

Kerygma

Revista de Teologia do Unasp

Volume 9, Número 2, 2º Semestre de 2013



UNASPRESS



Centro Universitário Adventista de São Paulo

Fundado em 1915 — www.unasp.edu.br

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

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

Administração da Entidade
Mantenedora (IAE)

Diretor Presidente: Domingos José de Souza
Diretor Administrativo: Élnio Álvares de Freitas
Diretor Secretário: Emmanuel Oliveira Guimarães

Administração Geral do Unasp

Reitor: Euler Pereira Bahia
Pró-Reitora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Tânia Denise Kuntze
Pró-Reitora de Graduação: Sílvia Cristina de Oliveira Quadros
Pró-Reitor Administrativo: Élnio Álvares de Freitas
Secretário Geral: Marcelo Franca Alves

Campus Eng. Coelho

Diretor Geral: José Paulo Martini
Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Francisca Pinheiro S. Costa
Diretor de Graduação: Afonso Ligório Cardoso

Campus São Paulo

Diretor Geral: Hélio Carnassale
Diretor de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Marcos Natal de Souza Costa
Diretor de Graduação: Ison Tercio Caetano

Campus Virtual

Diretor Geral: Valcenir do Vale Costa

Faculdade de Teologia

Diretor: Emilson dos Reis
Coordenador de Pós-Graduação: Roberto Pereyra Suarez
Coordenador de Graduação: Ozeas Caldas Moura

Faculdade Adventista de
Hortolândia

Diretor: Euler Pereira Bahia
Secretário Geral: Marcelo Franca Alves
Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Tânia Denise Kuntze
Diretora de Graduação: Sílvia Cristina de Oliveira Quadros

Campus Hortolândia

Diretor Geral: Alacy Mendes Barbosa
Diretor de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Eli Andrade Rocha Prates
Diretora de Graduação: Elna Pereira Nascimento Cres



Imprensa Universitária Adventista

Editor: Renato Groger

Editor Associado: Rodrigo Follis

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

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

EXPEDIENTE

Kerygma, Engenheiro Coelho-SP, volume 9, número 2, 2º semestre de 2013.

ISSN: 2237-7557 (versão impressa) — ISSN 1809-2454 (versão online)

***Kerygma* é um periódico acadêmico das áreas de Teologia, com caráter interdisciplinar e publicação semestral. É elaborado pela Faculdade Adventista de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp) e publicado pela Unaspres.**

CONSELHO EDITORIAL

Adolfo Suarez, Amin Rodor, Berndt Wolter, Edson Nunes, Emilson dos Reis, Humberto Moura, Jader Santos, Jean Zukowski, Lanny Soares, Natanael Moraes, Ozeas Moura, Reinaldo Siqueira, Renato Stencil, Roberto Pereyra, Rodrigo Silva, Ruben Aguilar, Sérgio Festa, Valdecir Lima, Wilson Paroschi.

COMITÊ EDITORIAL

Editor: Ozeas C. Moura.

Editores Associados: Rodrigo Follis, Rodrigo Silva, Jean Zukowski.

CONSELHO EDITORIAL CONSULTIVO

Afonso Cardoso (Unasp, Engenheiro Coelho), Alberto Timm (Biblical Research Institute, EUA), Carlos A. Steger (Universidad Adventista del Plata, ARG), Cristhian Álvarez (Colegio Adventista del Ecuador, ECU), Ekkehardt Mueller (Biblical Research Institute, EUA), Frank M. Hasel (Seminar Schloss Bogenhofen, AUT), Jiri Moskala (Andrews University, EUA), JoAnn Davidson (Andrews University, EUA), Joaquim Azevedo Neto (Faculdades Adventistas da Bahia, Cachoeira), John K. McVay (Walla Walla University, EUA), Márcio Costa (Faculdade Adventista da Amazônia, Benevides), Marcos de Benedicto (Casa Publicadora Brasileira, Tatuí), Miguel Ángel Núñez (Universidad Peruana Unión, PER), Reinaldo Siqueira (Salt-DSA, Brasília), Richard M. Davidson (Andrews University, EUA), Rivan M. dos Santos (Campus Adventiste du Saleve, FRA), Victor Choroco (Universidad Peruana Unión, PER), Wagner Kuhn (Institute of World Mission Global, EUA).

SISTEMA DE AVALIAÇÃO DE TRABALHOS

As contribuições são apreciadas, em primeiro lugar, pelos editores e editor associado, objetivando a verificação dos requisitos formais de apresentação de trabalhos. Uma vez aceitos em primeira instância, os textos, sem identificação de autoria, são submetidos a dois pareceristas, membros do Conselho Editorial Consultivo. Em caso de pareceres contrários, o texto é submetido a um terceiro avaliador. Os resultados são comunicados aos autores, tanto em caso de rejeição, como de aprovação ou aprovação com necessidade de ajuste.

