, pela ênfase dada às consequências — utilidade e sentido prático — como componentes vitais da verdade.



seu responsável, e ministrado por professores preparados e credenciados pelas respectivas entidades religiosas.

Nesse período, o Ensino Religioso passou a ser obrigatório para a escola, concedendo ao aluno o direito de opção do mesmo no ato da matrícula. O dispositivo constitucional outorgado garante ao Ensino Religioso no sistema escolar, porém, na prática, continuou a receber um outro tratamento que descriminaliza e dá origem a vários desafios pedagógicos e administrativos (FIGUEIREDO, 1995, p.12).

Como podemos constatar, o movimento republicano, apesar de não defender os interesses da Igreja, permitiu e incentivou a permanência da educação confessional no ensino privado, e a oficializou no ensino público, embora não tenha sido determinado o currículo, nem a forma como ocorreria essa educação confessional pública.

Pretendeu-se ainda que esse ensino fosse para todos, universalização da educação, mas tal fato só foi possível após a revolução de 1930, com o apoio do Manifesto de 1932 e pela Constituição de 1934 que sugeriu um Plano Nacional de Educação.

A religiosidade e o conhecimento das culturas e tradições religiosas fazem parte da formação do educando e do processo educacional, porém, com os ideais do Estado Novo, passamos a ter, nesse período, uma enorme valorização no campo da educação profissional e da formação militar.

Assim, o Ensino Religioso e a igreja Católica voltam a perder espaço com a força da Constituição de 1937, elaborada por Francisco Campos e outorgada pelo presidente Getúlio Vargas: “O Ensino Religioso poderá ser contemplado como matéria do curso ordinário das escolas primárias, normais e secundárias. Não poderá, porém, constituir objeto de obrigação dos mestres ou professores, nem de frequência compulsória por parte dos alunos” (CF. artigo 133 da carta de 1937).

A Constituição de 1937 praticamente não altera nada em relação à Constituição de 1934. Podemos dizer que ela passou a ser vítima dos ideais do Estado Novo juntamente com o Ensino Religioso que passou a ser facultativo, tanto para a instituição religiosa quanto para o educando.

O Ensino Religioso é contemplado como dever do Estado para com a liberdade religiosa do cidadão. Porém, percebe-se a forte influência da Igreja Católica sob a natureza confessional do Ensino Religioso nessa Constituição. Temos, nesse período, um retorno no tempo. Repetiu-se nessa Constituição a mesma redação da Constituição de 1934.

Em 18 de setembro de 1946 é promulgada uma nova Constituição, que estabelece um regime democrático para o país e também traz novas deliberações para a educação e para o Ensino Religioso propriamente, que validou a separação entre o Estado e a Igreja, resultando no princípio da liberdade religiosa.

O artigo 168, inciso V, da Constituição de 1946, afirma o seguinte: “O Ensino Religioso constituirá disciplina dos horários das escolas, é de matrícula facultativa e será ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável” (CF. artigo 168 da carta de 1946).

Gustavo Capanema¹⁸ foi o responsável pela elaboração da Lei orgânica do Ensino Secundário e do capítulo sobre a educação na Constituição de 1946. Ele propôs, nessa lei, que as famílias ou os responsáveis dos educandos teriam que indicar, no ato da matrícula, a participação ou não dos estudantes nas aulas de Ensino Religioso. Na verdade, não mudou praticamente nada. A redação sofreu pequenas mudanças que, de fato, não alteraram a essência da ideia principal.

Em 1961 foi promulgada a primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional do Brasil (LDB), lei nº 4024/61, que manteve uma neutralidade sobre a questão da disciplina de Ensino Religioso, nos sistemas de ensino, que nesse momento prejudica ainda mais a questão desse componente curricular, sob o olhar pedagógico e administrativo nas instituições de ensino e no restante da comunidade escolar.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional do Brasil, lei nº 4024/61, afirma no artigo 97 o seguinte: “O Ensino Religioso constitui disciplina dos horários normais da escola oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrado sem ônus para os poderes públicos, de acordo

.....
¹⁸ Gustavo Capanema formou-se em direito, militou na política brasileira desde a juventude, foi ministro da educação e saúde pública do Brasil durante o governo de Getúlio Vargas, onde se deparou com o grande debate travado em 1935, nos meios culturais e políticos do país, sobre o sentido e a orientação do sistema educacional brasileiro. De um lado, os educadores do chamado movimento escolanovista, como Anísio Teixeira, Manuel Bergström, Lourenço Filho e Fernando de Azevedo, defendiam uma educação igualitária sob a responsabilidade do Estado. Do outro, situava-se o movimento católico, liderado por Alceu Amoroso Lima, propugnando a existência da disciplina de Ensino Religioso e livre da tutela do Estado. Situação que só veio a ser “resolvida” com a Constituição de 1946.



com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável”.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional do Brasil, lei nº 4024/61 foi um dos primeiros documentos a regularizar os princípios da educação brasileira. Em seu artigo 97 tem como característica a sua neutralidade quanto à questão do Ensino Religioso dentro das escolas, apesar das discussões entre a Igreja Católica e um grupo que defendia a escola pública laica.

Tal lei assegura a disciplina de Ensino Religioso na escola, mas não garante sua qualidade como as demais disciplinas. Ela está presente no ambiente escolar, mas ainda não é reconhecida como disciplina pelos problemas pedagógicos e administrativos acima mencionados.

Entretanto esta lei restringiu o espaço da disciplina de Ensino Religioso, ele é tratado como um componente de educação, porém fora do sistema escolar, enfraquecendo assim a responsabilidade do Estado em face aos professores de Ensino Religioso devido ao enunciado da referida lei que afirma: “sem ônus para os cofres públicos” (FIGUEIREDO, 1996, p. 108)

Segundo Viesser (2005), com essa Lei, tínhamos o Ensino Religioso articulado à dimensão *reeligere* (re-escolher — saber em si), ou seja, havia uma perspectiva teológica e confessional sobre a disciplina de Ensino Religioso. Trabalhava-se a partir dos ensinamentos de apenas uma denominação religiosa como verdade única.

O conhecimento veiculado era o da informação sobre elementos da religião; sua finalidade era fazer seguidores, se caracterizando como evangelização, aula de religião, catequese, ensino bíblico e pastoral.

Influenciada pela concepção de que era necessário estabelecer políticas de segurança nacional, dado o avanço do comunismo e do socialismo, os princípios e ideais de liberdade são questionados pela ditadura militar ocorrida no Brasil entre 1964 e 1985. Infelizmente, a ditadura militar brasileira rompeu com a disciplina de Ensino religioso, juntamente com outras disciplinas como a filosofia e a sociologia.

Temos, ainda nesse período, as instituições educacionais buscando autonomia, e os ideais de liberdade religiosa também avançam na esfera educacional e na sociedade em geral.

Por volta de 1965 o Ensino Religioso entrou novamente em uma crise, devido ao fato do Ensino Religioso ter perdido sua função Catequética, pois a escola passou a se reconhe-

cer como instituição autônoma, que passou a ser concebida e administrada pelos seus próprios princípios e objetivos. A manifestação do pluralismo religioso foi explicitada de forma significativa, não sendo mais tolerado que haja doutrinação (JUNQUEIRA, 2002, p.7).

A constituição de 1967 reafirma o artigo 168 da constituição de 1946, não havendo mudanças: “O Ensino Religioso constituirá disciplina dos horários das escolas, é de matrícula facultativa e será ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável” (CF. artigo 168 da carta de 1967).

O Ensino Religioso é obrigatório para a escola, porém facultativo para o aluno, atitude que garantiu o Ensino Religioso presente no sistema de ensino, fato que permite a discriminação da disciplina e o surgimento de grandes transtornos pedagógicos e administrativos, justamente por não haver uma identidade clara como disciplina escolar, pelo fato de entendê-la como de responsabilidade das instituições religiosas e não das instituições de ensino, e por não haver clareza quanto ao seu papel específico no ambiente escolar.

Na Emenda Constitucional de 1969, o Ensino Religioso é modificado e deliberado pelo artigo 176, que afirma: “O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas oficiais de grau primário e médio” (EC. n° 1 de 1969). Essa emenda, realizada na Constituição de 1967, não traz grandes mudanças.

Com a Lei 5692/71, o Ensino Religioso passou a fazer parte do sistema educacional. Ao menos no papel, tal LDB deu suporte à disciplina de Ensino Religioso. No artigo 7 consta a seguinte afirmativa: “O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais dos estabelecimentos oficiais de 1° e 2° graus”.

Segundo Viesser (2005), com essa LDB tínhamos o Ensino Religioso articulado à dimensão *religere* (re-ligar — saber em relação), ou seja, havia uma perspectiva antropológica e axiológica sobre a disciplina de Ensino Religioso. Desenvolve-se, dessa maneira, a vivência religiosa do valor antropológico de relacionamento consigo mesmo, com os outros, com o mundo, com a natureza e com o transcendente. Nesse sentido, o Ensino Religioso caracterizou-se como ação pastoral, aula de ética ou valores humanos. O conhecimento veiculado foi o da formação antropológica da religiosidade, pelo saber em relação a si próprio.



Nesse período temos o Ensino Religioso norteador pelo modelo teológico, que buscava uma fundamentação adiante da profissionalidade, procurando superar o modelo catequético de Ensino Religioso implantado, buscando assim um diálogo com a sociedade e com as instituições religiosas. Nessa perspectiva, o Ensino Religioso passa a ter uma cosmovisão plurirreligiosa. A sociedade é secularizada, seu método é a indução, suas fontes são a antropologia, a axiologia e as teologias; possui afinidade com a escola nova, possui objetivo de promover uma formação religiosa dos cidadãos, porém, tem grande risco de vir a ser uma catequese disfarçada.

O Ensino Religioso na constituição de 1988

Instalada em 1º de fevereiro de 1987, a Assembleia Nacional Constituinte foi encarregada de elaborar uma nova Constituição Federal para o Brasil e, com isso, promover a redemocratização do país.

Durante o período da Assembleia Constituinte de 1988, o Ensino Religioso foi objeto de muita reflexão e discussão para várias instituições religiosas e instituições de ensino. Para professores, estudantes de graduação e pós-graduação, Associação Brasileira de Escolas Superiores Católicas (ABESC), Associação de Educação Católica (AEC), Grupo de Reflexão sobre Ensino Religioso (GRERE)¹⁹ da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)²⁰ e de outros setores da sociedade interessada na questão do Ensino Religioso, o assunto tornou-se pauta de debates.

Segundo Cândido (2004), a CNBB tem por base as orientações da santa Sé quando o assunto é Ensino Religioso:

.....
¹⁹ Em 1987, o estudo intitulado *O Ensino Religioso* em parceria com o GRERE — Grupo de Reflexão para o Ensino Religioso, busca um levantamento do Ensino Religioso nas Constituições do Brasil, nas legislações de ensino e nas orientações da Igreja. Essa necessidade surge justamente do processo de elaboração da Constituição de 1988, que colocou em discussão a aprovação ou não do Ensino Religioso como uma disciplina integrante do currículo das escolas públicas (CÂNDIDO, 2004, p. 12).

²⁰ Cândido (2004) destaca em sua dissertação de mestrado, o importante papel da CNBB no tocante à caminhada do ER, haja vista a reflexão e a postura política da Conferência diante da elaboração da Carta Magna, onde coube principalmente à CNBB, a mobilização da sociedade em geral em prol da aprovação do ER nas escolas públicas.

A CNBB toma por base as orientações da Santa Sé expressas em declarações como *Gravissimum Educationis*, *Dignitatis Humanae*, *Nostra Aetate*, *Decreto Unitatis Redintegratio*, para citar apenas os pós-conciliares, bem como os diferentes pronunciamentos do Papa João Paulo II sobre temas relativos à educação e ao ensino religioso para constituir um discurso próprio acerca do ER, que se pretendia permanecer na Carta Magna como parte integrante do currículo das escolas de 1.º e 2.º. graus (CÂNDIDO, 2004, p. 77).

Nesse período da Assembleia Constituinte, o Ensino Religioso busca por uma identidade, por espaço e por uma nova concepção, um novo paradigma. A escola deve ser a expressão do Estado democrático.

64

Ao aproximar-se o tempo de redigir a nova constituição Brasileira nos anos de 1987 e 1988, houve inúmeros debates sobre a questão do Ensino Religioso no qual se ouviu a opinião de educadores contrários a aplicabilidade do Ensino Religioso nas escolas públicas, onde destacaram os privilégios de algumas instituições religiosas. Diante disso a CNBB se organiza e promove diferentes atividades que visam garantir o Ensino Religioso o espaço do Ensino Religioso nas escolas da rede oficial de ensino (FERNANDES, 2000, P. 23).

Transitaram no Congresso Nacional vários projetos referentes ao dispositivo que regulamenta a disciplina de Ensino Religioso, ora contra a inclusão do Ensino Religioso na grade curricular, ora a favor dessa disciplina no mesmo currículo. Muitos parlamentares no Congresso Nacional mantiveram uma postura áspera quanto à presença da disciplina de Ensino Religioso na escola, pois não a consideraram como um componente curricular.

Houve um grande avanço quanto ao direcionamento pedagógico para a questão do Ensino Religioso nessa Constituição, vez que o estado brasileiro admitiu o Ensino Religioso como disciplina escolar por influência da pressão social e por considerar o Ensino Religioso um componente importante na formação e educação integral do ser humano, por entender



que se trata de uma questão de cidadania, além de entender que o ensino público só pode ser laico, entende-se ainda que a questão do Ensino Religioso é um problema da esfera pedagógica e não das religiões.

Nesse período, o Ensino Religioso busca se reconstruir, busca uma nova identidade, seu espaço e a redefinição de seu papel na escola, principalmente quanto à questão da confessionalidade e interconfessionalidade como uma opção para efetivar o Ensino Religioso nas escolas. Porém, tal tarefa não foi fácil, houveram inúmeras dificuldades, principalmente quanto à compreensão da natureza do Ensino Religioso no ambiente escolar e sócio-político-cultural, dado o pluralismo e a diversidade da sociedade e da realidade complexa.

Assim, a partir do processo constituinte de 1988, o Ensino Religioso vai efetivando sua construção como disciplina escolar, como componente curricular, a partir da escola e não mais de uma ou de outra religião. Nesse ínterim, a razão de ser do Ensino Religioso tem sua fundamentação na própria função social e pedagógica da escola. O artigo 210, parágrafo 1º da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 faz a seguinte referência ao Ensino Religioso:

O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental. O ensino de religião constitui parte integrante da educação da adolescência, sendo. Os programas de ensino de religião e o seu regime didático serão fixados pela autoridade eclesiástica (CF. artigo 210 da carta de 1988).

Resultante da primeira emenda popular, com mais de 70.000 assinaturas, essa redação do artigo 210 não retratou o que as assinaturas subscreviam: “A educação religiosa será garantida pelo estado no ensino de 1º e 2º Graus como elemento integrante da oferta curricular, respeitando a pluralidade cultural e a liberdade religiosa”. A Constituição federal reconhece a importância do Ensino religioso para a formação básica do cidadão.

O Ensino Religioso na LDB 9394/96

Juntamente com o avanço da nova Constituição, temos também um novo projeto de regulamentação de uma nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB). Após muita discussão, tal lei foi

aprovada em 17 de novembro de 1996 e, em 20 de dezembro do mesmo ano, sancionada pelo Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, sob a Lei 9394/96.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional 9394/96, de 20 de dezembro de 1996 afirma, no artigo 33, o seguinte:

O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter:

I. Confessional, de acordo com a opção religiosa do aluno ou do seu responsável, ministrado por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas; ou

II. Interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa (BRASIL, 1996).

Segundo Cândido (2004), tal lei trouxe grandes ambiguidades, que fizeram com que essa lei fosse revista logo em seguida, pois não trazia uma concepção clara de disciplina:

Esta primeira redação do Artigo 33, publicada em meio à eferescência da elaboração dos *Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso*, os quais seriam publicados no ano seguinte, foi recebida com diversas manifestações, não somente do Fórum, mas também da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, pois o que se esperava era a instituição do ensino religioso como disciplina dos horários normais das escolas públicas, cujos custos ficariam por conta dos cofres públicos, por se tratar de uma disciplina como as demais. Ora, podemos facilmente deduzir do texto que, ao eximir os Estados da responsabilidade financeira, não se está compreendendo o ensino religioso como disciplina (CÂNDIDO, 2004, p. 145).



Após a promulgação do artigo 33 da LDB 9394/96 (BRASIL, 1996), a disciplina de Ensino Religioso foi totalmente desorganizada devido à grande confusão estabelecida por essa lei. A reação de professores, de organizações sociais e religiosas, e da sociedade em geral, resultou na proposição de vários projetos para modificar a norma.

Tal confusão ocorreu devido às várias ambiguidades estabelecidas na lei, principalmente em relação à expressão “sem ônus para os cofres públicos”.

