



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: Lélio Maximino Lellis Diretor Administrativo: Claudio Knoener Diretor 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. 13, n. 1 (1º semestre de 2017). Engenheiro Coelho, SP: Unaspress — Imprensa Universitária Adventista, 2017.

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

Artigos

7

A promessa pragmática da
televisão adventista e o
discurso religioso

FELIPE LEMOS

23

O “filho do homem”: uma breve
análise da expressão na
literatura judaica antiga
e cristã primitiva

EDUARDO RUEDA

35

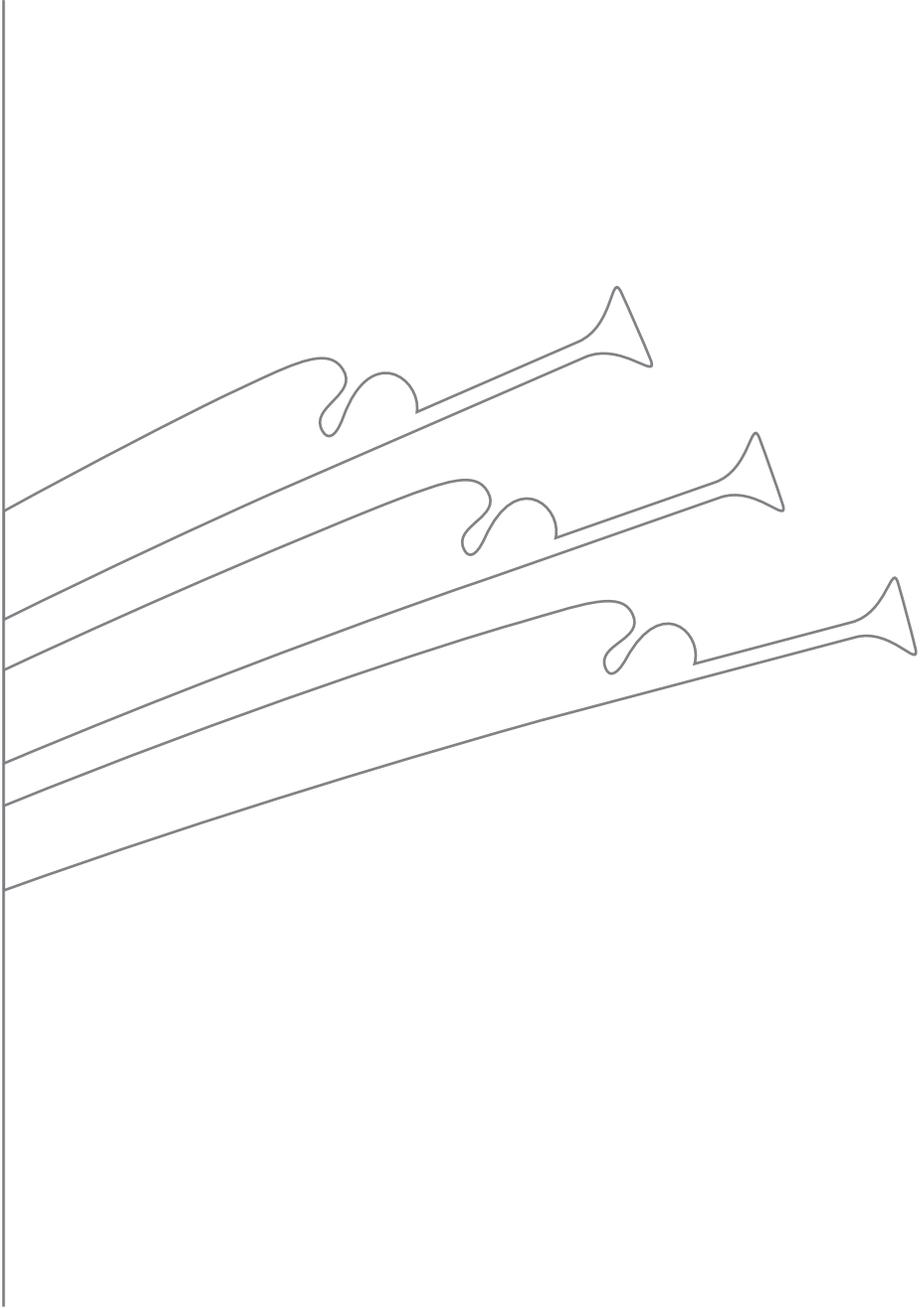
O pano de fundo de
Apocalipse 11:1-2

FRANCISCO JAVIER HIGUERA

69

Um rumor de anjos no
mundo desencantado:
outros desafios à teologia

FRANCISCO GENCIANO JR



A promessa pragmática da televisão adventista e o discurso religioso

FELIPE LEMOS¹

O presente artigo procura analisar um possível conflito ou tensão entre a narrativa televisiva empregada pela TV Novo Tempo e a própria narrativa religiosa que caracteriza a Igreja Adventista do Sétimo Dia, mantenedora da emissora cristã. Para tanto, procurou-se identificar adequadamente o que é a emissora adventista e como sua grade de programação se constitui em uma narrativa e quais são as características da narrativa religiosa adventista e onde podem estar pontos de divergência.

Palavras-chave: TV; Narrativa; Discurso religioso; Comunicação; Igreja adventista.

The pragmatic promise of adventist television and religious speech

The present article analyzes the possible conflict or tension between the television narrative employed by TV Novo Tempo and the religious narrative that characterizes the Seventh — day Adventist Church, which maintains the Christian radio station. In order to do so, it was tried to

.....
¹ Mestrando em Comunicação pela Universidade Católica de Brasília (UCB-DF). E-mail: felipe.lemos@adventistas.org

properly identify what the Adventist broadcaster is and how its programming grid constitutes a narrative and what are the characteristics of the Adventist religious narrative and where there may be points of divergence.

Keywords: TV; Narrative; Religious discourse; Communication; Adventist Church.

Introdução

A narrativa da televisão é naturalmente compreendida, também e principalmente, a partir dos diversos gêneros de programas que, por ela, são veiculados. E não somente pelos gêneros em si, mas por conta do hibridismo das linguagens sonora e imagética que efetivamente tem o objetivo final de prender a atenção do telespectador e cativar sua audiência.

8

Além dessa combinação, a indústria da televisão estabeleceu o que alguns autores chamam de lógica do fluxo, ou seja, o encadeamento dos variados programas (e, portanto, dos vários gêneros) presentes na grade televisiva que podem ser informativos, ficcionais, ou que mesclam mais de um gênero, em uma sequência cuidadosamente engendrada e que se constitui, ao final, em uma narrativa própria. Partimos assim, portanto, da ideia de dois elementos presentes aqui: os recursos de linguagem utilizados pela TV, ou seja, a maneira como se estrutura isso no veículo e a grade de programação, que é o próprio processo comunicacional, ambos estão ordenados nesse fluxo.

Essa lógica de fluxo, inclusive, aciona um elemento muito importante para a construção da narrativa que é o tempo. São criados, de certa forma, múltiplos tempos por cada tipo de programa (a hora do filme, a hora da telenovela, a hora do noticiário, da animação etc), e que se tornam inevitavelmente reconhecidos pelo público espectador e, por fim, influenciam no seu cotidiano e acabam até pautando sua vida. Todos os gêneros, nessa estrutura conhecida como a grade de programação, funcionam, ainda, como uma forma de mediação entre quem emite e quem recebe, ativando competências culturais (BARBERO, 1997).

A programação que se repete — todos os dias haverá as novelas, os mesmos telejornais e todas as semanas os pro-



gramas se distribuem de maneira fixa pelos dias certos na grade da programação das emissoras — introduz uma temporalidade particular marcada, inexoravelmente, por novos começos. A matriz cultural do tempo organizado pela televisão é dependente da lógica da repetição e do fragmento. Instaure-se, portanto, um tempo ritual que é, também, rotina (BARBOSA, 2007, p. 14).²

A narrativa televisiva, baseada em todos esses aspectos, especialmente no tempo que é basilar dentro da ideia de lógica do fluxo, possui, portanto, uma notável capacidade de afetar as pessoas e, por conseguinte, modificar a própria forma de as pessoas se organizarem em sociedade. Isso se vê claramente no fenômeno do grande número de telespectadores que agendam suas atividades em função do horário de uma novela ou de algum outro tipo de programa. A própria rotina individual sofre uma interferência por conta dessa narrativa televisiva.

A partir dessa compreensão de que essa lógica reúne vários gêneros e cria uma narrativa, compreende-se, também, que o gênero televisivo realiza promessas ao seu telespectador, ou seja, o público que consome a informação. Com base na ideia dos três diferentes mundos televisivos possíveis (JOST, 2007) — o mundo real, o mundo fictivo ou ficcional e o mundo lúdico — o gênero televisivo é totalmente estratégico à comunicação na medida em que se torna eficiente em fazer com que uma determinada narrativa seja oferecida ao telespectador. E pode fazer, segundo essa linha de entendimento, por meio de dois tipos de promessas: a ontológica e a pragmática.

Essa força dos gêneros se dá, especialmente, porque há papéis estratégicos que os próprios gêneros televisivos cumprem dentro dessa lógica de fluxo da grande de programação. Nada é produzido sem algum tipo de intenção.

As emissoras podem ter interesses diversos para ancorar um programa nesse ou naquele mundo; assim, em um período de desconfiança em relação à informação televisual,

.....

² Trecho retirado do texto “Televisão, narrativa e restos do passado”, de Marialva Barbosa, publicado em 2007. Disponível em: <<http://bit.ly/2ILmbNw>>. Acesso em: 7 de dezembro de 2015.



o rótulo telerrealidade é destinado a conferir essa autenticidade de que o público necessita depois dos reality shows, que, há dez anos atrás, surgiram com a mesma finalidade. Para aumentar a credibilidade de uma ficção, uma emissora pode igualmente escolher autenticá-la por um anúncio que insiste em sua ancoragem no mundo real, por exemplo, mantendo deliberadamente a confusão entre o personagem e o ator (JOST, 2007, p. 67).

Não se pode esquecer, no entanto, que essa narrativa, com suas promessas, é recebida pela audiência a partir da sua análise como uma reação a esse tipo de exposição.

O ato promissivo é um ato primeiramente unilateral e performativo: em outros termos, ele não tem necessidade da concordância do outro para prometer; o fato tão somente de dizer “eu prometo” constitui a promessa. No entanto, o outro não está de modo algum obrigado a nela acreditar. É mesmo seu dever exigir que quem prometeu cumpra a promessa (Jacques, 1999). Aplicadas à televisão, essas propriedades do ato promissivo têm como consequência o fato de que o telespectador não deva forçosamente aceitar as proposições de sentido da emissora; ele deve confrontá-las com o produto acabado, a emissão, em lugar de olhar com as viseiras impostas pela emissora (JOST, 2007, p. 72).

A reação se dá efetivamente, também, porque as pessoas, especialmente enquanto associadas em grupos de diferentes naturezas, seguem ou assimilam outros tipos de narrativas que, por vezes, podem conflitar com aquele que o próprio gênero televisivo está, de certa forma, prometendo.

O artigo se valeu de pesquisa bibliográfica e análise da programação da emissora adventista TV Novo Tempo, e está fundamentado na teoria da promessa pragmática, sistematizada por François Jost. Buscou-se contrastar essa teoria com o discurso religioso da Igreja Adventista do Sétimo Dia a fim de identificar algum tipo de possível ou aparente incongruência entre o que essa lógica de fluxo promete em termos de expectativa para o telespectador e a realidade com a qual ele se depara ao visitar um templo adventista.



Promessas de uma televisão religiosa

As promessas do gênero televisivo, ligadas aos mundos possíveis da televisão, podem ser de duas espécies. O primeiro tipo de promessa, conforme Jost (2007), é o de cunho ontológico, ou seja, aquele que é essencialmente resultado do que o gênero se propõe a ser. É efetivamente o que se espera, por exemplo, no caso do riso com a exposição a um programa predominantemente de comédia, a atualização da realidade por parte dos noticiários informativo, e assim com os demais gêneros.

Nesse caso, o sentido do que o gênero se propõe a transmitir é explícito, ainda que esteja sujeito obviamente a uma reação/percepção da audiência. De qualquer forma, é evidente que há uma associação entre os gêneros, as promessas e a construção de um discurso. Efetivamente o que se cria nesse sistema de geração de conteúdo audiovisual tem um objetivo estratégico de influenciar os telespectadores e submetê-los a uma narrativa.

[...] pode-se concluir que o gênero é uma interface entre produtores, difusores e telespectadores, via mediadores que são os jornalistas. Se ele possui uma função estratégica na comunicação televisual, isso se deve à virtude de um nome, de uma etiqueta, como os discursos produzidos no lançamento de um novo programa. Ela é a promessa de uma relação com um dos três mundos definidos já citados (JOST, 2007, p. 70).

11

Além da promessa ontológica, há a promessa pragmática, que tem um viés diferente. É manifestada a partir do fato de se determinar a caracterização do gênero que se quer apresentar. É muito comum na medida em que as emissoras de televisão criam, por exemplo, o nome de um gênero para um certo programa e, por meio de esforços dentro de estratégias comunicacionais, fortalecem essa ideia para que o telespectador compreenda efetivamente o que se deseja transmitir. É cuidadosamente pensada, idealizada, fruto, na maioria das vezes, de esforços próprios dos especialistas em marketing, para que efetivamente se alcance o retorno esperado. Em alguns casos, conforme Jost (2007), essas promessas têm a propriedade de influenciar as crenças dos telespectadores.

Citando o conceito de Jost, Alexandre Kieling (2011 p. 5)³ analisa que a promessa pragmática do engajamento pressupõe motivações do telespectador.

Na escolha do nome de um programa, por exemplo, o engajamento vai se dar a partir do interesse e das emoções daquele que vai procurar o produto anunciado. Ou ainda o engajamento vai averiguar os níveis de garantia que assegurem encontrar no programa os atributos exemplificados nas amostras, que são os anúncios, as chamadas, a autopromoção nas mídias [...] Destaque-se a percepção da existência de um espaço de construção simbólica no qual emissor e receptor atuam. É nessa dinâmica que Jost encontra o terreno comum no qual emissoras, programadores, mediadores e telespectadores se comunicam.

12

Esse tipo de promessa é feito, inclusive, por programas do gênero religioso na televisão, como é o caso da emissora de TV Novo Tempo, de propriedade da Igreja Adventista do Sétimo Dia. O canal possui diferentes programas em sua grade que, em um esquema bem combinado, estabelecem uma narrativa com objetivo principal de levar os telespectadores a uma experiência com o estudo de diversos temas abordados na Bíblia. E o fazem, conforme o conceito de Jost (2007), com autopromoção especialmente com foco em prometer uma experiência ao telespectador no contato direto com as congregações da igreja à qual a emissora pertence.

É necessário frisar que a identidade das emissoras está ligada, também, ao fato de a emissora ser responsável pela programação. A escolha dos conteúdos, daquilo que será veiculado por qualquer TV, inclusive religiosa, tem total relação com a sua própria identidade. Isso evidentemente vai revelar, de alguma forma, suas intenções para com os receptores na medida em que esses serão afetados pela narrativa que, por essa programação, é construída. Segundo Jost (2007, p. 52), “a seleção, como a sucessão e a aproximação dos programas são criadores de sentido e contribuem para forjar a identidade da emissora”.

.....

³ Trecho retirado do texto “A performance como referente nos gêneros televisuais”, de Alexandre S. Kieling, publicado em 2011. Disponível em: <<http://bit.ly/2mlLmm6>>. Acesso em: 19 de dez. 2016.



Uma das atrações da emissora da Novo Tempo, o programa *Bíblia Fácil*, reúne pessoas de distintos credos religiosos para assistir a uma série de aulas sobre profecias e outros temas bíblicos durante um período de tempo em um local longe de suas casas e fora de sua rotina. Nesse lugar, essas pessoas convivem umas com as outras (quase como se em um programa do gênero *reality show*) e discutem as temáticas apresentadas por um mediador que, no caso, é um pastor que possui estudos teológicos mais aprofundados e que orienta a linha do programa. Semanalmente, o estudo gravado com os participantes vai ao ar pela emissora e os internautas podem assistir posteriormente ao programa nos canais virtuais da emissora ou em reprises em outros horários da grade.

No programa em questão, há elementos que podem contribuir para a concretização de uma promessa pragmática direcionada ao telespectador que assiste à TV Novo Tempo. A atração *Bíblia Fácil* se propõe a levar participantes desconhecidos para a frente das câmeras com o intuito de mostrar sua performance em torno do desafio de semanalmente fazer com que se tornem familiarizadas com ensinamentos bíblicos que, em tese, são desconhecidos para elas (o caso de profecias do livro bíblico do Apocalipse ou mesmo do livro de Daniel, no Antigo Testamento).

Sob o ponto de vista da promessa pragmática, o programa se encaixa bem por conta de algumas características presentes na produção. A primeira delas é o fato de *Bíblia Fácil* mesclar o mundo ficcional com o real. O programa é feito com pessoas que verdadeiramente possuem interesse em ampliar seus conhecimentos acerca de alguns temas presentes na Bíblia e muitas das dúvidas e incertezas levantadas durante o programa encontram eco, de certa maneira, entre os telespectadores sendo, portanto, questões reais e não criadas pela equipe de produção.

Por outro lado, percebe-se o lado ficcional do programa na medida em que os participantes são escolhidos previamente e há um roteiro que os mesmos seguem, inclusive, quanto ao tipo de dúvidas que se pode levantar, como vão expressar essas dúvidas e quanto tempo possuem para fazer suas intervenções durante o programa. Na série, o bem educado e preparado apresentador não encontra dificuldades para responder a cada um dos questionamentos com presteza, rapidez e precisão. Além de ter a sua disposição uma equipe de produção técnica, que lhe permite dispor de equipamentos, auxílio de ponto, entre outros recursos, ele possui um tempo para se preparar, estudar cuidadosamente os temas e conversar com os participantes, o que certamente facilita sua performance e garante credibilidade ao programa.

Essas características, no entanto, não se restringem ao programa *Bíblia Fácil*, mas, quando se resgata o conceito de lógica de fluxo e se aplica à TV Novo Tempo como uma grade só, é possível constatar que esse programa é parte de uma estratégia unificada com alguns aspectos marcantes.

Em toda a grade, a exemplo do programa *Bíblia Fácil*, a TV Novo Tempo apresenta programas cujo conteúdo conta com apresentadores, oradores e condutores que estão absolutamente familiarizados com os temas e exibem capacidade de argumentação muito forte. A inexistência de anúncios comerciais, substituídos por chamadas permanentes dos próprios programas da emissora, também é parte da estratégia de confirmar a narrativa por meio do fluxo da grade e, assim, reforçar a estratégia geral da emissora.

Os conteúdos apresentados são preparados com antecedência por equipes de produtores que pesquisam, comparam, analisam e finalmente discutem com os apresentadores e condutores o teor a ser apresentado. Eles também são responsáveis pela versão online desse conteúdo.

Em alguns casos, até mesmo a memória prodigiosa dos apresentadores surpreende, como na atração *Na Mira da Verdade*, em que o apresentador Leandro Quadros, jornalista e mestre em Teologia, consegue apresentar explicações sucintas e consistentes, ao vivo, para internautas ávidos por esclarecimentos sobre todo o tipo de questionamento no âmbito religioso.

Faz parte da grade de programação da emissora, ainda, uma seleção criteriosa de pessoas que cantam músicas cristãs em vários programas. Alguns, apesar de amadores e não possuírem material gravado, são experientes e com técnica apurada. Outros são músicos que profissionalmente vivem do ofício e que adicionam qualidade musical a programas bem estruturados no que diz respeito à argumentação sobre os temas bíblicos.

Em um outro programa, o *Além dos Fatos*, além desses elementos já citados, surge, ainda, o fator peculiar advindo do fato de que uma jornalista apresenta reportagens e comenta notícias da semana, as quais posteriormente serão objeto da análise teológica do apresentador principal. Novamente, evocando Jost (2007), temos uma mistura de gêneros e, portanto, de mundos em um mesmo programa nesse caso. E como já referimos, isso se dá na maioria das atrações da grade da emissora cristã.

O que se apreende disso é o fato de a estrutura que a TV tem para oferecer uma narrativa, como grade e, portanto, por meio de diferentes gêneros, que aponta para uma explicação embasada e qualificada da instrução bíblica. Apresentadores, cantores e cenário compõem um quadro que efetivamente leva o telespectador a admirar os conteúdos



apresentados e reputá-los como extremamente atraentes, curiosos e que finalmente acabam por fidelizá-lo e torná-lo, inclusive, um potencial candidato a indicar a televisão para outras pessoas.

É bastante comum, na programação da TV Novo Tempo, a estratégia, também dentro desse olhar da promessa pragmática, de convidar o telespectador, a partir da assistência aos programas, para que conheça as congregações adventistas e lá tenha sua experiência como membro. Isto é, a ideia é que o telespectador tenha uma vivência no ambiente da igreja que está por trás de toda essa estrutura narrativa. Para a emissora adventista, a experiência com a programação não se restringe à assistência das atrações, mas é necessário um contato com os membros adventistas.

No final de vários episódios do programa *Está Escrito Adoração*, o apresentador Ivan Saraiva faz constantemente a chamada de um *spot* sobre o site intitulado “Encontre uma igreja”,⁴ em que o telespectador é motivado a acessar para ter condições de rapidamente localizar uma congregação adventista para fazer uma visita. Significa entender que a emissora e a Igreja a qual pertence não estão filosoficamente dissociadas e, portanto, a programação veiculada pela Novo Tempo está relacionada, de alguma forma, com o que a Igreja Adventista crê e ensina.

O mesmo se dá na atração conhecida como *Arena do Futuro*, apresentada pelo pastor Luís Gonçalves. No programa intitulado *Atentado à verdade*⁵, no final do programa, a partir do tempo 49’11”, o apresentador claramente convida o telespectador a procurar uma congregação adventista local.

15

Discurso religioso

Assim como a televisão — no caso a religiosa aqui analisada — apresenta uma lógica de fluxo e, com isso, uma estrutura narrativa e uma promessa para o telespectador, existe a reação de quem assiste a essa programação e essa reação pode ser pensada sempre a partir da ideia de que a sociedade organizada se compõe de discursos. Ou seja, a mensagem que provém da narrativa televisiva, seja ela qual for, encontra sempre um espaço para diálogo, formas de agir e ver a própria realidade dos indivíduos, no caso, os telespectadores. Até porque eles estão in-

.....

⁴ Disponível em: <www.encontreumaigreja.com.br>. Acesso em: 13 jun. 2017.

⁵ Disponível em: <<http://bit.ly/2kZAmK5>>. Acesso em: 11 de jun. 2018.

seridos em organizações que possuem discursos específicos e que vão afetar essa relação. Na visão da Semiótica da Cultura, esses discursos são compostos de textos. E o que seriam esses textos?

O texto é, em si mesmo, um sistema de signos que interage com outros textos por meio de mecanismos de caráter comunicativo e participativo. Só que esses textos só produzem sentido dentro de um sistema (ou num discurso) quando se estabelece relação funcional com outros textos. É justamente a interação e a complementaridade de funções entre os diversos textos de um sistema, e as relações entre os diversos sistemas é por excelência o objeto de estudo da Semiótica da Cultura (IASBECK, 1997).