A Revista **Kerygma** utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), software desenvolvido para a construção e gestão de publicações periódicas eletrônicas, traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT).

Esta revista se encontra sob a *Licença Creative Commons Attribution 3.0*.

O Conselho Editorial não assume a responsabilidade pelo material publicado nesta revista. Os trabalhos publicados representam o pensamento dos autores.

Revista indexada nas seguintes bases de dados:

1. **Latindex**
2. **ATLA Religion Database**
3. **Sumários.org**
4. **LivRe!**

FICHA CATALOGRÁFICA

K419 Kerygma — Centro Universitário Adventista de São Paulo, v. 9, n. 2 (2º semestre de 2013). Engenheiro Coelho, SP: Unaspres — Imprensa Universitária Adventista, 2013.

Semestral

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

1. Teologia
2. Ciências da Religião

CDU 20

CDD 200

Unaspres

Editoração: Rodrigo Follis, Ozeas C. Moura

Revisão: Felipe Carmo

Programação visual: Flávio Luís

Capa: Marcio Trindade

Diagramação: Fábio Roberto; Bárbara Katherinne

Normatização: Giulia Pradela / Lucas Souza

Revisão de abstracts: Ingrid Lacerda

Sumário

Editorial

- O papel da Teologia perante “tudo que aí está”7
Rodrigo Follis

Artigos

- A estrutura de Apocalipse 10:11-11:18..... 13
Eliezer Gonzalez
- O oitavo império: novas hipóteses para os símbolos
de Apocalipse 1727
Vanderlei Dorneles
- As interpretações de cântico dos cânticos: a escola alegórica....45
Edson M. Nunes Jr.
- Imagens maternas de Deus em Gênesis 49:24-2561
Adenilton Tavares de Aguiar
- Yhwh cria o mal: uma exegese de Isaías 45:771
Ozeas C. Moura
Felipe Carmo

Atos 4 e o poder que impulsiona a missão97
Marcelo E. C. Dias

Missão urbana: atitudes missionárias de Paulo em Atenas..... 111
Érico Tadeu Xavier

O uso das imagens televisivas em programas religiosos 127
Larissa Pothin Preuss

Surtos messiânicos no adventismo: estudo de dois casos..... 137
Igor Marques

Ellen G. White e a ficção literária 153
Milton L. Torres

Resenha

Arqueologia e Antigo Testamento 165
Gustavo Assis

Normas para publicação 171

Permutas 179

O papel da Teologia perante “tudo que aí está”

Rodrigo Follis¹

No ano de 2013 o Brasil foi sacudido por várias manifestações políticas, quando vários jovens saíram às ruas reclamando de praticamente “tudo que aí está”. É meio óbvio dizer que não vivemos em um país perfeito, no qual as pessoas se encontram em completa felicidade, os sistemas públicos funcionam e a saúde, a educação e dignidade estão ao alcance de todos. Também é fato que, se não vivemos em um paraíso sobre a Terra, a pátria tupiniquim parece estar ainda mais longe de alcançar o mínimo desejado, em comparação com diversos outros países. Com isso, a insatisfação com “tudo que aí está” aumenta e conduz a uma inquietação relevante para o projeto editorial apresentado aqui na revista *Kerygma*: qual seria o papel da Teologia perante tais realidades sociais?

Muito além de pensar a Teologia como mera discussão acadêmica ou eclesial bairrista, intencionamos questionar sobre sua utilidade última, algo que para Max Weber (2004), ao discursar sobre os objetivos da ciência, é relacionado ao auxílio que fornecemos para que as pessoas consigam prestar contas, para si mesmas, do sentido de sua conduta. Ao sermos felizes na realização de nossas tarefas como teólogos e estudiosos da religião, obteremos como resultado uma força que obrigue, ou pelo menos ajude, o indivíduo “a entender sua própria conduta”. Quando conseguirmos tal realização, estaremos “a serviço de produzir uma autoclarificação e um senso de responsabilidade” (WEBER *apud*, GERTH, 2009; ver ALVES, 2005, p. 25).