O Padre Roque Zimmermann foi um dos responsáveis pela construção de uma legislação alternativa. Esse esforço resultou em uma nova lei para o Ensino Religioso, a Lei nº 9475, de 22 de julho de 1997, que dá nova redação ao artigo 33 da respectiva LDB. Essa última deliberação é a que atualmente está vigente e, por ser relativamente nova, temos muito a discutir e refletir sobre os seus fundamentos epistemológicos, metodológicos e pedagógicos.

Art. 1o - O art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, alterada pela lei 9475/97, passa a vigorar com a seguinte redação:

“Art. 33 - O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

§1o - Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§2o - Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso.”

Art. 2o. Esta lei entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 3o. Revogam-se as disposições em contrário (BRASIL, 1997).

A nova redação do artigo 33 menciona que o Ensino Religioso é de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegura o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, são vedadas quaisquer formas de proselitismo. Estabelece ainda que os

sistemas de ensino²¹ regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

Segundo Viesser (2005), com esta lei, temos o Ensino Religioso articulado à dimensão *relegere* (reler — saber de si), ou seja, há uma perspectiva fenomenológica sobre a disciplina de Ensino Religioso, que procura atender o direito à diversidade e à pluralidade cultural-religiosa. Essa concepção de Ensino Religioso procura reler o fenômeno religioso no contexto da realidade sociocultural.

Segundo Cândido (2004), a presente lei lava as mãos quanto a questão da definição de conteúdos, o que leva a crer a existência de um *lobby*, conforme a hipótese que levantarei na sequência deste artigo.

Como podemos perceber, a nova redação do artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, além de suprimir a expressão “sem ônus para os cofres públicos”, faz uma significativa alteração ao retirar, por assim dizer, da incumbência das instituições religiosas a responsabilidade pelo ensino religioso transferindo-a para os sistemas de ensino, ouvida uma entidade civil constituída pelas diferentes denominações religiosas. O fato de, anteriormente, a Lei ter retirado do Estado a responsabilidade pelo ônus, parece ter sido uma aquiescência ao Grupo do Não. Também o fato de, nesta nova redação, “lavar as mãos” do governo federal, jogando a responsabilidade pela matéria para os sistemas de ensino, parece resquício do Não. Mais ainda, o fato dos *Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso*, até hoje não terem sido aprovados pelo MEC também parece ser influência da concepção do Não (CÂNDIDO, 2004, p. 146-147).

A partir dessa lei, o Estado, a escola e a sociedade não podem mais considerar o Ensino Religioso como uma simples formação religiosa ou axiológica, nem considerar o Ensino Religioso como Catequese ou como uma ação pastoral. É necessário compreendê-la como componente curricular cujo conteúdo seja o fenômeno religioso.

.....
²¹ Entende-se por sistema de ensino os administradores do ensino, Conselho Nacional de Educação, Conselho Estadual de Educação, Secretaria de Educação, Mantenedora.



Considerações Finais

O Percurso do Ensino Religioso no Brasil se inicia junto com a colonização e prossegue, com o passar do tempo, até hoje, com vários contrastes. Para compreender a história e identidade do Ensino Religioso no Brasil é necessário entendê-lo tanto no seu contexto educacional quanto no seu contexto político.

O Ensino Religioso está presente no currículo escolar desde o início da colonização brasileira realizada pelos portugueses. Esse conteúdo pode ser considerado como disciplina comum como as demais do currículo, porém não era tratado como tal pelas instituições de ensino, sendo repassado para a Igreja Católica. Inicialmente, tal responsabilidade era repassada para instituições cuja concepção fosse confessional, ou seja, educação da fé, catequética.

Com o rompimento da Igreja com o Estado a partir dos ideais de Estado Moderno, o Ensino Religioso passou a ser questionado quanto a sua forma pedagógica (metodologia) e quanto a sua forma epistemológica (conteúdo), passando a ter uma nova concepção interconfessional, ou seja, ecumênica, o ensino é denominado leigo.

Podemos também afirmar que a trajetória do Ensino Religioso no Brasil se veicula às diferentes concepções de religião expressas no processo histórico, basta observar a palavra “religião” que vem do latim *religio*, termo que pode ser compreendido pelos verbos: *reeligere* (re-escolher), *religare* (re-ligar), *relegere* (re-ler).

Com o objetivo de apresentar a caminhada do Ensino Religioso no Brasil ao longo da história, a fim de compreender a natureza epistemológica e os conflitos do Ensino Religioso no Brasil, suas causas e consequências, seus desafios e conquista, na busca de sua definição como elemento integrante do sistema educacional brasileiro, procuramos apresentar uma breve visão panorâmica da situação histórica do Ensino Religioso no Brasil, ou seja, trata-se de uma retrospectiva histórica do Ensino Religioso a fim de subsidiar as reflexões sobre a disciplina de Ensino Religioso na história da educação brasileira, a fim de entendermos a atual composição do Ensino Religioso na legislação atual.

A modernidade propôs uma educação laica, num contraponto à igreja institucionalizada. A religião era mais uma possibilidade de se interpretar o mundo, mas não a principal. Isso fez com que se criasse a ideia de religião como significando a alienação social e política. E ganhou destaque a ideia positivista de que a difusão do conhecimento

científico resolveria os grandes problemas sociais, seríamos capazes de prever e prover por meio dele.

Referências

BRASIL. **Constituição** (1824). Constituição Política do Império do Brasil. Rio de Janeiro: Conselho do Estado, 1824.

BRASIL. **Constituição** (1891). Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro: Organização Federal, 1891.

BRASIL. **Constituição** (1934). Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro: Organização Federal, 1934.

BRASIL. **Constituição** (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. **Lei 9394/96**. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília: Diário Oficial da União. Publicado no D.O.U. de 20 de dezembro, 1996.

BRASIL. **Lei 9475/97**. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília: Diário Oficial da União. Publicado no D.O.U. de 23 de julho, 1997.

CÂNDIDO, V. C. **O ensino religioso em suas fontes**: uma contribuição para a epistemologia do E. R. São Paulo, 2004. Dissertação (Mestrado em educação) - Faculdade de Educação da Universidade de Nove de Julho, São Paulo, 2004.

CNBB. **Ensino Religioso no cenário da Educação brasileira: aspectos históricos e sócio-político-culturais**. Brasília: CNBB, 2007.

FERNANDES, M. M. **Afinal, o que é o ensino religioso?** São Paulo: Paulus, 2000.

FIGUEIREDO, A. P. **Ensino Religioso no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1996.

FIGUEIREDO, A. P. **Ensino Religioso: perspectivas pedagógicas**. Petrópolis: Vozes, 1995.



FIGUEIREDO, A. P. **Realidade, Poder, ilusão**: um estudo sobre a legalização do ensino religioso nas escolas e suas relações conflitivas como disciplina “Sui Generis” no interior do sistema público de ensino. São Paulo, 1999. Dissertação. (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1999.

FISCHMANN, R. **Ensino religioso em escolas públicas: subsídios para estudo da identidade nacional e o direito do outro**. In: BICUDO, M. A. V.; SILVA JR., C. A. (Orgs.). **Formador do educador**. São Paulo: Edunesp, 1996, v. 2.

FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DE ENSINO RELIGIOSO. Ensino Religioso: Referencial curricular para a proposta pedagógica da escola. **Caderno Temático**, n. 1. Blumenau, 2000.

FONAPER (FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DE ENSINO RELIGIOSO). **Parâmetros Curriculares Nacionais: ensino religioso**. São Paulo: Ave Maria, 1997.

FRANCA, L. **Ensino Religioso e Ensino Leigo: aspectos pedagógicos, sociais e jurídicos**. Rio de Janeiro: Schmidt, 1931.

71

GRUEN, W. **O Ensino Religioso na escola**. Petrópolis: Vozes, 1995.

JUNQUEIRA, S. R. A. **O processo de escolarização do Ensino Religioso no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.

OLIVEIRA, L. B. A formação de docentes para o ensino religioso. Curitiba. **Revista Diálogo Educacional**, Curitiba, v 5, n. 16, 2005.

PASSOS, J. D. **Ensino Religioso: construção de uma proposta**. São Paulo: Paulinas, 2007.

SENA, L. **Ensino Religioso e formação docente: ciências da religião e ensino religioso em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2006.

VAINFAS, R. **Dicionário do Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

VAINFAS, R. **Dicionário do Brasil imperial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.



VIESSER, L. C.; BERTI, D. Â. **Ensino Religioso na Escola Pública**. Curitiba: IESDE, 2005.

ZIMMERMANN, R. **Ensino Religioso: uma grande mudança**. Brasília: Câmara dos Deputados, Centro de Documentação e Informação, 1998.

Expição, na terra ou no céu?: o conceito de expiação celestial em Hebreus

ISAAC MALHEIROS¹

Este artigo fará, através de uma pesquisa bibliográfica, uma apresentação panorâmica da crescente tendência na pesquisa em Hebreus de ver a expiação efetuada por Cristo como algo que acontece no céu, mais especificamente, no santuário celestial (de maneira real, não metafórica). Para isso, será provido um breve histórico desse conceito de expiação, e os autores contemporâneos serão agrupados nos dois principais modelos conceituais de expiação no céu: o *Modelo 1* (a expiação começa na terra e termina no céu), e o *Modelo 2* (a expiação é efetuada totalmente no céu). Esta pesquisa revela que a ideia de uma expiação ocorrendo no céu, após a cruz, não é uma invenção recente, e seus argumentos, e os desdobramentos deles, merecem ser alvo de estudos ainda mais profundos.

Palavras-chave: Epístola aos Hebreus; Expição; Santuário celestial.

Atonement, on earth or in heaven?: the concept of heavenly atonement in hebrews

.....
¹ Doutorando em Teologia pela EST de São Leopoldo (RS) e bolsista da CAPES.
E-mail: pr_isaac@yahoo.com.

This article will, through a bibliographical research, give a panoramic presentation of the growing tendency in the research in Hebrews to see the atonement effected by Christ as something that happens in heaven, more specifically, in a real (non-metaphorical) heavenly sanctuary. For this, a brief history of this concept of atonement will be provided, and contemporary authors will be grouped into the two major conceptual models of “atonement in heaven”: Model 1 (atonement begins on earth and ends in heaven), and Model 2 (atonement is effected in heaven). This research reveals that the concept of an post-crucifixion atonement, occurring in heaven, is not a recent idea, and its arguments deserve further study.

Keywords: Epistle to the Hebrews; Atonement; Heavenly sanctuary.

Introdução

74

O conceito bíblico-cristão de expiação é multifacetado, e foi exposto e explicado através de múltiplas metáforas e figuras: a oferta sacrificial, o conceito de substituição, o Servo sofredor, a redenção, o resgate etc. Ao longo da história do cristianismo, várias teorias tentaram sistematizar o conceito de expiação (as teorias do *Christus Victor*, da Substituição Penal, da Influência Moral, Governamental, da Recapitulação, dentre outras), mas não conseguiram abarcar todas as características de uma doutrina completa de expiação.

Um dos aspectos do debate em torno desse tema é: “a expiação foi completa na cruz?”, tema que ganhou novo fôlego com a publicação da tese de David Moffitt, em 2011, sobre a relação entre a ressurreição e o conceito de expiação em Hebreus 1 (MOFFITT, 2011, p. 257).

Como Moffitt (2011) localiza no céu a expiação feita por Cristo, e a maioria dos estudiosos de Hebreus reduz a expiação ao evento da crucificação na terra, sua publicação acendeu o debate, que ficou polarizado: ou Hebreus retrata uma sequência sacrificial que *começa* na cruz e *culmina* no céu, ou a oferta celestial de Hebreus é uma *metáfora* para a cruz (ou seja, ela ocorreu de fato na terra)².

.....

² Esses polos e outras posições intermediárias foram abordados por Jamieson (2017, p. 338-368).



Este artigo fará, através de uma pesquisa bibliográfica, uma apresentação panorâmica de um desses polos: a crescente tendência na pesquisa em Hebreus de ver a expiação efetuada por Cristo como algo que acontece no santuário celestial. Para isso, será provido um breve histórico desse conceito de expiação, e os autores contemporâneos serão agrupados em dois modelos conceituais de expiação celestial: o *Modelo 1* (a expiação *começa* na terra e *termina* no céu), e o *Modelo 2* (a expiação é efetuada no céu).

Este artigo é fruto de uma reflexão provocada, principalmente, pelo debate entre dois autores contemporâneos, Moffitt (2011) e Kibbe (2014), cujas obras são fartamente mencionadas aqui. Além disso, a classificação e avaliação das diferentes posições conceituais feita neste artigo está apoiada no recente artigo de Jamieson (2017, p. 50), que mapeou as principais visões acadêmicas sobre o assunto.

Serão mantidas, até onde o espaço permitir, as citações diretas para que a posição de cada autor seja exposta em suas próprias palavras, pois questões semânticas estão envolvidas no debate. E todas as traduções das fontes primárias foram feitas pelo autor deste artigo. Ao final, será feita uma breve reflexão crítica das principais questões levantadas.

75

Breve histórico do conceito de expiação celestial

Moffitt destacou diversas fontes patrísticas que defendem um ponto de vista parecido com o seu — o céu é o lugar de expiação. A ideia de que o sacrifício expiatório de Jesus foi uma realidade celestial pós-ressurreição é encontrada desde os primeiros séculos (MOFFITT, 2017, p. 54), em autores como Irineu de Lyon, c. 130-202 d.C.;³ Hipólito de Roma, 180-230 d.C.;⁴ Orígenes, 203-250 d.C.;⁵ Gregório Nazianzeno, c. 329-389 d.C. (MOFFITT, 2017, p. 54); Teodoro de Mopsuéstia, 350-428 d.C. (MINGANA, 1933, p. 74, 78-83), Teo-

.....
³ Ver texto *Adversus Haereses*, Book 3, XIX. 3. Disponível em: <<https://bit.ly/2sO-tIy1>>. Acesso em: 05 jan. 2018.

⁴ Ver texto *Against the Heresy of One Noetus*, 4. Disponível em: <<https://bit.ly/2LHe8ua>>. Acesso em: 05 jan. 2018.

⁵ Ver Orígenes. **Homily** 1.3.2; 1.4.5-6; BARKLEY, Gary Wayne (trad.). *Origen - Homilies on Leviticus: 1-16*. The Fathers of the Church vol. 83. Washington: The Catholic University of America Press, 1990. p. 34, 36.

doreto de Ciro, 393-466 d.C. (HILL, 2001, p. 169, 172-173; 175), e Fócio de Constantinopla, c. 820-893 d.C. (MOFFITT, 2017, p. 54, nota 17). Kibbe também elaborou um breve histórico do debate, mas indo desde Fausto Socino⁶, no século 16, até Moffitt, em 2011 (KIBBE, 2014, p. 27-30).

A essência dessa visão pode ser encontrada nas palavras de Milligan, um teólogo reformado, do século 19:

É para a oferta de Cristo como um todo, portanto, [...] que devemos olhar para entender a plena eficácia de Sua obra expiatória. Sua morte, em si, era a preparação necessária para essa obra e não a obra em si. A oferta da morte devia ser completada pela oferta da vida, ou o que, na expressão expressiva que o escritor denota como “o sangue do Cristo” [...] (MILLIGAN, 1899, p. 152).⁷

76 Para Milligan, “não devemos imaginar que essa obra [expição] tenha sido realizada por Sua [de Cristo] vida na Terra, ou pela Sua morte” (MILLIGAN, 1917, p. 136). Ele adverte que uma falsa ideia da obra de Cristo é transmitida “quando dizemos que foi concluída na cruz e que Sua Glorificação foi apenas Sua recompensa, e a garantia de Sua aceitação” (MILLIGAN, 1917, p. 141).⁸

Com relação ao conceito de expiação de Hebreus, há algumas perguntas que vêm sendo historicamente feitas. Jesus entrou no santuário celestial *após* obter eterna redenção, ou entrou e, uma vez ali, então ob-

.....

⁶ Fausto Socino argumentou em 1578 que Cristo não realizou a expiação na cruz, mas ao oferecer a si mesmo no céu após a ressurreição.

⁷ Com uma abordagem um pouco diferente (ele acreditava que a morte de Jesus em si já havia sido expiatória), Stephen Charnack é outro exemplo de teólogo reformado (séc. 17) que enfatizou o papel da intercessão celestial de Cristo na obra da salvação. Ver ORTLUND, Gavin. “The Voice of His Blood”: Christ’s Intercession in the Thought of Stephen Charnock. *Themelios*, v. 38, n. 3, (p. 375-389), 2013. Disponível em: <<https://bit.ly/2I-Q830W>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

⁸ Milligan esclarece ainda que o “está consumado”, bradado por Cristo na cruz, refere-se à sua obra na terra, como o servo encarnado, submisso, tentado e sacrificado. Essa obra foi consumada, não a expiação (p. 141-142). É curioso observar que há um brado de “Feito está!” no santuário celestial também (Ap 16:17).



teve a eterna redenção (Hb 9:12)?⁹ E a entrada de Jesus no santuário celestial é real ou apenas uma metáfora? Jamieson (2017) fez um levantamento sobre como os estudiosos correlacionam três variáveis — a morte de Jesus, a oferta e a entrada ao céu — e classificou as opiniões em cinco grupos:

1. A auto-oferta de Jesus *começa e termina* na cruz. Sua oferta terrena precede sua entrada no santuário celestial.
2. A auto-oferta de Jesus é um evento terrenal com *significado* celestial. Sua oferta é *metaforicamente descrita* como sua entrada no santuário celestial.
3. A auto-oferta de Jesus começa com sua morte e culmina em sua imediatamente posterior elevação *espiritual* ao santuário celestial.
4. A auto-oferta de Jesus começa com sua morte e culmina em sua entrada pós-ressurreição no santuário celestial.
5. Jesus se oferece na sua entrada pós-ressurreição no santuário celestial (JAMIESON, 2017, p. 343).