A reação dos telespectadores implica, por isso, que pessoas estejam sujeitas ou influenciadas por determinados discursos. Na visão da Semiótica da Cultura, o discurso empresarial ou organizacional (que seria o caso de uma igreja, por exemplo, que é, antes de qualquer outra definição, uma organização) acaba sendo formado por diversos textos.

16

Por ser um sistema, comporta diferentes textos em sua constituição, textos esses que, por sua vez, se articulam segundo códigos específicos de cada linguagem. Além de diferentes entre si, o número e a qualidade desses textos variam segundo a faceta ou o aspecto pelo qual o discurso é percebido ou estudado (IASBECK, 2004 p. 5).⁶

Esse discurso é formado, portanto, não apenas por aquilo que a organização expressa, mas pelo resultado ou produto da interação com outros textos e, inclusive, outras narrativas.

O somatório de todas essas ocorrências, num determinado momento — preservadas as diferentes densidades de cada uma em relação aos valores do observador ou percebedor — é que resultará, para ele, no discurso dessa empresa. E é nesse discurso, acrescido de uma série de fatores de caráter subjetivo que se ligam à experiência, ao repertório e à história desse cliente, que dará conformação àquilo que

.....
⁶ Trechos retirados do texto “Os conceitos de Discurso”, de Luiz Carlos Iasbeck, publicado em 2004. Disponível em: <<https://bit.ly/2JKOvIF>>. Acesso em: 13 jun. 2017.



comumente se denomina a imagem da empresa na mente do consumidor (IASBECK, 2004 p. 5).

A narrativa televisiva, como o exemplo do que vemos na TV Novo Tempo, pode ter, assim, uma influência muito importante sobre o telespectador. É uma narrativa capaz de oferecer uma promessa mercadologicamente pensada que, no entanto, pode se confrontar diretamente com as práticas culturais do grupo religioso a que pertence a emissora. Em última instância, com o seu discurso.

Quando os apresentadores convidam, ao final de um programa específico, os telespectadores para que acessem sites e conheçam alguma das igrejas ou visitem uma congregação estão, de certa forma, ampliando a promessa pragmática da grade. Geram, portanto, expectativas entre os que assistem o conteúdo televisivo.

O fenômeno se dá em todas as organizações sociais. Mesmo recebendo um impacto da narrativa televisiva, o público religioso, assim como outros tipos de organização, tem seu próprio modo de pensar, dizer e responder (reagir) ao que vê (IASBECK, 2007). Essa reação pode implicar, em uma certa medida, em uma comparação entre o que é prometido pela narrativa do gênero televisivo e o que o discurso religioso da igreja em questão preconiza e que faz parte da cultura das pessoas, principalmente no momento em que mantêm contato com a rotina das congregações locais. Nem sempre se pode afirmar que essas narrativas se complementam. Pelo contrário, elas podem apresentar pontos de divergência.

O discurso da Igreja Adventista, que é a organização mantenedora da TV Novo Tempo e que recebe em seus templos milhares de pessoas sensibilizadas ou motivadas de alguma maneira pela programação televisiva apresentada, possui características que podem, em determinado momento, ter algum tipo de choque com alguns aspectos da narrativa televisiva, especificamente em relação à promessa pragmática, e podem estabelecer, portanto, contrastes.

O discurso de uma organização vai refletir, também, o que a organização tem como princípios, paradigmas ou crenças. Ainda que essas sejam afetadas e alteradas por conta da relação com as diferentes culturas que circundam a organização, há elementos estruturantes presentes no discurso organizacional. E, no caso da Igreja Adventista, isso se percebe, também, na própria forma de atender a pessoas que desejam conhecer a organização melhor.

Nas congregações adventistas (em torno de 26 mil somente na América do Sul), os cultos e celebrações em geral são distintos de um programa de TV e não seguem a lógica de fluxo da grade televisiva. Também não reproduzem um ambiente em que pessoas com formação teológica fazem suas preleções, palestras ou exposições sustentadas por um aparato tecnológico e de pessoal. Nisso difere obviamente de um típico programa de TV presente em uma grade.

A promessa feita pela narrativa programática da TV Novo Tempo se depara com o discurso da Igreja com algumas características permeadas por uma cultura organizacional bastante específica. Essa relação entre a cultura e o discurso é bastante clara, inclusive, para dar o sentido de identidade a uma determinada organização.

A cultura é a totalidade dos sistemas de significação através dos quais o ser humano ou um grupo humano particular mantém sua coesão (seus valores e identidade e sua interação com o mundo). Esses sistemas de significação, usualmente referidos como sendo sistemas modelizantes secundários (ou a linguagem da cultura), englobam não apenas todas as artes (literatura, cinema, pintura, música etc.), as várias atividades sociais e padrões de comportamento, mas também os métodos estabelecidos pelos quais a comunidade preserva sua memória e seu sentido de identidade (mitos, história, sistema de leis, crença religiosa etc.). Cada trabalho particular de atividade cultural é visto como um texto gerado por um ou mais sistemas (SCHEFFCYZYK, 1986, p. 166-168).

O discurso é, portanto, caracterizado por uma forma de ser que tem relação com as crenças da organização. No caso da Igreja Adventista, isso se refere por exemplo a um conceito em que as congregações se constituem em locais apropriados para estudo em grupos e exercício litúrgico a partir da ideia de membros leigos realizando os serviços religiosos.

Há, ainda, no discurso religioso da Igreja Adventista, o elemento presente caracterizado pela necessidade de se abrir espaço para participação de todos, de forma voluntária, a fim de que utilizem os chamados dons para realizar algo em prol da congregação, inclusive na área comunicacional. É próprio da organização religiosa, não somente adventista, mas de outras confissões e orientações filosóficas, fomentar a participa-



ção de seus membros nas atividades eclesiais, ainda que nem sempre possuam capacitação profissional para certas ações.

Isso está explícito no próprio entendimento da Igreja Adventista quanto a sua missão. A organização declara que sua missão é “fazer discípulos de todas as nações, comunicando o evangelho eterno no contexto da tríplice mensagem angélica de Apocalipse 14:6-12, convidando-as a aceitar a Jesus como Seu salvador pessoal e unir-se a Sua igreja remanescente, instruindo-as para servi-Lo como Senhor e preparando-as para Sua breve volta”⁷.

Há, sim, nesse caso, um forte elemento de viés da necessidade de divulgação de uma mensagem na declaração oficial da organização, mas, também, uma identificação do interesse da organização no sentido de que as pessoas se tornem discípulos, ou seja, tenham um nível de comprometimento com essa comunicação consistente e efetiva. E que o façam a partir de suas habilidades, dons e aptidões. Comunicação e discipulado andam juntos no entendimento dos adventistas.

O espírito da missão adventista é, portanto, o de proclamar uma mensagem específica a todas as pessoas do mundo. A comunicação, por isso, adquire caráter estratégico e fundamental para a consolidação de sua imagem, pois a própria igreja declara que é de sua natureza comunicar algo. Ou seja, sua própria existência é primeiramente justificada pela necessidade de transmitir um conceito a outros (LE-MOS; TEIXEIRA, 2015, p. 199).

19

Esse conceito, por sua vez, está presente no discurso que a igreja desenvolve. A mensagem vai além do desejo de comunicar algo, no caso, o que a igreja denomina de evangelho eterno. Mas que esse ato comunicacional tenha participação de pessoas investidas do compromisso de se tornarem discípulos em um contexto de, por seu esforço pessoal, comunicar individualmente sua fé a outros sobre Cristo e o que seus ensinos representam. Isso significa que o processo comunicacional não envolve apenas comunicadores experientes ou especialistas, o que inclui apresentadores de TV com um aparato estrutural próprio para o desenvolvimento de suas atividades midiáticas dentro da programação determinada e seguindo um tipo de narrativa, mas gente comum (o conjunto dos mem-

.....

⁷ Disponível em: <<https://bit.ly/2HIxc9a>>. Acesso em: 16 jun. 2017.

bros) que se transforma em meio de comunicação a partir da sua vivência na comunidade adventista.

Esse tipo de indivíduo é carente de recursos básicos e realiza suas atividades, o que inclui a receptividade das outras pessoas e o trabalho mais amplo de comunicação interpessoal, sem estruturas mais sofisticadas.

Apesar de pertencer à Igreja Adventista e mesmo de incentivar que os telespectadores entrem em contato com uma congregação local, ou ainda mesmo que a grade de programação da TV e a narrativa expressem por meio disso a comunicação do evangelho, ao mesmo tempo, essa mesma narrativa da programação da Novo Tempo pode se chocar com o fato de apresentar uma dinâmica própria dos diferentes gêneros televisivos presentes que faz com que sua promessa pragmática esteja, de certa maneira, acima do que pode ser oferecido nos templos por esses mesmos telespectadores quando a visitam. Deduz-se que a intenção da emissora de TV não é causar nenhum tipo de colisão, mas, levando em conta o discurso da Igreja, esse tipo de choque pode se traduzir de forma prática.

20

Se, na televisão religiosa, há apresentadores bem preparados para discutir temas religiosos e há, inclusive, uma narrativa convidativa para seguir assistindo aos programas e, de certa maneira, fazer parte da “Família Novo Tempo”, na igreja local pode haver pessoas comuns com pouco preparo e nem sempre capacitadas a discutir todo e qualquer tema e nem mesmo para agir da mesma forma convidativa. Se na TV há efeitos, uso de luzes, enquadramentos e recursos tecnológicos de transmissão prontos para chamar a atenção para determinado programa, na igreja local pode nem sempre esses recursos estar disponíveis e, quando estão, faltam pessoas habilitadas para utilizá-los da melhor forma, pois o corpo de membros é predominantemente voluntário e o orçamento de uma congregação com cerca de 100 a 200 membros é quase sempre inferior à de uma emissora de TV.

Pode, então, ocorrer um fenômeno em que a promessa pragmática esteja acima do que o telespectador pode esperar quando conhece a organização por trás da emissora de televisão.

Considerações finais

Diante disso, é possível pensar que a mídia TV, no caso da Igreja Adventista, acabe apresentando um elemento de tensão, de certa maneira e



de diferentes formas, com vários aspectos do discurso religioso da própria organização que a mantém. Antes do advento da TV, a Igreja não convivia com alguns dos aspectos que, agora, a emissora da própria denominação expõe e que devem levar a uma reflexão sobre a própria forma como a igreja deve reagir, por exemplo, a um novo tipo de membro levando em conta seu discurso com diferentes textos: os telespectadores da Novo Tempo.

Um dos grandes desafios parece ser o de se harmonizar alguns aspectos da narrativa empregada pela emissora de TV com o discurso religioso que privilegia a formação de discípulos para comunicar o evangelho por meio de uma experiência religiosa dos fiéis e possui aspectos que não coadunam necessariamente com o tipo de expectativa criada a partir da programação televisiva. A mídia analisada, nesse caso a televisão, é nova dentro da realidade de uma Igreja que terá talvez de repensar, inclusive, se seu discurso é pertinente com esse novo paradigma ou precisará de ajustes para se adequar a esse contraste que existe e é perceptível especialmente por aqueles que fazem parte dessa nova geração de membros.

Nesse caso, é possível que se esteja constatando uma mudança operada na relação entre uma determinada organização ou instituição, e seu respectivo discurso, e uma nova mídia com sua específica narrativa formada a partir de linguagem e grade de programação. O que se analisou nesse artigo foi o tipo de influência que o discurso religioso da Igreja Adventista pode sofrer com a narrativa televisiva de uma emissora. É necessário empreender uma pesquisa ainda mais profunda para ver os efeitos dessa relação, mas, em uma primeira análise, pode se verificar que a promessa pragmática da emissora adventista se caracteriza ou produz, em determinados momentos, uma expectativa aquém do que a própria denominação consegue oferecer em termos de atenção das pessoas.

21

Referências

BARBERO, J. M. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

IASBECK, L. C. A. **A administração da identidade**: um estudo semiótico de comunicação e da cultura das organizações. 1997. 342f. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) –Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1997.

IASBECK, L. C. A. Discurso e texto nos processos comunicacionais. In: DRAVET, F.; DE JOST, F. **Compreender a televisão**. Porto Alegre: Sulina, 2007.

JOST, F. **Compreender a televisão**. Porto Alegre: Sulina, 2007.

LEMOS, F.; TEIXEIRA, E. A comunicação profissional na divulgação do evangelho. In: Rodrigo Follis, Allan Novaes e Marcelo Dias (Orgs.). **Sociologia e Adventismo** - Desafios brasileiros para a missão. Engenheiro Coelho: Unaspress - Imprensa Universitária Adventista, 2015.

SCHEFFCYZYK, A. THOMAS, A. S. (Ed.). **Semiotic Definitions of Culture in Encyclopedic Dictionary of Semiotics**. Berlin, New York, Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1986.

O “filho do homem”: a expressão na literatura judaica antiga e cristã primitiva

EDUARDO RUEDA¹

Sem dúvida, “Filho do Homem” era o título favorito de Cristo ao Se referir a Si mesmo. A expressão aparece cerca de 80 vezes nos Evangelhos, e seu caráter enigmático é, ainda hoje, tema de muitos debates. Neste artigo, examinaremos de forma breve o uso da expressão “filho do homem” na literatura judaica antiga e cristã primitiva. Procuraremos também entender quais foram as possíveis fontes de que Jesus derivou esse título e as prováveis razões pelas quais Ele o utilizou. No entanto, este ensaio não pretende esgotar o tema, que tem sido objeto de tantos estudos ao longo da História.

Palavras-chave: Filho do Homem; Escatológico; Título; Expressão.

The “son of man”: the expression in ancient jewish and early christian literature

Undoubtedly, “Son of Man” was the favorite title of Christ in referring to Himself. The expression appears about 80 times in the Gospels,

.....
¹ Mestrando em Teologia pela Universidad Peruana Unión (UPeU). Editor de livros na Casa Publicadora Brasileira, em Tatuí (SP). E-mail: eduardo.rueda@cpb.com.br

and his enigmatic character is still today the subject of many debates. In this article, we briefly examine the use of the expression “son of man” in ancient Jewish² and early Christian literature. We will also understand what the possible sources were from which Jesus derived this title and the likely reasons why He used it. However, this essay does not intend to exhaust the subject, which has been the object of many studies throughout History.

Keywords: Son of Man; Eschatological; Title; Expression.

Uso da expressão na literatura judaica antiga

No Antigo Testamento

24

Na Bíblia hebraica, a expressão “filho do homem”, *ben ‘adam*, ocorre 107 vezes, 93 delas no livro de Ezequiel. Nas outras 14 vezes, com exceção de Daniel 8:17, a expressão ocorre somente em paralelismos poéticos, *sempre* na segunda linha, e quase sempre em paralelo com os termos *‘adam* ou *‘enosh*, ambos com o significado de “homem” ou “ser humano” (Nm 23:19; Jó 16:21; 25:6; 35:8; Sl 8:4; 80:17; 146:3; Is 51:12; 56:2; Jr 49:18, 33; 50:40; 51:43) (AUNE, 2002). De modo geral, a ênfase desses textos está na diferença dos seres humanos com relação a Deus, e em sua fraqueza, fragilidade e mortalidade em comparação com o Todo-poderoso e Eterno (NICKELSBURG, 1999).

Cada ocorrência de *bem ‘adam* foi traduzida literalmente pela Septuaginta com a expressão grega *huios tou anthropou*, utilizada igualmente no Novo Testamento. No idioma ugarítico, os termos *adm* e *bn adm* também aparecem em parênteses de versos poéticos, indicando que, também nessa língua, “filho do homem” significa “ser humano” (AUNE, 2002).

Em Ezequiel

.....

² Informações obtidas através da Jewish Encyclopedia. Disponível em: <<https://bit.ly/2H0fyNW>>. Acesso em: 23 dez. 2017.



Não há consenso entre os intérpretes quanto ao significado da expressão “filho do homem” em Ezequiel. As 93 vezes em que essa designação é aplicada ao profeta podem enfatizar seu *status* como um simples ser humano diante de Deus, ou, por outro lado, destacar seu privilégio como representante profético da raça humana e, mais especificamente, do povo de Israel (DORNELES; CAVALCANTI; NUNES, 2013).

Em Daniel

Em Daniel, a expressão “filho do homem” no singular aparece duas vezes, uma em hebraico — em 8:17, onde *bem ‘adam* é utilizado de modo semelhante ao do livro de Ezequiel –, e outra em aramaico, em 7:13, onde ocorre a expressão *kebar ‘enash* — “semelhante a um filho de [ou do] homem” (Nova Versão Internacional). Esta última é considerada a ocorrência mais importante da expressão “filho do homem”, e talvez seja o texto mais estudado do livro de Daniel (BALDWIN, 1983).

No capítulo 7, a figura do filho do homem aparece em contraste com os quatro animais vistos anteriormente pelo profeta — ele representa o quinto reino (SMITH, 2001). É possível estabelecer uma analogia entre o filho do homem do capítulo 7 e outras duas figuras-chave no livro de Daniel.

A primeira delas é a pedra do capítulo 2, cortada “sem auxílio de mãos” (v. 34), que aparece como o quinto reino na sequência profética e, à semelhança do filho do homem, estabelece o reino eterno de Deus.

A segunda analogia é com relação ao príncipe Miguel. A autoridade exercida por ele, como defensor do povo de Deus (Dn 10:13, 21; 12:1; ver Jd 9; Ap 12:7) parece ser análoga à autoridade conferida ao filho do homem em Daniel 7:14 (NICKELSBURG, 1999). Ambos estão estreitamente envolvidos na vindicação do povo santo, entram em cena quando os poderes do mal se levantam e participam da intervenção final de Deus na História.

Comentaristas mais conservadores e a tradição judaico-cristã interpretam a figura humana de Daniel 7:13 como uma referência ao Messias. Outras interpretações consideram o filho do homem como um símbolo associado ao novo Israel, a Judas Macabeu ou simplesmente a um ser angelical, como Gabriel (AUNE, 2002; GOLDINGAY, 2002).

O escritor George Beasley-Murray (1983) associa a vinda do filho do homem nas nuvens em Daniel 7:13 com as passagens do Antigo Testamento em que *Yahweh* é descrito cavalgando também sobre as nuvens

(Sl 18:10, 11) (SMITH, 2001, p. 404). Assim, o filho do homem de Daniel 7 seria um representante do próprio Deus.

O filho do homem do capítulo 7 de Daniel é uma figura escatológica, cujas principais atribuições parecem estar relacionadas à vindicação do povo santo e à execução do juízo de Deus.

Nos apócrifos e pseudoepígrafos judaicos

Fora da Bíblia, a designação “filho do homem” aparece poucas vezes na literatura judaica antiga. Nos apócrifos do Antigo Testamento, ela ocorre seis vezes, e, nos pseudoepígrafos, a expressão é encontrada em *Similitudes de Enoque* (uma subdivisão do primeiro livro de Enoque) e no *Apocalipse de Elias*. Neste último, Elias é chamado de “filho do homem” no mesmo sentido que Ezequiel (AUNE, 2002).

O conceito de filho do homem também está presente no *Apocalipse de Esdras*, embora seu autor não utilize exatamente essa expressão.

No livro Similitudes de Enoque

26

Na literatura extra bíblica, um dos textos mais importantes em que o conceito messiânico de Filho do Homem é encontrado é o *Livro de Parábolas* ou *Similitudes de Enoque*. Essa seção do livro de 1 Enoque (capítulos 37-71), datada entre 200 a.C. e o fim do primeiro século da Era Cristã, consiste em três discursos ou parábolas. Nesses discursos a expressão “filho do homem” (traduzida a partir de três diferentes expressões etíopes) aparece 16 vezes, relacionada à figura do Messias. A designação aparece em paralelo com os termos “Eleito”, “Messias” (ou “Ungido”) e “Justo” (AUNE, 2002).

“O livro se ocupa em proclamar a vinda do novo Céu e da nova Terra, e o estabelecimento do reino de Deus por meio desse ‘Ungido’” (SIQUEIRA, 2010, p. 11).

O personagem messiânico-escatológico de *Similitudes de Enoque* é apresentado como um ser preexistente e oculto (48:3; 62:7), que se manifesta eventualmente (48:7), que atua como juiz (46:4-6; 62:3-11; 69:27, 29), revelador (46:3), vindicador da justiça (48:4; 62:12; 71:17) e governador universal (62:6; 71:15-17), e que recebe adoração (48:5; 62:9) (AUNE, 2002).

O livro descreve um herói celestial, sobrenatural, que mistura a imagem do filho do homem de Daniel 7 com as do rei davídico do Salmo 2 e de Isaías 11, e do servo sofredor de Isaías 42, 49 e 52-53 (NICKELSBURG, 1999).



É interessante notar que a passagem em que o “Filho do Homem” aparece pela primeira vez no livro de Enoque (46:1-2) é totalmente dependente, do ponto de vista intertextual, da visão de Daniel (SIQUEIRA, 2010, p. 12).

A crítica textual reconhece várias interpolações no livro de Enoque, e há quem argumente que as referências messiânicas ao Filho do Homem tenham sido inseridas posteriormente por cristãos (STALKER, 1999). Outros eruditos, porém, apontam para alguns detalhes que sugerem uma composição no primeiro século antes de Cristo (NICKELSBURG, 1999).

Apesar de não haver evidências de que Jesus tenha conhecido o *Similitudes de Enoque*, é possível supor que em Sua época a expressão “Filho do Homem” já havia se tornado um título messiânico, trazendo a ideia, inclusive, de um Ser divino, preexistente, responsável pelo estabelecimento do reino de Deus (LADD, 2003, p. 197).

No Apocalipse de Esdras

Outro importante texto judaico que apresenta a figura do Filho do Homem com contornos messiânicos é o quarto livro de Esdras, um apocalipse geralmente datado do fim do primeiro século (AUNE, 2002).

Embora não utilize a expressão “filho do homem”, 4 Esdras, especialmente o capítulo 13, se refere a “algo parecido com a figura de um homem” que vem do mar e que apresenta vários pontos de similaridade com o “filho do homem” de Daniel 7 e do *Similitudes de Enoque*. O herói messiânico do quarto livro de Esdras também combina traços do servo sofredor de Isaías e do rei davídico do Salmo 2 e Isaías 11 (NICKELSBURG, 1999).

As principais características desse “homem do mar” são: Ele vem com as nuvens do céu (13:3); é preexistente (13:52; ver 7:28; 14:9); é filho de Deus (13:32, 37; ver 7:28); é o Messias (7:28; 12:32); é juiz (12:32; 13:37); reúne o povo eleito (remanescente) e liberta os justos (12, 13) (AUNE, 2002).

Nesses textos, as funções do herói messiânico são basicamente duas: julgar em favor de Deus no juízo escatológico e reunir o povo eleito.

Nos manuscritos de Qumram

Não há na literatura de Qumran menção ao filho do homem de Daniel 7:13, 14 e, nas vezes em que a expressão aparece, ela é utilizada no sentido comum de “ser humano”. Apesar disso, é possível identificar nos escritos do Mar Morto características semelhantes às do personagem escatológico de Daniel 7, como, por exemplo, na figura de Melquisedeque, no manuscrito 11Q13. Esse personagem,

à semelhança do Filho do Homem, apresenta atributos messiânicos e divinos, e assume o papel de juiz, mediador e salvador celestial (BRUCE, 1982; TERRA 2009).