Ao focarmos na discussão acerca do papel que a Teologia deveria ter perante a realidade social, começamos a entender que não podemos e não devemos produzir um fazer teológico distante das preocupações dos seres

¹ Editor associado da revista *Kerygma*. Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Bolsista Capes. Professor no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: rodrigo.follis@unasp.edu.br

humanos a nossa volta, são eles o destino do nosso teologizar (ao contrário do que muitos parecem praticar, não são os livros e as bibliotecas o objetivo último de nossos discursos, mas as igrejas e os que nelas se encontram). Assim, vale muito lembrar a argumentação de Glauco Magalhaes Filho (2005, p. 63-67) para quem o imaginário religioso sempre contribui para que a sociedade se modifique. Mesmo para Karl Marx (1956, p. 550), não muito simpático aos “dogmas” religiosos, a democracia, àquela que possibilitou o levante popular mencionado anteriormente, “se assenta no princípio do indivíduo, o qual, por seu turno, tem seus fundamentos no sonho do Cristianismo de que o ser humano possui uma alma imortal”. Por sua vez, C. S. Lewis (1997, p. 41) abordando tal assunto afirma que:

A imortalidade produziria outra diferença que, diga-se de passagem, tem uma conexão com a diferença entre o totalitarismo e a democracia. Já que o ser humano vive apenas setenta anos, então um estado, uma nação ou uma civilização, que podem durar mil anos, são mais importantes do que o indivíduo. Mas, se o cristianismo é verdadeiro, então o indivíduo é incomparavelmente mais importante, porque ele é imortal e a vida de um Estado, ou civilização, comparada com a sua, corresponde a apenas um momento.

8

Com a atual edição da revista *Kerygma* tencionamos dar continuidade à nossa missão de transpor a teologia produzida nas bibliotecas e salas de aula para a realidade das igrejas e da sociedade, tendo a salvação dos indivíduos em primeiro lugar. Com excelentes textos, tantos de pesquisadores nacionais como internacionais, abordamos neste número temas tão diversos quanto relevantes. Assuntos que vão desde a interpretação das duas testemunhas de Apocalipse aos usos e às supostas proibições da literatura ficcional nos escritos de Ellen G. White.

Se não abordamos os problemas sociais pelos nomes, acreditamos que os preceitos teológicos que produzimos e anunciamos consigam, ao menos, abarcar conceitos axiológicos e epistemológicos que deem razão, base e lógica ao que acontece no contexto macrossocial. Essa é a missão da revista *Kerygma*, e de toda boa Teologia. Tal como no exemplo fornecido por Lewis (1997), aqui apregoamos uma teologia pública que, se não resolver todos os problemas, ao menos sirva para dar esperança e um norte para o crente. Assim, fazemos ecos às palavras de Rubem Alves (2005, p. 31):

Escrevo porque creio, a despeito de quaisquer argumentos em contrário que a linguagem e o pensamento também sustentam o mundo e que, portanto, pela transformação da linguagem e do pensamento algo está sendo feito para que o mundo se transforme. Se assim não cresse, deixaria de ensinar e escrever.

Nosso desafio como revista teológica é, enquanto existir aqueles que acreditam no poder da Palavra de modificar o mundo, continuar com o nosso propósito de divulgá-los e, com isso, conduzir a todos para mais perto da perfeição a qual aguardamos. Entendemos que esse objetivo nunca vá se concretizar completamente através de nossos próprios esforços, mas o aceitamos como um guia para nossas vidas e ações, justamente por acreditar naquele que prometeu torná-lo realidade (Mt 24; Ap 21). É assim que entendemos as boas obras mencionadas por Paulo ao jovem teólogo Tito:

Porque a graça de Deus se manifestou salvadora a todos os seres humanos. [...] aguardamos a bendita esperança: a gloriosa manifestação de nosso grande Deus e Salvador, Jesus Cristo. Ele se entregou por nós a fim de nos remir de toda a maldade e purificar para si mesmo um povo particularmente seu, dedicado à prática de boas obras (Tt 2:11-14).

9

Referências

- ALVES, R. **Religião e repressão**. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.
- GERTH; H. H. **From Max Weber: essays in sociology**. EUA: Routledge, 2009.
- LEWIS, C. S. **Cristianismo puro e simples**. São Paulo: ABU, 1997.
- MAGALHÃES FILHO, G. **O imaginário em *As Crônicas de Nárnia***. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.
- MARX, K.; ENGELS, R. **Werke**, B. 1. Berlin: Dietz, 1956.
- WEBER, M. **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 2004.



A estrutura de Apocalipse 10:11-11:18

The structure of Revelation 10:11-11:18

Eliezer Gonzalez¹

Hste ensaio demonstra que o relato das duas testemunhas no décimo primeiro capítulo do Apocalipse de João está cuidadosamente estruturado de maneira quiástica. Além disso, este estudo mostrará que o relato das duas testemunhas ocupa um papel central na estrutura mais ampla do Apocalipse de João. Em particular, o relato das duas testemunhas prefigura tanto os temas como a estrutura da segunda metade do Apocalipse de João. Estas perspectivas tornam possíveis novas formas de ver como a mensagem do Apocalipse pode ser analisada e compreendida.

Palavras-chave: Apelação; Duas Testemunhas; Quiasma; Estrutura; Profecia

This essay demonstrates that the account of the two witnesses in the eleventh chapter of the Apocalypse of John is carefully structured in a chiasmic structure. Furthermore, it will demonstrate that the account of the two witnesses occupies a central role in the broader structure of the broader Apocalypse of John. In particular, the account of the two witnesses foreshadows both the themes and the structure of the second half of the Apocalypse of John. These perspectives open up new lenses through which the message of the Apocalypse may be analyzed and understood.