77

Quadro 1: As características de cada posição podem ser assim dispostas:

Interpretação distintiva	Posição 1	Posição 2	Posição 3	Posição 4	Posição 5
A auto-oferta de Jesus começa e termina na cruz	Sim	Sim	Não	Não	Não
A "entrada" de Jesus no céu descreve metaforicamente a cruz	Não	Sim	Não	Não	Não

.....
⁹ Em Hebreus 9:12, *heurámenós* poderia implicar que Jesus entrou no santuário celestial depois de ter obtido a redenção; na verdade, no entanto, o particípio aoristo pode indicar a ação subsequente, especialmente quando segue o verbo principal. Sobre isso, ver MOORE, Nicholas J. *Repetition in Hebrews: Plurality and Singularity in the Letter to the Hebrews, Its Ancient Context, and the Early Church*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. p. 186.

A exaltação de Jesus é a sua ascensão espiritual, não a ressurreição corporal	Um ou outro	Um ou outro	Sim	Não	Não
Jesus se oferece no céu, não na cruz	Não	Não	Não	Não	Sim

Fonte: Jamieson (2017, p. 343):

Neste artigo, serão consideradas apenas as posições 4 e 5 (chamadas aqui, respectivamente, de *Modelo 1* e *Modelo 2*), que são as que caracterizam o santuário celestial como local de expiação. À pergunta “onde Jesus se ofereceu?”, as duas posições respondem: no santuário celestial (Hb 8:1-5; 9:11-14, 23-26). No entanto, a *Posição 5* (doravante *Modelo 2*) é mais estrita: a oferta de Jesus acontece tecnicamente *apenas* no céu, e não na cruz — a cruz seria o abate, o sacrifício que antecede a oferta.

Os dois modelos entendem o santuário celestial como a descrição de um lugar *real*, embora transcendente, onde Cristo entrou corporalmente e onde ele permanece até seu retorno. As interpretações metafóricas do santuário celestial em Hebreus são rejeitadas nesses modelos, pois o santuário celestial deve ser tão real como foi real a cruz onde a auto-oferta de Jesus começou (MACKIE, 2007, p. 159). O santuário celestial de Hebreus não é produto do idealismo platônico, mas do conceito de “templo escatológico do judaísmo apocalíptico, o templo que está no céu principalmente para que possa se manifestar na terra” (BARRETT, 1956, (p. 363-393), p. 388). Segundo Michel, “[o]s arquétipos celestiais têm existência real” e “esta não é uma metafísica helenística nem uma desvalorização gnóstica do mundano humano a favor de uma autenticidade espiritual” (MICHEL, 1966, p. 288).

Os dois modelos também veem a literatura apocalíptica judaica do tabernáculo celestial como o principal *background* conceitual do sacerdócio e santuário celestiais em Hebreus, em vez do pensamento helenístico platônico (JAMIESON, 2017, p. 350). Com esses conceitos básicos comuns aos dois modelos em mente, agora as diferenças entre eles serão apresentadas e avaliadas.

Modelo 1: a expiação começa na terra e culmina no céu

Para os defensores desse modelo, a *oferta* expiatória de Jesus abrange tanto a sua morte quanto a sua entrada ao céu. O sacrifício de Jesus *não começa e termina na cruz*, mas começa na cruz e culmina no céu. Jesus se oferece na cruz e no céu, não somente na cruz, e não somente no céu. Um abate só será um sacrifício expiatório se o sangue for devidamente



apresentado a Deus, por isso, o que acontece após a morte da vítima é determinante (MOFFITT, 2011, p. 292). A morte de Cristo foi “um primeiro passo que estabeleceu as bases para sua efetiva expiação no santuário celestial” (NELSON, 2003, p. 255). Como expõe Guthrie: “o lugar de oferta de Cristo estava no céu [...]” (GUTHRIE, 2007, p. 1131-1222 e 1194).

Em Hebreus, de acordo com o *Modelo 1*, o fim da obra da redenção não foi a cruz, mas a entrada e apresentação do sangue de Cristo no santuário celestial: “A ação sacrificial do Deus-homem não se limitou ao momento em que a carne e o sangue estavam externamente separados na cruz. [...] O mesmo amor abnegado que realizou a obra do Calvário, ainda agita seu coração no céu [...]” (DELITZSCH, 1887, p. 89).

O correlato antitípico do abate da vítima foi realizado na cruz, mas o correlato antitípico da apresentação do sangue diante do propiciatório foi a apresentação celestial de Jesus, em seu corpo glorificado (que era um *corpo*, como o que sofreu), com seu próprio sangue glorificado (que também era idêntico ao que tinha sido derramado). Essa autoapresentação sacerdotal de Cristo é a “conclusão eterna e o selo de ratificação da obra da redenção” (DELITZSCH, 1887, p. 89).

Dessa forma, a obra de salvação de Jesus se dá “através da morte humana e ressurreição/exaltação” — a terra e o céu são identificados como lugares onde a expiação ocorre (JOHNSON, 2006, p. 71). Para Michel (1966, p. 293), essa conexão entre a cruz e a exaltação pode ser vista no fato do sumo sacerdote celestial ter que oferecer sacrifícios (Hb 8:3), pois Hebreus representa “a cruz e a exaltação no quadro cultural de uma ação sacerdotal”. Michel (1966, p. 293) afirma que o “sacrifício não é apenas um pré-requisito, mas também uma ação sacerdotal”, e que “Cristo não carregou sangue animal, mas seu próprio sangue para dentro do Santo dos santos” (MICHEL, 1966, p. 312).

Embora o autor de Hebreus retrate o ato sacrificial como começando na terra “ele leva o evento sacrificial adiante, estendendo seu alcance ao santuário celestial” (MACKIE, 2007, p. 95), e é no santuário celestial que “a apresentação sacerdotal de Cristo de ‘seu próprio sangue’ efetua seu sacrifício e assegura a ‘eterna redenção’ (9:11-14)” (MACKIE, 2007, p. 95). Para Cervera I Vallis (2009, p. 485), Hebreus 8:3 “[é] uma nova alusão à sua morte, lida como um sacrifício apresentado diretamente no céu diante de Deus”.

Em termos bem claros, segundo os defensores desse modelo, a “oferta expiatória de Jesus [...] foi apresentada no tabernáculo celestial, não no mundo terrestre (Hb 8: 2; 9: 1-28), o sangue que apresentou foi su-



perior (Hb 9:1-28) e, ao contrário da oferta do Antigo Testamento, apresentado de uma vez por todas (Hb 10: 1-18)” (GUTHRIE, 2014, p. 217).¹⁰

Ao fazer isso, Jesus preencheu o requisito geral da lei, para fazer expiação pelo pecado, de que um sacrifício deveria ser oferecido e o sangue deveria ser aspergido (CHESTER, 1991, p. 65). Para Delitzsch (1887, p. 290), o que o sumo sacerdote Jesus tem a oferecer *deve* ser oferecido no santuário celestial (Hb 8:3): “[...] nosso sumo sacerdote, para ser supremo sacerdote, e, como tal, o antítipo de Aarão, deve ter algo a oferecer, e [...] o lugar de tal oferta não pode ser terrestre, e, portanto, deve ser celestial”.¹¹ Segundo Guthrie, Hb 8:3-10:18 descreve a oferta de Cristo, e essa oferta “do sacerdote superior também é superior devido à sua localização celestial” (GUTHRIE, 1994, p. 106).¹²

Para Chester, Hebreus apresenta o “sumo sacerdote fazendo o sacrifício de si mesmo e apresentando seu próprio sangue a Deus dentro da realidade celestial” (CHESTER, 1991, p. 66), mais especificamente, no santuário celestial, verdadeiro, perfeito, “penetrando além do véu (6:19-20) na presença de Deus, como o sumo sacerdote perfeito que ofereceu o sacrifício perfeito”, e enfatiza que “este não é um argumento abstrato [...]” (CHESTER, 1991, p. 65).

No *Modelo 1*, os autores consultados não declaram radicalmente, como Nelson, que a cruz “não foi nem a totalidade do trabalho sacrificial de Jesus *nem mesmo o foco central*” (NELSON, 2003, p. 254),¹³ mas todos afirmam, como Nelson, que a cruz foi “o primeiro componente em um roteiro sacrificial maior” (NELSON, 2003, p. 254), e que

80

.....

¹⁰ Guthrie afirma claramente que Jesus “[...] entrou no lugar sagrado celestial para apresentar sua oferenda superior” (p. 217), e repete, em outro lugar, que “[c]omo sacerdote superior, ele [Cristo] também apresenta a Deus uma oferta superior: uma relacionada com uma aliança melhor (8:3-13), que tem sua localização no reino celestial, o que implica a morte (isto é, ‘o sangue’) de Cristo em vez de meros animais, e isso foi feito de uma vez por todas (9:11-28)” (p. 404).

¹¹ Ver o argumento completo nas páginas 27 a 29 do texto de Delitzsch (1887).

¹² Guthrie expande esse argumento: “[...] um dos motivos pelos quais esse sacrifício é superior é o fato de ter sido realizado no verdadeiro tabernáculo, no céu (9.23,24), o tabernáculo escatológico no qual Jesus ministra agora como sumo sacerdote superior. Esse tabernáculo, de acordo com Hebreus, é o contexto apropriado para a oferta da nova aliança de Cristo, pois é ‘maior e mais perfeito’ que o tabernáculo terreno (9:11)” (GUTHRIE, 2007, p. 1191).

¹³ Ênfase acrescentada pelo autor.



o santuário celestial é “o principal lugar da realização cultural de Jesus, sua oferta de sacrifício (1:3; 4:14; 6:19-20; 7:26; 8:1-2; 9:11-14, 23-8; 10:12-14, 19-21; 12:2-3, 24)” (MACKIE, 2011, p. 78).

Os proponentes do *Modelo 1* afirmam que Cristo *ressuscitou corporalmente*, e ascendeu *corporalmente* ao céu, e não como um *espírito desencarnado*.¹⁴ Em outras palavras, a exaltação de Jesus não é uma ascensão espiritual, mas uma ressurreição (e uma subsequente ascensão) corporal. Embora, para muitos autores deste modelo, Hebreus apenas assuma¹⁵ a ressurreição corporal de Cristo, e não argumente detalhadamente sobre ela.

A ascensão de Jesus não é uma experiência mística ou uma visão extática da presença divina, mas é “a entrada completa e ontológica do Jesus humano, através da sua ressurreição dentre os mortos e da sua exaltação à direita, no poder e glória que são próprios de Deus” (JOHNSON, 2006, p. 139). Por sua ressurreição e exaltação, “Jesus entrou no verdadeiro lugar sagrado, que é a presença do Deus eterno, com seu próprio sangue (9:12-14)” (JOHNSON, 2006, p. 50).

Em realidade, nesse modelo, “[a] vida, a morte e a ressurreição de Cristo fornecem a pedra de toque para entender o que já havia sido dito nas Escrituras” (KOESTER, 2001, p. 117). Para o autor de Hebreus, a ressurreição/exaltação de Jesus foi, ao mesmo tempo, “uma entrada na glória/presença de Deus, uma entronização real e um ato de grande *sacrifício sacerdotal*” (JOHNSON, 2006, p. 222).¹⁶

Os proponentes do *Modelo 1* tendem a afirmar que o auto-oferecimento de Cristo é uma *sequência unificada* que abrange a morte na terra, a ressurreição, a ascensão e a entrada no santuário celestial. De acordo com Mackie (2007, p. 95-96), por exemplo:

Esta concepção em série do ato sacrificial “de uma vez por todas” de Cristo segue o mesmo curso de eventos que o ritual de Yom Kippur (Levítico 16: 11-19). (1) A morte da vítima é

.....

¹⁴ Talvez, a única exceção entre os autores consultados seja Nelson, mas sua posição não é muito clara. Sobre a posição de Nelson, ver Moffitt (2011, p. 21-22); e Jamieson (2017, p. 350).

¹⁵ Koester (2001, p. 117; ênfase acrescentada; cf. p. 109, 411, 414-415) afirma assim a importância da ressurreição no argumento de Hebreus: “Hebreus *dá por certo* que Jesus ressuscitou dos mortos [...]”.

¹⁶ Ênfase acrescentada pelo autor.



seguida por (2) a entrada do sacerdote no lugar santíssimo, (3) onde o sangue da vítima é apresentado e manipulado. Este padrão básico é aderido ao longo da epístola, pois o autor quase sempre menciona o sofrimento/morte e exaltação de Cristo no mesmo suspiro, evocando o céu e a terra em uma varredura (1:3; 2:9; 5:8-9; 7:27-28; 10:12-14, 20-21; 12:2, 24).

Nelson (2003, p. 254) afirma que “a cruz foi o primeiro componente em um roteiro sacrificial maior”. A morte voluntária de Jesus foi a primeira fase de uma ação sacerdotal que continuou em sua ascensão ao céu e sua entrada com sangue no santuário celestial (NELSON, 2003, p. 255). No entanto, é preciso destacar que, nesse modelo, a cruz não foi apenas uma preparação para a obra sacerdotal de Cristo no céu, mas um elemento de primordial importância nessa oferta de um sacrifício *multidisciplinar*, que inclui o sofrimento, a entrada, a oferta e o sacrifício, elementos vistos juntos em Hb 9:25-26 (NELSON, 2003, p. 255). No Modelo 1, a tentativa de colocar os eventos numa sequência adequada não é uma desvalorização da morte de Cristo na cruz.

A morte de Cristo e o derramamento de seu sangue relacionam-se a diversos aspectos do cerimonial levítico, como “o perdão, [...] a ratificação da nova aliança e [...] a remoção da impureza dos pecados do santuário celestial”, citado por DeSILVA (2006, p. 308). Levar o sangue é um ato necessário para a entrada de Cristo no santuário celestial (DeSILVA, 2000, p. 305), como ocorria no sacerdócio levítico, com a diferença de que agora essa entrada celestial é mais efetiva (DeSILVA, 2006, p. 307), pois “o melhor sangue, levado ao melhor santuário, produz melhores resultados” (DeSILVA, 2006, p. 305).¹⁷

A entrada no santuário celestial foi a *conclusão* do grande ato redentor, sem diminuir a importância fundamental da morte de Cristo:

A eterna redenção não tinha sido totalmente obtida antes da entrada do Senhor para o Pai, essa entrada sendo ela própria a conclusão do grande ato redentor. Tampouco é causado qualquer prejuízo para o significado supremo e fundamental da morte sacrificial do Senhor sobre a cruz, sem a qual essa entrada em seu santuário eterno teria sido impossível. Como a ressurreição dos

.....

¹⁷ Nesse texto, cf. p. 313.



mortos era a confirmação divina da obra da expiação, então a entrada do Ressuscitado na presença do Pai conferia a essa obra sua eterna validade para nós (DELITZSCH, 1887, p. 82).

Nesse modelo, a entrada no santuário celestial com sangue é, em si, um ato litúrgico, o objetivo da ascensão, como afirma Nelson (2003, p. 256): “Isso também é um *ato litúrgico*, um componente de seu sacrifício”. Os proponentes desse modelo, em geral, relacionam a entrada de Jesus no céu com a inauguração da aliança e os ritos efetivos do Dia da Expição, “ambos vistos aqui como envolvendo a aplicação do sangue ao povo e a aplicação do sangue ao santuário” (DeSILVA, 2006, p. 308). Para eles, é a liturgia do Dia da Expição que torna possível “atribuir um significado expiatório à morte de Jesus e sua ascensão ao céu” (DeSILVA, 2006, p. 311). Quando vista através de Levítico 16 e Êxodo 24, a ascensão de Jesus ao céu “torna-se um ato litúrgico de significado incomparável” (DeSILVA, 2006, p. 309).

De maneira mais específica, os defensores do *Modelo 1* acreditam que Hebreus relaciona a missão de Cristo especialmente aos aspectos sacrificiais do Dia da Expição: o abate e manipulação do sangue do interior do santuário correspondem à morte na cruz e à entrada no santuário celestial. O autor de Hebreus teria organizado a cerimônia do Dia da Expição no céu, onde é celebrada pelo grande sacerdote Jesus e seu próprio sangue expiatório — uma singularidade de Hebreus de “associar a figura do grande sacerdote a Jesus Cristo morto e ressuscitado” (CERVERA I VALLIS, 2009, p. 479).