Na literatura rabínica

O erudito Maurice Casey encontrou 10 referências a Daniel 7:13 ou 14 na literatura rabínica. Quatro delas interpretam o “filho do homem” como sendo o Messias (BURKETT, 2004). Mas a mais importante citação a respeito de Daniel 7 nos escritos dos rabinos talvez seja a de Akiva ben Yosef (c. 50-135 d.C), considerado um dos fundadores do judaísmo rabínico. Para ele, a palavra “tronos” em Daniel 7:9 se refere ao trono de Deus e de Davi, isto é, do Messias, o que abre caminho para a interpretação messiânica do “filho do homem” nos versos 13 e 14 (BRUCE, 1993).

Uso da expressão na literatura cristã primitiva

28

No Novo Testamento

Com exceção de quatro ocorrências (At 7:56; Hb 2:6; Ap 1:13; 14:14), a expressão “Filho do Homem” no Novo Testamento aparece somente nos Evangelhos e é utilizada apenas por Jesus (NICKELSBURG, 1999).

Segundo F. J. Foakes Jackson e Kirsopp Lake (AUNE, 2002) as declarações em que Cristo utilizou a expressão “Filho do homem” podem ser classificadas em três grupos:

- 1. Declarações sobre Sua obra enquanto esteve na Terra.** Exemplos: Quando Ele declarou Sua autoridade sobre o sábado (Mc 2:27, 28) e para perdoar pecados (Mc 2:10), e ao enfatizar “o caráter humilde e despretensioso de Sua missão terrestre” (Mt 8:20; 11:19; Lc 7:34) (SIQUEIRA, 2010, p. 17).
- 2. Declarações sobre Seu sofrimento, morte e ressurreição.** Exemplo: Predições feitas aos discípulos acerca da paixão e ressurreição (Mc 8:31; 9:31; 10:33-34).
- 3. Declarações sobre Sua vinda escatológica em glória.** Exemplos: Passagens em que Cristo evocou a imagem do filho do homem



de Daniel 7:13, vindo sobre as nuvens do céu (Mt 26:64; Mc 14:62; Lc 22:69); quando falou de Sua vinda de modo geral, sem, necessariamente, aludir a Daniel 7 (Mt 10:23; 24:27, 37, 39; 24:44); e quando mencionou Seu retorno em conexão com o julgamento escatológico de Deus (Mt 24:30; Mt 13:41; 19:28). A maior parte das declarações sobre o Filho do Homem nos Evangelhos se refere à segunda vinda ou ao papel escatológico do Messias.

Apesar de interessante e útil, essa classificação pode ser problemática, pois algumas declarações se encaixam em mais de um desses grupos.

No Evangelho de Mateus, a expressão “Filho do Homem” parece ressaltar o papel de Cristo como juiz escatológico. Em Marcos, a ênfase está na autoridade de Jesus e, ao mesmo tempo, em Sua posição como “Servo sofredor”. Já o uso que Lucas fez da expressão evidencia o profundo interesse do autor na figura de Cristo como o Homem universal, que franqueia a todos os seres humanos o acesso à salvação. Em João, o título reforça a identidade divina de Jesus e Sua origem celestial, estando relacionado aos temas da crucificação — que nesse Evangelho implica também glorificação — (3:14; 8:28; 12:23; 13:31), revelação (6:27, 53) e autoridade escatológica para julgar o mundo (5:27; 9:39; 12:31) (SIQUEIRA, 2010, p. 22).

Em Apocalipse 1:13 e 14:14, a expressão “um semelhante a filho de homem” é usada como uma clara alusão a Daniel 7:13, mas parece não ter muita relação com o uso que Jesus fez nos Evangelhos.

Na literatura gnóstica

O título “Filho do Homem” aparece com certa frequência nas fontes gnósticas, especialmente nos códices da Biblioteca de Nag Hammadi, no Egito, como o *Tratado Sobre a Ressurreição*, o *Sophia de Jesus Cristo* e o *Evangelho Secreto de João*. Na maioria dessas obras, o uso da expressão “Filho do Homem” difere significativamente de sua aplicação nos Evangelhos canônicos.

Em certas seitas gnósticas, como os ofitas e os valentinianos, o termo “Homem” (*anthropos*) era utilizado para se referir a um deus com traços humanos (aparentemente uma referência a Gênesis 1:26) existente no Céu ou Pleroma. A emanção desse deus era chamada de “Filho do Homem”. Jesus Cristo, portanto, seria o resultado da emanção desse “Homem primordial”. Acreditava-se também que o Filho do Homem seria capaz de restaurar o Pleroma — de onde supostamente viera — ao seu estado de ordem original (AUNE, 2002).

As fontes gnósticas que aludem ao mito do “Homem celestial” são de datas posteriores ao quarto Evangelho. Não há evidências concretas da existência desse mito no primeiro século da Era Cristã (SIQUEIRA, 2010, p. 26, 27).

Nos pais da igreja do período antenicensino

Embora autores como Justino Mártir (c. 100-165), Tertuliano (c. 160-220), Irineu de Lyon (c. 130-200) e Eusébio de Cesareia (c. 265-339) utilizassem a visão celestial de Daniel 7 como a principal fonte do título “Filho do Homem”, os escritores patrísticos dos primeiros séculos do cristianismo costumavam relacionar a expressão mais frequentemente com a natureza humana de Cristo, em contraste com Sua natureza divina. Esse contraste aparece pela primeira vez na carta de Inácio de Antioquia aos efésios (20:2) (BURKETT, 2004), onde ele se refere a Cristo como “Filho do homem e Filho de Deus”. É possível que essa ênfase na natureza humana de Cristo tenha sido ocasionada pelas muitas heresias com respeito à humanidade de Jesus, principalmente por parte do gnosticismo. Sendo assim, a preocupação dos pais da igreja ao utilizarem o título “Filho do Homem” tinham que ver muito mais com a apologética do que com as raízes judaicas e veterotestamentárias da expressão.

Posteriormente, essa abordagem:

Passou a ser comum na tradição da igreja, especialmente no contexto do debate acerca das duas naturezas de Cristo. [...] Foi essa atitude de exagerar no uso da expressão “Filho do Homem” em conexão com a plena e real natureza humana de Cristo que resultou no entendimento tradicional desse título como simplesmente uma referência à humanidade de Cristo (SIQUEIRA, 2010, p. 46, 47).

Por que Jesus utilizou o título “Filho do Homem”?

Os intérpretes têm proposto diferentes razões pelas quais o título “Filho do Homem” teria sido tão frequentemente utilizado por Jesus. Entre as principais interpretações, temos:

- 1. Era simplesmente uma expressão idiomática.** De acordo com alguns eruditos, as expressões aramaicas *bar 'enash* e *bar 'enashá*



podiam ser usadas pelo interlocutor para se referir a si mesmo na terceira pessoa. Seria uma substituição para os pronomes “eu” e “mim”, em casos em que a pessoa quisesse evitar a impressão de arrogância, falar algo desagradável a respeito de si mesma ou fazer um protesto. Assim, por questões de modéstia e discrição, Cristo teria substituído a primeira pessoa do singular pela expressão “Filho do Homem”. No entanto, o problema com essa interpretação é que as evidências dessa substituição são posteriores a Jesus, e não refletem necessariamente um costume corrente no aramaico galileu do primeiro século (AUNE, 2002).

2. Era um título ambíguo. De acordo com essa interpretação, ao utilizar a expressão “Filho do Homem”, Cristo teria se valido de um título que admitia mais de um significado. Diferentemente de títulos como “Messias”, “Filho de Deus” e “Filho de Davi” (que eram entendidos mais com um sentido político do que religioso), Jesus teria utilizado um título enigmático e, ao mesmo tempo, bastante discreto — uma vez que a expressão era utilizada de várias formas no hebraico e no aramaico — a fim de não incentivar ideias nacionalistas e alvoroço desnecessário (BURKETT, 2004; AUNE, 2002).

3. Era um título messiânico. Embora, nas últimas décadas, teólogos mais liberais tenham se manifestado contra esse ponto de vista, um grande número de eruditos ainda sustenta a ideia de que Cristo utilizou a expressão “Filho do Homem” como uma alusão ao conceito judaico pré-cristão (se é que se pode datar o livro de Enoque como anterior a Jesus) e veterotestamentário de um herói apocalíptico, preexiste e transcendente que se manifestaria nos últimos dias como redentor e juiz.

Em Mateus 26:64, ao falar de Sua segunda vinda, Jesus teria feito uma clara alusão a dois textos do Antigo Testamento: Salmo 110:1 e Daniel 7:13. Ao mesclar as figuras do rei messiânico com a do ser celestial de Daniel 7, Cristo teria tornado claro o principal — e mais provável — pano de fundo da expressão “Filho do Homem”.

Segundo Oscar Cullman (1963, p. 162):



A Teologia clássica sempre contrastou Filho do Homem e Filho de Deus. Do ponto de vista do dogma posterior “verdadeiro Deus — verdadeiro homem”, entendeu-se a designação “Filho do Homem” apenas como uma expressão da “natureza humana” de Jesus em contraste com Sua “natureza divina”. Nessa época, os teólogos não estavam familiarizados com as especulações judaicas sobre a figura do Filho do Homem, e não levaram em consideração o fato de que, por meio desse próprio termo, Jesus falou de Seu divino caráter celestial.

4. Outras possíveis razões. Além dos possíveis motivos mencionados acima, Jesus teria utilizado a expressão “Filho do homem” para: (1) “acentuar propositalmente Sua natureza humana”;³ (2) identificar-Se com os seres humanos em suas fraquezas, expressando Seu senso de ligação com a humanidade e a participação em seus sofrimentos (STALKER, 1999); e/ou (3) Se identificar com o ofício profético e a mensagem escatológica de Ezequiel e Daniel, (DEYOUNG, 1988) que também foram chamados, cada um, de “filho do homem”.

32

Considerações Finais

Ao analisar brevemente a expressão “Filho do Homem” na literatura judaica antiga, vimos que o mais provável *background* para esse título, tão utilizado por Cristo nos Evangelhos, são os profetas canônicos, especialmente Daniel 7:13, 14 (ver Mt 26:64; Mc 13:26; 14:62; Lc 22:69). Textos como *Similitudes de Enoque* e os rolos do Mar Morto nos ajudam a reconstruir certos aspectos da compreensão messiânica de determinados círculos religiosos dos tempos de Jesus, como a noção de um Messias divino e preexistente.

Semelhantemente, o comentário rabínico de Akiva ben Yosef a respeito de Daniel 7:9 favorece uma interpretação das palavras “filho do homem”, no verso 13, como referência a um Messias com traços divinos.

Vimos também as distorções sofridas pela expressão por parte das doutrinas gnósticas, o que motivou nos escritores patrísticos antenice-

.....

³ Dicionário Enciclopédico da Bíblia (Petrópolis: Vozes, 1971).



nos uma reação no sentido de utilizar a designação “Filho do Homem” quase que exclusivamente com propósitos apologéticos, para se referirem à humanidade de Jesus.

Por fim, após relacionar alguns possíveis motivos pelos quais Cristo teria utilizado o título “Filho do Homem” para se referir a Si mesmo, consideramos mais provável que Ele tenha se valido da expressão para declarar, direta ou indiretamente, Sua messianidade e Seu papel como juiz escatológico e defensor do povo santo.

Referências

AUNE, D. E. Son of man. In: BROMILEY, G. W. (Ed.). **The international standard Bible encyclopedia, revised**. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. v. 4.

BALDWIN, J. G. **Daniel**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1983.

BEASLEY-MURRAY, G. R. Interpretation of Daniel 7. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 45, n. 1, p. 48, 1983.

33

BRUCE, F. F. The background to the son of man sayings. In: ROWDEN, H. H. (Ed.). **Christ the Lord**: studies in Christology presented to Donald Guthrie. Leicester: Inter-Varsity Press, 1982. p. 50-70.

BRUCE, F. F. **In Retrospect**: remembrance of things past. Revised edition. Grand Rapids: Baker, 1993.

BURKETT, D. **The Son of Man debate**: a history and evaluation. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CULLMAN, O. **The Christology of the New Testament**. Philadelphia: Westminster Press, 1963.

DEYOUNG, J. C. Son of man. In: ELWELL, W. A.; BEITZEL, B. J. (Eds.). **Baker encyclopedia of the Bible**. Grand Rapids: Baker Book House, 1988.

DORNELES, V.; CAVALCANTI, D.; NUNES, A. L. (Eds.). **Comentário bíblico adventista do sétimo dia**. 1. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013, v. 4.

GOLDINGAY, J. E. **Daniel**. Dallas: Word Book, 2002. (Word biblical commentary)

LADD, G. E. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2003.

NICKELSBURG, G. W. E. Son of man. In: VAN DER TOORN, K.; BECKING, B.; VAN DER HORST, P. W. **Dictionary of deities and demons in the Bible DDD**. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

SIQUEIRA, C. **O “Filho do Homem” na compreensão dos pais da igreja do segundo século da Era Cristã**. Engenheiro Coelho, 2010. ?f. Dissertação (Mestrado em Teologia Bíblica) - Seminário Adventista Latino-americano de Teologia, Engenheiro Coelho, 2010.

SMITH, R. L. **Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem**. São Paulo: Vida Nova, 2001.

34 STALKER, J. Son of man. In: ORR, J. **The international standard Bible encyclopedia**. Albany: Ages Software, 1999.

TERRA, K. R. C. O enigma de Melquisedec em 11q13: intertextualidade em Qumran e o imaginário do juízo. **Revista Oracula**, v. 5. n. 10, p. 100-121, 2009. Disponível em <<https://bit.ly/2t9Eg9t>>. Acesso em: 23 dez. 2017.

O pano de fundo de Apocalipse 11:1-2

FRANCISCO JAVIER HIGUERA¹

A medição do templo em Apocalipse 11:1-2 tem sido entendida de várias maneiras segundo as diferentes perspectivas interpretativas. Uma das principais chaves no entendimento, tanto deste texto quanto do Apocalipse como um todo, é a alusão ao Antigo Testamento por trás da passagem. Frequentemente têm sido atribuídos dois panos de fundo do Antigo Testamento para tal imagem, no entanto, esse estudo visa esclarecer que tal conexão não é legítima na sua totalidade, mas que existe um pano de fundo daniélico na medição do templo.

Palavras chave: Alusões ao AT; Medição do templo; Apocalipse; Pano de fundo.

The background of Apocalypse 11: 1-2

The measuring of the Temple in Revelation 11: 1-2 has been understood in different ways according to the different interpretive perspectives. One of the main keys to understanding both this text and the Apocalypse as a whole is the allusion to the Old Testament behind

.....

¹ Mestre em Teologia Bíblica pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (Salt). Professor de Religião e Teologia Bíblica na Universidade Adventista do Chile. E-mail: franciscohiguera@unach.cl

this passage. Often it has been attached two Old Testament backgrounds for the image (Zech 2:1-5 and Ezek 40-48); however, this study aims to clarify that such connection is not legitimate in its entirety, instead of it, there is a danielic background in that measuring of the temple.

Key words: OT allusions; Measuring of the temple; Revelation; Background.

Introdução

Antes de analisar um trecho do livro do Apocalipse, e por causa da característica apocalíptica da passagem, deve ser compreendido qual é o *background* por trás dele. No caso de Apocalipse 11:1-2, os eruditos mencionam duas possibilidades; a primeira é um *Sitz im Leben* com relação à destruição de Jerusalém no ano 70 d.C., que foi, de alguma forma, reinterpretada pelo autor do Apocalipse, que escreveu mais de 20 anos depois desses fatos terem acontecido; a segunda possibilidade de *background* indica que poderia haver uma alusão ao Antigo Testamento. Sendo assim, o presente estudo pretende esclarecer qual é a imagem por trás da medição do templo em Apocalipse 11:1-2, e serão analisadas uma por uma dessas principais opções.

36

Sitz im Leben da destruição de Jerusalém

Com respeito à origem (e originalidade) deste trecho, alguns estudiosos têm declarado que Apocalipse 11:1-2 é uma inserção baseada num texto judaico anterior. Esta hipótese começou com Wellhausen (1899, p. 222-223), que seguindo seu costume de procurar fontes e tradições por trás de textos bíblicos, afirma que Apocalipse 11:1-2 corresponde a um antigo oráculo zelote anterior ao ano 70 d.C. que profetizava que, embora o pátio fosse destruído pelos romanos, o templo e quem adorasse nele seria preservado dessa destruição.² Alguns têm assinalado que Wellhausen (1899) se baseou

.....

² Alguns dos eruditos que se aderem a esta teoria de forma total ou parcial são: Charles (1920, p. 270-274); Beckwith (1919, p. 586-588); Yarbrow Collins (1976, p. 195); e Aune (2002b, p. 585, 594-595). Yarbrow Collins (1984, p. 67) entende que, como esse



no relato de Josephus (1996, p. 285-286), que afirma que na conquista de Jerusalém no ano 70 d.C., os líderes judeus que tinham tomado posse da cidade subornaram profetas falsos e um deles proclamou que o povo deveria se refugiar no templo (*hieron*) onde Deus libertaria o povo miraculosamente. Charles (1920, p. 270) endossa parcialmente a ideia e reconhece implicitamente que esta hipótese começou com Wellhausen (1899), e basicamente os que o seguiram têm construído sobre ela.

Osborne (2014, p. 469) chama a atenção para alguns problemas fundamentais com relação a esta hipótese: 1) Por que João utilizaria um oráculo que comprovou ter sido falso? Pois nem o Templo nem o altar, e menos ainda os adoradores foram preservados na destruição de Jerusalém no ano 70 d.C.; 2) Por que João utilizaria um oráculo zelote, sendo que existia tão pouca afinidade entre o cristianismo e os zelotes?

Flusser (1988, p. 391) considera tal hipótese muito improvável pelas seguintes razões: 1) É difícil de assumir a ideia de que o oráculo dissesse que a cidade iria ser conquistada pelos gentios, porém, que o templo seria resguardado; 2) Por que um panfleto zelote de uma cidade sitiada teria chegado às mãos de um profeta cristão em Patmos? 3) Mesmo se tivesse chegado, a “profecia” rapidamente teria demonstrado ser falsa. Ainda assim, para Flusser (1988, p. 391-392) o texto reflete a ideia de inviolabilidade do templo presente no judaísmo um longo tempo antes do ano em questão da invasão de Jerusalém.

O’Brien (1996, p. 198-200) também aponta para algumas das críticas que a proposta tem recebido: 1) Pela data do livro (c. 95 d.C.) seria um oráculo incompreensível; 2) A possibilidade de uma interpretação simbólica indeterminaria o significado do oráculo; 3) Traz problemas hermenêuticos pois os zelotes seriam considerados os adoradores; 4) A crença na invulnerabilidade do templo torna prescindível a existência do oráculo.

Beale (1999, p. 556) também se opõe a esta tese. Na sua visão, não há evidência da existência dessa fonte fora do Apocalipse, e mesmo que existisse, seu significado não poderia ser entendido pois não sabemos qual é o seu contexto literário e aplicação utilizada. Da mesma forma, é difícil sustentar que um profeta cristão reinterpretaria, no ano 95 d.C. da perspectiva da comunidade cristã, tais fatos que aconteceram no ano 70 d.C. com um grupo de zelotes.

suposto oráculo zelote não teve um cumprimento literal, foram procuradas outras interpretações. Já Roloff (1993, p. 129) propõe que é uma fonte cristã, não zelote.

Além das razões mencionadas acima, existem várias outras razões para descartar essa hipótese: 1) Se baseia principalmente numa conjectura, pois tal fonte não tem sido encontrada; 2) Se baseia na pressuposição de que o templo em Apocalipse 11:1-2 se refere ao templo de Jerusalém (de Herodes); 3) Se baseia na pressuposição de que a medição do templo simboliza preservação.

Nesse ínterim, a dependência do autor do Apocalipse por parte de uma antiga fonte judaica parece ser uma mera especulação sem maior fundamento³. De qualquer forma, se a hipótese de Wellhausen (1899) e de determinados autores modernos for correta, o trecho deve ser analisado em sua forma final, de acordo com o uso que o autor faz dele (AUNE, 2002b, p. 598; YARBRO COLLINS, 1979, p. 70).

Possíveis alusões veterotestamentárias

38

O AT permeia completamente as imagens, o simbolismo e até mesmo a estrutura do Apocalipse, Apocalipse 11:1-2 não parece ser a exceção⁴. Desta forma, será necessário procurar os possíveis *backgrounds* veterotestamentários para Apocalipse 11:1-2 e avaliar se eles conseguem se adequar a isso. Um aspecto importante que deve ser levado em conta é que Apocalipse 11:1-2 se encontra estreitamente relacionado

.....
³ Caird (1966, p. 131, tradução nossa) chega a chamar tal hipótese de “improvável, inútil e absurda”.

⁴ Sobre esse assunto existe amplo consenso do extenso uso que o autor do Apocalipse faz do AT. Swete (1907) afirma que há, no Apocalipse do NT (WESCOTT; HORT, 2008, p. 37), 278 referências às escrituras judaicas, enquanto que Ford (2008) encontra 518 citações e alusões da mesma fonte. Beale (2013, p. 55) afirma que são contabilizadas desde 394 até 1000 alusões ao AT no Apocalipse, no entanto, algumas delas possuem apenas a categoria de ecos. Para Paulien (2009, p. 136, 138) no entanto, existem por volta de 2000 referências ao AT de um ou outro tipo no Apocalipse, e entre 80% e 85% da sua simbologia deve ser entendida à luz das escrituras hebraicas, mas é enfático em dizer que o Apocalipse nunca cita diretamente o AT. De qualquer forma, a noção de que o Apocalipse é completamente permeado pelo AT (por sobre todos os outros livros do NT) é compartilhada por vários, senão a maioria dos autores (BAUCKHAM, 1993b, p. 18-22; BEALE; MCDONOUGH, 2007, p. 1081; CARSON; MOO, 2005, p. 712). Segundo Charles (1920, p. 66), João traduz suas alusões diretamente de um texto do AT hebraico ou aramaico, nunca cita de nenhuma versão grega, contudo, parece ter sido influenciado de certa forma por alguma dessas versões gregas.



com as suas partes adjacentes, todavia, ele forma uma unidade em si mesmo.⁵ Desta forma, o pano de fundo para Apocalipse 11:1-2 deveria conseguir dar conta de todo o texto em si e não apenas de um aspecto ou uma palavra. Os panos de fundo que são identificados com maior frequência com Apocalipse 11:1-2 são Zacarias 2:1-5 e Ezequiel 40-48 (STRAND, 1984, p. 317; O'BRIEN, 1996, p. 201), no entanto, também têm sido vistos outros panos de fundo para este texto:

Zacarias 2:1-5

Uma longa lista de autores enxerga esse texto como sendo um dos panos de fundo veterotestamentários para Apocalipse 11:1-2.⁶ No entanto vários deles o consideram como secundário depois de Ezequiel 40-48. Outros eruditos também lhe acrescentam Zacarias 1:16 para formar esse pano de fundo (O'BRIEN, 1996, p. 201; LARONDELLE, 1997, p. 215; ROGERS, 2002, p. 104).