Keywords: Apellation; Two Witnesses; Chiasm; Structure; Prophecy



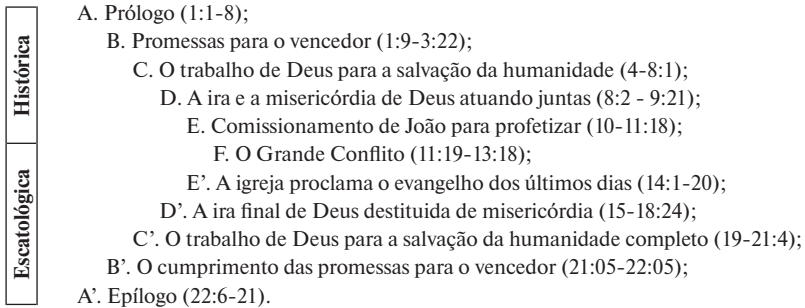
Esse artigo propõe novas perspectivas sobre a estrutura em que estão inseridas as duas testemunhas de Apocalipse 11, ambas inscritas na própria

¹ Professor adjunto no Macquarie University, Sydney. E-mail: research@eliezergonzalez.org

unidade estrutural e em uma visão mais ampla no livro de Apocalipse.² Vários estudiosos afirmam que Apocalipse 11 se trata de um resultado *ad hoc*, no qual o autor lançou mão de materiais de um número prévio de fontes.³ No entanto, a visão de Prigent (2001, p. 339), baseada em Allo e Lohmeyer, é que a unidade temática e a estrutura de Apocalipse 11 fornecem “inúmeras e fortes” indicações que “nos encorajam a atribuir essa passagem ao mesmo autor do restante do livro” (PRIGENT, 2001, p. 339). Richard Bauckham (1998, p. 267) chama Apocalipse 11:3-13 de a “narrativa profética”. Essa análise irá apoiar o conceito de que essa narrativa tem uma unidade coerente e cuidadosamente estruturada (AUNE, 1998, p. 585). Em seu comentário, Stefanovic (2002, p. 339) propõe a seguinte estrutura quiástica para o livro do Apocalipse, que será aceita para o propósito dessa análise:

Diagrama 1 — A estrutura quiástica do Apocalipse

Estrutura Quiástica de Apocalipse 1-21



14

² Nesse sentido, esse artigo não se preocupa diretamente com uma exegese mais ampla da narrativa das duas testemunhas, nem em propor uma nova interpretação acerca da identidade das duas testemunhas. No entanto, algumas implicações exegéticas serão observadas ao longo da análise.

³ Defato, Considine (1989) notou que, “À primeira vista, parece que os capítulos 10 e 11 introduzem estranhamente a série das trombetas e, portanto, muitos críticos mantêm a opinião de que esses capítulos não são uma composição original do autor, mas uma mistura de fragmentos que foram emprestados por ele e revisados para serem encaixadas nas ideias de seu livro. Isso é especialmente verdade, dizem muitos críticos, sobre o capítulo 11:1-13.” Essa visão tem permanecido e Prigent (2001) comenta que “se alguém se recusa a ter uma visão detalhada da unidade temática que o autor pode ter pretendido construir, não há outra alternativa senão reverter a um processo de dissecação que deve descobrir várias fontes e as vê como objetos tratados de maneira indiferente e ininteligente. Finalmente, eles teriam sido cristianizados de maneira rudimentar”. Veja também a discussão em Mounce (1977, p. 218).

Deve ser notado que, de acordo com essa estrutura traçada, o registro das duas testemunhas ocorre antes da seção “escatológica”, apresentada na segunda metade da descrição acima. Esse parece ser particularmente significativo, pois apela que elas estão exatamente no coração do livro de Apocalipse. Assim, pode-se dizer que as duas testemunhas aparecem ao final das sete trombetas e acabam por introduzirem a próxima seção do Apocalipse.⁴

Examinaremos agora um contexto textual imediato das duas testemunhas, em outras palavras, o contexto que as precede e segue logo após o registro. O capítulo anterior de Apocalipse (capítulo 10) é concluído com a ordem ao profeta para que profetize de novo; “É necessário que ainda profetizes a respeito de muitos povos, nações, línguas e reis.”