Alguns autores acham que, para o autor de Hebreus, Jesus realmente levou sangue para o santuário celestial (PURSIFUL, 1993, p. 70). Delitzsch (1887, p. 88), por exemplo, parece defender uma literalidade do sangue:

Não parece haver uma boa razão para supor que o corpo glorificado do Senhor seja, portanto, sem sangue. Se possuído de carne e ossos (Lc 24:39), [...] por que não deveria conter sangue sem perder seu caráter espiritual (pneumático)? Além disso, se o glorificado nos dá Sua carne para comer e o Seu sangue para beber, não podemos, sem evasões exegéticas, negar a carne e o sangue à Sua humanidade glorificada.

Assim, de acordo com Delitzsch (1887, p. 88), a oferta que Cristo deveria fazer como sumo sacerdote era a oferta do “seu próprio sangue” e “de si mesmo”, a oferta de Hebreus 8:3; 9:12 e 25:

Mais uma vez, a suposição de que nosso Senhor apresentou no céu seu sangue sagrado separado de sua própria



personalidade, é certamente contra o teor dessa epístola. O *prosferein* do capítulo 8:3 torna-se o *prosferein to hidion haima* do capítulo 9:12, e isso novamente é explicado e definido pelo *prosferein heautón* do capítulo 9:25.

Outros autores enfatizam que o ponto principal é a entrada por meio do sangue, e preferem manter silêncio a respeito da literalidade do sangue (NELSON, 2003, p. 256; MACKIE, 2007, p. 159, 167, 181-182). Mas em qualquer versão do *Modelo 1*, com sangue literal ou não, a entrada de Jesus no Santo dos Santos celestiais é a *consumação* da sequência sacrificial que *começou* na cruz, mas cuja oferta se efetua mesmo é no céu.

Uma grande diferença entre o *Modelo 1* e o *Modelo 2* (que será avaliado mais detalhadamente abaixo) é que o *Modelo 1* admite ver Cristo se oferecendo na cruz, na terra, tanto como o sumo sacerdote quanto como a vítima (CODY, 1960, p. 174; KOESTER, 2001, p. 440; MACKIE, 2007, p. 169; NELSON, 2003, p. 255), sendo o Calvário o seu altar (MOORE, 2015, p. 218-219) sacrificial. No *Modelo 2*, Cristo só se oferece (e, portanto, só é sumo sacerdote) no céu.

No *Modelo 1*, Cristo já é sumo sacerdote na terra, e isso pode ser entendido de três maneiras: 1) Jesus já era sumo sacerdote durante sua *carreira terrena* (CODY, 1960, p. 107, 177); 2) Jesus tornou-se sacerdote ao se oferecer *na cruz* (MACKIE, 2007, p. 213-214); e 3) Jesus apenas *atuou como sacerdote* na terra, mas foi *confirmado* no cargo sacerdotal em sua exaltação celestial (CORTEZ, 2008, p. 317-322). Porém, nas três versões do *Modelo 1*, Jesus é visto como sumo sacerdote se oferecendo *na cruz*, e sua entrada no santuário celestial é a apresentação e a conclusão de sua oferta.

Modelo 2: a expiação só acontece no céu

No segundo modelo, Jesus também se oferece no santuário celestial,¹⁸ mas somente *após* a sua ressurreição, e não na cruz. Nesse modelo,

.....

¹⁸ Calaway afirma que Hebreus discute “atividades sacrificais celestiais de Jesus (9:7-14, 23-28; 10:1-18)” (p. 28), e que “[...] ‘hoje’ Jesus entrou no reino celestial, aspergiu seu próprio sangue no altar e foi entronizado ao lado de Deus, assegurando a ‘eterna redenção’ (Hb 9:11-12)” (p. 76). Segundo ele, um sacerdócio eterno “exige um tipo especial de sacrifício que aperfeiçoe de uma maneira que as ofertas levíticas não puderam” (p. 155), esse sacrifício especial “ocorre no santo dos santos celestial, sendo essa localização necessária para sua eficácia” (p. 156), e, como resultado, “[o] singular sacerdote da ordem eter-



a cruz não é o tempo e nem o lugar da oferta sacerdotal de Jesus, nem da expiação, que só ocorrem na sua entrada pós-ressurreição no santuário celestial. Como afirma Barrett, “[a] redenção eterna já foi forjada [...], mas aguarda completa aplicação e cumprimento” (BARRETT, 1956, p. 386).¹⁹ O abate da vítima sacrificial (a cruz) é importante, mas o ritual de aplicação do sangue “é o passo mais importante” (VIS, 2012, p. 258). A morte da vítima sacrificial sem a posterior manipulação do sangue não oferece expiação (MOFFITT, 2011, p. 293).

De acordo com o *Modelo 2*, Hebreus apresenta Jesus “como um sumo sacerdote (2:17-3:1; 4:14-5:10) que entra no santuário celestial (8:2; 9:11-12; 9:24) e oferece o único sacrifício de seu próprio sangue (7:27; 9:11; 9:26; 10:10), obtendo assim redenção eterna (9:12; 9:27-28)” (HABER, 2005, p. 112). Assim como o sumo sacerdote levítico fazia a oferta de sangue no santuário, o sumo sacerdote Cristo também faz uma oferta de sangue num santuário celestial, o arquétipo do tabernáculo terrestre (Hb 8:2-3; 9:11-12), pois “[...] em ambos os sacrifícios [terrestre e celestial], o sangue é o agente da expiação [...]” (HABER, 2005, p. 117). Portanto, o lugar do sacrifício de Cristo é o próprio céu, onde ele como o sumo sacerdote levítico, executa seu ritual de expiação em *tá hágia* (santuário) (HABER, 2005, p. 117).

Como a maioria dos autores dos *Modelos 1 e 2* acredita que Hebreus está usando o Dia da Expiação como moldura tipológica,²⁰ isso também é usado como argumento para localizar o sacrifício no santuário celestial: no Dia da Expiação, a expiação se completava quando o sumo sacerdote aspergia o sangue do sacrifício no propiciatório e não no momento em que o animal era abatido. Da mesma forma, “Cristo obteve expiação não apenas em sua morte na cruz, mas quando apresentou sua oferta no trono celestial” (BARNARD, 2012, p. 134).

O *Modelo 2* baseia-se muito na afirmação de Hebreus de que os sumos sacerdotes são nomeados *para* oferecer sacrifício (Hb 8:3). O raciocínio é simples: se para ser sacerdote Jesus tem que oferecer algo no santuário celestial, ele se oferece apenas *após* a sua ressurreição e ascensão:

na promulgou um único, e de uma vez por todas, sacrifício de si mesmo no lugar sagrado celestial” (p. 156) (CALAWAY, Jared C. *The Sabbath and the Sanctuary: Access to God in the Letter to the Hebrews and its Priestly Context*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).

¹⁹ Ver p. 365 e 384.

²⁰ Como resume Calaway (2013, p. 28): “As ações ritualizadas de Jesus como sumo sacerdote e vítima do sacrifício no santo dos santos celestial é uma versão celestial do Dia da Expiação”.

A Carta aos Hebreus afirma a importância da manipulação do sangue para purgação e purificação. Não era suficiente para Jesus morrer na cruz. Ele precisava ser ressuscitado e ascender ao céu para oferecer seu sangue no santuário celestial. Essa oferta de sangue no santuário celestial leva à purificação dos crentes (e à purificação do santuário celestial) (VIS, 2012, p. 257).

Vis (2012, p. 269) lamenta que muitos estudiosos de Hebreus dão “um significado simbólico para a oferta de sangue de Jesus no santuário celestial ou a igualam à sua morte na cruz”. Davies (1965, p. 386-387) acha que restringir a tipologia sacrificial e ritualística ao Calvário é uma simplificação excessiva, pelos seguintes motivos, dentre outros: nos textos onde a morte de Cristo é o sujeito (Hb 2:9-14; 5:7-10; 6:6; 9:15; 12:2; 13:11-13), o verbo *prosfêrō* (“eu ofereço”) e semelhantes não aparecem;²¹ e a entrada de Jesus no céu é descrita como *prosfêrō*, como se fosse o evento crítico, em vez de sua morte (Hb 9:7, 25).²²

86

A morte de Jesus na cruz, enquanto necessária, não era a totalidade do ato sacrificial: “Foi, inclusive, *principalmente*, através da apresentação de seu sangue que Jesus obteve a redenção eterna. Isso está bem de acordo com o procedimento sacrificial em Levítico” (VIS, 2012, p. 264). A morte de Cristo não efetuou expiação, mas foi o início de um processo que *culmina* no momento expiatório no céu (MOFFITT, 2011, p. 293).

Além disso, a oferta de Cristo no *Modelo 2*, em sentido amplo, pode incluir sua vida (Hb 9:26; 10:19), suas tentações e sofrimentos (Hb 2:17; 4:15), sua ressurreição, ascensão e entrada com sangue no santuário celestial (Hb 9:12, 14, cf. 10:19). Tudo isso sugere que a entrada com o sangue é considerada *parte* da oferta, quando essa oferta é vista num sentido mais amplo. O problema é que os autores geralmente não indicam claramente quando estão falando na oferta em sentido amplo e quando estão falando em sentido estrito.

.....
²¹ Exceto por *eiféretai*, em Hebreus 13:11, que, no entanto, não se refere à morte de Jesus, mas para à entrada no santuário com o sangue dos animais.

²² Em Hebreus 13:11-13, a morte de Jesus corresponde à queima dos corpos dos animais fora do acampamento, mas a santificação das pessoas pelo seu sangue (a obra da redenção) corresponde ao ato de trazer o sangue (*eiféretai*) para o santuário.



Mason (2008. p. 35) descreve a crucificação de Jesus como “um *componente de seu próprio sacrifício*, um evento no ambiente terrestre que permitiu sua entrada no santuário celestial com seu sangue”,²³ e afirma que “o ato de sacrifício de Jesus inclui sua apresentação do sangue de seu sacrifício para sua entrada no santuário celestial” (MASON, 2008, p. 39).

Por isso, em sentido amplo, Davies (1968, p. 387) afirma que o autor de Hebreus entende a oferta de Cristo como “sua vida, morte e entrada no céu; e que a resposta de Deus a isso é investir com o sacerdócio de Melquisedeque. A oblação é, portanto, o fundamento do ministério de intercessão de Cristo”.

Em sentido estrito, porém, os autores destacam a distinção entre a morte da vítima sacrificial e a aplicação do sangue da vítima sacrificial, e denunciam o erro dos estudiosos de Hebreus que condensam a totalidade do sacrifício de Jesus em sua morte na cruz:

Enquanto o abate da vítima sacrificial é necessário, é apenas um ato de oferta sacrificial, e *certamente não é o ato mais importante* de acordo com Levítico ou Hebreus. Como é o caso em Levítico 4:1-5:13 e Levítico 16, a purificação sacrificial em Hebreus também é um processo em dois estágios (VIS, 2012, p. 14).²⁴

87

De fato, dentro do *Modelo 2* existem duas opiniões sobre o aspecto expiatório da morte de Jesus em Hebreus: alguns rejeitam a atribuição de qualquer caráter expiatório à cruz em si (mesmo quando falam da oferta em sentido amplo), enquanto outros reconhecem algum aspecto expiatório na morte de Cristo em si.

Por exemplo, rejeitando o caráter expiatório da morte de Jesus, Brooks (1970. p. 210) argumenta: “À luz do livro de Levítico, é inconcebível como o autor [de Hebreus] poderia pensar que a morte expiava”, pois,

.....
²³ Ênfase acrescentada pelo autor.

²⁴ Ênfase acrescentada. Vis divide o processo em 4 passos: 1) a apresentação do animal, que é equiparada à obediência de Jesus até a cruz; 2) a morte de Jesus na cruz, equivalente ao abate do animal sacrificado; 3) a oferta do sangue de Jesus no santuário celestial, que coincide com a manipulação do sangue do animal no santuário terrestre (para Vis, é o ato mais importante); e 4) a queima ou a ingestão do animal sacrificado, que corresponde à celebração da Ceia do Senhor (p. 258).



Uma vez que o ofício sacerdotal de Jesus baseia-se em uma vida que não pode terminar e é exercida no tabernáculo celestial, é inconcebível que seu sacrifício tenha sido oferecido antes da experiência da ressurreição. Pois até então ele não era um sacerdote, mas agora ele é sacerdote para sempre e seu sacrifício deve corresponder a este sacerdócio (BROOKS, 1970, p. 208).

Brooks (1970, p. 209) explica que, no ritual levítico, a ênfase não estava na imolação da vítima, mas na posterior manipulação do sangue, na queima, e no ato de comer a carne sacrificada. Por isso, Brooks afirma radicalmente: “A ideia de que a morte das vítimas era o centro do sacrifício é simplesmente falsa”.

Moffitt (2011, p. 290) também faz declarações fortes, como essas: “A morte de Jesus *resultou* na obtenção da redenção, [...] mas [...] o abate não é por si só suficiente, nem é o centro da expiação”.²⁵ E ainda afirma que a “morte sacrificial não é o ponto em que a expiação é obtida. A apresentação do sangue é o *meio* de expiação. A manipulação do sangue/vida é o centro do processo” (MOFFITT, 2011, p. 292).

Os defensores do *Modelo 2* entendem que Hebreus 8:4 está dizendo que Jesus não poderia servir como sacerdote na terra: “Ora, se ele estivesse na terra, nem mesmo sacerdote seria, visto já existirem aqueles que oferecem os dons segundo a lei”. Nessa leitura, o ministério sacerdotal de Jesus está localizado no céu, depois de sua vida e morte na terra, e Jesus *não* era um sacerdote na terra (MOFFITT, 2011, p. 198).

Para Eskola (2015, p. 226), o autor de Hebreus acredita que o lugar de expiação (*hilastērion*) é o trono celestial de Deus, um “lugar de misericórdia” (Hb 4:16; 9:5, cf. Lv 16:2-14), e “Cristo fará expiação diante do trono da glória no templo eterno nos céus” (ESKOLA, 2015, p. 390). Mason (2008, p. 194) localiza a oferta no santuário celestial ao afirmar que Jesus “fez uma expiação final, uma vez por todas, no santuário real e celestial (Hb 9:1-14)”.²⁶ E, ao comparar o sacerdócio de Cristo com o dos sacerdotes de Israel, Mason (2008, p. 195) afirma que Jesus “oferece um sacrifício superior ao deles em um santuá-

.....
²⁵ Ênfase acrescentada pelo autor.

²⁶ Ver MASON, Eric. “Sit at My Right Hand”: Enthronement and the Heavenly Sanctuary in Hebrews. In: MASON, Eric F.; BAUTCH, Kelley C.; HARKINS, Angela K.; MACHIELA, Daniel A. (eds.). *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam*. Leiden: Brill, 2012. (p. 901-916). p. 915-916.



rio maior que o deles (9:11-10:28)”. E, para Jody Barnard (2012, p. 116), Jesus entrou no santuário celestial, com seu próprio sangue, “para fazer expiação no trono de Deus (Hb 1: 3; 6: 19-20; 9: 11-12, 23-26; 10: 19-20)”²⁷

Por outro lado, no entanto, a maioria dos autores do *Modelo 2*, avaliados neste artigo, vê a morte de Jesus como um ato sacrificial, ainda que ela não seja a oferta expiatória em si (uma opinião que se aproxima do *Modelo 1*).

A localização celestial da oferta de Jesus, no entanto, *não significa que a morte de Jesus na Terra não é sacrificial*. Em vez disso, [...] assim como o sacrifício do Dia da Expição envolveu um processo que incluiu abate e aplicação de sangue, Hebreus também descreve o sacrifício de Cristo como um processo que inclui sua morte como vítima na terra, entrada no santuário celestial através de sua ascensão, e apresentação da oferta no Santo dos Santos celestial. Assim, enquanto o sacrifício de Cristo começa na terra, ele não age como sacerdote até que ele esteja na região celestial, onde seu ato sacerdotal de sacrifício inclui a apresentação de si mesmo como uma oferta (RIBBENS, 2013, p. 145).²⁸

89

Até mesmo Moffitt (2011, p. 294) reconhece que a morte de Jesus é “redentiva” e “sacrificial” em alguma medida, pois é parte de sua obra sacrificial,²⁹ mas esclarece que a morte de Jesus “não é confundida pelo escritor com o momento em que a expiação é obtida”.³⁰

No entanto, estritamente falando, o *Modelo 2* localiza consistentemente a oferta sacerdotal de Jesus no santuário celestial, um evento claramente distinto da morte de Jesus na terra. Percebe-se aqui uma confusão no uso de algumas palavras. Os autores falam de “sacrifício” e “oferta” às vezes como sinônimos, e às vezes dão a entender que o sacrifício é parte de uma oferta. Mas uma coisa ficou clara: no *Modelo 2*, a expiação não é obtida com a morte de Jesus na cruz, mas com a aplicação do sangue no santuário celestial.

.....

²⁷ Ver p. 6, 92.

²⁸ Ênfase acrescentada pelo autor.

²⁹ Em Hebreus, o “sacrifício” (*thysía*, 9:26) e o ato de ofertar ou “oferecer” (*prosférō*, 9:28) podem ser referências resumidas ao ato de salvação de Cristo, incorporando sua morte, ressurreição e ascensão (RIBBENS, 2013, p. 179).

³⁰ Ver p. 289-290.