O texto parece descrever um anjo com um cordel na mão, o qual é enviado para medir Jerusalém e conhecer suas medidas, e logo é anunciado que Jerusalém será habitada novamente sem menção às muralhas físicas, mas afirmando que o próprio Deus se tornaria uma muralha de fogo para a cidade. O contexto imediato parece indicar a anterior dispersão de Judá pelas incursões das nações pagãs (1:21) e sua posterior restauração (2:10-13). Assim mesmo, parece estar subentendida a garantia da contínua proteção de Deus sobre Jerusalém (2:5), em face à tensa situação em que se encontrava a cidade por causa dos inimigos externos.⁷

O texto de Zacarias 2:1-5 tem sido relacionado com Apocalipse 11:1-2 basicamente por causa de que existe noção de medir uma estrutura física com um instrumento. Não obstante, existem enormes diferenças entre am-

.....

⁵ Ver o capítulo 3 da minha tese do mestrado (HIGUERA, 2016, p. 48-53)

⁶ Por exemplo, Aune (2002b, p. 603); Veloso (1999, p. 146); LaRondelle (1997, p. 215); Bauckham (1993a, p. 269); Paulsen (1992, p. 280). Rogers (2002, p. 104-107) chega a apontar que Zacarias 1:16 (2:1-5) é o principal *background* veterotestamentário para Apocalipse 11:1-2 em vista do seguinte: 1) Menção à linha de medição em Zacarias 1:16, que, na visão de Rogers (2002), seria equivalente à vara mencionada em Apocalipse 11:1. 2. A construção da "sua casa" sugere que, segundo Rogers (2002), João estaria interpretando-a como o santuário em Apocalipse 11:1. A fragilidade dessas ligações não permite que sejam consideradas em si mesmas como conexões legítimas entre um texto e outro.

⁷ Ver Meyers e Meyers (2008, p. 149-157) e Baldwin (1972, p. 112-114).

bos os textos. Em Zacarias 2:2, a medição é planejada para toda a cidade de Jerusalém, porém, em Apocalipse 11:1-2 é reduzida apenas para o templo, o altar e os adoradores. Assim mesmo, em Zacarias 2:2 é o “homem” (presumivelmente um anjo) aquele que deve executar a medição. Pelo contrário, em Apocalipse 11:1-2, o próprio João é comissionado para medir. Da mesma forma, o instrumento da medição é diferente. Enquanto que em Zacarias 2:1 se utiliza uma corda, em Apocalipse 11:1 o instrumento é uma cana. Sendo assim, em ambos os textos, o instrumento da medição, quem mede e o que será medido são completamente diferentes. Outra diferença em que Zacarias não parece fazer alguma referência explícita ao altar nem aos adoradores. Como parece ser, a única coisa que ambos textos têm em comum é o fato de que, em ambos os casos, existe uma medição realizada com um instrumento. Strand (1984, p. 320) aponta para o fato de que o contraste vai mais além; a medição em Zacarias não parece ser realizada, pois a cena parece se focar em retratar o cuidado e proteção de Deus.

40

Nesse sentido, pode ser concluído que “com exceção de um símbolo específico, Zacarias 2:1-5 manifesta um absoluto contraste com Apocalipse 11:1” (STRAND, 1984, p. 321, tradução nossa). Contudo, talvez pela presença da medição, a ação profética de Apocalipse 11:1-2 pode estar ecoando (embora não parece ser provável) à ação profética de Zacarias 2:1-5.

Ezequiel 40-48

Uma boa parte dos eruditos identifica a grande visão final descrita em Ezequiel 40-48 (ou parte dela) como sendo o pano de fundo (geralmente o principal) para Apocalipse 11:1⁸ em vista de que, em ambos os casos, é realizada uma medição sobre imóveis sagrados utilizando uma cana como instrumento de medir.

Na visão de Ezequiel 40-48, o profeta é levado para uma alta montanha perto da cidade santa onde se reúne com um homem (presumivelmente um anjo),⁹ com uma cana e uma corda na sua mão, medindo cuidadosa e detalhadamente as diferentes partes da “casa”, dos átrios exteriores e das portas (40:5-49), e parece apontar que, somente no ca-

.....

⁸ Dentre eles, podem ser mencionados: Mounce (1997, p. 213); Johnson (1981, p. 499) Beale e McDonough (2007, p. 1118); Thomas (1995, p. 79-80); Roloff (1993, p. 128); Paulien (2014, p. 2); Chilton (1987, p. 115); Stefanovic (2009, p. 347-348); Kistemaker (2000, p. 435); Osborne (2014, p. 462); Ford (2008, p. 175) e outros.

⁹ Ver TAYLOR, 1969, p. 244



pítulo 41, ele começa a medir o templo interior em si (41:1) (ZIMMERLI, 1979, p. 342-343). Já na passagem de Ezequiel 43:1-12, o autor vê a glória de Deus entrando novamente no templo. Nos capítulos seguintes são dadas as disposições para os serviços e rituais do novo templo escatológico e do Israel restaurado. Para Stefanovic (2009, p. 347, ver 43:7-11), esse texto aponta para uma tentativa divina de restaurar sua relação com Israel. Allen (2002, p. 213) da mesma forma, o entende como um oráculo de salvação, no qual aquilo que afetou o reino pré-exílico de Israel e Judá não seria um obstáculo no templo e na cidade reconstruídos, uma vez que o relacionamento de Deus com seu povo foi restaurado.¹⁰

Stefanovic (2009, p. 347) e Paulien (2014, p. 2)¹¹ afirmam que essa visão de Ezequiel ocorre em *Yom Kippur*, a partir de Ezequiel 40:1 (ver Lv. 23:27), que diz: “No princípio do ano, no décimo dia do mês [...]”. Essa afirmação se embasa na suposição de que Ezequiel estava utilizando o calendário civil judaico, cujo começo era no outono boreal. O calendário “civil” tinha cedido seu lugar ao calendário religioso, cujo vigor começou na primeira *pesach* (Êx. 12:2), portanto, a dúvida aqui é se Ezequiel está se referindo ao princípio do ano do calendário civil ou do calendário religioso. Shea (2001, p. 159-160) explica que, pelo contexto da profecia de Ezequiel 40-48, esse “princípio do ano” deveria ser no outono (boreal), pois se a profecia for feita no *Yom Kippur* seria altamente significativa em relação ao conteúdo da visão. Seja ou não correta essa última afirmação, Shea (2001, p. 152-163) argumenta convincentemente que o calendário de outono a outono (civil) era utilizado tanto no exílio quanto em anos posteriores e anteriores. Entretanto, para Allen (2002), a declaração sobre a data da última visão de Ezequiel é ambígua podendo se referir tanto à primavera quanto ao outono (2002, p. 229. Nichol (1978a, p. 712), através

.....

¹⁰ Existem problemas interpretativos relacionados a essa visão. Talvez a principal discussão esteja em volta da visão da qual Ezequiel 40-48 está falando do segundo templo, que obviamente pareceria uma profecia não cumprida em vista que nele não é mencionada a habitação da “glória de Deus”. Além disso, existem questionamentos se ele está realmente se referindo à reconstrução do templo futuro. Taylor (1969, p. 246) observa que existem várias características da descrição do templo que tornariam pouco provável uma interpretação literal de reconstrução. Dessa maneira, não se presume que o texto aponte para o segundo templo.

¹¹ Considerações expressas no texto “The Facebook commentary on Revelation 11”, de Jon Paulien, publicado em 2014. Disponível em: <<https://bit.ly/2s1OzwB>> Acesso em: 05 de mai. 2017.

do Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia, adota uma posição similar. Vanderkamp (1996, p. 817) afirma que a contagem de data após o exílio não é clara pois existe evidência tanto da contagem desde o outono quanto da primavera. Diferentemente, Fredenburg (2002, p. 357) assevera que o calendário utilizado consistentemente por Ezequiel era o calendário com início na primavera. Dessa maneira, as afirmações de Paulien (2010) e Stefanovic (2009) permanece na incerteza, todavia, se ambas forem corretas poderiam mudar o paradigma da interpretação deste texto e sua suposta função como *background* para Apocalipse 11:1-2.

A ampla atribuição de Ezequiel 40-48 como pano de fundo para Apocalipse 11:1-2 têm alguns detratores. Strand (1984, p. 321) percebe que, a despeito da similaridade entre os dois escritos, existem também evidentes contrastes entre ambos, dentre eles um alto número de objetos presentes na medição de Ezequiel 40-48 que não aparecem em Apocalipse 11:1-2, ou até mesmo é indicado que alguns deles não devem ser medidos (por exemplo, o pátio exterior é medido em Ez. 40:17 mas não deve ser medido em Ap. 11:1-2). Da mesma forma, nada é dito dos adoradores que também são medidos em Apocalipse 11:1-2. Todavia, o último contraste que Strand (1984) identifica entre ambos os textos é o propósito de ambas medições, enquanto que na medição de Ezequiel o propósito é prover um plano para a construção do templo e para o planejamento físico da cidade. A medição joanina parece se focar em entidades já existentes e não num sentido estritamente físico. Finalmente Strand (1984, p. 321) conclui que ambos textos são tão diferentes que dificilmente possa se estabelecer uma relação entre um e outro.¹²

O'Brien (1996, p. 201) chama a atenção para certos contrastes entre ambos textos (a despeito de considerar Ez. 40-42 como o *background* mais apropriado para Ap. 11:1-2). Ele argumenta que, enquanto que na visão de Ezequiel o foco está principalmente nas portas e no pátio, em Apocalipse 11:1-2, o pátio é excluído da medição. Além dessas diferenças já mencionadas, deve ser dito que em Ezequiel não existe uma ordem de medição, detalhe que parece ser um dos contrastes mais marcantes entre as duas visões.

Desta forma, são vistos vários contrastes entre uma visão e outra, dentre os principais estão a exclusão do pátio, a medição exclusiva do

.....
¹² Para uma defesa contra a crítica de Strand (1984) à dependência de Ezequiel 40-48 em Apocalipse 11:1-2, ver Beale (1999, p. 559).



templo, do altar e dos adoradores e a existência de uma ordem de atuação ativa do visionário em Apocalipse 11:1-2. Tais características contrastam esmagadoramente com Ezequiel 40-48.

Aparentemente, existe outro texto no Apocalipse que se remete à visão de Ezequiel 40-48. Bauckham (1993a, p. 269) percebe corretamente que a visão de Ezequiel 40-48 tem mais em comum com a medição da Nova Jerusalém em Apocalipse 21:15 do que com a medição em Apocalipse 11:1. Ele argumenta que, em ambos os textos, existe um paralelo com o agente da medição (o “homem” em Ez. 40 e o anjo em Ap. 21:15), contrastando com Apocalipse 11:1-2, onde é o próprio João quem deve medir. De mesmo modo, O’Brien (1996, p. 201) constata outra semelhança entre Apocalipse 21:15 e Ezequiel 40-48, ausente em Apocalipse 11:1-2, correspondente ao fato de que nos dois primeiros textos existe um foco nas portas, juntamente com o pátio exterior, o qual não acontece em Apocalipse 11:1-2. Similarmente, Aune (2002b, p. 603) aponta para outro forte paralelo entre ambas visões. Na visão de Ezequiel 40-48, o profeta é colocado num alto monte onde enxerga a cidade de Jerusalém restaurada (Ez. 40:2) e logo ele vê o homem medindo (Ez. 40:3). Paralelamente, João também é levado para um monte alto (Ap. 21:10a) onde lhe é mostrada a Nova Jerusalém (Ap. 21:10b), e logo o anjo procede a medir (Ap. 21:15-17). Do mesmo modo é evidente a projeção escatológica de restauração final de Ezequiel 40-48 (especialmente nos capítulos 47 e 48), que se encaixa melhor no capítulo 21 de Apocalipse do que no capítulo 11, e que parece estar localizado antes do clímax final.

Sumarizando, Apocalipse 21 e Ezequiel 40-48 compartilham as seguintes características: 1) É um ser sobrenatural que realiza a medição em ambos os casos. Os profetas João e Ezequiel são espectadores meramente passivos; 2) Um dos focos da medição está nas portas e no pátio exterior; 3) Em ambos os casos o profeta é colocado num alto monte onde vê uma Jerusalém “restaurada” e logo o ser sobrenatural presente na visão começa a medir; 4) Há uma projeção escatológica de restauração final e total em ambos os textos.

Todos as semelhanças anteriores nas medições de Apocalipse 21:15 e Ezequiel 40-48 não acontecem na medição de Apocalipse 11:1-2. Isoladamente, o fato de que Ezequiel 40-48 seja o pano de fundo para outro texto do Apocalipse não quer dizer que não possa ser também para Apocalipse 11:1-2, no entanto, as semelhanças entre Apocalipse 11:1-2 e Ezequiel 40-48 parecem não ir além da ação da medição, da cana e do fato de que um dos elementos medidos é o templo interior.

Considerando o que foi dito, Ezequiel 40-48 não parece se adequar bem a ser o *background* de Apocalipse 11:1-2, pois suas diferenças parecem falar mais alto do que as semelhanças. Da mesma forma que acontece com Zacarias 2:1-5, pode ser resgatado um eco da ação profética de Ezequiel 40-48 em Apocalipse 11:1-2. Todavia, mesmo se Ezequiel 40-48 for considerado um pano de fundo para Apocalipse 11:1-2, existem suficientes trabalhos sobre essa relação, de forma que o presente estudo não entrará a fundo nele.

A consequência de adotar tanto este *background* quanto o anterior tem levado aos estudiosos a sugerir que o significado da medição é preservação e proteção (STRAND, 1984, p. 324); porém, tendo em vista que os dois panos de fundo já vistos não conseguem dar conta de Apocalipse 11:1-2, deveria ser buscada outra interpretação.

Daniel 9:27

Vários intérpretes entendem que o período de tempo de 42 meses mencionado em Apocalipse 11:2 está aludindo ou é análogo à metade da semana (ou seja 3 ½ dias) descrita em Daniel 9:27,¹³ cujo relato se encontra dentro da profecia conhecida como “as setenta semanas”. Aparentemente, essa suposição se baseia em que a semana descrita em Daniel 9:27, na verdade, descreve uma semana de anos (isto é, sete anos) e, portanto, tal metade da semana em Daniel 9:27 estaria descrevendo 3 ½ anos, um período equivalente aos 42 meses de Apocalipse 11:2. Em favor dessa suposição, o BDB (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2000, p. 989) traduz a palavra *Shavuim* por “septeto de anos”; semelhantemente, Goldingay (2002, p. 257), assim como Hartman e Di Lella (2008, p. 244), acreditam que a tradução de “septeto de anos” seja a melhor tradução em vista dos 70 anos da profecia de Jeremias 29:10, que são indicados em Daniel 9:2, pois, aparentemente, era a esperança de Daniel que, quando tal período profetizado por Jeremias se cumprisse, a nação judia se restauraria, incluindo o templo. Por outra parte, Collins (1993, p. 353) afirma que o autor está reinterpretando a profecia de Jeremias, pois, na visão de Collins (1993), não foi entendida pelo autor como sendo cumprida com a reedificação de Jerusalém.

Todavia, não pode haver certeza dessa afirmação pois, em primeiro lugar, conforme reconhece o BDB (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2000, p. 988), a tradução mais comum para essa palavra é “semana” ou “septeto de

.....
¹³ De acordo com Beale; McDonough (2007, p. 1118-1119); Thomas (1995, p. 84-85); Gentry (1998, p. 66); Ford (2008, p. 170); Price (1993, p. 593).



dias”. Da mesma forma, Shea (1982, p. 89-92) indica algumas das fraquezas que apresenta a pressuposição de que as semanas de Daniel 9:27-27 correspondem às semanas de anos: 1) O uso desse substantivo com a mesma soletração é consistente tanto no AT quanto em *Qumran*, apresentando um conceito de semana literal; 2) Em todo o AT, o substantivo *shavuah* é traduzido por “semana”; 3) A LXX é consistente ao traduzir em todas as ocasiões o substantivo *shavuah* por *ebdomas*, enquanto que o número cardinal “sete” sempre é traduzido por *hepta*.¹⁴ Desta forma, não é possível assegurar que Daniel 9:24-27 está se referindo a “septeto de anos”, ou até mesmo a um septeto sem especificar a unidade de tempo; entretanto, o seu uso mais normal é de “semana”. Portanto, pelo menos do ponto de vista numérico, não parece haver paralelo nenhum entre a metade da semana de Daniel 9:27 e os 42 meses de Apocalipse 11:2.

Semelhantemente, não parece possível estabelecer algum paralelo maior entre a ação realizada em ambos os textos. Enquanto que em Daniel 9:24 se menciona que seriam destruídos tanto o templo quanto a cidade pelo povo do príncipe, em Apocalipse 11:1-2 não se menciona nada sobre a destruição do templo e da cidade.

Sendo assim, a suposta alusão de Daniel 9:24-27 em Apocalipse 11:1-2 não parece ser adequada pois não é possível assegurar que o período profético seja equivalente e, assim mesmo, o conteúdo descrito em ambas visões não parece ter maiores paralelos.

Levítico 16

O primeiro a propor este *background* foi Strand (1984, p. 318-324), estudioso que tem sido seguido por outros *scholars*.¹⁵ O conteúdo de Levítico 16 descreve o ritual do Dia da Expição (*Yom Kippur*). Neste ritual era feita a expiação pelo sacerdote (v. 6, 11-14), pelo Santuário (v. 16-17), pelo altar (v. 18-19a) e pela congregação (v. 22).

No ritual do *Yom Kippur*,¹⁶ em primeiro lugar, Arão devia fazer expiação por si mesmo e pela sua casa, imolando um novilho, pegando

.....

¹⁴ Pois o argumento é que supostamente se refere a um número indefinido de sete, podendo ser dias ou anos.

¹⁵ Alguns deles são Davidson (1991, p. 109); Paulien (1995, p. 256); Stefanovic, (2009, p. 336, 340); Treiyer (1988, p. 543.); Müller (2011, p. 443).

¹⁶ Atualmente, para muitos eruditos adeptos da hipótese documentária, as descrições deste ritual provêm de diversas fontes, as quais somente alcançariam sua forma final

o incensário e levando o sangue do novilho para ser aspergido sete vezes acima do *kapporet*¹⁷ (v. 6, 11-14), a fim de estar purificado para realizar o restante do ritual.

Uma vez concluída a expiação pelo sacerdote, o seguinte passo era fazer expiação pelo “santuário” (v. 16). Nessa etapa do ritual eram escolhidos dois bodes, um para sacrifício (o qual era para YHWH) e o outro era deixado vivo (chamado de Azazel); com o primeiro deles era realizado o mesmo procedimento que fora feito com o novilho (v. 7-10, 15).

Todavia, com respeito ao lugar que era expiado nessa parte do ritual, deve ser ressaltado que em Levítico 16:2 é indicado a Arão que ele não deve entrar em qualquer momento no *qodesh*, traduzido na Bíblia Almeida Revisada e Atualizada como “Santuário”, e na Bíblia Nova Versão Internacional como “lugar santíssimo”. Esta última parece ser a tradução mais acertada, tendo em vista que o restante do versículo indica que o lugar ao qual está sendo feita a referência é o lugar onde se encontra a arca. Milgrom (2008) optou por traduzir essa palavra como *adytum*, no entanto, está ciente de que se refere ao Santo dos santos (2008, p. 1013).¹⁸ Da mesma forma, parece acontecer com o “santuário” (ARA) mencionado no verso 16, no qual a NVI novamente parece traduzir de maneira mais precisa, pois o contexto parece indicá-lo dessa maneira (v. 14-15).

Assim, a expiação (ou purgação) era realizada pelo Santo dos Santos por causa das impurezas (*temioth*), rebeliões/transgressões deles (dos filhos de Israel) (*Peshā'ahim*), e por “todos os pecados deles” (*kol chat-ta'tam*), os quais eram simbolicamente transferidos ao santuário tornando-o, dessa forma, poluído (HASEL, 1989a, p. 89, 93-96; MILGROM, 2008, p. 1034)¹⁹. Essa expiação aparentemente era completa e definitiva,

depois do exílio babilônico. Uma discussão sobre as supostas fontes está fora do propósito do presente trabalho, o qual está analisando o ritual na sua forma final.

¹⁷ Ou seja, a cobertura da Arca da Aliança. Esta palavra é comumente traduzida como propiciatório. Milgrom (2008, p. 1014), entretanto, sugere que essa palavra não seja traduzida. Ver também Treiyer (1988, p. 36-37).

¹⁸ Embora seja a única ocasião onde é referida com essa palavra, nos outros lugares, o imóvel é sempre mencionado como o Santo dos Santos (2008, p. 1013). Ver Hasel (1989b, p. 112-113).

¹⁹ Gane (2005, p. 80-90) demonstra convincentemente que o objetivo principal das ofertas de purificação era remover o pecado do ofertante e transferi-lo para YHWH (por meio da imposição de mãos). Assim, era como o pagamento da dívida contraída



apontando à eliminação total de todo tipo de pecado, o qual se demonstra por meio das palavras utilizadas no texto para diferentes tipos de “pecado” (RODRIGUEZ, 1979, p. 136; HASEL, 1989b, p. 114-115; TREIYER, 1988, p. 65). A tenda da congregação, ou seja, o lugar santo (Lv. 4:7), parecia ser expiada juntamente com o Lugar Santíssimo (v. 16b).

A próxima etapa era a purificação do altar “que está perante o Senhor” (v. 18)²⁰, onde se colocava tanto o sangue do novilho quanto o sangue do bode nos chifres do altar, e devia ser aspergido sete vezes sobre ele (v. 18-19). Finalmente ocorria a eliminação de todas as faltas que tinham contaminado o santuário, e o processo no qual a congregação de Israel se via ritualmente livre da impureza (v. 30). Esta purgação parecia ocorrer uma vez que os pecados eram confessados por Arão, mediante imposição de mãos, sobre o bode vivo (Azazel) e ele era levado para fora da congregação (v. 20-22) (MILGROM, 2008, p. 1060; GANE, 2005, p. 136; HOLBROOK, 2012, p. 139).

De acordo com o texto de Levítico 16:33, “fará expiação pelo santuário [Lugar Santíssimo], pela tenda da congregação e pelo altar; também a fará pelos sacerdotes e por todo o povo da congregação”. Um aspecto relevante do ritual como um todo é que era a única cerimônia que se focava principalmente no templo e na sua purificação, e não nos pecados do ofertante como acontecia no serviço diário (HOLBROOK, 2012, p. 135; HASEL, 1989b, p. 114; TREIYER, 1988, p. 64).²¹

Outra particularidade que deve ser ressaltada era o significado do dia da Expição. Este era um dia quando toda a congregação parecia ser avalia-

47

pelas faltas do ofertante (representado por meio da gordura do animal) e simbolicamente o próprio YHWH era quem tomava conta dessa dívida.