A narrativa continua com a afirmação, “Foi-me dado um caniço semelhante a uma vara” (Ap 11:1). A profecia subsequente das duas testemunhas (v. 3) deve ser vista como um cumprimento da ordem a profetizar novamente (v. 11). Isso se apoia no fato de que foi dito ao profeta em Apocalipse 10:11 sobre os “muitos povos, nações, línguas e reis” (λαοῖς καὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν πολλοῖς). Essa frase ecoou virtuosamente em Apocalipse 11:9 (λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν καὶ ἔθνῶν), com uma mera diferença na ordem das palavras, para que fique evidente que as duas testemunhas haviam de fato profetizado diante de “povos, tribos, línguas e nações”. Este é um argumento a favor da continuidade direta entre apocalipse 10:11 e 11:1.

O contexto do registro das duas testemunhas é o anúncio do anjo poderoso que o “mistério de Deus” (τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ) está prestes a ser encerrado “segundo ele anunciou aos seus servos, os profetas.” Assim, “nos dias da voz do sétimo anjo, quando ele estiver para tocar a trombeta, cumprir-se-á, então, o ministério de Deus” (φωνῆς τοῦ ἕβδομου ἀγγέλου ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν [Ap 10:7]). O anúncio do ressoar da voz do sétimo anjo está presente no início e no fim da narrativa das duas testemunhas, uma vez que esse relato também se encerra com o anúncio de que “o sétimo anjo tocou a trombeta” (ὁ ἕβδομος ἄγγελος ἐσάλπισεν [Ap 11:15]). Isso, mais uma vez, sugere fortemente que o registro das duas testemunhas em Apocalipse 11 é, de

⁴ Nesse sentido, a proposta de Stefanovic (2002, p. 282) é que “seria correto entender que ambas as cenas — a abertura dos sete selos e o tocar das sete trombetas — cobrem o mesmo período da história do Cristianismo (apesar de não ser sequencialmente), desde a cruz até os tempos do fim.” Paulien (2003, p. 27), da mesma forma, atesta que as duas testemunhas profetizam sob a sexta trombeta, cuja representação é “o período da história da terra que vem exatamente antes do fim da provação humana, como indica um estudo criterioso de Apocalipse 10:7.”

fato, o cumprimento da ordem dada ao profeta para profetizar novamente e que representa o cumprimento do fim do mistério de Deus. Portanto, o ressoar da sétima trombeta deve ser entendido por João como a resposta de Deus aos eventos envolvendo as duas testemunhas nos versos de 1 a 13.⁵

Os capítulos 10 e 11 de Apocalipse devem ser lidos como uma narrativa sequencial. Tal leitura desses capítulos indica que não há necessidade de interromper o texto por qualquer regressão ou progressão no tempo, particularmente em relação ao capítulo 10. Aune (1998, p. 596-597), por exemplo, observou que os 42 meses de Apocalipse 11:2 e os 1.260 dias de Apocalipse 11:3 “constituem uma das poucas ligações formais entre 11:1-2 e 11:3-13.” Giblin (1984, p. 69) também notou que o autor pretendia que houvesse algumas conexões narrativas entre os capítulos 10 e 11, uma vez que nenhum novo orador foi designado quando as instruções e explicações são introduzidas em 11:1-2. Além disso,

uma conexão temática, em termos de necessidade de contínuo testemunho profético, particularmente não atrativa como um todo (indigestão simbólica; martírio), aparece comumente. Conexões narrativas também estão presentes, como disjunções narrativas, tal que Apocalipse 11:1-3 não pode ser separado de 10:1-11, apesar de cada texto se distinguir do outro (GIBLIN, 1984, p. 435).⁶

16

Nesse sentido, Mounce (1977, p. 329) parece estar correto, portanto, ao se referir ao encargo profético dado a João em Apocalipse 10:11 dizendo que “sua profecia é o ápice de todas as profecias anteriores, cujos fins apresentam a destruição final do mal e a inauguração de um Estado eterno.” Agora voltaremos a atenção às questões da própria estrutura da narrativa das duas testemunhas. Primeiramente, é apropriado que seja feita uma observação geral sobre a ideia de testemunha no livro do Apocalipse, notando que “ao longo do livro, a ideia de ‘testemunha’ constrói um modelo de Jesus como a ‘testemunha fiel’ (1:5; 3:14) e a igreja como testemunhando verbalmente (12: 11; 17:6)

⁵ Juntamente com o soar do sétimo anjo, também é feito o anúncio de que “O reino do mundo se tornou de nosso Senhor e do seu Cristo, e ele reinará para todo o sempre” (Ap 11:15). Como resposta a esse anúncio, os vinte e quatro anciãos se prostraram com os rostos ao chão e adoraram a Deus (v. 16), porque Ele assumiu seu grande poder e reinou (v. 17). Essa é outra clara indicação de que o ministério profético das duas testemunhas é de fato o fim do mistério de Deus. É a pregação do “evangelho eterno” “a toda nação, tribo, língua e povo” (Ap 14:6).