Como no *Modelo 1*, a *ressurreição corporal* de Jesus em Hebreus é afirmada ou pressuposta no *Modelo 2*. Quem melhor argumentou a favor da importância da ressurreição em Hebreus foi David Moffitt, em sua obra *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*, publicada em 2011.

Nela, Moffitt (2011) nega que a ressurreição de Jesus não tem importância para o argumento de Hebreus, e nega que a ressurreição de Jesus foi fundida com a sua exaltação no céu (como se fossem a mesma coisa). Também defende que a ressurreição de Jesus está no centro da teologia de Hebreus, pois Hebreus apresenta a oferta de Jesus como acontecendo no céu, e não na Terra (Hb 9:11-12, 23-25). Era *necessário* que Jesus ressuscitasse, subisse ao céu, e entrasse no santuário celestial para ali apresentar a sua oferta expiatória. Resumidamente, para Moffitt (2011, p. 220-229), a expiação, em sentido estrito, é realizada através da auto-oferta de Jesus no santuário celestial após a ascensão em seu corpo ressurreto.

Em 2006, Gäbel já argumentava que Cristo só serviu como sumo sacerdote quando exaltado ao santuário celestial,³¹ e, antecipando-se à conclusão de Moffitt (2011) de que Jesus não ofereceu seu sacrifício na cruz, mas no santuário celestial, afirma:

[...] uma obra sacerdotal e cultual de Cristo na Terra não está em vista em Hebreus. Portanto, de acordo com Hebreus, o sacrifício único de Cristo não deve ser visto em seu sofrimento terrenal e morte. Isto é visto especialmente na declaração sobre o sacrifício em [Hb] 8:3 (GÄBEL, 2006 p. 249).

Gäbel (2006) ressalta que, ao contrário de outras fontes judaicas bíblicas ou do Segundo Templo, Hebreus descreve a manipulação do sangue pelo sumo sacerdote no Lugar Santíssimo como um ato de “oferta” (“[...] não sem sangue, que oferece [*proférei*] por si e pelos pecados de ignorância do povo”, 9:7) (GÄBEL, 2006, p. 277). Essa leitura é apoiada pela comparação de Hebreus 9:11-14 com 9:23-26. Nos dois textos, Hebreus atribui o mesmo objetivo à

.....

³¹ Ver Georg Gäbel, 2006. p. 3-16, 159-161, 200-201, 236-254, 279-310, 472-483.



entrada no tabernáculo: fazer a oferta. E Hebreus 9:24-25 pressupõe a entrada de Jesus no santuário celestial para se oferecer ali:

Porque Cristo não *entrou* em santuário feito por mãos, figura do verdadeiro, porém [entrou] no mesmo céu, para comparecer, agora, por nós, diante de Deus; nem ainda [entrou] para se oferecer a si mesmo muitas vezes, como o sumo sacerdote cada ano entra no Santo dos Santos com sangue alheio (Hb 9:24-25).

A expressão “para se oferecer” (*hína [...] prosfére heauton [...] v. 25*) está vinculada ao verbo “entrar” (*eisélthen*, “ele entrou”) do verso 24 (GÄBEL, 2006, p. 298-299).

Em suma, o *Modelo 2* não considera o sacrifício de Cristo como completo na cruz, e vê a morte de Cristo *iniciando* a sequência sacrificial, mas é somente no santuário celestial que Cristo oferece seu sacrifício de sangue a Deus.

Moffitt (2011) se refere ao *midrash* de Deuteronomio (Sifré 128-129),³² onde existem orientações a respeito do sacrifício da Páscoa, e estaca que o abate da vítima deve ser feito com vista a um processo maior, que envolve, especialmente, a manipulação do sangue. Assim, tanto *o abate* como *a aspersão de sangue* são indispensáveis para um sacrifício expiatório (MOFFITT, 2011, p. 270, nota 125). O abate do cordeiro sem a aspersão do sangue seria apenas um abate, e não cumpriria a Páscoa.

Em sua crítica à tese de Moffitt (2011), Moret (2016) sugere que o ato do sumo sacerdote interceder no Lugar Santíssimo (no Dia da Expição) pode ser perfeitamente separado do ato de oferecer sacrifício a Deus. Porém, era a aspersão do sangue no propiciatório que possibilitava a intercessão do sumo sacerdote pelo povo no Dia da Expição. A intercessão e a aspersão do sangue são dois atos sacerdotais que permanecem unidos no Dia da Expição (MOFFITT, 2016, p. 309, nota 2).

O autor de Hebreus narra um processo para a oferta sacrificial de Jesus, enfatizando a oferta do sangue de Jesus no santuário celestial como o momento crucial. Ao confundirem esse *processo* inteiro

.....

³² Disponível em: <<https://bit.ly/2JhJ0nG>>. Acesso em 04 jan 2017.

com o evento histórico singular da morte de Jesus na cruz, muitos estudiosos de Hebreus perdem os princípios fundamentais do procedimento sacrificial em Levítico. A morte é uma parte necessária do processo sacrificial, mas é a aplicação de sangue, que contém [vida] que purga (VIS, 2012, p. 259).

A *regra do sangue* é essencial para o *Modelo 2*: “Porque a vida da carne está no sangue. Eu vo-lo tenho dado sobre o altar, para fazer expiação pela vossa alma, porquanto é o sangue que fará expiação em virtude da vida” (Lv 17:11). Nesse texto, o sangue não é meramente um *símbolo* para a vida, mas o sangue é a vida, o material que tem vida, tudo isso pertence a Deus, e é por isso que todo o sangue/vida é dado a Deus (MOFFITT, 2016, p. 308, nota 2).

Além disso, esse texto não identifica o abate do animal como o principal momento de expiação, pois a vida não é dada em *oferta* quando o animal é abatido. Esta conclusão é clara pelo fato de que a expiação é feita “no altar”, mas os animais não eram mortos necessariamente sobre o altar. Em outras palavras, a manipulação do sangue é tão (ou até mais) importante quanto a morte do animal.

Na oferta pelo pecado, a eliminação do pecado é feita por aplicação de sangue, o que significa a aplicação da vida inocente (Lv 17:11) (WILLI-PLEIN, 2005, p. 33). Por isso, o grande objetivo do abate de um animal era obter o sangue inocente, que era uma vida inocente, pertencente a Deus. Dessa forma, a oferta pelo pecado não era um ato de violência, nem uma matança expiatória, e, provavelmente, nem mesmo um presente para Deus, pois aquela vida sempre pertenceu a Deus. Pelo contrário, era a apresentação do sangue/vida, “um ato que foi autorizado [...] pelo próprio Deus para remover as contaminações do pecado” (WILLI-PLEIN, 2005, p. 33).

Em última instância, a *regra do sangue* significa que Jesus não entrou no santuário celestial pela morte, nem mesmo pelo auto-sacrifício, “mas por trazer a vida incontaminada no santuário — sua própria vida após seu próprio sofrimento inocente” (WILLI-PLEIN, 2005, p. 33-34).

O *Modelo 2* pode, em princípio, até tratar a “oferta” num sentido amplo como uma categoria inclusiva, que inclui e (unifica num *processo*) a morte de Jesus como vítima, a ressurreição, a ascensão e a autoapresentação no tabernáculo celestial (que seria sua oferta no sentido estrito). Mas, baseado na *regra do sangue*, o *Modelo 2* argu-

menta que Hebreus localiza o supremo ato de sacerdócio de Cristo exclusivamente *no santuário celestial*.

Considerações finais

Os *Modelos 1 e 2* parecem ser muito semelhantes, e a diferença entre eles apenas vem à tona nas afirmações mais ousadas dos proponentes do *Modelo 2* de que a oferta expiatória de Cristo é feita *exclusivamente* no santuário celestial. Os dois modelos têm muito em comum, nas virtudes e nos defeitos.

Os modelos de expiação celestial têm a virtude de usar mais acuradamente o cerimonial sacrificial do Antigo Testamento (especialmente o encontrado em Levítico), como a moldura tipológica de Hebreus. Há neles uma maior atenção aos detalhes, à sequência cronológica dos rituais, às palavras e expressões utilizadas na LXX para descrever tais rituais. Assim, os *Modelos 1 e 2* mantêm uma unidade e continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento.

Esses modelos também desafiam a visão geralmente aceita entre os acadêmicos de que Hebreus deve ser interpretado metaforicamente no contexto da cosmologia dualista/platônica de Fílon. Baseados em sólidos estudos, como a tese de Ronald Williamson (1970), concluem que Hebreus tem uma relação muito mais estreita com o Antigo Testamento e com textos apocalípticos judaicos do que com o judaísmo helenístico platônico (MOFFITT, 2012, p. 3), e que Hebreus assume um santuário literal *dentro do céu*.

A recente ascensão dos *Modelos 1 e 2* têm levado os estudiosos a discutirem, de maneira mais explícita, opiniões e posições que até então eram apenas assumidas, tomadas como certas, e não claramente argumentadas. A questão da ressurreição em Hebreus, e até mesmo na soteriologia cristã, ganhou novo fôlego. Os antigos argumentos das outras posições (de expiação na cruz) estão sendo revisitados, e esse é um dos efeitos positivos da crescente atenção dada aos *Modelos 1 e 2*.

Os *Modelos 1 e 2*, como as outras teorias de expiação, não conseguem abarcar todas as características do multifacetado conceito bíblico de expiação (o que é justificável, já que são modelos baseados em pesquisas feitas principalmente em Hebreus). No entanto, é preciso reconhecer que, ao destacar a importância da aplicação do sangue, os *Mo-*

delos 1 e 2 não desprezam a importância da morte de Cristo. Mesmo no *Modelo 2*, a morte de Jesus não é *apenas* a preparação para oferecer o seu sacrifício no santuário celestial (onde a palavra “apenas” tenha um sentido de desprezo e não de singularidade), mas é o grande evento que inaugura a nova aliança e garante a entrada de Cristo como sumo sacerdote no santuário celestial.

Kibbe (2014) tenta equilibrar a questão, destacando alguns textos em Hebreus que podem dar à morte de Jesus na terra um papel performativo na expiação, como Hebreus 2:14 (que afirma que Jesus derrotou o diabo “através da morte” [*diá tou thanátou*]), que é uma indicação de que “Hebreus vê o trabalho de expiação de Cristo como um todo unificado, de modo que uma referência a uma única fase (neste caso, a morte) pode representar o todo” (KIBBE, 2014, p. 31).

Segundo Kibbe (2014), outro texto que parece fundir os momentos expiatórios (terrestre e celestial) é Hebreus 9:12-15, onde o Autor afirma que Jesus entrou no santuário celestial pelo (*diá*) seu próprio sangue *tendo obtido* (*heurámenos*) eterna redenção, e Hebreus 9:15 afirma que houve uma “morte *para* remissão [*thanátou genoménou eis apotytrōsin*] das transgressões” (KIBBE, 2014, p. 32). Em suma, há uma tensão entre os textos que sugere que Hebreus vê o ato de expiação sacerdotal de Cristo como *primordialmente*, se não *exclusivamente*, no santuário celestial após a ressurreição (o que torna a morte de Cristo uma *preparação*) e os textos que sugerem que a morte de Jesus foi *performativa* em vez de meramente *preparatória* (especialmente Hb 2:14-18 e 9:11-22). Kibbe (2014, p. 45) sugere que, no mínimo, essa tensão justifica uma discussão mais profundada do tema.

Como destacou Kibbe (2014), a discussão tem sido desnecessariamente polarizada numa visão do tipo “ou isso ou aquilo”, e a solução deve passar pelo reconhecimento de que Hebreus: 1) pode apresentar a expiação como um *processo*;³³ e 2) mistura vários rituais do culto do Antigo Testamento além do Dia da Expiação. As alusões ao Dia da Ex-

.....

³³ “A maneira mais coerente de juntar esses textos [que falam da expiação na terra e no céu] é ver o sacrifício de Cristo como um processo que abrange os céus e a terra. [...] O sacrifício é um processo. [...] Cristo morre na Terra como vítima sacrificial. Ele então ressuscita dos mortos e ascende ao céu, onde é feito sumo sacerdote. [...] Nesta visão, a morte, a ressurreição e a ascensão de Cristo são mantidas unidas como parte de seu ato de sacrifício singular” (RIBBENS, 2013, p.178-179).



pição são importantes, mas Hebreus relaciona a obra de Cristo com os rituais de purificação, os sacrifícios diários e a cerimônia de inauguração da aliança — e, às vezes, tudo ao mesmo tempo (KIBBE, 2014, p. 45). É importante destacar isso, especialmente diante da tendência generalizada de vincular a obra sacrificial e sacerdotal de Cristo *exclusivamente* ao Dia da Expição.

O processo expiatório é um todo unificado, há uma continuidade entre o sofrimento e a exaltação na história da salvação (Hb 5:7-10). Numa nota de rodapé a respeito de um comentário sobre Hebreus 9:23-24, Guthrie (2014, p. 401, nota 17) esclarece que o Autor “não diz nada sobre Cristo aspergindo o sangue no âmbito celestial, já que ele não quer falar da oferta celestial como algo diferente de sua morte na cruz; elas são uma e a mesma coisa”. Hebreus “liga a cruz e a exaltação de Cristo como elementos de um único roteiro sacrificial e como estágios sucessivos em um ‘único sacrifício’ (10:12) e uma ‘oferta única’ (v. 14, ver v. 10) feita ‘uma vez para todos’” (NELSON, 2003, p. 255). Barrett (1956, p. 389) chama ambos, a morte e a *ascensão de Cristo*, de “ato escatológico decisivo”.

Hebreus descreve dois atos inseparáveis: o sacrifício no altar (feito no átrio), e a ação ritual com o sangue no santuário. São dois momentos inseparáveis, pois “o sacrifício sem ação ritual subsequente é um simples abate de um animal; o acesso ao santuário sem preparação ritual é uma profanação” (CERVERA I VALLIS, 2009, p. 493), “uma coisa leva à outra, e os dois são [...] mutuamente qualificados” (CERVERA I VALLIS, 2009, p. 485).

Sem a ressurreição de Jesus, seu sacrifício seria “um simples sacrifício pessoal sem capacidade de redenção: é a ressurreição e, mais apropriadamente, Sua presença ‘sacerdotal’ e mediadora no céu, diante de Deus, que transforma a sua morte em expiação pelo pecado” (CERVERA I VALLIS, 2009, p. 493).

Outro ponto que merece uma reflexão mais aprofundada é a frequente utilização do Dia da Expição como pano de fundo de Hebreus nos dois modelos. Entre os acadêmicos, tornou-se comum retratar Jesus como o sumo sacerdote *do ritual do Dia da Expição* em Hebreus.³⁴ No entanto, há vários pontos falhos nessa leitura.

Hebreus não está expondo o significado teológico do Dia da Expição, e isso pode ser inferido, por exemplo, do fato de Hebreus não citar o desterro do bode emissário (ou Azazel), um dos pontos centrais do

.....

³⁴ Nesse sentido, conferir a bibliografia usada por Daniel Stökl Ben Ezra.(2003. p. 180-197).

ritual do *Yom Kippur*, com caráter expiatório: “[...] para fazer expiação por meio dele e enviá-lo ao deserto como bode emissário” (Lv 16:10). Os estudiosos têm tido dificuldade em demonstrar alusões à tipologia dos bodes do Dia da Expição em Hebreus (ORLOV, 2016, p. 65).

Stökl Ben Ezra (2003, p. 193) justifica tais pontos falhos sugerindo que “apesar do uso extensivo da tipologia do *Yom Kippur* em Hebreus, é claro que seu autor não pretendia fornecer uma tipologia completa do *Yom Kippur*”. Para Cortez, isso pode se dever ao fato de Hebreus concentrar-se principalmente “no ritual de sangue do Dia da Expição e não em toda a festa” (CORTEZ, 2006, p. 528). Lindars (2003, p. 92) também observa que “Hebreus é extremamente seletivo em seu uso dos regulamentos do Dia da Expição, usando apenas os itens essenciais”.

Aqui é necessária uma reflexão: será que não há uma supervalorização acadêmica do Dia da Expição como chave tipológica para entender Hebreus? O título “sumo-sacerdote” (MALHEIROS, 2017c) e as menções ao “Lugar Santíssimo” (MALHEIROS, 2017b) parecem não ter relação exclusiva com o Dia da Expição em Hebreus, e essas interpretações dependem muito da tradução duvidosa de *tá hágia* como “Lugar Santíssimo”. A pressuposição de que Hebreus está quase sempre pensando em Dia da Expição, por vezes, impõe um nível de detalhamento dos rituais aludidos que o Autor talvez não tenha intencionado, e cria problemas e inconsistências artificiais.

Se, nos *Modelos 1 e 2*, o santuário está *no céu*,³⁵ não é preciso apelar para o Dia da Expição para dar importantes significados à ascensão ao santuário celestial, visto que quase todo o ofício sacerdotal levítico relacionado à expiação ocorria dentro do santuário, inclusive a atividade diária fora do Dia da Expição. A insistência na tipologia do Dia da Expição só faria sentido se o modelo de um santuário cosmológico (MALHEIROS, 2017a, p. 51-56) (o céu *como* santuário) fosse adotado.