²⁰ Para Milgrom (2008, p. 1036) e Holbrook (2012, p. 139), este é o altar do holocausto. Hartley (2002, p. 240) expressa que possivelmente se refere ao altar do holocausto, e reconhece que a identificação do altar é incerta. Da mesma forma, observa que, entre os eruditos judeus, parece ser favorecida a identificação do altar de ouro, enquanto que, nos estudiosos não judeus, existe uma preferência por identificá-lo com o altar do holocausto. Treiyer (1988, p. 50) propõe que podem ser ambos altares, um no verso 18a e o outro no verso 18b. Hasel (1989b, p. 110), no entanto, aponta para o fato de que “altar” está no singular, e sugere que talvez seja o altar do incenso em base a Levítico 4:18, apesar de também afirmar que a expiação pela tenda da congregação possa incluir a purificação pelo altar. Ambas posições são plenamente possíveis. De qualquer forma, se a referência do verso 18 for ao altar do holocausto, Êxodo 30:10 indica que o altar de incenso também é purificado no serviço anual.

²¹ Treiyer (1988, p. 184) chega a afirmar que se tratava de uma vindicação do santuário.

da. “Nesse mesmo dia, nenhuma obra fareis, porque é o Dia da Expição, para fazer expiação por vós perante o SENHOR, vosso Deus. Porque toda alma que, nesse dia, se não afligir será eliminada do seu povo. Quem, nesse dia, fizer alguma obra, a esse eu destruirei do meio do seu povo” (Lv. 23:28-30). Nesse dia, embora o foco principal estivesse no templo, o dever dos indivíduos era se arrepender dos seus pecados (WENHAM, 1979, p. 236). Holbrook (2012, p. 144-145) afirma o seguinte a respeito:

A separação entre os falsos e os verdadeiros israelitas no Dia da Expição é um importante resultado da segunda principal ministração sacerdotal do sistema do santuário. Ambos os grupos professavam ter uma relação pactual com Deus, mas os ritos desse dia estabeleciam uma separação.

Estreitamente relacionada com esta última noção de separação e avaliação está a noção de julgamento no *Yom Kippur*, pois toda alma devia estar em constrição para ser avaliada durante esse dia. Quem não estava “puro” era eliminado do seu povo e, nas palavras de Wenham (1979, p. 236), era “condenado para o julgamento”. Hasel (1989b, p. 120) afirma que o dia do *Yom Kippur* significava vida para aqueles que durante o ano “cúltico” haviam seguido apropriadamente as instruções para se livrar do pecado, da contaminação e da morte para aqueles que se recusaram a se avaliar a si mesmos por meio dos rituais de purificação e perdão de pecados. Uma ideia similar também é expressa por Gane (2005, p. 306-307), que declara que no *Yom Kippur* eram decididos os destinos dessas duas classes de israelitas. Tudo isso tornava o *Yom Kippur* o dia mais solene do calendário litúrgico judaico (SCHULTZ, 1983, p. 85).

Conforme vários estudiosos têm apontado, esses elementos que estavam envolvidos no ritual do *Yom Kippur* formam parte de Apocalipse 11:1-2 e, justamente na mesma ordem que aparecem em Levítico 16, onde o movimento do ritual segue o padrão: Santuário-altar-adoradores (STRAND, 1984, p. 322). A exceção é o Sumo Sacerdote. Strand (1984, p. 322) e Paulien (1995, p. 256) observam que, em vista de que no contexto neotestamentário o Sumo Sacerdote é o Jesus Cristo ressuscitado que não precisa de purificação (Hb 7:26), não há necessidade de fazer expiação por ele. Paulien (1995, p. 190) vai além ao declarar que essa referência ao santuário, altar e povo, sendo medidos, aparenta ser uma deliberada recoleção do material de *Yom Kippur*. Assim mesmo, este texto parece



marcar um precedente para a linguagem cúltica do Apocalipse, pois daqui em diante começa a haver uma linguagem mais relacionada ao *Yom Kippur*, contrastando com os capítulos anteriores cuja linguagem estava influenciada pelos termos do *tamid* (STEFANOVIC, 2009, p. 34-35)

No entanto, existem críticas a essa interpretação. Osborne (2014, p. 463), Kistemaker (2000, p. 413) e O'Brien (1996, p. 207) coincidem na sua crítica ao argumento de Strand (1984) ao colocar que ele não se sustenta por causa da ausência a qualquer tipo de medição em Levítico 16. O problema dessa afirmação é que não considera todos os significados que pode ter a palavra “medição”, um deles parece ser julgar ou avaliar (Mt 7:2), todavia o significado da medição será discutido em uma seção posterior.

Aune (2002b, p. 604), por sua vez, apresenta que a proposta de Strand (1984) ignora o fato de que haviam outros elementos envolvidos no ritual do Dia da Expição, como o Santuário, a tenda da reunião, o altar, os sacerdotes e a congregação. Não obstante, o argumento de Aune (2002b) se desvanece quando analisados todos os elementos que formam parte de Apocalipse 11:1 — o santuário, o altar e a congregação se encontram em ambos textos. Os dois elementos que, segundo Aune (2002b), parecem faltar em Apocalipse 11:1 são a tenda da congregação e os sacerdotes.²²

Para responder a essa pergunta, devem ser ponderadas algumas coisas. Em primeiro lugar, a purificação da tenda da congregação não era um ritual à parte, mas aparentemente era realizada como parte integrante da purificação do santuário (lugar santíssimo) (Lv. 16:16). Mesmo se fosse uma parte separada do ritual, ela parece ser limitada à purificação do altar de ouro (Êx. 30:10), pois não há menção dos outros móveis do lugar santo (HARTLEY, 2002, p. 241), e em Apocalipse 11:1 se alude tanto ao santuário/templo (lugar santíssimo), quanto ao altar. Desta maneira, o paralelo entre Levítico 16:1 e Apocalipse 11:1 não ignora a tenda da congregação que aparece no primeiro texto. Em segundo lugar, a alusão feita a Levítico 16 deve ser entendida à luz do contexto de uma comunidade cristã de final do século 1, na qual, o evento Cristo, marcava o fim de um ministério sacerdotal terrestre e o começo de um ministério sacerdotal celestial, onde o próprio Jesus era o sumo sacerdote nos céus (Hb 4:14), e não precisa mais de oferta de purificação por ser puro e sem pecado (ver Hb 7:26-28).

.....
²² Ver também a crítica de Mazzafferri (1989, p. 319-322).

Desta forma, Levítico 16 parece satisfazer os critérios para ser o pano de fundo para Apocalipse 11:1. No entanto, há um problema com Apocalipse 11:2, o qual não parece refletir nenhum aspecto de Levítico 16. Desta forma, este estudo sugere que devem ser procurados outros panos de fundo, juntamente com Levítico 16.

Daniel 7

Tem sido apontado por vários *scholars* um paralelo entre o Daniel 7 (especialmente Dn 7:25) e Apocalipse 11:2, principalmente por causa do período de “tempos, tempos e a metade de um tempo”, que é aludido como sendo paralelo aos 42 meses referidos em Apocalipse 11:2.²³ É evidente que esse período se refere a três anos e meio,²⁴ ou seja, um período equivalente a 42 meses.

A visão de Daniel 7 apresenta quatro animais que surgem no “Grande Mar”; o primeiro como leão, o segundo como um urso, o terceiro como um leopardo e o quarto era indescritível (v. 3-7). Eles representam quatro reinos que se levantariam sobre a terra (v. 17). Do último animal surgiam dez chifres (v. 7) e, dentre eles, um chifre pequeno (v. 8) que se destacava mais do que os outros, cuja ênfase, diferentemente das quatro bestas anteriormente mencionadas (que parecem estar preocupadas com assuntos de expansão territorial), aparenta ter um foco mais religioso (SHEA, 2005, p. 117). Após essa apresentação, chega o Ancião de Dias que se assenta para julgar, e finalmente aparece como “Filho de Homem” que recebe o domínio.

A clara alusão identificada aqui se encontra principalmente na obra realizada pelo chifre pequeno, que é um ente que se levanta tanto contra o “Altíssimo” quanto contra seus santos (v. 21 e 25). O verso 25 indica que ao chifre pequeno também lhe são dados os santos por três anos e meio. Da mesma forma, Apocalipse 11:2 apresenta que o pátio que está fora do templo foi dado aos gentios, os quais pisotearão a cidade por quarenta e dois meses. Stefanovic (2009, p. 350-351) vai além ao afirmar de que o chifre pequeno de Daniel 7 e os gentios de Apocalipse 11:2 representam a mesma entidade em vista da semelhança das ações

.....
²³ Por exemplo: Aune (2002b, p. 609); Ford (2008, p. 170); Charles (1920, p. 72); Bauckham (1993a, p. 272); Müller (2011, p. 443).

²⁴ Vários *scholars* têm percebido isso, dentre eles: Collins (1993, p. 322); Goldingay (2002, p. 181); Hartman e Di Lella (2008, p. 215).



de ambos poderes, especialmente considerando-o à luz do atuar da besta que surge do mar em Apocalipse 13, a qual também oprime os santos pelo mesmo período de tempo.

Essa relação entre o chifre pequeno (Dn 7:25) e os gentios (Ap. 11:2) parece se tornar mais clara à luz do próprio texto. Ao chifre pequeno são entregues os santos do altíssimo. A palavra “entregues” (ARA) é traduzida da construção aramaica *ietihabun*, que se encontra no tronco verbal do *hitpeel*, o que confirma o passivo presente no texto. A LXX traduz essa palavra por *paradothêsetai*, enquanto que a versão de Teodociação traduz como *dothêsetai*. Em ambos os casos, o verbo corretamente se encontra no passivo. Da mesma forma, em Apocalipse 11:2 é indicado que aos gentios lhes foi dado o pátio, utilizando o passivo *edothê* (mesmo verbo utilizado pelo AT grego de Teodociação, e na LXX é um verbo derivado dele); o período que parece ser permitido tanto aos gentios quanto ao chifre pequeno é equivalente. No entanto, o pátio em Apocalipse 11:2 parece estar mais relacionado a elementos cúlticos do que aos “santos do altíssimo”. Desta forma, esse aspecto da alusão é possível, mas não provável.

51

Outro argumento a favor de uma alusão a Daniel 7 em Apocalipse 11:1-2 se encontra no fato já visto de que Apocalipse 11:1 parece se referir diretamente à ênfase do juízo que vem do *Yom Kippur*, conforme foi argumentado na seção anterior, enquanto que em Daniel 7 existe uma clara referência ao julgamento. De acordo com o que indica o verso 10, o julgamento (*dina*) se assentou (ver v. 22 e 26) e o verso 26 deixa claro que o juízo realizado se reduz a favorecer apenas dos “santos do altíssimo”.²⁵ De fato, não há qualquer referência a quem não for parte desse grupo. Em Apocalipse 11:1, a medição (julgamento) é realizada apenas ao templo, altar e os que nele adoram, seguindo o padrão do julgamento realizado no *Yom Kippur*, que envolvia apenas os indivíduos que eram parte do povo de Deus, os quais tinham seguido as indicações prescritas durante o ano cúltico israelita, segundo foi tratado na análise do possível *background* de Levítico 16 para Apocalipse 11:1-2. Em suma, os dois textos concordam nesse aspecto; julgamento em favor dos santos

.....

²⁵ Collins (1993, p. 317-318) entende que os “santos do altíssimo” são seres celestiais, no entanto, o esclarecedor estudo de Hasel (1975, p. 173-192) parece mostrar que tal expressão não pode ser atribuída a seres celestiais. No seu lugar, ele propõe convincentemente que se refere ao povo de Deus de um ponto de vista escatológico.

do altíssimo em Daniel 7:26 e a medição (julgamento) dos que adoram no templo em Apocalipse 11:1²⁶.

Consequentemente, conforme foi visto acima, em Daniel 7 se encontram dois elementos característicos que serão utilizados pelo autor do Apocalipse: a noção de julgamento para os santos no caso de Daniel 7 que parece ser ecoado por João se referindo à medição dos adoradores, e a era profética descrita, que, em ambos os casos, é um período equivalente (3 anos e meio e quarenta e dois meses respectivamente), quando lhe é permitido a uma força alheia ao povo de Deus oprimir algo que é parte dele; os santos do altíssimo em Daniel 7 e o pátio em Apocalipse 11:1-2. De qualquer forma, a alusão em Apocalipse 11:1 a Daniel 7 não é completa pelo fato de que o último não descreve maiormente os elementos cúlticos presentes no primeiro (templo, altar, pátio), entretanto, o período profético citado em Apocalipse 11:2 alude claramente o período profético de Daniel 7:25 e 12:7.

Daniel 8:9-14

52

Em várias das sentenças de Apocalipse 11:2 têm sido percebidos certos paralelos com diferentes trechos de Daniel 8:9-14, de acordo com alguns estudiosos.²⁷ Estes versos descrevem a obra do chifre pequeno que surge depois dos quatro chifres do bode. Conforme Hasel (1986, p. 381-382), esse chifre pequeno parece possuir duas fases, uma horizontal onde ele parece se expandir geograficamente (v. 9-10) e uma vertical (v. 11-12) onde o foco do chifre se encontra claramente no santuário celestial.²⁸ Essa última fase retrata o chifre pequeno, que se engrandece até o príncipe do exército. O serviço contínuo é tirado dele²⁹ e o fundamento

.....

²⁶ De fato, Baldwin (1978, p. 166) afirma que o contexto inteiro de Daniel 7 é o de julgamento como resposta à impiedade, do mesmo modo o interlúdio de Apocalipse 10:1-11:14 está feito em resposta à impiedade manifestada pela humanidade (Dn 9:20-21).

²⁷ Por exemplo, Bauckham (1993a, p. 270-273); Allo (1921, p. 130); Beale, McDonough (2007, p. 1118); Mounce (1997, p. 214); Ford (2008, p. 170); Rogers (2002, p. 108); Mazzaferrri (1989, p. 321).

²⁸ Como Brasil aponta (2005, p. 453) “a presença de palavras tais como “céu”, “estrelas” e “hoste celestial” no contexto indica que o “santuário” *miqidash* deve estar localizado no céu”.

²⁹ Versões como ARA, NVI e a NTLH acrescentam a palavra “sacrifício”, no entanto, ela não se encontra no TM nem na LXX. Este estudo prefere ficar com a tradução de Hasel (1986, p. 387, 404-409) “serviço contínuo”.



do seu santuário é derrubado. Em seguida, os versos 13 e 14 dizem assim: “Depois, ouvi um santo que falava; e disse outro santo àquele que falava: Até quando durará a visão do sacrifício diário e da transgressão assoladora, visão na qual é entregue o santuário e o exército, a fim de serem pisados? Ele me disse: Até duas mil e trezentas tardes e manhãs; e o santuário será purificado” (ARA).

Bauckham (1993a, p. 267) ressalta que Apocalipse 11:1-2 não tem sido compreendido completamente por causa de que essa alusão a Daniel têm sido ignorada. Ele afirma (1993a, p. 270) que *ekbale* “expulsa” em Apocalipse 11:2 uma tradução que João faz de Daniel 8:11 “e o lugar do seu santuário foi derrubado/expulso”, e mais especificamente da palavra *hushlaq* “derrubado”³⁰. Essa ideia parece encontrar o apoio pelo fato de que uma parte do serviço contínuo parecia se desenvolver no pátio que é o objeto da expulsão em Apocalipse 11:2, embora em Daniel 8:11 não pareça existir uma noção de uma profanação (HASEL, 1986, p. 410-411),³¹ conforme sugerido por Bauckham e por várias traduções, assim mesmo, não presume-se que este paralelo chegue a ser uma tradução.

Na mesma perspectiva, Bauckham (1993a, p. 270) argumenta que o pátio entregue aos gentios em Apocalipse 11:2 é uma alusão a Daniel 8:13: “Depois, ouvi um santo que falava; e disse outro santo àquele que falava: Até quando durará a visão do sacrifício diário e da transgressão assoladora, visão na qual é entregue o santuário e o exército, a fim de serem pisados?” (ARA). Ele o relaciona ambos textos com Daniel 12:7, que apresenta a duração do período da “destruição do povo santo”, pois, para Bauckham (1993a, p. 267-268), Daniel 8:13 e 12:7 respondem à mesma pergunta: “Quanto tempo” durará a destruição do povo santo? Desta

.....

³⁰ Aune (2002b, p. 607) menciona algumas objeções a essa identificação, apontando que: 1) A palavra *hushlaq* nunca é utilizada da maneira que Bauckham (1993) pretende; e 2) *ekbale* se encontra na 2ª pessoa do singular do aoristo imperativo ativo descrevendo uma ação que a voz celestial ordena a João fazer, enquanto que em Daniel 8:9-14 há apenas uma descrição. Rogers (2002, p. 105) indica que, em Daniel 8, o altar de holocausto é dessolado. No entanto, em Apocalipse 11:1-2, João é comissionado a medir o altar; portanto, se houver uma alusão aqui, conclui Rogers (2002), não se sustenta pelo conteúdo ou contexto total de Daniel. Todavia, Rogers (2002) pressupõe que o Daniel 8:11 está se referindo ao fim da oferenda queimada, e que o altar em Apocalipse 11:2 é o altar de holocausto.

³¹ Contra Collins (1993, p. 333-334), que pressupõe que o texto se refere à contaminação do templo de Jerusalém efetuada por Antíoco IV Epifânio no século II a.C.



forma, na ótica de Bauckham (1993a, p. 272), João interpreta o texto de Daniel e o aplica à perseguição vindoura aos cristãos. O problema dessa afirmação é que a pergunta em Daniel 8:13 não é “quanto tempo?”, mas “até quando?” (HASEL, 1986, p. 433-434; BRASIL, 2005, p. 454. Ver BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2000, p. 607). Além disso, Daniel 8:13 não está falando apenas da perseguição (Dn 8:24), mas sua ênfase parece estar nas ações do chifre contra o “fundamento” do santuário. Contudo, a alusão que Bauckham (1993a) identifica parece estar correta, apesar de seu entendimento do texto não parece ser totalmente acurado.

Entretanto, aparentemente existe um contraste entre Apocalipse 11:2 e Daniel 8:13, pois, no primeiro texto é o pátio que é entregue, contrastando com o segundo quando são entregues o “santuário” e o “exército”. Todavia, há uma clara alusão pois, em ambos os casos, uma entidade é “entregue”³² para ser pisoteada. De fato, o próprio “exército” parece ser uma referência ao povo de Deus (v. 24). Além disso, o verso 12 indica que o exército e o serviço contínuo são entregues ao chifre e, conforme já foi destacado, no pátio acontecia parte do ritual do contínuo. Desta forma, existe uma correspondência entre as entidades que são entregues aos “gentios/chifre pequeno” em Apocalipse 11:2 e Daniel 8:12-13 e 24, respectivamente. Além do mais, deve ser levado em conta que a descrição do chifre em Daniel 8 parece ser paralela com o chifre pequeno de Daniel 7,³³ cujo período de ação é claramente o pano de fundo para o período em que os gentios pisam a cidade santa em Apocalipse 11:2. E esse período de Daniel 7:25 se refere justamente a uma perseguição contra os santos do altíssimo que parecem estar em paralelo com o exército (Dn 8:13) e o povo dos santos (Dn 8:24).

Conforme já foi visto, esse ato de “pisoteamento” não se refere, numa primeira instância, à profanação ou contaminação conforme comumente é acreditado, mas numa ação deliberada contra o povo de Deus, o fundamento do Santuário, contra o próprio Deus e contra sua verdade (HASEL, 1986,

.....

³² Ambos, a LXX e Teodocião traduzem a palavra hebraica *teth* por *dotheisa* que têm a mesma raiz de *edothê*.

³³ Assim é notado por vários autores, dentre eles: Collins (1993, p. 331) e Goldingay (2002, p. 207). Ambos autores identificam o chifre, tanto no capítulo 7 quanto no 8, com Antíoco Epifânio. No entanto, no que concerne à ação do chifre pequeno em Daniel 8, somente a segunda fase (v. 11-12) parece estar em paralelo com o chifre pequeno de Daniel 7 (HASEL, 1986, p. 394).



p. 428).³⁴ Desta forma, compreendendo bem o significado da alusão, se for correta, pode ser melhor compreendido o uso que João faz desse texto.

Não obstante, existe um ponto que parece ser passado por alto quando se identifica essa alusão: a cláusula final de Daniel 8:14, “e o santuário será purificado”. Em primeiro lugar, deve ser entendido que, no hebraico, a construção que a ARA traduz como “purificado” é *nitsdaq*, um *hápax legomenon* cuja raiz, segundo o BDB (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2000, p. 841) têm um significado primário que está relacionado a justiça. Portanto é evidente seu significado forense, pois no AT, a raiz *tsadaq* aponta, em várias ocasiões, para contextos judiciais (ver 2Sam 15:4; Jó 9:20; Is 41:26; 45:25) indicando que esse texto apresenta um julgamento desde o santuário (HASEL, 1986, p. 453). Por essa razão, a cláusula final de Daniel 8:14 pode ser traduzida literalmente da maneira que Brasil o faz (2005, p. 451), como “o santuário será justificado”. No entanto, conforme argumentam Hasel (1986, p. 448-458), Andreasen (1986, p. 475-496) e Davidson (1996, p. 107-119), *nitsadaq* não pode ser restrito a um significado estreito, pois a palavra possui um campo semântico muito amplo.³⁵ Tendo em vista a amplidão desse campo semântico, o verbo pode ser traduzido como “limpado”, “vindicado”, “justificado”, “restaurado” (ANDREASEN, 1986, p. 494). Hasel (1986, p. 456-457) acredita corretamente que o uso que Daniel faz de *nitsadaq* é intencional com o intuito de apresentar esses variados aspectos da “purificação do santuário celestial”.

55

O presente estudo pretende propor que Daniel 8:9-14 é o *background* direto para Apocalipse 11:1-2, incluindo a medição do templo por causa da justificação/vindicação/purificação do santuário mencionada em Daniel 8:14. A medição do templo em Apocalipse 11:1 possui um contexto judicial (DEN DULK, 2008, p. 436)³⁶, no qual o santuário (ou

.....

³⁴ Na mesma página, Hasel (1986) argumenta corretamente que nenhuma das palavras usuais existem para contaminação ou impureza na descrição da ação do chifre pequeno.

³⁵ Esses *scholars* argumentam que o uso da raiz daquela palavra é utilizado em paralelos verbais a outras palavras que podem significar “limpar” ou “purificar” (DAVIDSON, 1996, p. 111-112; HASEL, 1986, p. 450-451). Da mesma forma, Andreasen (1986, p. 490-491) apresenta que, em certos targuns e na LXX, frequentemente se traduzia *tsidaq* pela palavra que é equivalente a “purificar”. Em vista desse amplo campo semântico Davidson (1996, p. 119) chega a sugerir que *nitsidaq* não seja traduzido.

³⁶ Pretendo escrever um artigo sobre a interpretação da Medição do Templo em Apocalipse 11:1-2 num artigo posterior.



templo) começa a ser vindicado, da mesma forma que o santuário em Daniel 8:14 é vindicado.³⁷ Desta forma, a justificação do santuário em Daniel 8:14 parece se encontrar em paralelo com a medição do santuário/templo em Apocalipse 11:1, pois ambas estão num contexto de julgamento envolvendo elementos cúlticos e, portanto, seriam as únicas ocasiões no Antigo e Novo Testamento nas quais o próprio santuário e os adoradores juntos são submetidos a um julgamento ou avaliação (juntamente com Lv 16).