⁶ Stefanovic (2002, p. 328) observa, em relação às duas testemunhas, que “antes do fim haverá uma última profetização, ou proclamação, da eterna mensagem do evangelho (ver Ap 14:6-12).”

e pela perseverança em meio aos tempos difíceis (6:9; 20:4)” (OSBORNE, 2002, p. 420). M. E. Boring (1989, p. 146), de maneira parecida, observa que,

As duas testemunhas representam a igreja, mas em um aspecto particular apropriado ao tempo de perseguição escatológica no qual eles são chamados a testemunhar: Eles são colocados como os profetas escatológicos Moisés e Elias [...] Os primeiros cristãos tinham que convir com a visão judia de que os tempos escatológicos não podiam aparecer até que Moisés ou Elias retornassem [...] João se encaixa nessa condição ao colocar essa igreja fiel no papel de Moisés e Elias.⁷

A importância da narrativa das duas testemunhas no pensamento do autor do Apocalipse parece ser destacado pela presença de uma estrutura de aparência quiástica em Apocalipse 11.⁸ Essa estrutura sugerida está demonstrada no diagrama a seguir. Note-se que, para efeitos desta análise estrutural, Apocalipse 10:11-11:18 é tomado como uma narrativa contínua, como anteriormente argumentado:

Diagrama 2 — O “Quiasma das duas Testemunhas” (Ap 10:11 – 11:18)

17

- A1:** Ap 10:11 — Ordem para profetizar
- B1:** Ap 11:1 — Julgamento dos vivos
- C1:** Ap 11:2 — Reinado dos gentios
- D1:** Ap 11:3-6 — As duas testemunhas profetizam
- E1:** Ap 11:7 — As duas testemunhas são atacadas pela besta do abismo
- F1:** Ap 11:8-10 — As duas testemunhas são humilhadas
- G:** Ap 11:11 — As duas testemunhas são reavivadas pelo Espírito de Deus
- F2:** Ap 11:12 — As duas testemunhas exaltadas
- E2:** Ap 11:13 — Terremoto mata parte do remanescente
- D2:** Ap 11:13 — O remanescente dá glória a Deus
- C2:** Ap 11:15 — Cristo reina
- B2:** Ap 11:18 — Julgamento dos mortos
- A2:** Ap 11:18 — Recompensa dos profetas

A estrutura quiástica parece sugerir várias direções interpretativas de importância crítica. O quiasma confirma fortemente a necessidade de uma

⁷ Ênfase no original. Para saber mais sobre alusões a Moisés e Elias na narrativa das duas testemunhas (ver DALRYMPLE, 2011, p. 29).

⁸ Siew (2005, p. 284), sugere a possibilidade de um arranjo quiástico de “menores e mais largas unidades ao longo do livro de Apocalipse.”

narrativa contínua lendo pelo menos o final de Apocalipse 10 ao fim do capítulo 11. Essa estrutura proposta se encaixa na maior parte dos nove critérios definidos por Craig Blomberg (1989, p. 3) para detectar quiasmos estendidos.⁹ Se essa estrutura quiástica sugerida estiver correta, então parece que estamos lidando com uma estrutura intencional que pode ser violada por outros tipos de leitura.

Parece estar claro nesse quiasma que essa história é contada da perspectiva do povo de Deus. O quiasma confirma que as duas testemunhas devem ser identificadas com “os profetas, os santos e aqueles que temem o seu nome” (Ap 11:18). Compare A1 com A2 e D1 com D2. Eles profetizam num período de julgamento (B1), cujo contexto dos versos 1 e 2 e o contraste com (B2) indicam que o julgamento dos vivos. Além disso, é de interesse significativo notar o posicionamento do reavivamento das duas testemunhas pelo fôlego de Deus no coração do quiasma, pois assim (G) a centralidade essencial desse evento é confirmada. Isso parece se referir à exaltação do povo de Deus e sua mensagem através do fôlego de Deus; em outras palavras, o Espírito Santo. Saindo do âmagô do quiasma, a sequência da humilhação das duas testemunhas nos versos 8-10 (F1) durante a exposição de seus corpos, seguidos pelo reavivamento destas através do fôlego de Deus (G) e pela sua exaltação (F2) devem ser ressaltadas. Isso forma o coração da narrativa das duas testemunhas. O próximo diagrama ilustra o posicionamento do quiasmo das duas testemunhas em relação a toda a estrutura do Apocalipse.