.....
³⁵ Os principais argumentos utilizados pelos Modelos 1 e 2 estão expandidos em MALHEIROS, Isaac. Hebreus e o santuário *no céu*. *Vox Scripturae* — Revista Teológica Internacional. São Bento do Sul, vol. 25, n. 1, jan-abr 2017 (2017a), p. 49-71. Disponível em: < <https://bit.ly/2simGR4> >. Acesso em 08 jan. 2018; e MALHEIROS, Isaac. As raízes conceituais de Hebreus e a metodologia de pesquisa. *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*. São Leopoldo: EST, v. 3, 2016. p. 272-279. Disponível em: < <https://bit.ly/2rNsrWu> >. Acesso em 08 jan 2018.

O Dia da Expição sozinho não explica por que Hebreus descreve as duas partes do tabernáculo em 9:2-5 antes de descrever o ritual que ocorria no Lugar Santo e no Santíssimo em 9:6-7 (MOORE, 2015, p. 184). Além disso, permanece aberta a questão da ausência do bode emissário (ou Azazel, Lv 16:10, 20-22) em Hebreus. Por meio dele também se fazia *expição*, mas sem aplicação de sangue: “Mas o bode sobre que cair a sorte para bode emissário será apresentado vivo perante o SENHOR, para fazer expiação [*exilásasthai*] por meio dele e enviá-lo ao deserto como bode emissário” (Lv 16:10). Esse tema não tem sido suficientemente abordado ainda entre os proponentes dos *Modelos 1 e 2*.

Há, portanto, um notável problema com o tradicional entendimento do Dia da Expição em Hebreus como um tipo exclusivo da crucificação de Cristo e sua subsequente entrada no santuário celestial, e com a sugestão de que o Dia da Expição antitípico começou com a ascensão de Cristo. No entanto, as inconsistências diminuem consideravelmente quando entendemos que Hebreus integra aspectos de vários outros rituais e cerimônias em sua narrativa da ação expiatória de Jesus. Ou seja, o leitor de Hebreus não deve ver exclusivamente alusões ao Dia da Expição e nem exclusivamente alusões a qualquer outro cerimonial, mas uma *combinação* deliberada de várias imagens do ritual levítico (MOORE, 2015, p. 186).

Portanto, o Dia da Expição não está excluído do rol de prováveis tipos utilizados por Hebreus, e é *possível* até mesmo que o Dia da Expição seja a principal moldura tipológica de Hebreus. O fato, no entanto, é que existem opções, e o exegeta está justificado ao optar sempre pela melhor alternativa, desde que *argumente* em defesa dessa escolha. Aparentemente, a maioria dos comentaristas opta pelo Dia da Expição apenas assumindo que seja a melhor escolha, o que parece ser uma opção pelo peso da tradição em vez de uma escolha exegeticamente justificada.

Finalmente, é útil destacar que boa parte do debate esbarra em definições imprecisas de termos e no uso descuidado de palavras, além de todos os problemas relativos à teologia. Quando os autores falam de Cristo oferecendo-se como um sacrifício pelos pecados, a que estão se referindo? À cruz? À apresentação do sangue no santuário celestial? Ou a ambos? A discussão torna-se uma questão de semântica quando os pesquisadores não deixam claro o que entendem (e o que querem dizer) por “expição”, “propiciação”, “perdão”, “redenção”, “justificação”, “purificação”, “reconciliação”, “salvação”, e outros termos.

Os proponentes dos modelos de expiação celestial frequentemente têm que lidar com acusações de estarem diminuindo a suficiência da obra de Cristo na cruz, ou de estarem apresentando uma *outra obra expiatória* suplementar à cruz. No entanto, uma leitura atenta da exposição dos *Modelos 1 e 2* revela que os autores repetidamente esclarecem que não se trata disso: a cruz continua sendo um sacrifício essencial e suficiente, e a aplicação do sangue no santuário celestial é a culminação de uma única obra de expiação (especialmente no *Modelo 1*). Geralmente, essas críticas surgem por causa do uso de terminologias imprecisas relacionadas à expiação.

Além disso, não há precisão no uso de termos complementares, como “preparatório”, “único”, “completo”, “apenas”, “somente” — como na afirmação de que a cruz é *apenas* a preparação sacrificial. O recente (re)surgimento da discussão sobre o conceito de expiação em Hebreus aparentemente pulou as etapas iniciais de definição de termos e de uma tentativa de entendimento consensual mínimo no uso de palavras técnicas. Assim, o debate muitas vezes perde o sentido, sendo possível dois autores que defendem essencialmente a mesma visão discordarem apenas porque um utiliza uma palavra num sentido diferente do outro.³⁶

98

Referências

BARNARD, J. A. **The Mysticism of Hebrews**: exploring the role of Jewish apocalyptic mysticism in the epistle to the hebrews. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

BARKLEY, G. W. (trad.). **Homilies on Leviticus: 1-16**. Washington: The Catholic University of America Press, 1990. (The Fathers of the Church).

BARRETT, CH. K. The Eschatology of the Epistle to the Hebrews. In: DAVIES, W. D.; DAUBE, D. (Eds.). **The Background of the New Testament and its Eschatology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

.....

³⁶ Como, aparentemente, ocorre com o debate entre Moffitt e Kibbe, que são classificados por Jamieson como representantes de uma mesma categoria conceitual — Posição 5 (JAMIESON, 2017, p. 354).



BROOKS, W. E. The Perpetuity of Christ's Sacrifice in the Epistle to the Hebrews. **Journal of Biblical Literature**. Atlanta, v. 89, n. 2, p. 205-214, 1970. Disponível em: <<https://bit.ly/2k925dH>>. Acesso em: 09 jan. 2018.

CALAWAY, J. C. **The Sabbath and the Sanctuary**: access to God in the letter to the hebrews and its priestly context. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

CERVERA I VALLIS, J. Jesús, Gran Sacerdot i Víctima en Hebreus: Una Teologia Judeocristiana de la Mediació i de l'Expiació. **Revista Catalana de Teologia**, v. 34, n. 2, p. 477-502, 2009. Disponível em: <<https://bit.ly/2L7qSuJ>>. Acesso em: 02 jan. 2018.

CHESTER, A. N. Hebrews: the final sacrifice. In: SYKES, S. W. (Ed.). **Sacrifice and Redemption**: Durham essays in Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

CODY, A. **Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews**: The Achievement of Salvation in the Epistle's Perspectives. St. Meinrad: Grail, 1960.

99

CORTEZ, F. H. From the Holy to the Most Holy Place: The Period of Hebrews 9:6-10 and the Day of Atonement as a Metaphor of Transition. **Journal of Biblical Literature**. Atlanta, v. 125, n. 3, p. 527-547, 2006. Disponível em: <<https://bit.ly/2k2BleC>>. Acesso em: 02 jan. 2018.

CORTEZ, F. H. **The anchor of the soul that enters within the veil**: the ascension of the "Son" in the letter to the Hebrews. Tese (Doutorado em Religião sobre Novo Testamento). Berrien Springs: Andrews University, 2008. p. 317-322. Disponível em: <<https://bit.ly/2HfSeoL>>. Acesso em: 23 de jul. 2017.

DAVIES, John H. The Heavenly Work of Christ in Hebrews. **Studia Evangelica**, v. 4, p. 384-389, 1968.

DELITZSCH, F. **Commentary on the epistle to the Hebrews**. Edinburgh: T&T Clark, 1887.

DESILVA, D. A. **Perseverance in gratitude**: a socio-rhetorical commentary on the epistle to "the Hebrews". Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

DESILVA, D. A. The invention and argumentative function of priestly discourse in the epistle to the Hebrews, **Bulletin for Biblical Research**, v. 16, n. 2, p. 295-323, 2006. Disponível em: <<https://bit.ly/2ItGV4c>>. Acesso em: 11 nov. 2017.

ESKOLA, T. **A narrative theology of the New Testament**: exploring the metanarrative of exile and restoration. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

GÄBEL, G. **Die kulttheologie des hebraerbriefes**: eine exegetisch-religionsgeschichtliche studie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

GUTHRIE, G. H. **Hebrews: del texto bíblico a una aplicación contemporânea**. Miami: Vida, 2014. (Comentario bíblico com aplicación NVI).

GUTHRIE, G. H. Hebrews. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Eds.). **Commentary on the New Testament Use of the Old Testament**. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

100 GUTHRIE, G. H. **The Structure of Hebrews**: a text-linguistic analysis. Leiden: Brill, 1994.

HABER, S. From priestly torah to Christ cultus: the re-vision of covenant and cult in hebrews. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 28, n. 1, p. 105-124, 2005. Disponível em: <<https://bit.ly/2IQHeK8>>. Acesso em: 27 dez. 2017.

HILL, R. C. (trad.). **Theodoret of Cyrus**: commentaries on the letters of St. Paul. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2001. v. 2.

JAMIESON, R. B. When and where did Jesus offer himself? A taxonomy of recent scholarship on Hebrews. **Currents in Biblical Research**, v. 15, n. 3, p. 338-368, 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/2KIRM0t>>. Acesso em: 13 dez. 2017.

JOHNSON, L. T. **Hebrews**: a commentary. Louisville: Westminster John Knox, 2006. (The New Testament Library).

KIBBE, M. Is it finished? When did it start? Hebrews, priesthood, and atonement in biblical, systematic, and historical perspective. **The Journal of Theological Studies**, v. 65, n. 1, p. 25-61, 2014. Disponível em: <<https://bit.ly/2rH4xLD>>. Acesso em: 27 dez. 2017.



KOESTER, C. R. **Hebrews: a new translation with introduction and commentary**. New York: Doubleday, 2001. (The Anchor Yale Bible Commentaries).

LINDARS, B. **The theology of the Letter to the Hebrews**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. (New Testament Theology).

MACKIE, S. D. **Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrews**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

MACKIE, S. D. Heavenly sanctuary mysticism in the epistle to the Hebrews. **The Journal of Theological Studies**, v. 62, n. 1, p.77-117, 2011. Disponível em: <<https://bit.ly/2KwauTo>>. Acesso em 17 dez. 2017.

MALHEIROS, I. As raízes conceituais de Hebreus e a metodologia de pesquisa. **Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST**. São Leopoldo, v. 3, p. 272-279, 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2rNsrWu>>. Acesso em: 08 jan 2018.

MALHEIROS, I. Hebreus e o santuário *no* céu. **Vox Scripturae - Revista Teológica Internacional**. São Bento do Sul, v. 25, n. 1, p. 49-71, 2017a. Disponível em: <<https://bit.ly/2simGR4>>. Acesso em: 08 jan. 2018.

101

MALHEIROS, I. Os lugares de atuação sacerdotal e as alusões ao dia da expiação em hebreus. **Revista Caminhando**, v. 22, n. 2, p. 165-175, 2017b. Disponível em: <<https://bit.ly/2rPfo6t>>. Acesso em 08 jan. 2018.

MALHEIROS, I. Os títulos sacerdotais e as alusões ao dia da expiação em hebreus. **Revista Caminhando**, v. 22, n. 1, p. 133-148, 2017c. Disponível em: <<https://bit.ly/2IpT9z4>>. Acesso em: 28 dez 2017.

MASON, E. F. **You Are a Priest Forever: second temple Jewish messianic and the priestly Christology of the epistle to the Hebrews**. Leiden: Brill Academic Publication, 2008.

MASON, E. Sit at my right hand: enthronement and the heavenly sanctuary in Hebrews. In: MASON, E. F.; BAUTCH, K. C.; HARKINS, A. K.; MACHIELA, D. A. (Eds.). **A Teacher for All Generations: essays in honor of James C. VanderKam**. Leiden: Brill, 2012.

MICHEL, O. **Der Brief an die Hebraer**. Güttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

MILLIGAN, W. **The Resurrection of our Lord**. New York: Macmillan, 1917.

MILLIGAN, G. **The Theology of the Epistle to the Hebrews**: with a critical introduction. Edinburgh: T & T Clark, 1899.

MINGANA, Alphonse (Ed.). **Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and Eucharist**. Cambridge: Heffer & Sons, 1933.

MOFFITT, D. M. **Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews**. Leiden: Brill, 2011.

MOFFITT, D. M. Jesus' heavenly sacrifice in early christian reception of Hebrews: a survey. **The Journal of Theological Studies**, v. 68, n. 1, p. 46-71, 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/2jWu6VH>>. Acesso em: 27 dez. 2017.

102 MOFFITT, D. M. Serving in Heaven's Temple: Sacred Space, Yom Kippur, and Jesus' Superior Offering in Hebrews. In: ANNUAL MEETING OF THE SOCIETY OF BIBLICAL LITERATURE, 2012, Chicago. **Anais [...]** Rio de Janeiro: Universität Basel, 2012. Disponível em: <<https://bit.ly/2Lax1pV>>. Acesso em: 01 jan. 2018.

MOFFITT, D. M. The role of Jesus' resurrection in the epistle to the Hebrews, once again: a brief response to Jean-René Moret. **New Testament Studies**, v. 62, n. 2, p. 308-314, 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2Lay4pR>>. Acesso em: 01 jan. 2018.

MOORE, N. J. **Repetition in Hebrews**: plurality and singularity in the letter to the Hebrews, its ancient context, and the early church. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

MORET, J. R. Le rôle du concept de purification dans l'Épître aux Hébreux: une réaction à quelques propositions de David M. Moffitt. **New Testament Studies**, v. 62, n. 2, p. 289-307, 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2k9xTPD>>. Acesso em: 01 jan. 2018.

NELSON, R. D. He offered himself: sacrifice in Hebrews. **Interpretation**, v. 57, n. 3, p. 251-265, 2003. Disponível em: <<https://bit.ly/2GqSK9M>>. Acesso em: 18 de nov. 2017.

ORLOV, A. A. **The Atoning Dyad**: the two goats of Yom Kippur in the apocalypse of Abraham. Leiden: Brill, 2016.



ORTLUND, G. The voice of his blood: Christ's intercession in the thought of Stephen Charnock. **Themelios**, v. 38, n. 3, p. 375-389, 2013. Disponível em: <<https://bit.ly/2IQ830W>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

PURSIFUL, D. J. **The Cultic Motif in the Spirituality of the Book of Hebrews**. Lewiston: Edwin Mellen, 1993.

RIBBENS, Benjamin J. **Levitical sacrifice and heavenly cult in Hebrews**. Tese (Doutorado em Teologia) - Wheaton: Wheaton College, 2013. 145f. Disponível em: <<https://bit.ly/2t0qAO9>>. Acesso em: 12 jul. 2015

STÖKL BEN EZRA, D. **The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: the day of atonement from second temple judaism to the fifth century**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

VIS, J. M. **The Purification Offering of Leviticus and the Sacrificial Offering of Jesus**. Tese (Doutorado em Teologia). Durham: Duke University, 2012. 258f. Disponível em: <<https://bit.ly/2rMhDbu>>. Acesso em: 04 jan. 2018.

103

WILLIAMSON, R. **Philo and the Epistle to the Hebrews**. Leiden: Brill, 1970.

WILLI-PLEIN, I. Some remarks on Hebrews from the viewpoint of Old Testament exegesis. In: GELARDINI, G. (Ed.). **Hebrews: contemporary methods - new insights**. Leiden: Brill, 2005.

I Reis 15:5 — Pecado e aliança

ELIATHAN CARVALHO LEITE¹
EDSON MAGALHÃES NUNES JÚNIOR²

Em 1 Reis 15:5 lê-se: “porque Davi fez o que era reto aos olhos do Senhor, e não se desviou de tudo o que lhe ordenou em todos os dias da sua vida, a não ser no caso de Urias, o heteu”. Levando em consideração que outros “desvios” (entende-se “pecado”) de Davi são mencionados nas Escrituras, tal perícopo levanta questionamentos na mente do leitor, quanto à intenção do autor frente a tal declaração, incorrendo em inevitáveis consequências na aliança davídica. O presente artigo objetiva uma reunião de elementos literários que possam colaborar para o esclarecimento de tais questionamentos, elaborando ao fim, nuances da concepção bíblica de pecado frente à quebra da aliança divino-humana.

Palavras-chave: Davi; Aliança; Intertextualidade.

1 Kings 15: 5 — Sin and alliance

In 1 Kings 15: 5 is read: “Because David did that which was right in the eyes of the LORD, and turned not aside from anything that he

.....
¹ Graduando em Teologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp).
E-mail: eliathan.carvalho.l@gmail.com

² Doutor em Letras (Estudos Judaicos) na Universidade de São Paulo. Professor do curso de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: edson.nunes@ucb.org.br

commanded him all the days of his life, save only in the matter of Uriah the Hittite”. Taking into account that other “deviations” from David can be read in Writings. The present article aims at a gathering of literary elements that can to collaborate to clarify such questions, elaborating at last, nuances of the biblical conception of sin before the breaking of the divine-human covenant.

Keywords: David; Covenant; Intertextuality.

Introdução

Ao comparar o rei vigente ao grande rei Davi, em 1 Reis 15:5, o autor do livro faz a seguinte declaração: “porque Davi fez o que era reto aos olhos do Senhor, e não se desviou de tudo o que lhe ordenou em todos os dias da sua vida, a não ser no caso de Urias, o heteu”.