Outro paralelo que não se deve passar por cima é o ritual que ambos textos parecem ecoar. Já foi visto anteriormente que Apocalipse 11:1-2 contém um evidente paralelo temático com Levítico 16, na descrição do ritual do Dia da Expição. Hasel (1986) argumenta que Daniel 8:14 alude diretamente a esse mesmo ritual de Levítico 16, pois em ambas ocasiões se menciona a purificação do santuário³⁸ por causa das transgressões *pe-sha'* do povo de Deus, às quais são guiadas por meio da atividade do chifre pequeno. Além disso, essa palavra contém um evidente uso cúltico-judicial.³⁹ Pröbstle (2006, p. 493) acrescenta que o único ritual cúltico que lidava com *pe-sha'* era o ritual do *Yom Kippur* descrito em Levítico 16.

56

Além disso, em Levítico 16 e Daniel 8:14, o termo para Santuário é *qadesh*. Esse uso, no último texto, não parece ser casual. Brasil (2005, p. 461) aponta que essa última forma do substantivo se encontra no verso 14, juntamente com a “purificação” do santuário, enquanto que no verso 11 o mesmo substantivo se encontra numa construção diferente *miqadash* e está junto com a palavra *tamid* “regularidade”, “contínuo”. Em outras palavras, Brasil (2005) sugere que, em último caso, essa construção *miqadash* é utilizada para se referir aos serviços contínuos realizados no primeiro compartimento do santuário (lugar santo), enquanto que *qadash* aparece junto com *nitsadaq* “purificação/vindicação”, aludindo ao serviço anual, ou seja, o *Yom Kippur*. Hasel (1986, p. 455, tradução nossa) chega a afirmar que: “Quando um hebreu ouvisse *nitsadaq qodesh* (“o santuário será purificado”), ele associaria essa função com o conceito de Dia da Expição”. Acrescentando à claridade dessa estreita

.....

³⁷ Davidson (1996, p. 112-114) identifica vários paralelos verbais entre *shafat* “julgar”, “fazer justiça” e *tsidaq* mostrando que dentre os múltiplos possíveis significados desse termo, o julgamento é um dos principais deles.

³⁸ Apesar de utilizar de palavras diferentes, a noção de purificação, como já foi visto, parece estar dentro do campo semântico de *nitsidaq*

³⁹ Ver por exemplo Êxodo 34:7; Números 14:18; Isaías 53:5; 59:12; Miquéias 7:18.



ligação entre Daniel 8:14 e Levítico 16, Pröbstle (2006, p. 491) percebe corretamente que os objetos da vindicação/purificação realizada no *Yom Kippur* eram o santuário e o povo, os quais também são os objetos do assalto do chifre em Daniel 8. No verso 14, o objetivo é restaurar esses dois objetos chamados aqui de “santuário” e o “exército” ao seu devido lugar. Outro destaque de Pröbstle (2006) se encontra na unidade de tempo mencionada *’erev boqer* “tarde-manhã”, em que “tarde” vai antes do que “manhã”. Para Pröbstle (2006, p. 493), essa ordem é uma reminiscência do começo do *Yom Kippur* que, juntamente com a festa dos pães ázimos, era o único ritual que começava no pôr do sol (Lv 23:22). Desta forma, a conexão entre Levítico 16, o ritual do dia da expiação e Daniel 8:9-14 fica claramente estabelecida, aparentemente levando à conclusão de que a profecia de tempo descrita no verso 14 indica um *Yom Kippur* escatológico (PRÖBSTLE, 2006, p. 649) que iria começar quando fossem concluídas as 2300 “tardes-manhãs” (BRASIL, 2005, p. 456).⁴⁰

Uma outra razão para sustentar o paralelo entre Apocalipse 11:1-2 e Daniel 8:9-14 se encontra no fato de que ambas aludem a Daniel 7. Conforme já foi visto na seção anterior, a obra e o período de ação dos gentios em Apocalipse 11:2 parece estar em paralelo com a obra e o período de ação do chifre pequeno de Daniel 7 (ou, na verdade, aparenta ter sido extraído dele). Da mesma forma, em Daniel 8:9-12 se apresenta a obra de um novo chifre pequeno cujas ações são semelhantes às do chifre pequeno de Daniel 7 e, segundo vários autores, esses dois chifres simbolizam a mesma entidade (COLLINS, 1993, p. 331; GOLDINGAY, 2002, p. 207). Essa relação não é artificial. Doukhan (2008a, p. 124) menciona cinco pontos de semelhança entre ambos os chifres, enquanto que Shea (1986,

57

.....

⁴⁰ Outras ligações entre o *Yom Kippur* e Daniel 8:9-14 que podem ser mencionadas são: 1) A combinação em ambos dos temas da criação, julgamento e culto (PRÖBSTLE, 2006, p. 490-491; ver DOUKHAN, 2008a, p. 129-130); 2) A totalidade dos símbolos cúlticos do *Yom Kippur* em todo o capítulo incluindo o carneiro, bode, e o príncipe, um termo técnico atribuído ao Sumo Sacerdote (ver Ed 8:24) (DOUKHAN, 2008a, p. 126); 3) Certa tradição rabínica liga ambos os eventos (DOUKHAN, 2008a, p. 128); 4) Tradução da LXX e de Teodocião por *katharisthêsetai to hagion*, “o santuário será purificado”, que o relaciona diretamente com o ritual de purificação do santuário conforme acontecia no *Yom Kippur*; 5) Paralelo entre os serviços diários de Levítico 1-15, incluindo a poluição transferida ao santuário nos capítulos 11 e 15 e sua purgação no dia da Expiação em Levítico 16, com a sequência descrita em Daniel 8:9-14 (SHEA, 2005, p. 192-193).

p. 187) apresenta 11 características que eles compartilham sendo difícil não perceber ambos os chifres como sendo paralelos. Além do mais, a função da visão de Daniel 8 parece ter sido esclarecer ou ampliar a visão de Daniel 7 em vista de que, aparentemente, a última ficou inconclusa (Dn 7:28) e Daniel 8:1 começa aludindo à visão anterior de Daniel 7: “tive uma visão depois daquela que eu tivera a princípio” (ARA).

Da mesma forma, a purificação do santuário em Daniel 8:14 parece ser corretamente identificada com o julgamento em Daniel 7. Como já foi visto acima, Davidson (1996) mostra claramente a relação entre *tsadiq* “justificar/vindicar” e *shafat* “julgar”. Desta maneira, ambos os verbos podem ser vistos como sinônimos. Assim mesmo, ambas as cenas parecem formar o clímax em suas respectivas visões, seguindo o mesmo padrão sequencial:

1. Bestas/animais obrando com uma ênfase horizontal (Dn 7:3-7; Dn 8:3-10)
2. Um chifre pequeno cuja ênfase é vertical, ou seja, atacando aos santos do altíssimo, no capítulo 7; exército/povo dos santos (cap. 8), o Ancião e o Filho do Homem (cap. 7); o príncipe do exército/príncipe dos príncipes (cap. 8).
3. Cena de restauração: o Ancião de dias estabelece o julgamento (cap. 7); Purificação/vindicação do santuário (cap. 8).
4. Destruição do chifre pequeno (Dn 7:26; Dn 8:25).⁴¹

58

.....
⁴¹ Esta sequência foi adaptada e comprimida de um quadro comparativo feito por Shea (1986, p. 209). Tendo em vista o espaço, não poderá ser mostrado em maiores detalhes a conexão entre os capítulos 7 e 8 de Daniel. Para maiores detalhes ver: Shea (1986, p. 183-219), Hasel (1986, p. 458-461). Menção especial ao estudo feito por Pröbstle (2006, p. 602-664) onde analisa e compara detalhadamente as semelhanças léxicas, sintáticas e temáticas entre ambos os textos, da mesma forma como identifica os contrastes entre eles. No entanto conclui que (2006, p. 663, tradução livre) “a contribuição intertextual de Dn. 7 para o entendimento de Dn. 8:9-14 é imensa.” Dentre as conclusões mais objetivas que Pröbstle (2006, p. 664) percebe, estão os chifres pequenos de ambos capítulos representando o mesmo referente e que possivelmente ambas estão apontando para um *Yom Kippur* escatológico.



Concluindo de forma resumida, os paralelos que existem entre Daniel 8:9-14 e Ap. 11:1-2 são os seguintes:

1. Paralelo entre a justificação/julgamento/vindicação do santuário em Daniel 8:14 e a medição do templo em Apocalipse 11:1.
2. Clara alusão de ambos os textos ao ritual do *Yom Kippur* (Lv 16).
3. Clara alusão e relacionamento de ambos os textos com Daniel 7, e o seu julgamento escatológico.
4. Entrega do *tamid* ao chifre pequeno (Dn 8:12), paralelo com a entrega do *aulê* aos gentios (Ap 11:2).
5. “Pisoteamento” do exército/destruição do povo santo (Dn 8:13) paralelo ao “pisoteamento” da Cidade Santa (Ap 11:2).

Outras sugestões de panos de fundo

Alguns estudiosos têm apontado outros textos do AT, além daqueles mencionados, como o pano de fundo para Apocalipse 11:1-2. O Novo Testamento Grego percebe alusões ao “pisoteamento” da cidade em Salmo 79:1; Isaías 63:18 e Zacarias 12:3 (neste último caso, na versão da LXX). Nos dois primeiros casos não parece existir alusão em vista de que o objeto de ataque é o templo, e não a cidade, como em Apocalipse 11:2. No entanto, parece estar subentendida a noção de um ataque à cidade em Salmo 79:1b. Contudo, Apocalipse 11:2 não fala diretamente de uma profanação em contraste com o último texto. Além disso, em nenhum desses textos estão presentes, em forma alguma, os demais elementos que contêm Apocalipse 11:1-2, os quais funcionam como uma unidade indivisível, como já foi visto previamente neste estudo. No caso de Zacarias 12:3 há certas semelhanças na versão da LXX com Apocalipse 11:2. No entanto, não há qualquer semelhança com o restante do contexto de Apocalipse 11:1. Sendo assim, não parece haver maiores paralelos nessas propostas de alusões veterotestamentárias.

Jauhiainen (2002, p. 507-523) propõe Ezequiel 8:16 como o principal pano de fundo para Apocalipse 11:1-2. Ele argumenta que, no contexto veterotestamentário, a medição do templo simbolizava julga-

mento ao povo por sua apostasia (conforme representado pela visão de Ezequiel, descrita no cap. 8, em que o profeta observa a idolatria no templo) e, como consequência, o seu templo seria destruído. No entanto, em Apocalipse 11:1, João parece estar excluindo certas partes do complexo do templo simbolizando o fato de que não haveria destruição total do novo templo na terra (na sua visão, o povo de Deus). A favor dessa identificação deve ser dito que: 1) A medição, parece denotar julgamento; e 2) Na versão da LXX de Ezequiel 8:16, se encontram a maioria das palavras chaves em grego que estão em Apocalipse 11:1-2, como *nãos*, *thysiasêrion*, *proskyneô* e *aulê*. Não obstante, não existem maiores elementos em comum em ambos os casos, pois as ações proféticas em ambos os casos não possuem maiores paralelos.

Considerações Finais

60

Os populares *backgrounds* propostos de Zacarias 2:1-5, Ezequiel 40-48 não parecem dar conta de Apocalipse 11:1-2 como um todo. A despeito da leve semelhança na imagem da ação profética executada nesses textos veterotestamentários com Apocalipse 11:1-2, os agentes, objetos e propósitos da medição são diferentes em vários aspectos, especialmente no caso de Zacarias 2:1-5. Ezequiel 40-48 parece ter maiores semelhanças, no entanto, também possui evidentes contrastes conforme foi discutido no conteúdo deste artigo. Além do mais, não parecem dar conta de Apocalipse 11:2, pois nenhuma menção é feita à totalidade de elementos que nele se descrevem. Assim mesmo, o comumente citado pano de fundo de Daniel 9:27 falha em ser o antecedente para o período de 42 meses de “pisoteamento” da cidade santa pelo fato de que não parece haver nenhuma referência direta a tal fato e o período de tempo em ambos os textos não corresponde. De qualquer forma, no caso de Zacarias 2:1-5 e Ezequiel 40-48, eles podem representar as fontes do eco que faz a ação profética realizada por João em Apocalipse 11:1-2. Contudo, no caso de Ezequiel 40-48, ele parece ter mais afinidade com Apocalipse 21 do que com Apocalipse 11:1-2.

Contudo, existe um texto que parece captar a maior parte dos elementos presentes no texto, tanto no verso 1 quanto no 2, e esse texto é Daniel 8:9-14. Tendo em vista que Apocalipse 11:1-2 é um texto que, embora esteja relacionado e é interdependente tanto das seções prece-



dentos quanto das que o seguem, constitui uma unidade em si mesmo. Desta forma, o *background* para a “medição do templo” deve ter um correspondente com todo o trecho, incluindo os elementos descritos em Apocalipse 11:2. Nenhum outro texto parece captar todos os elementos descritos em Apocalipse 11:1-2 como Daniel 8:9-14 o faz. Entretanto, existem variados elementos que são extraídos de Levítico 16 e de Daniel 7. Contudo, esses elementos também parecem se encontrar presentes explicita ou implicitamente em Daniel 8:9-14, de acordo com aquilo que foi argumentado acima. Sendo assim, sobre esses três textos — Levítico 16; Daniel 7 e Daniel 8:9-14 — parece ser construída a imagem total do pano de fundo para Apocalipse 11:1-2.

Referências

ALLEN, L. **Word Biblical Commentary: Ezekiel 20-48**. Dallas: Word Books, 2002. v. 29.

ALLO, E. B. **Saint Jean l'Apocalypse**. 2. ed. Paris: Victor Lecofre, 1921.

ANDREASEN, N. E. Translation of Nisdaq/Katharisthēsetai in Daniel 8:14. In: HOLBROOK, F. (Ed.). **Symposium on Daniel: introductory and exegetical studies**. Washington: Biblical Research Institute, 1986.

AUNE, D. **World Biblical Commentary: Revelation 6-16**. Dallas: Word Book, 2002b. v. 52.

BALDWIN, J. **Daniel: an introduction and commentary**. Nottingham: Inter-Varsity Press, 1978. (Tyndale Old Testament Commentaries 23)

BALDWIN, J. **Haggai, Zechariah and Malachi: an introduction and commentary**. Nottingham: Inter-Varsity Press, 1972. (Tyndale Old Testament Commentaries 28)

BAUCKHAM, R. **The Climax of Prophecy: studies on the book of Revelation**. Edinburgh: T&T Clark, 1993a.

BAUCKHAM, R. **The Theology of the Book of Revelation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993b.



BEALE, G. **The Book of Revelation: a commentary on the greek text.** Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

BEALE, G. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação.** São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, G; MCDONOUGH, S. Revelation. In: BEALE, G; CARSON, D. **Commentary on the New Testament Use of the Old Testament.** Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

BECKWITH, I. **The Apocalypse of John: studies in introduction with a critical and exegetical commentary.** New York: The Macmillan Company, 1919.

BRASIL, E. **The Heavenly Sanctuary/Temple Motif in the Hebrew Bible: function and relationship to the earthly counterparts.** Berrien Springs, 2005. Tese (Doutorado em Religião, Estudos do Antigo Testamento) - Seventh-Day Adventist Theological Seminary. Andrews University: Berrien Springs, 2005.

62

BROWN, F; DRIVER, S.; BRIGGS, B. **Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon.** Oak Harbor: Logos Research System, 2000.

CAIRD, G. B. **The Revelation of Saint John.** Peabody: Hendrikson Publishers, 1966. (Black's New Testament Commentary)

CARSON, D.; MOO, D. **An Introduction to the New Testament.** 2. ed. Grand Rapids: Zondervan, 2005.

CHARLES, R. H. **A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John.** Edinburgh: T&T Clark International, 1920. v. 2.

CHILTON, D. **The Days of Vengeance: an exposition of the book of Revelation.** Fort Worth: Dominion Press, 1987.

COLLINS, J. **Daniel: a commentary on the book of Daniel.** Minneapolis: Fortress Press, 1993. (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible)

DAVIDSON, R. In confirmation of the sanctuary message. **Journal of Adventist Theological Society.** Collegedale, v. 2, n. 1, p. 93-114, 1991.



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

DOUKHAN, J. **Secretos de Daniel**: sabiduría y sueños de un príncipe judío en el exilio. Doral: APIA, 2008a.

FLUSSER, D. **Judaism and the Origins of Christianity**. Jerusalem: The Magnes Press, 1988.

FORD, J. **Revelation**: introduction, translation and commentary. New Haven: Yale University Press, 2008. v. 38.

FREDENBURG, B. **Ezekiel**. Joplin: College Press, 2002 (The College Press NIV Commentary)

GANE, R. **Cult and Character**: purification offerings, day of atonement and theodicy. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

GENTRY, K. A Preterist view of Revelation. In: GUNDRY, S.; PATE, M. (Eds.). **Four Views on the Book of Revelation**. Grand Rapids: Zondervan, 1998.

GOLDINGAY, J. **World Biblical Commentary**: Daniel. Dallas: Word, Incorporated, 2002. v. 30.

HARTLEY, J. **World Biblical Commentary: Leviticus**. Dallas: Word, Incorporated, 2002. v. 4.

HARTMAN, L.; DI LELLA, A. **The Book of Daniel**: a new translation with notes and commentary on chapters 1-9. New Haven: Yale University Press, 2008. v. 23. (The Anchor Yale Bible Commentaries)

HASEL, G. The "Little Horn," the heavenly sanctuary and the time of the end: a study of Daniel 8:9-14. In: HOLBROOK, F. (Ed.). **Symposium on Daniel**: introductory and exegetical studies. Washington: Biblical Research Institute, 1986. (Daniel & Revelation Committee Series)

HASEL, G. Studies in biblical atonement I: continual sacrifice, defilement/cleansing and sanctuary. In: WALLENKAMPE, A.; LESHER, R.; HOLBROOK, F. (Eds.). **The**

Sanctuary and the Atonement: biblical, theological and historical studies. Abridged Edition. Washington: Biblical Research Institute, 1989a.

HASEL, G. Studies in biblical atonement: II day of atonement. In: WALLENKAMPE, A.; LESHER, R.; HOLBROOK, F. (Eds.). **The Sanctuary and the Atonement:** biblical, theological and historical studies. Abridged Edition. Washington: Biblical Research Institute, 1989b.

HOLBROOK, F. **O Sacerdício Expiatório de Jesus Cristo.** Tatuí: CPB, 2012.

JOHNSON, A. Revelation. In: GAEBELIN, F. (Org.). **The Expositor's Bible Commentary:** Hebrews through Revelation. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1981. v. 12.

JOSEPHUS, F. The wars of the Jews. In: WHISTON, W. (Ed.). **The Works of Josephus:** complete and unabridged. Peabody: Hendrikson, 1996.

64 KISTEMAKER, S. The temple in the Apocalypse. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 43, n. 3, p. 433-441, 2000.

LARONDELLE, H. **How to Understand the End-Time Prophecies of the Bible:** the biblical-contextual approach. Sarasota: First Impressions, 1997.

MAZZAFERRI, F. **The Genre of Revelation from a Source-critical Perspective.** Berlin: Walter de Gruyter, 1989.

MEYERS, C.; MEYERS, E. **Haggai, Zechariah 1-8:** a translation with introduction and commentary. New Haven: Yale University Press, 2008. v. 25. (The Anchor Yale Bible Commentaries)

MILGROM, J. **Leviticus 1-16:** a new translation with introduction and commentary. New Haven: Yale University Press, 2008. v. 3. (The Anchor Yale Bible Commentaries)

MOUNCE, R. **The Book of Revelation.** Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company, 1997.

MÜLLER, E. **Der Erste und der Letzte:** Studien zum Buch der Offenbarung. Frankfurt: Peter Lang, 2011.



NICHOL, F. (Ed.). **Seventh-Day Adventist Biblical Commentary**. Takoma Park: RHPA, 1978a. v. 4.

O'BRIEN, K. **An Examination of the Meaning, the Purpose and the Function of the Interlude within the Sevenfold series of the Book of Revelation**. Richmond, 1996. 355f. Tese (Doutorado em Novo Testamento) - Union Theological Seminary. Richmond, 1996.

OSBORNE, G. **Apocalypse: comentário exegetico**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

PAULIEN, J. The Role of the Hebrew Cultus, Sanctuary and Temple in the plot and structure of the Book of Revelation. **Andrews University Seminary Studies**. Berrien Springs, v. 33, n. 2, p. 245-264, 1995.

PAULIEN, J. **Seven keys: unlocking the secrets of Revelation**. Nampa: PPPA, 2009.

PAULSEN, J. Sanctuary and judgement. In: HOLBROOK, F. **Symposium on Revelation: book II**. Hagerstown: RHPA, 1992. (Daniel and Revelation Committee Series)

PRICE, J. R. **The Desecration and Restoration of the Temple as an Eschatological Motif in the Tanach, Jewish Apocalyptic Literature and the New Testament**. Austin, 1993. 687f. Tese (Doutorado em Religião) - Faculty of Graduate School. University of Texas at Austin, Austin, 1993.

RODRIGUEZ, A. **Substitution in the Hebrews Cultus and in Cultic-Related texts**. Berrien Springs, 1979. 399f. Tese (Doutorado em Antigo Testamento) - Seventh Day Adventist Theological Seminary. Andrews University, Berrien Springs, 1979.

ROGERS, R. **An Exegetical Analysis of John's Use of Zechariah in the Book of Revelation: the impact and transformation of Zechariah's text and themes in the Apocalypse**. Forth Worth, 2002. 201f. Tese (Doutorado em Novo Testamento) - Southwestern Baptist Theological Seminary, Forth Worth, 2002.

ROLOFF, J. **The Revelation of John: a continental commentary**. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

SCHULTZ, S. **Leviticus: God among his people**. Chicago: Moody Press, 1983.

SHEA, W. **Selected Studies in Prophetic Interpretation**. Washington: BRI, 1982. (Daniel & Revelation Committee Series)

SHEA, W. A review of the biblical evidence for the use of the fall-to-fall Calendar. **Journal of Adventist Theological Society**. Collegedale, v. 12, n. 2, p. 152-163, 2001.

SHEA, W. **Daniel: a reader's guide**. Nampa: Pacific Press Publishing Association, 2005.

STEFANOVIC, R. **Revelation of Jesus Christ: commentary on the book of Revelation**. 2. Ed. Berrien Springs: AUP, 2009.

STRAND, K. An overlooked Old-Testament background of Revelation 11:1 **Andrews University Seminar Studies**. Berrien Springs, v. 22, n. 3, p. 317-325, 1984.

SWETE, H. B. **The Apocalypse of St. John**. 2. ed. New York: The Macmillan Company, 1907.

TAYLOR, J. **Ezekiel: an introduction and commentary**. Nottingham: Inter-Varsity Press, 1969. (Tyndale Old Testament Commentaries)

THOMAS, R. **Revelation 8-22: an exegetical commentary**. Chicago: Moody Publishers, 1995.

TREIYER, A. **El Día de la Expiación y la Purificación del Santuario: en el Pentateuco, los libros históricos, en los profetas, en Hebreos y en Apocalipsis**. Florida: ACES, 1988.