Essa evidência, portanto, aponta para um significado ainda mais importante do que se suspeitava para o registro das duas testemunhas levando a parte final do Apocalipse. A forte sugestão a qual as evidências nos levam é que o relato das duas testemunhas forma um “sumário” escatológico expandido nos capítulos seguintes de Apocalipse. Se esse for o caso, o significado das duas testemunhas é muito mais que ser meramente um “interlúdio” entre o relato das sete trombetas (STEFANOVIC, 2002, p. 281).¹⁰

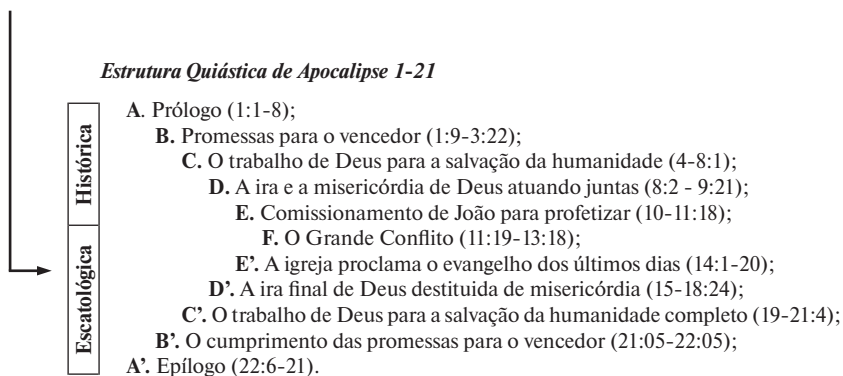
⁹ A possível exceção pode ser esse terceiro critério, o qual requer paralelismo verbal ou gramatical para caracterizar a maioria dos pares correspondentes e suas subdivisões. No entanto, Blomberg (1989) não considera seu critério absoluto, pelo contrário, ele considera que “esses nove critérios são raramente cumpridas de maneira total, mesmo por estruturas quiásticas bem estabelecidas e garante que “algumas exceções devem ser permitidas.”

¹⁰ Eu também atribuiria, portanto, outro papel mais central à narrativa das duas testemunhas dentro da estrutura global do Apocalipse de João, como também propõe Dalrymple (2011, p. 59–85).

Diagrama 3 — O posicionamento do quiasma das duas testemunhas em relação à estrutura do Apocalipse.

Estrutura Quiástica das Duas Testemunhas

- A1: Ap 10:11 — A ordem para profetizar;
- B1: Ap 11:1 — O julgamento dos vivos;
- C1: Ap 11:2 — Reinado dos gentios;
- D1: Ap 11:3-6 — A profecia das Duas Testemunhas;
- E1: Ap 11:7 — A Besta do Abismo ataca as Duas Testemunhas;
- F1: Ap 11:8-10 — A humilhação das Duas Testemunhas;
- G: Ap 11:11 — O Espírito revive as Duas Testemunhas;
- F2: Ap 11:12 — A exaltação das Duas Testemunhas;
- E2: Ap 11:13 — Terremoto mata parte do remanescente;
- D2: Ap 11:13 — O remanescente rende glória a Deus;
- C2: Ap 11:15 — Cristo reina;
- B2: Ap 11:18 — O julgamento dos mortos;
- A2: Ap 11:18 — O galardão aos profetas.



O que está sendo proposto, então, é que Apocalipse 11 forma a moldura para a interpretação do restante do livro do Apocalipse. Se uma leitura natural e sequencial da narrativa de Apocalipse 10 e 11 é feita, então a pausa natural ocorre no verso 11:19 com a introdução da “cena do santuário” (STRAND, 1992a; 1992b)¹¹ na narrativa.

¹¹ Essa “cena do santuário” parece ser crucial para a estrutura do Apocalipse. Uma característica fundamental que parece não ter sido notada anteriormente é que ela age de modo a

Parece não haver garantia qualquer de um deslocamento na sequência temporal anterior a 11:19/12:1.¹² É apropriado, portanto, descrever o quiasma das duas testemunhas funcionando como um “princípio organizador” para o restante do livro do Apocalipse. Nesse modelo de estrutura proposta, Apocalipse 11 teria relação com um modelo estrutural que também pode ser encontrado no livro de Daniel, onde um “esqueleto” profético seria fornecido para, então, ser concretizado através das revelações seguintes.¹³ Se esse modelo for realmente aplicável, os capítulos de Apocalipse 12-22 seriam uma expansão do capítulo 11, onde diferentes perspectivas preenchem diferentes aspectos do ministério profético do povo de Deus, da oposição dos inimigos e da vitória final de Deus, temas já introduzidos no capítulo 11. Expressada de uma maneira diferente, se essa tese for correta, então Apocalipse 12-22 deveria expandir os temas identificados no quiasma das duas testemunhas. O diagrama quiástico a seguir explora essa possibilidade. Nesse diagrama o paralelismo com o quiasma em questão é mantido através da repetição dos títulos, apesar das referências apontarem para os capítulos 12-22 de Apocalipse. É importante notar que este é um quiasma escatológico, assim, os “títulos” devem ser compreendidos no contexto das seções subsequentes do Apocalipse.