106 Levando em conta os demais relatos da vida de Davi, em que exemplos claros de “desvios” daquilo que era “reto aos olhos do Senhor” são preservados, a declaração de que apenas no episódio de 1 Reis 15:5 tais “desvios” se concretizam, chama a atenção, exigindo uma reflexão mais atenta quanto à intenção do autor ao transmiti-la. Em conexão a isso, questionamentos quanto à compreensão do autor a respeito de “pecado”, e inevitáveis consequências na aliança davídica surgem espontaneamente na mente do receptor da mensagem.

O presente artigo objetiva, portanto, reunir elementos que permitam esclarecer tal declaração, evidenciando nuances da compreensão de pecado e relacionamento pactual divino-humano presentes na proposta de transmissão do profeta.

Visando tal fim, uma breve explanação biográfica de Davi é apresentada com enfoque na análise de três seções bíblicas nas quais Davi é apresentado como homem pecador: em contexto geral e nos casos do pecado do censo (2Sm 24) e do pecado do caso de Urias (2Sm 11). Após isso, é feita uma análise de 1 Reis 15:5 com enfoque no sentido de pecado ali presente, encerrando com uma seção que relaciona tal concepção de pecado com a quebra da aliança davídica, como um paradigma já estabelecido para as demais alianças.

Para isso, far-se-á uso do método intertextual de estudo literário (KOCH; BENTES; CAVALCANTE, 2007), tomando como base a teologia das Alianças Bíblicas (ROBERTSON, 2011; LARONDELLE, 2005).



O Rei Davi

Davi é um dos personagens mais conhecidos da antiguidade, sendo que, segundo a bíblia, ele forjou um império sem paralelo na história de Israel (METZGER; COOGAN, 2002, p. 51). Sua inusitada personalidade pode ser brevemente resumida nas palavras de Gulston (1980, p. 19):

Ele era um homem de todas as dimensões[...] homem da guerra, no entanto, conhecia a paz de “águas tranquilas e pastos verdejantes”. Ele tocou os picos da grandeza e quase se perdeu nas profundezas. Ele combinou com o tempo que viveu, mas era um homem de todos os tempos. Ele foi o homem chamado Davi.

Bisneto de Rute e Boaz. Nascido em Belém, pequena cidade da tribo de Judá (BALDWIN, 1996, p. 136), era o mais jovem de uma família de dez irmãos, filhos de Jessé (DEANE, 1981, p. 11) — um agricultor de Belém (1Sm 16) (METZGER; COOGAN, 2002, p. 51). A genealogia de sua família é apresentada no livro de Rute (4:17-22), e repetida por Mateus (1:1-17) e Lucas (3:23-38) em seus evangelhos (DEANE, 1981, p. 12).

Davi cresceu em um ambiente humilde, onde “aprendera a conhecer a Deus enquanto apascentava ovelhas” (1Sm 16:11) (NICHOL; SILVA, 2014, p. 568-569).

O fato de ser ruivo (1Sm 16:12) implicava ser ele possuidor de uma pele mais clara, em comparação com seus compatriotas (BALDWIN, 1996, p. 137). “Era de galharda aparência e de brilhantes olhos”, afirma Hoof (1996, p. 124). Homem corajoso e forte, sendo isso atestado em sua declaração de ter matado um leão e um lobo “com suas próprias mãos” (1Sm 17:37) (DEANE, 1981, p. 14).

“Possuía destreza no uso de armas rústicas, tais como o arco e a funda” (1Sm 17:37) (DEANE, 1981, p. 12). Era um músico hábil, cujas qualidades vieram a enriquecer a corte de Saul (1Sm 16:23), comenta Baldwin (1996, p. 138). Tocava lira — um instrumento portátil, menor que a harpa (BALDWIN, 1996, p. 138) — e cantava hinos sagrados (NICHOL; SILVA, 2014, p. 569), como relata o autor de 1 Samuel 16:18:

Então respondeu um dos moços, e disse: Eis que tenho visto a um filho de Jessé, o belemita, que sabe tocar e é valente



e vigoroso, e homem de guerra, e prudente em palavras, e de gentil presença; o Senhor é com ele.

Todos esses atributos eram evidentes para as pessoas ao seu redor e “a reputação de Davi como músico e homem de coragem, bom julgamento e tato, era consolidada antes de se apresentar à corte, e antes da vitória contra Golias” (BALDWIN, 1996, p. 570).

Em suma, como bem-dito por Hoof (1996, p. 124), “Davi se destacava como pastor fiel, músico, guerreiro corajoso, extraordinário líder e pessoa profundamente espiritual”; possuía um temperamento poético e sensível às belezas da natureza, de onde aprendeu a importante lição da confiança em Deus, diante de problemas e dificuldades.

Davi foi ungido rei de Israel por Samuel, com a finalidade de substituir Saul (1Sm 16) (BALDWIN, 1996, p. 570). Ele foi chamado “enquanto ainda era jovem e apascentava o rebanho” de seu pai, e com isso, “teve mais de uma década a fim de se preparar para a árdua tarefa de liderar as doze tribos” (NICHOL; SILVA, 2014).

Dessa forma, “as mudanças necessárias nos pontos onde o [seu] caráter falhava em alcançar o padrão divino, poderiam ainda ser feitas antes da coroação” (BALDWIN, 1996, p. 570). Como resultado, “sua grande personalidade conciliou tanto o aspecto religioso com o secular da monarquia hebraica” (HOFF, 1996, p. 124).

Como consequência de tal personalidade, a Davi é dado um título peculiar na bíblia; o título de “varão segundo o coração de Deus” (1Sm 13:14). Isso, porém, não o isenta de sua realidade como homem pecador.

1 Reis 15:5 — Análise Estrutural

O capítulo 15 de 1 Reis narra o reinado de quatro monarcas; dois do reino do sul de Judá, Abias e Asa, (1Rs 15:1-24); e dois do reino do norte de Israel, Nadabe e Baasa (1Rs 15:25-34). Esse capítulo é disposto seguindo uma estrutura comum, no livro em questão, quanto à apresentação dos reis: inicialmente é feita uma datação cronológica paralela entre o reino de Judá e o de Israel (NICHOL; SILVA, 2014, p. 788), seguida de uma apresentação do tempo de reinado do monarca em questão — apresentação comumente acompanhada do nome de seus pais. Por fim é feita uma descrição dos atos desse rei, apresentando se esse foi fiel ou infiel a Deus, encerrando com sua morte, local de sepultura e o nome do rei sucessor (NICHOL; SILVA, 2014, p. 787).



Isso é refletido na própria estrutura literária escolhida pelo autor. Como evidência, 1 Reis 15:1-8 segue tal estrutura fixa. Ao ser apresentado o reinado de Abias, rei de Judá, notam-se os seguintes elementos estruturais: o primeiro verso da perícopa (15:1) tem em seu início um *wav* conjuntivo, seguido de numeral que é apresentado para datação. O verso que se segue (15:2), iniciado diretamente com um verbo no completo, ainda trata do tempo de reinado do monarca e de sua ascendência. Sendo assim, pode-se entender esses dois primeiros versos como uma introdução ao que se segue.

O verso 3 quebra a dinâmica inicial através do primeiro uso do *wav* consecutivo na perícopa, dando início a um movimento da narrativa que vai progredindo com as partículas *ky* — traduzido por: “porque, pois, que etc.” (SCHOKEL, 1997) — e *’asher* — traduzido por: “que, o qual, quem; para que, porquanto etc.” (SCHOKEL, 1997) — que iniciam os versos 4 e 5, respectivamente.

Esse movimento da narrativa é encerrado no início do verso 6 com um *wav* conjuntivo, em função disjuntiva, acompanhado de uma quebra da ordem comum da fraseologia hebraica *vên- haiethah vumilchamah*, apontando um elemento interessante que não será discutido nesse momento.

A dinâmica do texto propõe, portanto, uma estrutura que poderia ser expressada da seguinte forma:

- A. Introdução — v. 1 e 2
- B. Desenvolvimento — v. 3-5
- C. Epílogo — v. 6-8

Tal estrutura é atestada em várias descrições similares do reinado de monarcas no livro de Reis,³ sendo notável que o foco da mensagem do autor em tais descrições reais comumente se encerra no “desenvolvimento” da apresentação, em que a integridade do rei é apresentada e é atribuído um juízo de valor quanto ao seu reinado, se em conformidade

.....
³ Conferir descrições dos reinados de Asa, Baasa e Nadabe, no próprio capítulo 15 de 1 Reis (como exemplo).

com os desígnios de Deus ou não.⁴ Dessa forma, 1 Reis 15:1-8 ressalta os versos 3 e 5 como foco central do registro.

1 Reis 15:5 — Análise do Desenvolvimento

O bloco B (Desenvolvimento — v. 3-5) é construído de forma intrigante. Se tratando de uma descrição do reinado de Abias, espera-se que tal desenvolvimento trate a respeito da história do rei em questão; percebe-se, porém, que esses versos tratam, de fato, da “história” de Davi, sendo que sequer o nome de Abias é mencionado neste momento.

De certa forma, o texto propõe um tema a ser tratado na introdução, e aborda em seu desenvolvimento algo totalmente distinto daquilo que se propusera a fazer. Essa estranha realidade é acentuada quando, ao iniciar o epílogo da pequena narrativa no verso 7, o autor discorre declarando: “Quanto aos mais atos de Abias [...]”, como se de fato estivera a falar deste monarca.

110 Esse estranhamento natural pode ser reconhecido como um recurso utilizado pelo autor do texto para intimar a atenção à essa descrição feita de Davi; deixando assim subentendido ser esse o real objetivo do autor na narrativa. Dessa forma, uma análise de tal descrição pode ser dada da forma como se segue abaixo.

“Reto perante o SENHOR” (v. 3 e 5)

A descrição de Davi no desenvolvimento da narrativa pode ser dividida em duas partes⁵, sendo a primeira “o seu coração não foi perfeito para com o Senhor seu Deus como o coração de Davi, seu pai” (v. 3b) e a segunda “porque Davi fez o que era reto aos olhos do Senhor, e não se desviou de tudo o que lhe ordenou em todos os dias da sua vida, a não ser no caso de Urias, o heteu” (v. 5).

A expressão “reto perante o senhor” *Yahweh be'ênê hayshar*, assim como aparece em 1 Reis 15:5, surge no decorrer das Escrituras em duas circunstâncias: se referindo à guarda dos mandamentos em contexto da

.....

⁴ A dinâmica da narrativa por intermédio do uso dos *wav's* e partículas conjuntivas corroboram para tal posicionamento.

⁵ Embora o verso 4 também trate a respeito da integridade de Davi, não apresenta uma descrição do monarca, nada mais apontando além da consequência de tal integridade. Dessa forma, o verso 4 não exerce influência para a temática do presente trabalho, não sendo, portanto, alvo de análise.



aliança entre Deus e Israel, conforme apresentado em Deuteronômio;⁶ e nas avaliações dos monarcas por parte do (s) autor (es) de Reis e de Crônicas,⁷ geralmente conectando esses reis a Davi.

É importante notar que, a partir do uso de tal expressão em referência a Davi em 1 Reis 15:5 — sendo Davi o primeiro rei a ser avaliado segundo essa fórmula —, ele se torna um paradigma aos demais reis submetidos à aliança divino-humana. Dessa forma, todas as avaliações quanto à “retidão” dos monarcas que ocorrem após 1 Reis 15:8, remetem ao “Davi” apresentado na perícopa — mesmo que de maneira implícita. Além disso, tal fórmula claramente conecta os monarcas aos termos da aliança em Deuteronômio.

Ao voltar os olhos às declarações de 1 Reis 15, pode-se ressaltar que ambas tratam a respeito da integridade (entende-se “retidão”) do rei Davi, deixando em evidência, porém, uma distinção existente entre a primeira e a segunda descrição.

No segundo momento, Davi é apresentado como homem de um fazer “reto aos olhos do Senhor”, que “não se desviou de tudo o que lhe ordenou em todos os dias da sua vida” (v. 5); estando, até certo ponto, em total conformidade com a primeira qualificação feita de ser Davi possuidor de um “coração perfeito para com o Senhor seu Deus” (v. 6).

Surge, porém, um elemento importante no verso 5. Nele é declarado que em tudo Davi agiu retamente, “a não ser no caso de Urias, o heteu” (v. 5). Tal declaração carrega um peso tênue, afinal, essa vem a ser a única passagem bíblica em que se encontra uma exceção no louvor a Davi (CLARKE, 1976, p. 431); exceção que carrega elementos aparentemente conflitantes com outras narrativas bíblicas.

Visando entender sua colocação e as consequências resultantes de tal declaração, segue-se uma análise da mesma.

“A não ser no caso de Urias, o heteu” [v. 5]

A primeira leitura superficial recorrente à declaração em questão é que tal declaração nada mais é que uma tentativa do autor bíblico de eximir o rei Davi de outros atos pecaminosos cometidos. Tal leitura é rejeitada, porém, ao ter em mente que, juntamente com o “caso de Urias”, pelo menos mais um grande pecado de Davi é relatado nas escrituras, em 2 Samuel 24.

.....

⁶ Ver Deuteronômio 12:25; 12:28; 13:19; 21:9

⁷ Ver 1 Reis 15:5; 2 Cr 14:1; 20:32; 24:2; 25:2; 26:4; 27:2; 28:1; 29:2; 34:2

Nesse capítulo, o próprio rei admite que muito pecou no que fez (v. 10 e 17), e outros elementos textuais corroboram tal declaração. Já nos versos 3 e 4, o rei é “repreendido” — em forma de advertência — por Joabe e os chefes do exército, e após insistência em seu ato, ele é repreendido por sua própria consciência (v. 10) e por Deus (v. 12).

Segundo Schultz (1995, p. 136):

Davi estava profundamente consciente do fato de que pecara ao ordenar o recenseamento. [...] O recenseamento pode ter sido motivado pelo orgulho e pela dependência da potência militar como se esta fosse a causa das realizações nacionais de israel.

Outro elemento que aponta tal situação como “pecaminosa” é o fato do rei aceitar, sem argumentação, a repreensão divina, vinda em forma de juízo (v. 14). Dessa forma, ele “se arrepende e se entrega, junto com sua nação, à misericórdia de Deus, escolhendo a punição que receberia” (SCHULTZ, 1995, p. 136-137).

112

Voltando os olhos para uma dimensão superior, a dimensão geral da condição humana, pode-se adicionar outros elementos à essa compreensão. A declaração paulina de que “todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus” (Rm 3:23) é uma sistematização da concepção veterotestamentária de que o homem é pecador, e possui tendência pecaminosa, derivada da queda (KIDNNER, 1996a, p. 95-96). Tal concepção é compartilhada pelo próprio rei Davi em muitos de seus salmos.

O Salmo 14 é talvez a melhor expressão dessa ideia. Esse salmo de Davi carrega declarações fortes a respeito da relação do homem com o pecado frente a Deus. Nos versos 1 a 3, Davi declara:

Diz o néscio no seu coração: Não há Deus. Os homens têm-se corrompido, fazem-se abomináveis em suas obras; não há quem faça o bem. O Senhor olhou do céu para os filhos dos homens, para ver se havia algum que tivesse entendimento, que buscasse a Deus. Desviaram-se todos e juntamente se fizeram imundos; não há quem faça o bem, não há sequer um.



Kidnner (1996a, p. 95-96) propõe que, nesse verso, Davi expõe que todos estão corrompidos, mesmo que não sejam “tolos agressivos do tipo de Nabal”;⁸ não havendo, assim, um sequer que aja sabiamente.

Um elemento que atesta tal posição é o uso do verbo *‘elah*; verbo relacionado a uma raiz árabe que está presente no verso 3 deste capítulo, e apenas é encontrado no salmo paralelo ao 14 (Sl 53) e em Jó 15:16 (NICHOL; SILVA, 2014, p. 745), onde um contexto semelhante é descrito, e o homem é apresentado como “uma criatura depravada que está tão ansiosa para cometer iniquidade como um sedento para encontrar água” (NICHOL; SILVA, 2014, p. 605).

Deve-se considerar que, no Salmo 14, Davi inclui-se nesse contexto global de pecado; e que, embora a bíblia apresente-o como “um varão segundo o coração de Deus” (1Sm 13:14), isso não suprime o fato de que, de modo geral, ele era um homem pecador (NICHOL; SILVA, 2014, p. 745; SCHULTZ, 1995, p. 133).

Levando tais aspectos em consideração, entende-se o que de fato o autor talvez não tenha a intenção de transmitir com sua declaração. A sua intenção ainda não é esclarecida. Visando alcançar tal compreensão, segue-se uma análise do evento mencionado pelo autor — o caso de Urias, o heteu –, relatado em 2 Samuel 11 e 12.

113

“O caso de Urias, o heteu” (2 Sm 11-12)

Durante toda a narrativa de 2 Samuel 11 e 12 é apresentado pelo autor um Davi negligente e distante de Deus. Essa caracterização já tem início a partir do primeiro verso, onde lê-se que “Tendo decorrido um ano, no tempo em que os reis saem à guerra, Davi enviou Joabe, e com ele os seus servos e todo o Israel; e eles destruíram os amonitas, e sitiaram a Rabá. Porém Davi ficou em Jerusalém” (2Sm 11:1).