VANDERKAMP, J. Calendars: ancient israelite and early jewish. In: FREEDMAN, D. **Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1996. v. 1.

VELOSO, M. **Apocalipsis y el fin del mundo**. Florida: ACES, 1999.

WELLHAUSEN, J. **Skizzen und Vorarbeiten**. Berlin: Georg Reimer, 1899.

WENHAM, G. **The Book of Leviticus**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1979. (The New International Commentary on the Old Testament)



YARBRO COLLINS, A. **The Combat Myth in the Book of Revelation**. Missoula, 1976. Tese (Doutorado em Religião) - Harvard University. Missoula, 1976.

YARBRO COLLINS, A. **The Apocalypse**: a biblical-theological commentary. Wilmington: Michael Glazer, 1979. (New Testament Message v. 22)

YARBRO COLLINS, A. **Crisis and Catharsis**: the power of the Apocalypse. Philadelphia: Westminster Press, 1984.

ZIMMERLI, W. **Ezekiel**: a commentary on the book of the prophet Ezekiel. Philadelphia: Fortress Press, 1979. (Hermeneia: a critical and historical commentary on the Bible)

Um rumor de anjos no mundo desencantado: outros desafios à teologia

FRANCISCO GENCIANO JR¹

Partindo das análises de Peter Berger sobre a redescoberta do sobrenatural na sociedade moderna e de suas sugestões para a teologia quanto aos métodos a serem assumidos no processo de identificação de sinais de transcendência na sociedade, assim como das considerações de Max Weber quanto ao denominado desencantamento do mundo, duplamente introduzido, pela ciência e pela própria religião, procuram-se identificar quais desafios estão se apresentando para a reflexão e ação teológicas nessa interface entre realidades sociais desmagificadas e novas religiosidades magificadas com perspectivas muito mais imediatas e centradas na vida presente do que na expectativa de um porvir suplantador da realidade material.

Palavras-chave: sobrenatural; transcendência; desencantamento; magia; teologia.

A rumor of angels in the disenchanted world: other challenges to theology

Starting from Peter Berger analysis about the discovery of the supernatural in modern society and its suggestions for theology about the methods to be

.....

¹ Graduado em Teologia e mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: francisco.genciano@hotmail.com

assumed in the process of identification of transcendence signal in society as well as the Max Weber's considerations about the so-called disenchantment of world, doubly introduced by science and religion itself, looking up to identify what challenges are presenting themselves for reflection and theological action at interface between disenchanted social realities and new enchanted religiosity, with much more immediate prospects and focused on this life than in anticipation of a future supplanter of material reality.

Keywords: supernatural; transcendence; disenchantment; magic; theology.

Introdução

70 Para a presente reflexão, tomamos como base o livro *Um rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*, de Peter Berger, originalmente escrito em 1969, traduzido para a língua portuguesa de 1997 (segunda edição revista). Na pesquisa realizada em seus manuscritos fica óbvia a necessidade de considerar as influências do tempo e do espaço em seus conteúdos. Os textos compilados no livro indicam que Berger (1997) escreveu, majoritariamente, em um contexto ocidental, primordialmente protestante, norte-americano e europeu, e para interessados em religião. Entretanto, o autor não deixou de introduzir, no capítulo intitulado *Da secularidade às religiões mundiais*, as peculiaridades do “Terceiro Mundo” no quesito “religião”:

Se fosse perguntado sobre a experiência mais importante que conduz de um livro ao outro [*Um rumor de anjos*, 1969 e *O imperativo herético*, 1979], eu diria que foi o Terceiro Mundo. Na década de 1960 eu estava preocupado com o problema da secularidade e *Um rumor de anjos* foi uma tentativa de superar a secularidade a partir de dentro. O Terceiro Mundo ensinou-me quão etnocêntrica era essa tentativa: hoje a secularização é um fenômeno de âmbito mundial, é verdade, mas ela está muito mais arraigada na América do Norte e na Europa do que em qualquer outra parte. Uma perspectiva mais global inevitavelmente proporciona uma visão mais equilibrada do fenômeno. Ao invés, o Terceiro Mundo impressiona com a enorme força social da religião (BERGER, 1997, p. 174).



No prefácio de *Um rumor de anjos*, Berger (1997, p. 16) declara que o livro “não se dirige especialmente a sociólogos[...] [mas] a qualquer um que se preocupa com questões religiosas e que mostra boa vontade em pensar sobre elas sistematicamente”. Na frase final do livro, Berger (1997, p. 228) esclarece uma vez mais sua intenção: “Minha preocupação aqui tem sido com alguns métodos possíveis de ir ao encaicho desta questão em nossos dias”.

A questão a ser perseguida é aquela sobre os *sinais de transcendência* na contemporaneidade, e Berger (1997) apresenta uma proposta aos teólogos sobre os métodos a serem assumidos nessa busca.

Independentemente da ressalva apresentada quanto ao contexto espaço-temporal, entendemos que estão presentes conceitos relevantes para reflexão dentro de nossa própria época e lugar.

Como parceiro para o diálogo convidamos Max Weber (2009), pela intermediação de Antônio Pierucci (2013), para nos falar sobre o desencantamento do mundo, conceito que entendemos de grande importância para que se possa pensar a religião, seja qual for a abordagem: sociológica, antropológica, teológica etc.

Sobre a “suposta” morte do sobrenatural

O afastamento do sobrenatural do mundo moderno — e a consequente descentralização da religião como doadora de sentido — é ponto convergente entre os comentaristas contemporâneos da religião. O quanto isso se deu e dá pode ser controvertido no que se referem a mensurações, métodos e abordagens. Pois, “longe ser um tema superado e/ou irrelevante para o mundo moderno, o fator religioso volta a exercer — não simplesmente sustenta — um papel decisivo na maioria dos grandes processos sociais da atualidade” (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2012, p. 25).

De qualquer modo, Berger (1997, p. 20) questiona desde a maneira como a evasão do sobrenatural foi recebida, “com ira profética, em profundo pesar, com alegre triunfo, ou simplesmente como fato incapaz de provocar qualquer emoção”, até a produção científica sobre o tema, que, para ele, deixa a desejar por fixar os olhos apenas para dentro dos quadros eclesiais.

A questão da morte do sobrenatural tem de ser respondida antes, em sua dependência à chamada teoria da secularização da cultura moderna, na mente dos indivíduos do que nas instituições sociais, o que

seria entendido como uma secularização da consciência, enfim. E isso tudo conduz à pergunta sobre a existência de forças genuinamente religiosas fora do tradicional quadro de referência cristão ou eclesiástico. O crescimento constatado pelos últimos censos, dentro e fora do Brasil, do seguimento denominado como dos “sem religião” apontam para o que pode ser a confirmação dessa intuição de Peter Berger.

Para todos os efeitos, Berger (1997, p. 30) admite a viabilidade empírica da afirmação (da morte do sobrenatural) e sugere que os sobrenaturalistas verão suas crenças atingidas por intensas pressões tanto sociais quanto psicológicas. E essa é a deixa para abordar o que ele chama de “profunda crise teológica”.

O teólogo, assente Berger (1997), também é — para espanto de alguns, talvez — um ser humano, e, por isso, existe em um meio social. Seria, portanto, ingênuo supor que a morte do sobrenatural fosse experimentada do mesmo modo por todos os que a ela foram apresentados.

72

Continuarão a existir ambientes religiosos e teológicos nos quais a crise é, no máximo, vagamente sentida à distância, como uma ameaça externa. Em outros ambientes, ela está começando a ser sentida, mas está “ainda se desenrolando”. Em outros ambientes, porém, está em plena erupção, como uma ameaça bem dentro, no fundo da estrutura de fé, prática e pensamento religiosos. E em alguns lugares é como se o crente ou teólogo estivessem em pé num cenário de ruínas em lenta combustão (BERGER, 1997, p. 31).

O protestantismo foi o segmento religioso que vivenciou mais intensamente essa crise. Compreensível, afinal, o pensamento protestante é aquele que sempre se abriu ao espírito da modernidade, e não só isso, desempenhou também papel significativo na própria gênese do mundo moderno. “Seja lá como for, pode-se perceber no pensamento protestante, por bem mais de um século, uma maior tendência de acomodação à moderna mundanidade” (BERGER, 1997, p. 32).

Berger (1997, p. 32) vai apresentando os movimentos havidos na teologia protestante, que, desde Schleiermacher (1799), com a publicação dos *Pronunciamentos sobre Religião aos seus Eruditos Desdenhadores*, cede ante seus antagonistas cognitivos, resultando em casos extremos de erosão dos conteúdos religiosos até “não sobrar nada mais que retórica”. Passa por Karl



Barth, identificado como aquele que “clamou por um retorno à fé clássica da Reforma, uma fé que, afirmava ele, era incondicionalmente baseada na revelação de Deus e não em qualquer razão ou experiência humanas” (BERGER, 1997, p. 33), chegando a Paul Tillich e Rudolf Bultmann.

Sem valer-se de eufemismos, Berger (1997, p. 35) conclui que “a autodestruição do trabalho teológico é empreendida com um entusiasmo que raia ao bizarro, culminando na redução ao absurdo da ‘teologia da morte de Deus’ e do ‘ateísmo cristão’”.

As opções para a religião e para o pensamento teológico teriam, então, de ser feitas sob as condições de uma minoria cognitiva. Fundamentalmente, essa escolha oscila entre aferrar-se ao desvio cognitivo ou capitular. Isso tudo está no domínio das ideias, observa Berger (1997), acrescentando que é muito importante compreender que o resultado disso tudo tem implicações sociais práticas.

A opção de aferrar-se ao desvio cognitivo nada mais seria que uma tentativa de manter (ou possivelmente reconstruir) uma posição sobrenaturalista diante de um mundo cognitivamente antagônico. “O teólogo desta posição se prenderá ao seu trabalho, ao sobrenaturalismo e a tudo o mais, e o mundo (literalmente ou não) que se dane” (BERGER, 1997, p. 43).

Mas seria necessária uma “contracomunidade” de expressiva força para que o desvio cognitivo tivesse chance de se manter. Seria preciso uma espécie de gueto. Berger (1997) não vê a ocorrência de circunstância favorável para o estabelecimento de guetos, tanto por conta do pluralismo que conduz a sistemas de conhecimento abertos, que se comunicam e competem entre si, quanto pela tendência de governos democráticos modernos em não fomentar perseguições religiosas.

No polo oposto está o desafio da capitulação. Para Berger (1997) a tarefa intelectual básica assumida como resultado desta opção é a tradução, ou seja, as afirmações religiosas tradicionais são traduzidas em termos apropriados ao novo quadro de referência, que se supõe conformar-se à *Weltanschauung*² da modernidade (BERGER, 1997, p. 46).

Independente das diferenças de método adotados nessas traduções, o resultado obtido é por demais semelhante em todos os casos, qual seja, “os elementos sobrenaturais das tradições religiosas são mais ou menos

.....

² *Weltanschauung* basicamente refere-se à orientação cognitiva fundamental (do indivíduo ou sociedade); cosmovisão, mundividência.

completamente eliminados e a linguagem tradicional é transferida de referências do outro mundo para este mundo” (BERGER, 1997, p. 47).

Esse cristianismo secularizado faz esforços consideráveis para demonstrar que o rótulo religioso, alterado de acordo com o espírito da época, tem qualquer coisa especial a oferecer. O que ocorre, entretanto, é que, para a maioria,

Símbolos cujo conteúdo foi esvaziado não convencem nem mesmo interessam. Em outras palavras, a rendição teológica à suposta morte do sobrenatural derrota-se a si mesma na exata proporção de seu sucesso. Em última análise, representa a autodestruição da teologia e das instituições na qual a tradição teológica está corporificada (BERGER, 1997, p. 48).

Berger (1997) aponta que no processo de pechinchar cognitivamente ocorre uma contaminação cognitiva mútua, prevalecendo, naturalmente, o mais forte. E se a tese da secularização estiver correta, por consequência o mundo moderno será o mais forte, nele, sabemos, o sobrenatural tornou-se — ou foi tornado — irrelevante.

Entretanto, Berger (1997, p. 52-53) afirma, existe

Evidência generalizada de que a secularização não é tão abrangedora assim, como muitos pensaram, de que o sobrenatural, banido da respeitabilidade cognitiva por autoridades intelectuais, pode sobreviver em recantos e fendas ocultas da cultura. Mas nesta matéria não estão tão ocultas assim. Continua a haver manifestações bastante maciças daquele sentido do misterioso que o racionalismo moderno chama de superstição[...] Sejam quais forem as razões, números consideráveis do espécime do "homem moderno" não perderam a propensão para o admirável, o misterioso, para todas aquelas possibilidades contra as quais legislam os cânones da racionalidade secularizada.

E a condição humana, permeada de sofrimento e com a morte à frente, reclama por interpretações que além de satisfação teórica deem sustentação interior para o enfrentamento da crise do sofrimento e da morte. Mencionando estar acompanhando Max Weber, Berger (1997) afirma que há uma necessidade mais social que psicológica de teodiceia.



Originalmente a teodiceia referia-se às teorias que buscavam explicar (ou conciliar) um Deus todo-poderoso e o mal (físico e moral) existente no mundo, e Weber ampliou o termo para abarcar qualquer explicação teórica do sentido do sofrimento ou do mal.

As teodiceias seculares falham, contudo, na interpretação e consequentemente na tentativa de tornar mais suportáveis os paroxismos do sofrimento humano. Falham notavelmente na interpretação da morte. O caso marxista é instrutivo. A teoria marxista da história fornece realmente uma espécie de teodiceia: todas as coisas serão restauradas na utopia pós-revolucionária[...] Mas a sabedoria do marxismo dificilmente proporcionará muito conforto a um indivíduo enfrentando uma operação de câncer (BERGER, 1997, p. 54-55)

Berger (1997) salienta que as observações por ele registradas não têm a pretensão de ser um argumento a favor da verdade da religião. Por ser a verdade talvez incômoda e sem um sentido último para a esperança humana, aquele estoicismo que poderia abraçar tal categoria de verdade é raro. As pessoas, em sua maioria, parecem querer (precisar?) de um maior conforto e, até agora, foram as teodiceias religiosas que o forneceram. Por isso, seria legítimo pensar que, "no mínimo, bolsões de religião sobrenaturalista provavelmente sobreviverão dentro da grande sociedade" (BERGER, 1997, p. 55).

75

É um prognóstico bastante razoável de que num mundo "livre de surpresas" a tendência geral da secularização continuará. Uma impressionante redescoberta do sobrenatural, nas dimensões de um fenômeno de massa, não está nos livros. Ao mesmo tempo, áreas significativas de sobrenaturalismo continuarão a se encaixar na cultura secularizada [...] As grandes organizações religiosas continuarão provavelmente sua infrutífera busca de um meio-termo entre o tradicionalismo e o ajornamento, tendo pelas pontas o sectarismo e a dissolução secularizante sempre importunando. Este não é um quadro dramático, mas é mais adequado que as visões proféticas quer do fim da religião, quer de uma época próxima de deuses resuscitados (BERGER, 1997, p. 55-56).

Berger (1997) até aqui delineou as facetas da situação na qual se encontra contemporaneamente o ato de *pensar a religião*. Apesar de admitir não ser possível pensar a religião ou qualquer coisa em independência e abstração da situação tempo-espaço, afirma que sua preocupação reside mais no nível da verdade que da epocalidade. Cabendo à perspectiva sociológica avançar um pouco além da simples diagnose atual.

A sociologia e a relativização de si

No Ocidente moderno, o homem aparenta ter perdido a capacidade de repetição, e mesmo de compreensão da condição estática anteriormente comum à prática de muitos cultos religiosos.

Essa perspectiva sociológica, segundo Berger (1997), se constitui no novo *riacho de fogo* (referência ao velho trocadilho de Marx para com o nome de Feuerbach) através do qual o teólogo tem que passar. Observa que, mais precisamente, o desafio contemporâneo à teologia está na sociologia do conhecimento.

76 A crença profunda no conflito entre teologia e ciências físicas, "que Max Weber denominou com aptidão de desencantamento do mundo" (BERGER, 1997, p. 60), provoca um intenso sentido de abandono, que, por outro lado, não é impedimento para apaixonadas afirmações teológicas. Pascal e Kierkegaard seriam exemplos disto.

Pulando de um lado ao outro do argumento, Berger (1997) afirma que a história e a psicologia foram os predecessores da sociologia no estabelecimento da crise atravessada pela teologia. A história levou até os mais sagrados elementos da tradição religiosa a serem vistos como produções humanas, e a psicologia, após Freud, sugeriu que a religião é uma projeção de necessidades e desejos humanos. Assim, história e psicologia seriam as responsáveis por arremessar a teologia em um redemoinho de relativizações, cabendo à sociologia a intensificação do desafio posto à teologia.

Assim é, pois, que a pesquisa sociológica, em sua dimensão mais óbvia, dá ao teólogo um sentido de seu próprio estado minoritário na sociedade contemporânea, demonstrando, para isso, que a proposição basilar da sociologia do conhecimento é a aquela de *plausibilidade*:

[...] o sentido daquilo que as pessoas realmente acham digno de fé, das ideias sobre a realidade depende do suporte social que estas ideias recebem. Dito mais simplesmente,



nós conseguimos nossas noções sobre o mundo originalmente de outros seres humanos, e estas noções continuam sendo plausíveis, para nós em grandíssima parte, porque os outros continuam a afirma-las. (BERGER, 1997, p. 66).

Obviamente, pode-se ir contra o consenso social, mas há que se ver em uma refrega com fortes pressões, inclusive as psicológicas, que atuam dentro da própria consciência. Além disso, "parece haver práticas organizadas destinadas a silenciar dúvidas e prevenir lapsos de convicção" (BERGER, 1997, p. 66). São as chamadas legitimações, próprias ao convencimento de que aquilo que se diz não é apenas sensato, mas é, sobretudo, a única coisa certa e salutar. Deste modo, as concepções de mundo podem ser analisadas nos termos de suas próprias estruturas de plausibilidade, "porque só quando o indivíduo permanece nesta estrutura é que a concepção do mundo em questão permanecerá plausível a ele" (BERGER, 1997, p. 67).

Compreendendo que todas as afirmações humanas submetem-se a processos sócio-históricos cientificamente inteligíveis, Berger (1997) levanta a questão acerca da veracidade ou falsidade de tais afirmações:

77

[...] pode-se admitir que há no mundo moderno um certo (sic) tipo de consciência que tem dificuldade com o sobrenatural[...] Poderíamos concordar, digamos, com o fato de a consciência contemporânea ser incapaz de conceber anjos ou demônios. Ainda ficamos com a questão de saber se, talvez, anjos e demônios não continuam a existir, apesar desta incapacidade de nossos contemporâneos em concebê-los. Um traço (talvez literalmente) redentor da perspectiva sociológica é que a análise relativizadora, ao ser levada até suas últimas consequências, redobra-se sobre si mesma. Os relativizadores são relativizados, os desencantadores são desencantados — realmente, a própria relativização é de alguma forma liquidada. O que se segue não é, como alguns dos primeiros sociólogos do conhecimento temiam, uma total paralisia do pensamento. Antes, é uma nova liberdade e flexibilidade em fazer perguntas sobre a verdade (BERGER, 1997, p. 76).

O empenho de Berger (1997) é mostrar que as mundividências ancoram-se em certezas subjetivas ao mesmo tempo em que são sus-

tentadas por estruturas de plausibilidade. O indivíduo moderno, assim, "existe numa pluralidade de mundos migrando de um lado a outro entre estruturas de plausibilidade rivais e muitas vezes contraditórias" (BERGER, 1997, p. 78). A base da crise religiosa da plausibilidade estaria na extrema dificuldade de "estar cognitivamente *entre nous* na sociedade moderna, especialmente na área da religião" (BERGER, 1997, p. 79).

Passando, de novo, para o outro lado do argumento, Berger (1997) nos diz que, diferentemente de outras disciplinas, que nos livram do peso morto do passado, a sociologia nos livra do peso morto do presente. Assim o faz, pois, ao dar compreensão aos sujeitos da própria situação em termos sociológicos, os livra daquela fatalidade inexorável, propiciando um incremento da capacidade investigativa de toda e qualquer verdade que venha a ter sido descoberta na peculiaridade de toda época. Nessa inversão sociológica residiria então um método teológico viável em resposta ao desafio da sociologia.

78

Com Feuerbach, [a teologia] era uma conversa entre o homem e as próprias produções do homem. Dito de outra forma, em vez de um diálogo entre o homem e uma realidade sobre-humana, a religião tornou-se uma espécie de monólogo humano. Poder-se-ia bem dizer que o tratamento da religião, não só por Marx e Freud, mas por toda a análise histórico-psicossociológica dos fenômenos religiosos desde Feuerbach tem sido primariamente uma vasta elaboração da mesma concepção e do mesmo procedimento. Uma teoria sociológica da religião, particularmente se empreendida no marco da sociologia do conhecimento, leva à suas últimas consequências a teoria feuerbachiana de religião como projeção humana, isto é, um produtor cientificamente cognoscível da história humana (BERGER, 1997, p. 82).

Entretanto, uma inversão de perspectiva é possível, e ambas podem coexistir. Aquilo que é tido como projeção humana numa perspectiva pode irromper como reflexo de realidades divinas na outra. A lógica da primeira perspectiva não impede a possibilidade da segunda

A decisão teológica terá que ser que, "em, com e sob" a imensa roupagem das projeções humanas, há indicadores de uma realidade verdadeiramente "outra" que, no final, a imagina-



ção religiosa do homem reflete. Estas considerações indicam também um possível ponto de partida para a teologia, dificilmente o único, mas um ponto de partida capaz de enfrentar o desafio delineado acima. Este é o ponto de partida da antropologia, usando o termo no sentido global, como se referindo ao empreendimento filosófico que se preocupa com a pergunta "O que é o homem?" Se as projeções religiosas do homem correspondem a uma realidade que é sobre-humana e sobrenatural, então parece lógico procurar vestígios desta realidade no próprio projetor (BERGER, 1997, p. 84).

A teologia e o ponto de partida antropológico

Uma vez que as proposições teológicas mui raramente abordam o divino de si mesmo ou em si mesmo, mas a partir de suas relações e significados para o ser humano, uma antropologia poderia ser deduzida teologicamente, mas não se vislumbravam "possibilidades indutivas da antropologia à teologia" (BERGER, 1997, p. 87). E a sugestão de Peter Berger (1997) é exatamente essa: "que o pensamento teológico retorne a um ponto de partida antropológico" (BERGER, 1997, p. 89). E sua disposição para tal sugestão "é motivada pela crença de que esta ancoragem na experiência humana fundamental possa oferecer alguma proteção contra os ventos constantemente mutáveis dos estados de espírito culturais" (BERGER, 1997, p. 89).

Sugere, adiante, que um ponto de partida antropológico para a teologia seria a busca por *sinais de transcendência* no âmbito mesmo da situação humana empiricamente dada. Acrescentando ainda que existem *gestos humanos prototípicos* que poderiam constituir tais sinais de transcendência.

Por *sinais de transcendência*, Berger (1997) quer fazer significar os "fenômenos que se encontram no domínio da nossa realidade 'natural', mas que parecem apontar para além desta realidade". E por *gestos humanos prototípicos* quer indicar "certos atos ou experiências repetidos que aparecem como expressão de aspectos essenciais do ser humano, do animal humano como tal" (BERGER, 1997, p. 90). O autor ainda usa o termo transcendência com a noção já tratada de *sobrenatural*. São apresentados, então, cinco argumentos que buscam mostrar os *gestos humanos prototípicos* que desvelam *sinais de transcendência*:



1. O argumento da ordem: A propensão para a ordem é tida por Berger (1997) como traço fundamental e de importância crucial na compreensão do empreendimento religioso do homem. Tal inclinação seria historicamente visível e verificável.

Através de quase toda a história, os homens acreditaram que a ordem criada da sociedade, de uma maneira ou de outra, corresponde a uma ordem subjacente do universo, uma ordem divina que sustenta e justifica todas as tentativas humanas de pôr ordem (BERGER, 1997, p. 91).

Essa inclinação humana para estabelecer ordem estaria fundada numa fé ou confiança de que, em última análise, a realidade está "em ordem", está "tudo certo", está "como deve ser" (BERGER, 1997, p. 92). E seria neste sentido basilar que cada gesto de *pôr em ordem* seria um sinal de transcendência. Berger (1997) compara isto com o que Mircea Eliade chamou de "nomizações".

Dá como exemplo para seu argumento aquele da mãe que consola a criança que despertou assustada à noite por conta de um pesadelo. Assim fazendo, essa mãe "está sendo invocada como uma sumo-sacerdotisa da ordem protetora. É ela (e em muitos casos ela somente) que tem o poder de banir o caos e restaurar a forma benigna do mundo" (BERGER, 1997, p. 93). O exemplo, diz Berger (1997), pertence sim às experiências mais rotineiras da vida, que não dependem de qualquer preconceito religioso. Mas, questiona ele, mesmo nessa cena comum reside uma importante dimensão religiosa: "*Estaria a mãe mentindo à criança?*" (BERGER, 1997, p. 93).

A resposta seria não, apenas e tão

Somente se houver alguma verdade na interpretação religiosa da existência humana. Inversamente, se no "natural" é a única realidade que existe, a mãe estará mentindo a seu filho — mentindo por amor seguramente[...] — mas, em última análise, mentindo de todo jeito. Por quê? Porque a confiança reconquistada, transcendendo a dois indivíduos imediatamente presentes e sua situação, implica numa afirmação sobre a realidade como tal (BERGER, 1997, p. 93).

No cerne do processo de tornar-se plenamente humano, encontra-se uma experiência de confiança na ordem da realidade. Essa experiência seria



uma ilusão e o indivíduo que o representa um mentiroso? Indaga retoricamente Peter Berger (1997) para, em sequência, apresentar a resposta:

Se a realidade for coextensiva à realidade "natural" que nossa razão empírica pode apreender, então a experiência é uma ilusão e o papel que a corporifica é uma mentira. Pois então é perfeitamente claro que tudo *não* está em ordem, *não* está certo. O mundo no qual se diz para a criança confiar é o mesmo mundo no qual ela finalmente morrerá. Se não houver outro mundo, então a verdade última sobre este mundo é que finalmente ele matará a criança bem como sua mãe (BERGER, 1997, p. 94-95).

A representação de um universo que está em ordem e é digno de confiança, apenas poderia ser justificada do lado de dentro de um quadro de referência religioso (*sobrenatural*). Dessa maneira, a propensão a pôr em ordem, inerente ao ser humano, encerraria uma ordem transcendente, e cada gesto ordenador um sinal desta transcendência. "A religião, pois não é só (do ponto de vista da razão empírica) uma projeção da ordem humana, mas (do ponto de vista do que poderíamos chamar de *fé indutiva*³) a justificação fundamentalmente verdadeira da ordem humana" (BERGER, 1997, p. 96).

81

2. O argumento do jogo: A alegria, como finalidade do jogo, tem um caráter de tornar-se eternidade. Ou seja, no jogo alegre é como se alguém estivesse saindo não só de uma cronologia para outra, mas do tempo para a eternidade. Os adultos, ao brincarem com legítima alegria, adquirem, naquele momento, uma vez mais, aquela ausência da morte tão presente na infância.

C.S. Lewis, num sermão proferido no começo da II Guerra Mundial, pôs isto de forma eloquente: "A vida humana sem-

.....

³ Fé indutiva para Berger (1997, p. 96-97) significa qualquer processo de pensamento que começa com a experiência, sendo o inverso da dedução. Por "fé indutiva" ele se refere a um processo religioso de pensamento que começa com fatos da experiência humana, ou seja, vai da experiência humana para afirmações sobre Deus. A fé dedutiva, por outro lado, vai de afirmações sobre Deus para interpretações da experiência humana.



pre foi vivida à beira de um precipício[...] Os homens[...] expõem teoremas matemáticos em cidades sitiadas, fazem argumentos metafísicos em celas de condenados, fazem piadas nos cadafalsos, discutem o último poema enquanto avançam para os paredões de Quebec e penteiam os cabelos nas Termópilas. Isto não é verve: é a nossa natureza"[...] o homem é profundamente *homo ludens* (BERGER, 1997, p. 99).

O argumento do jogo e o argumento da ordem compartilham de semelhante lógica. A experiência do jogo alegre não tem de ser procurada nas margens mística da existência. Ao contrário, é encontrada com facilidade no cotidiano, na realidade da vida ordinária. E, mesmo nesse âmbito, o da realidade experimentada, "constitui um sinal de transcendência, pois sua finalidade intrínseca aponta para além de si mesma e para além da 'natureza' humana, para uma justificação 'sobrenatural'" (BERGER, 1997, p. 101).

82

3. O argumento da esperança: Dentro da lógica da fé indutiva, reiterada por Berger (1997) ao longo de seu macro argumento, a esperança é apresentada como outro elemento construtivamente essencial à condição humana. [Ernst] "Bloch acentua que o ser do homem não pode ser adequadamente entendido a não ser em conexão com sua indomável propensão a esperar pelo futuro" (BERGER, 1997, p.102). Assim estaria a existência humana sempre norteada para o futuro, ou seja, o ser humano encontra realização em projetos. E a esperança é um aspecto fundamental desta futuridade do ser humano.

Sob o impacto da secularização, as ideologias da esperança intramundana distinguiram-se como teodiceias (sendo a marxista a mais importante ultimamente). Em todo caso, a esperança humana sempre se afirmou a si mesma mais intensamente diante de experiências que pareciam significar completa derrota, acima de tudo, diante da derrota final da morte. Assim as manifestações mais profundas da esperança devem ser encontradas em gestos de coragem feitos em desafio à morte (BERGER, 1997, p. 103).

O tipo de coragem ao qual Berger (1997) se refere é aquele que se liga às esperanças de criação, justiça ou compaixão humanas. Ou seja, li-



gado a gestos de humanidade, afinal, lembra-nos, houve *nazis* corajosos. Enfim, é aquele "não!" à morte que está entranhado na própria essência do ser humano que se apresenta como mais um sinal de transcendência a reivindicar uma interpretação religiosa da situação humana.

Afinal, mesmo em um "mundo onde o homem está cercado de todos os lados pela morte, ele continua um ser que diz "não!" à morte — e através deste "não!" é levado à fé num outro mundo, cuja realidade valida sua esperança como algo diferente da ilusão" (BERGER, 1997, p. 107). A experiência cotidiana e natural da esperança apontaria também para uma realização sobrenatural.

4. o argumento da condenação: Mudando para um raciocínio distinto, mas mantendo a mesma lógica, Peter Berger (1997, 108) apresenta o *argumento da condenação*. Com isso, ele pretende fazer referência àquelas

Experiências nas quais nosso senso por aquilo que é humanamente permissível é tão fundamentalmente ultrajado que a única resposta adequada à ofensa, bem como ao ofensor, parece der uma maldição de dimensões sobrenaturais[...] A forma negativa do argumento faz com que a noção intrínseca do senso humano de justiça surja de maneira muito mais aguda como sinal de transcendência acima e para além das relatividades sócio-históricas.

83

É o argumento da condenação como senso humano de justiça, como sinal de transcendência. Não se trata apenas de uma condenação em seu caráter formal, jurídico e penal, mas condenação como danação, como punição transcendente. Danação no sentido plenamente religioso da palavra. Atos que são uma violação à consciência mais fundamental da constituição humana não são apenas maus, são monstruosos. Deste modo, o brado que se faz aos céus por justiça ecoa também no inferno. Assim, como os gestos anteriormente interpretados por Berger (1997) como antecipações redentivas, outros gestos podem ser antecipações do inferno.

A esperança e a danação são dois aspectos de uma mesma abarcadora justificação[...] O massacre dos inocentes[...] levanta a questão da justiça e poder de Deus. No entanto,

sugere também a necessidade do inferno, não tanto como confirmação da justiça divina, mas antes como vindicação de nossa própria justiça (BERGER, 1997, p. 113).

5. O argumento do humor: O quinto e último argumento é o do humor, do cômico. O cômico é definido por Berger como sendo fundamentalmente a discrepância, incongruidade, incomensurabilidade. É a "discrepância fundamental da qual decorrem todas as outras discrepâncias cômicas [é] a discrepância entre o homem e o universo[...] O cômico reflete o aprisionamento do espírito humano no mundo" (*ibid.*, p. 114).

O cômico, mais que uma reação subjetiva ou psicológica dessa realidade experimentada pelo ser humano, é uma dimensão objetiva dessa mesma realidade. Durante o intervalo cômico a tragédia humana, seja qual for, é suspensa, colocada entre parênteses. O riso pode fazer transcender os limites deste mundo, e o faz relativizando as aparentemente inabaláveis necessidades do mundo.

Ao rirmos do aprisionamento do espírito humano, o humor indica que este aprisionamento não é o final, mas será superado, e assim fornece ainda outro sinal de transcendência[...] Sustentaria, pois, que o humor, como a infância e o jogo, pode ser visto como uma justificação basicamente religiosa da alegria (BERGER, 1997, p. 115).

Berger (1997) afirma ter propositadamente omitido quaisquer discussões sobre as reivindicações da experiência religiosa direta (enquanto experiência do sobrenatural). Orientou e limitou seu argumento na discussão dos fenômenos encontrados na vida cotidiana de cada um. Retoma a questão da verdade dizendo que "assim, de maneira alguma é certo, mas perfeitamente possível, que hoje saibamos algumas coisas sobre o alcance da *humanitas* que nunca foram conhecidas antes" (BERGER, 1997, p. 120). Salienta ser possível também que povos antigos tivessem conhecimentos com os quais nunca sonhamos, e que se perderam nas brumas do tempo passado.

Aquilo que aceitamos como normalidade é, sobretudo, uma suspensão da dúvida, sem a qual a vida do dia-a-dia seria impossível. Impossível posto que assombrada e dominada por aquela constante invasão da "angús-



tia fundamental causada pelo nosso conhecimento e medo da morte. Isto implica em que todas as sociedades humanas e suas instituições são, em sua raiz, uma barreira contra o terror nu" (BERGER, 1997, p. 120).

Esse lado noturno, essa angústia fundamental, ainda que exorcizado, mui raramente era negada. "Uma das consequências mais espantosas da secularização foi exatamente esta negação. A sociedade moderna expulsou a noite da consciência, o mais longe possível" (BERGER, 1997, p. 121). E não apenas eliminou as velhas questões metafísicas mais elementares sobre o sentido da condição humana, mas as liquidou teoreticamente, relegando-as ao absurdo.

O método teológico proposto por Berger pode contribuir para a "redescoberta do êxtase e da metafísica como dimensões cruciais da vida humana e pela mesma razão para a reconquista de riquezas perdidas da experiência e do pensamento" (BERGER, 1997, p. 122).

Um rumor de anjos

O tema de estudo deste artigo busca estudar as compreensões do autor BERGER (1997), destacado no início do texto, a respeito da redescoberta do sobrenatural na sociedade moderna, dando foco em suas sugestões para a teologia quanto aos métodos a serem assumidos no processo de identificação de sinais de transcendência na sociedade.

85

"Tudo está cheio de deuses", exclamou Tales de Mileto. O mono-teísmo bíblico varreu os deuses na glorificação da terrível majestade do Único, mas a plenitude que dominou Tales continuou a viver por muito tempo nas figuras dos anjos[...] mensageiros (*angeloi*) deste Deus, sinalizando sua transcendência, bem como sua presença no mundo dos homens (BERGER, 1997, p. 224).

Foi somente com o começo da secularização que a plenitude divina começou a recuar, até que atingiu o ponto em que a esfera empírica se tornou abarcadora de tudo e perfeitamente fechada sobre si mesma[...] Há alguns anos atrás (sic), a um padre trabalhando numa favela de uma cidade da Europa, fez-se a pergunta por que estava fazendo aquilo e respondeu: "Para que o rumor de Deus não desapareça completamente" (BERGER, 1997, p. 225).

Berger (1997) declaradamente trata no livro da redescoberta do sobrenatural como possibilidade para o fazer teológico, e o faz com a proposição de métodos possíveis para se lançar na busca, ou ao encalço da questão nos dias atuais. Mas acentua ele que se deve manter uma saudável dose de indiferença em relação a possíveis prognósticos empíricos. "O curso histórico da pergunta sobre a transcendência não pode por si mesmo responder à pergunta" (BERGER, 1997, p. 228).

"Se os sinais de transcendência se tornaram rumores em nossa época, então nos podemos lançar na exploração destes boatos — e talvez segui-los até sua fonte" (BERGER, 1997, p. 226).

O desencantamento do mundo

O desencantamento do mundo — na plenitude de sua significação — verificado por Max Weber cerca de um século atrás, ainda é um processo em aberto. Mesmo assim, a secularização é fruto de diagnósticos controversos, sendo até vista por alguns como um processo historicamente esgotado, tanto como teoria quanto como processo social (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2012).

A fim de pensarmos a proposta de Berger para a teologia, entendemos ser interessante identificar, a partir de Max Weber, o conceito de *desencantamento do mundo* no extenso processo de racionalização com a correspondente secularização. Para tal intento nos valeremos da definitiva contribuição do professor Antônio Flávio Pierucci (2013) que pontuou pormenorizadamente *todos os passos do conceito*.

Fica bem estabelecido na obra sobredita que o desencantamento do mundo se dá pela ciência e também pela religião. A ciência desencantando o mundo significa a perda de sentido, enquanto a religião desencantando o mundo implica em desmagificação. O conceito surge dezessete vezes na obra de Max Weber. Nove vezes para indicar desmagificação, quatro significando perda de sentido e, nas outras quatro vezes, carregam as duas significações (PIERUCCI, 2013, p. 58). Nota-se que o desencantamento do mundo pela religião (desmagificação) é abordado majoritariamente por Weber, e é exatamente esse o aspecto que talvez seja o menos compreendido.

O desencantamento propiciado pela ciência pode ser entendido como descentralização, ou descentramento. A intelectualização afasta a religião de seu outrora lugar central na doação de sentido para o universo e a vida,



e a faz dividir, em maior ou menor grau, essa tarefa com a própria ciência, o Estado, a cultura e todos os outros sistemas de significados da sociedade moderna. "É isso que a ciência moderna faz em última análise [...] ela retira o sentido do mundo, agora transformando-o em 'mecanismo causal'" (BERGER, 1997, p. 159). E não apenas isso. O incremento da racionalidade axiológica, inerente mesmo ao próprio pensamento protestante, ameaça aquelas estruturas de plausibilidade mencionadas por Berger, dentro das quais o indivíduo precisa estar para ver sustentada sua mundividência.

A religião, agora, aparece como sem saída racional, desgarrada de sua velha orientação em direção a uma racionalização teórico-doutrinária sempre mais sofisticada e uma prática religiosa sempre mais sublimada racionalmente em termos éticos. Agora a religião afunda no irracional, "à medida que avança o desencantamento do mundo" (BERGER, 1997, p.79).

A racionalidade da magia — à qual podemos fazer aderir o conceito de Peter Berger para o *sobrenatural* — reside em seus fins práticos, sem os quais a *religião* torna-se irracional por não mais vivenciar, ou sequer apontar, os sinais de transcendência.

Por isso é o desencantamento do mundo, perpetrado pela ciência e pela própria religião, que se apresenta como um importante desafio para a proposta de Peter Berger. Sublinhe-se que "desencantamento em sentido técnico não significa perda para a religião nem perda de religião, como a secularização, do mesmo modo que o eventual incremento da religiosidade não implica automaticamente o conceito de reencantamento" (BERGER, 1997, 120).

A eticização perpetrada pela religião no Ocidente, particularmente pelo monoteísmo judaico-cristão, varreu qualquer pretensão salvífica da magia, e mais, tornou-a um antagonista a ser combatido, ao exigir um acréscimo racional em suas explicações para a fé, expõe-se ao campo cognitivo oposto, o do racionalismo e do secularismo. "É a consumação da relação religiosa como ética religiosa, na supremacia da ética sobre a teologia. Noutras palavras, é o triunfo da religião eticizada sobre a religião ritual-sacramental embebida de magismo" (BERGER, 1997, p. 182).

O desencantamento do mundo liga-se, portanto, "tanto em termos de atribuição causal quanto em sua própria base material-textual, ao *ethos* ascético intramundano das seitas protestantes" (BERGER, 1997, p. 200).



O protestantismo ascético fez a proeza de reunir numa mesma conduta de vida racional e santificada — eis um tema weberiano por excelência — a rejeição religiosa do mundo com a intramundandade da ação religiosamente válida. "Talvez nunca tenha existido", diz Weber, "uma forma mais intensa de valorização religiosa da ação moral do que aquela provocada pelo calvinismo em seus adeptos" (BERGER, 1997, p. 202).

Considerações finais

Ainda que a realidade mais genérica da religiosidade protestante brasileira — aqui chamada evangélica — não seja tão calvinista assim, nem tão eticizada, importa-nos considerar os direcionamentos daquele importante e socialmente marcante segmento denominado neopentecostalismo, que se volta para o cotidiano, para o aqui e agora. Ainda que não só ali, no neopentecostalismo, perceba-se tal inclinação. O “bem-estarismo” vai grassando em outras religiosidades que não apenas a evangélica⁴. Até aí nada de muito novo, Weber já havia apontado que "a ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo" (WEBER, 2009, p. 279).

A peculiaridade, agora, é que os sinais de transcendência oferecidos por Peter Berger passam a ser entendidos e buscados pelos sujeitos aderentes aos novos sagrados bem-estaristas, e para os quais a religião ainda possui importante força social, nem tanto como doadores de sentido último, mas como porta de entrada de bens para a satisfação nesta realidade da condição humana. Ainda que as religiões continuem a deter importante valor simbólico (BOURDIEU, 1999), os vínculos do indivíduo com as instituições foram enfraquecidos.

Hélio Alves de Oliveira (2012, p. 2) destaca que "o ser humano contemporâneo tende para uma religião individualizante e descomprometida, o que contribui para a falta de sentido". Assim, observamos o surgimento de novos sagrados, além da repaginação dos antigos sagrados, que parecem não se importar tanto, ou tão profundamente, com a

.....
⁴ Ver o trabalho de Bernardo Lewgoy (2008) em "A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro". Disponível em: <<https://bit.ly/2M1RDjS>>. Acesso em 20/06/2014.



questão das estruturas de plausibilidade, posto que voltados ao atendimento das satisfações dos indivíduos — não sabemos quem somos, mas sabemos o que queremos!

E para dar conta dessa demanda, as instituições eclesiásticas, ou religiosas em geral, agem mercadologicamente. Agem assim pois a enaltecida individualidade e soberania dos sujeitos os põem em liberdade de escolha; não há mais submissão, apenas a voluntariedade é possível.

Resulta daí que tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado. Ela tem que ser vendida para uma clientela que não está mais obrigada a comprar. A situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado e as tradições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado (BERGER, 1997, p. 149).

89

Verifica-se que o neopentecostalismo tenha disparado um processo de remagificação. No neopentecostalismo entraram "aspectos mágicos com o instrumental herdado[...] como novenas[...], bênção da água[...], óleo, flores, chaves etc." (MENDONÇA, 2008, p. 139).

A maioria dos autores está de acordo em reconhecer nas práticas mágicas os seguintes traços: visam objetivos concretos e específicos, parciais e imediatos (em oposição aos objetivos mais abstratos, mais genéricos e mais distantes que seriam os da religião); estão inspiradas pela intenção de coerção ou de manipulação de poderes sobrenaturais (em oposição às disposições propiciatórias e contemplativas da "oração", por exemplo); e por último, encontram-se fechadas no formalismo e no ritualismo do toma lá dá cá (BOURDIEU, 1999, p. 45).

É assim que a remagificação de objetos e palavras perpetrada pelo neopentecostalismo ocorre com propósitos majoritariamente imediatistas. A esfera espiritual com seus anjos e demônios haverá de ser en-

tendida como elemento a ser dominado para a concretização da vida no aqui e agora: sejam a saúde, o emprego, a casa, o carro novo ou os relacionamentos amorosos. O produto religioso é ofertado como saída rápida para situações desconfortáveis, normalmente as de caráter material.

As sugestões de Berger para um possível caminho para a teologia, e as críticas feitas aos empreendimentos teológicos, em última análise, são dirigidas aos intelectuais e profissionais do pensamento teológico imersos em secularidade. Entretanto, tendo-se em conta o desenrolar desse vasto e longínquo processo histórico que é o desencantamento do mundo ligado à sociedade de consumo, entendemos que o desafio para a proposta teológica de Peter Berger não se dá apenas na disputa cognitiva, no campo do embate de ideias, de cosmovisões aparentemente conflitantes, mas também no nível volitivo, posto que os indivíduos, ainda que guardem crenças no "sobrenatural", o fazem com objetivos mundanamente orientados, mais para satisfação de vontades do que de necessidades de teodiceias (sentido) que norteiem seu cotidiano.

Discutir ideias e moldar consciências não é tarefa desprezível, mas remodelar vontades profundamente enquadradas em esquemas de mercado e de espetáculo é um feito que aparenta requerer muita ajuda sobrenatural.

O quadro sociológico no qual se insere o teólogo não representa apenas o risco de adaptação ou capitulação a uma maioria cognitiva do racionalismo, mas também o risco de adaptação ou capitulação a religiosidades de mercado, nas quais prevalece o utilitarismo e o individualismo, cuja produção de bens vendáveis aos consumidores de tais religiosidades faz um estreitamento ótico que conduz qualquer perspectiva tão somente às questões imediatas, em detrimento daquela busca por sentidos últimos, em detrimento da busca por sinais de transcendência que possam dignificar e unir.

Referências

BERGER, P. **Um rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

MENDONÇA, A. G. **Protestantes, pentecostais e ecumênicos**: o campo religioso e seus personagens. 2. ed. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008.



OLIVEIRA, G. G.; OLIVEIRA, A. M. Modernidade, (Des)Secularização e Pós-Secularismo nos debates atuais da sociologia da religião. **Revista de Teologia e Ciências da Religião na UNICAP**, v. 1, n. 1, p. 24-45, 2012.

OLIVEIRA, H. A. Sintomas da falta de sentido da religiosidade contemporânea. **Revista Davar Polissêmica**, v. 3, n. 1, p. 1-17, 2012.

PIERUCCI, A. **Desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Volume 1. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.