A ironia que acompanhará todo o texto já é evidente aqui. Davi não mais exercia o papel de rei nessa ocasião. Sua função de comandante do exército é relocada, e a crítica por parte do autor é reforçada com a dupla afirmação: “no tempo em que os reis saem à guerra, Davi enviou Joabe” / “Porém Davi ficou em Jerusalém”. À essa negligência

.....

⁸ Interpretação do verso 1 do Salmo 14: “Diz o néscio (naval) no seu coração: Não há Deus” ‘*elohim*’ ‘*ên belibo naval ‘amar*, como referência ao inusitado personagem relatado em 1 Samuel 25.

funcional é virtualmente atribuído valor incidente na corrente de ações do monarca que se dariam a seguir.

A narrativa apresenta o desenvolvimento dessa negligência quanto às leis de Deus e quanto à sua função; negligência que se desenvolve de forma sem precedentes na vida do monarca (BALDWIN, 1996, p. 139). A estrutura não aponta momentos altos e baixos significativos nesse capítulo. Ao contrário, salvo uma pequena exceção (v. 21), os versos iniciados com um *wav* consecutivo dão um ritmo intenso e sem pausas à narrativa.

Nos versos 2 a 4, Davi vê Bate-Seba, se agrada dela e manda buscá-la para que se deite com ela. Ao receber a notícia de sua gravidez no verso 5, prontamente Davi manda buscar a Urias, para assim “resolver” seu ato anterior. A ironia do texto se segue nos versos 7 a 13, onde Davi tenta, de várias formas, induzir a Urias a negligenciar sua função, assim como ele havia feito desde o princípio. Esse elemento se intensifica com a decidida fidelidade de Urias.

114 Os versos 14 a 26 apontam uma continuidade da tentativa de Davi de resolver o seu pecado (BALDWIN, 1996, p. 139). Ao falhar em fazer com que Urias assumisse o mesmo papel que ele — negligência quanto à lei de Deus e sua função –, Davi prontamente arquiteta a morte de Urias e a coloca em prática (2Sm 11:14-16). Ironicamente, nem sequer isso é feito por ele mesmo, mas sim, por intermédio de Joabe.

O que facilmente nota-se na forma como a história é contada é que um Davi totalmente desconhecido por parte do leitor é apresentado. Em momento algum, em todas as escrituras, Davi é descrito dessa maneira. Isso causa estranheza aos olhos do leitor atento, e, pela disposição do texto, aparentemente é exatamente essa a intenção do autor do livro de Samuel (SCHULTZ, 1995, p. 133), sendo tal intenção coroada com a declaração do último verso do capítulo em questão, onde, ao saber que Urias estava morto, Davi manda buscar a Bate-Seba, e casa-se com ela.

Aparentemente, através da seriedade do ato narrado e da gravidade da ocorrência, nessa narrativa o autor busca mostrar, sem medo de exagero, a parte humana e pecadora de Davi. Essa situação dura, porém, apenas um capítulo.

O capítulo 12 apresenta novamente o rei Davi que o leitor está acostumado a ver: apresentando um brado de justiça impetuoso já nos versos 5 e 6, e uma declaração de arrependimento e contrição logo após recebida a repreensão divina (2Sm 12:13).



Fazendo uso de tais aspectos textuais, o pecado do caso de Urias é apresentado pelo autor de Samuel como algo singular no relato bíblico da vida do rei Davi; sendo que, nas palavras de Clarke (1976, p. 431), propriamente falando, o pecado de Urias é o único crime ou falta flagrante na vida do monarca.

Aparentemente, é se referindo a esses elementos citados acima que o autor de 1 Reis 15 faz a declaração em questão. Sua intenção era apresentar o pecado do caso de Urias como único, não em quantidade, mas em qualidade.

Essa compreensão fica mais claramente evidenciada através de uma comparação entre o “pecado do caso de Urias” (2Sm 11 e 12) e o “pecado do censo” (2Sm 24), como pode ser notada na tabela abaixo:

“Pecado do censo” (2Sm 24)	“Pecado do caso de Urias” (2Sm 11, 12)
(24:2) Negligência quanto a lei divina	Negligência quanto a lei divina (11:4,15)
(24) Único ato de pecado	Cadeia de atos pecaminosos (11:4,15)
(24:10) Atitude de desregramento	Atitude de desregramento (12:13)
(24:10) Auto repreensão imediata	Aceitação da repreensão divina (12)
(24:10-25) Arrependimento e contrição	Arrependimento e contrição (12:13)

Dessa forma, considera-se que a cadeia de atos pecaminosos praticada por Davi — ocasionada pela contínua negligência quanto à lei divina e sua função —, acompanhada da intensidade de tais atos, foram fatores determinantes para a “gravidade” do chamado “pecado do caso de Urias”. Esses elementos são agravados por uma tardança na aceitação da repreensão que, no primeiro caso sob análise (pecado do censo), foi auto realizada imediatamente (2Sm 24:10); ao contrário do segundo caso (pecado do caso de Urias), onde foi necessário o levantar de um profeta do Senhor para tal fim (2Sm 12).

Conclui-se que o “pecado do caso de Urias” é singular. Não por ter sido o único pecado de Davi, mas por ter sido de fato um pecado único, na vida do monarca.

1 Reis 15:5 e Aliança

Um aspecto que chama a atenção, porém, é que, embora o pecado do caso de Urias tenha sido uma falta flagrante na vida de Davi (CLAR-

KE, 1976, p. 431), sendo de fato um pecado único — como apontado acima –, esse momento não foi suficiente para retirar a declaração do autor de Reis de que “Davi fez o que era reto aos olhos do Senhor, e não se desviou de tudo o que lhe ordenou em todos os dias da sua vida” (1Rs 15:5). Tão pouco foi esse ato suficiente para uma quebra da aliança davídica, firmada em 2 Samuel 7; aliança que foi quebrada pelo filho de Davi anos mais tarde.

Aparentemente, porém, o referido pecado de Davi e o pecado de Salomão, relatado em 1 Reis 11, enquadram-se no mesmo “nível” de iniquidade; o que automaticamente conduz a mente do leitor a questionar o motivo pelo qual apenas esse segundo pecado foi suficiente para quebra da aliança davídica.

Buscando sanar tal questionamento, uma segunda análise — dessa vez do pecado de Salomão, relatado principalmente em 1 Reis 11: 1-13 — será feita, e logo após será estabelecida uma comparação ao pecado do caso de Urias, já abordado acima.

116 1 Reis 11 — O Pecado de Salomão

O capítulo aborda, de maneira clara e sucinta, a degradação moral de Salomão apresentando, de maneira pontual, seus atos e as respectivas consequências. A atenção do leitor é chamada já no início do capítulo, ao ser apresentada uma quebra da construção natural do hebraico bíblico (verbo — sujeito — complemento), surgindo a construção sujeito — verbo — complemento. Essa quebra é repetida no verso 2, sendo iniciada a construção comum apenas a partir do verso 3.

Nesses dois primeiros versos, uma base para o restante da narrativa é apresentada (NICHOL; SILVA, 2014, p. 863). Salomão é descrito como transgressor de uma das leis divinas — lei quanto ao casamento misto –, sendo que o autor inclusive cita, mesmo que de forma indireta, o texto de Deuteronômio onde a legislação é apresentada (Dt 7:3-4) (NICHOL; SILVA, 2014, p. 862). Logo após citar a lei, o autor aponta que Salomão, conduzido por sua única vontade (1Rs 11:2), fez exatamente aquilo que essa lei o proibia de fazer.

Todo o restante da narrativa se dá a partir dessa introdução. O contínuo surgimento de *wav's* consecutivos no início dos versos — a partir do verso 3 –, apontam um aumento na intensidade da narrativa. Esse aumento é visível no conteúdo do relato, que vai apresentando o caráter progressivo do pecado de Salomão.



No verso 2, este é declarado negligente quanto à lei do casamento misto de Deuteronômio 7; já no verso 3, é declarado quebrando também a lei destinada aos reis em Deuteronômio 17, quanto ao acúmulo de mulheres. O verso 4 apresenta o rompimento de um dos mandamentos do decálogo (Êx 20), chegando a tal nível de participar dos degradantes cultos de adoração aos deuses cananeus (v. 5 e 6), construindo também templos para esses deuses (v. 7) (NICHOL; SILVA, 2014, p. 863).

Ao fim da descrição dessa progressão, Salomão é apresentado não apenas como negligente, como aparenta no verso 1, mas com uma atitude clara de rebeldia e persistência no erro (NICHOL; SILVA, 2014, p. 863), sendo tido como um agravante para o julgamento o fato de ter Deus aparecido a ele por duas vezes (1Rs 11:9) (CLARKE, 1976, p. 426).

É com respeito a essa persistência e atitude de rebeldia que o autor de 1 Reis 11 declara:

Pelo que o Senhor se indignou contra Salomão, porquanto o seu coração se desviara do Senhor Deus de Israel, o qual duas vezes lhe aparecera, e lhe ordenara expressamente que não seguisse a outros deuses. Ele, porém, não guardou o que o Senhor lhe ordenara. Disse, pois, o Senhor a Salomão: Porquanto houve isto em ti, que não guardaste a meu pacto e os meus estatutos que te ordenei, certamente rasgarei de ti este reino, e o darei a teu servo.

117

Pecado e Aliança

Continuamente, a queda de ilustres figuras da história é apresentada na Bíblia em contextos similares ao de Salomão. Ezequiel aponta que Satanás resolveu amotinar-se contra Deus, usurpar o trono e ser semelhante a Ele, após ter admitido que o orgulho, egoísmo e desregramento tomasse conta do seu coração (Ez 28) (KEEN, 1989, p. 13).

Da mesma forma, em Gênesis 2 e 3 nota-se que “Eva desprezou deliberadamente a proibição de Deus, cedeu às solicitações de Satanás, desobedeceu à ordem divina e participou da fruta proibida. Então ela deu a fruta a Adão, e ele também comeu” (KEEN, 1989, p. 14).



Por livre e espontânea vontade eles decidiram desobedecer a Deus. O ato deles foi de obstinada e deliberada rebelião [...] Novamente o princípio da rebelião contra Deus é visto no incidente do bezerro de ouro. Deus não viu aquele ato como um simples erro, mas como rebelião, e acusou Israel disso (Dt 9:7) (NICHOL; SILVA, 2014, p. 2011).

Dessa forma, esse elemento de rebeldia encontrado nesses momentos foi o fator crucial na quebra das alianças, sendo isso evidenciado mais uma vez na vida de Salomão, com relação à aliança davídica.

Retornando, portanto, ao questionamento inicial, percebe-se que há uma clara distinção entre as ações de Davi e as ações de Salomão. O próprio autor aponta essa diferença ao atribuir elementos a Davi que são negados a Salomão.

O verso 4, por exemplo, aponta a construção “o seu coração não foi perfeito para com o Senhor seu Deus como o coração de Davi, seu pai” *‘abin Dawid kilvav ‘elohaiw Yaweh im salêm levavow hayah welo* — construção que aparece de forma idêntica em 1 Reis 15:3. O autor aponta também que o coração de Salomão “se desviara do Senhor Deus de Israel” *Yshraèl elohê Yahweh meim levavow natah ki*. (1 Rs 11:9), enquanto a Davi é declarado que este fora “reto perante o senhor” *Yahveh beênê hayshar*.

Essa distinção se torna clara ao estabelecer uma comparação entre o pecado de ambos, como feito no quadro abaixo:

PECADO DE SALOMÃO (1 RS 11)	PECADO DE DAVI (2 SM 11)
Negligência quanto a lei divina (v. 10)	(v. 4,15) Negligência quanto a lei divina
Cadeia de atos pecaminosos (v. 2, 8)	(v. 4,15) Cadeia de atos pecaminosos
Atitude de Rebeldia (v. 10)	(12:13) Atitude de desregramento
Longo tempo de pecado (v. 1-10)	(v. 1) “Curto” tempo de pecado
Ignora a repreensão divina (v. 10)	(cap. 12) Aceita a repreensão divina
Sem indicação de arrependimento	(12:13) Arrependimento e contrição

A partir dessa comparação, considera-se que ambos pecaram, negligenciando a lei divina, cometendo assim uma cadeia de atos pecaminosos (CLARKE, 1976, p. 431). Nesse ponto, ambos compartilham de uma importante semelhança.



Seguindo a análise, percebe-se, porém, que a dessemelhança é algo determinante entre as duas situações. Pode-se destacar tal diferença como apenas dois pontos, agrupados nos quatro subtópicos apresentados acima. O primeiro ponto geral trata da maneira como Davi e Salomão agem no decorrer da situação, e o segundo, como ambos agem após seus pecados — como respondem às ações de Deus.

Ao contrário de Salomão, Davi não possui uma atitude de rebeldia, se mantendo em pecado por um período longo como seu filho o faz. Davi se arrepende sinceramente de seus erros, sendo aceito como se não tivesse cometido nenhuma dessas falhas (NICHOL; SILVA, 2014, p. 865).

Nesse ínterim, o aspecto fundamental que possibilitou o fato da aliança davídica ter sido mantida, mesmo após o pecado de Davi, foi seu ato de contrição e reconhecimento de seu pecado, acompanhado do fato de que não há uma declaração aberta de rebeldia por parte de Davi para com Deus, ao contrário da que é vista explicitamente na vida de Salomão — o que de fato incorreu na quebra da aliança davídica (1Rs 11:11).

Considerações Finais

Davi, como todo ser humano após a queda, é naturalmente pecador, e na Bíblia destaca-se ao menos duas situações nas quais os pecados de Davi são expostos (2Sm 11 e 24). Mesmo admitindo isso, o “pecado do caso de Urias”, é algo destacado dos demais pelo autor bíblico, colocando-o como a única falta de Davi (1Rs 15:5).

Como resultados desse estudo, conclui-se, portanto, que o que leva o autor de Reis a afirmar esse pecado como a única falta de Davi não é uma tentativa de eximir o rei de outros pecados, mas sim de apontar a singularidade do mesmo, destacando seu elevado “grau de iniquidade”.

De fato, esse pecado é uma situação isolada e peculiar na vida do monarca; não há outra descrição sequer que se compare a essa. Mesmo o caso do censo não compartilha dos mesmos detalhes ou agravantes apresentados no relato de 2 Samuel 11.

Os agravantes, portanto, giram em torno da cadeia de atos pecaminosos praticados por Davi, após sua primeira negligência aos aspectos da lei divina, quando sua insistência no erro é algo peculiar. Esse elemento não é visto em nenhum outro momento da vida do monarca. E é devido a isso que o autor de Reis aponta o “caso de Urias” como a única falta de Davi. Em

suma, “o caso de Urias” é singular não por ter sido o único pecado de Davi, mas por ter sido de fato um pecado único na vida do monarca.

Em conjunto a isso, tomando como base a relação entre o pecado de Davi (2Sm 11) e o pecado de Salomão (1Rs 11), sendo este último responsável pela quebra da aliança davídica (1Rs 11:11), conclui-se que o ponto focal da quebra das alianças bíblicas (tomando como base a aliança davídica), não é o pecado ou quebra de mandamento em si — sendo essa afirmação corroborada no fato de Davi ter cometido uma série de pecados, e a aliança ainda ter-se mantido –, mas sim a disposição do ato e a maneira como o indivíduo agirá após isso, frente à reprovação divina, explícita ou implícita.

Sendo assim, é possível concluir, partindo da aliança davídica, que a rebelião, insistência no erro e rejeição da repreensão divina são os fatores que conduzem à quebra das alianças divinas, e não apenas o ato pecaminoso de fato, como retratado nas tratativas das alianças que discorrem nas Escrituras.

Referências

BALDWIN, J. G. **1 e 2 Samuel**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1996. (Série Cultura bíblica)

CLARKE, A. **Comentario de la Santa Biblia**. United States: Casa Nazarena de Publicaciones, 1976. v. 1.

DEANE, G. J. **David**: su vida e sus tiempos. Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1981.

GULSTON, C. **David, shepherd and king**. Michigan: Zondervan Corporation, 1980.

HOFF, P. **Os livros históricos**. 1. ed. São Paulo: Editora Vida, 1996.

KEEN, C. M. **A Doutrina do pecado**. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1989.

KIDNNER, D. **Salmos 1-72**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1996a. (Série Cultura bíblica)



KOCH, I. G. V.; BENTES, A. C.; CAVALCANTE, M. M. **Intertextualidade: diálogos possíveis**. São Paulo: Cortez, 2007.

LARONDELLE, H. K. **Our Creator Redeemer: an introduction to biblical covenant theology**. Barrien Springs: AUP, 2005.

METZGER, B. M.; COOGAN, M. D. **Dicionário da Bíblia - Vol. 1: as pessoas e os lugares**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

NICHOL, F. D.; SILVA, V. D. **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014.

ROBERTSON, O. P. **O Cristo dos Pactos**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

SCHOKEL, L. A. **Dicionário bíblico hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHULTZ, S. J. **A história de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1995.