Diagrama 4 — Quiasma Escatológico (Ap 12-21)

20

- A1:** Ap 12:1–6 — O comando para profetizar
- B1:** Ap 12:7–9 — Julgamento dos vivos
- C1:** Ap 12:10 — Reinado dos gentios
- D1:** Ap 12:11–17 — As duas testemunhas profetizam
- E1:** Ap 13:1–10 — As duas testemunhas são atacadas pela besta do abismo
- F1:** Ap 13:11–18 — As duas testemunhas são humilhadas
- G:** Ap 14:1–13 — As duas testemunhas são reavivadas pelo Espírito de Deus
- F2:** Ap 14:14–16:20 As duas testemunhas são exaltadas
- E2:** Ap 17:1–18:24 — Terremoto mata parte do povo remanescente
- D2:** Ap 19:1–10 — Remanescentes dão glória a Deus
- C2:** Ap 19:11–20:10 — Cristo reina
- B2:** Ap 20:11–15 — Julgamento dos mortos
- A2:** Ap 21 — Recompensa dos profetas

mudar a perspectiva da narrativa em termos de temporalidade e posicionamento. Apesar de não ser nosso objetivo explorar tal questão, ela certamente ocorre, por exemplo, em Apocalipse 11:19/12:1. Isso acontece à medida que a perspectiva muda do céu no tempo da segunda vinda (11:15-19) para a Judeia antes do início da era cristã (12:1-5), apesar de se fazer necessário que as próximas camadas interpretativas em Apocalipse 12 também sejam consideradas. ¹² Note o comentário de Stefanovic (2002, p. 330): “uma coisa que parece clara [...] é que Apocalipse 12:1 é um complete recomeço.”

¹³ Como exemplo, podemos citar a relação entre Daniel 2, Daniel 7 e Daniel 8:1-8, e a relação entre Daniel 8:13 e Daniel 9.

É importante notar que a estrutura concêntrica e macroquíastica proposta aqui é somente *temática* em sua natureza.¹⁴ Em outras palavras, as seções relevantes de Apocalipse 12-21 expandem os temas introduzidos em Apocalipse 11, apesar de eles não necessariamente se referirem ao mesmo evento. Está claro, por exemplo, que os capítulos 12-21 de Apocalipse cobrem toda a história da salvação de diferentes perspectivas. Em um dos extremos da história, Apocalipse 12:1-7 se refere a uma guerra no céu e ao nascimento do Messias. No outro extremo, Apocalipse 21 apresenta o encerramento da guerra: a nova terra e a eternidade. Abaixo serão tecidos alguns comentários sobre alguns aspectos específicos do quiasma escatológico. Isso irá destacar as evidências temáticas da estrutura do modelo clássico.

Apocalipse 12:1-6 (A1) provê a razão e, de fato, a compulsão pelo ministério profético da igreja: o nascimento, a morte, a ressurreição e a ascensão de Jesus Cristo, que são mencionados ou estão implícitos nesses versos. Há um paralelismo com essa forma em A2, que na terra renovada na eternidade apresenta a recompensa final aos profetas. A comparação detalhada das passagens revelará múltiplos e temáticos paralelismos verbais.

Apocalipse 12:7-9 (B1) retrata um julgamento específico sobre o dragão e seus anjos, pelo qual Satanás e seus anjos são lançados à Terra. Esse fato está em paralelo com o julgamento dos injustos mortos, descrito em Apocalipse 20:11-15 (B2), os quais tem se alistado no exército de Satanás e seus anjos.

Apocalipse 12:10 (C1) mostra o “acusador” reinando na terra à qual ele foi lançado. Ele “reina” no sentido de que ele tem poder para acusar o povo de Deus. Isso está em paralelo com o reinado de Cristo representado em Apocalipse 19:11-20:10 (C2). O tema dessa sessão é a segunda vinda de Cristo e o tempo posterior a esse evento. Cristo é apresentado como o cavaleiro do cavalo branco, que é chamado “Fiel e Verdadeiro” e que “Julga e faz guerra” (Ap 19:11). Sobre sua cabeça estão “Muitas coroas”, denotando que Ele tomou seu poder e reina (v. 12). Ele reina “com um cetro de ferro” (v. 15). Os santos “reinarão com Cristo” (Ap 20:4, 6).

Apocalipse 12:11-17 (D1) destaca a vitória do povo de Deus sobre o dragão “pelo sangue do Cordeiro e pela palavra do testemunho que deram” (τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν) (Ap 12:11). Esse é o período de “um tempo, tempos e metade de um tempo” (v. 14) durante o qual eles profetizam. Esse fato está em paralelo com Apocalipse 19:1-10 (D2), que descreve o remanescente dando glória a Deus e ouvimos a “palavra de sua profecia”; Depois disso ouvi no céu algo semelhante à voz de uma grande multidão, que exclamava (λέγω): “Aleluia! A salvação, e a glória, e o poder são do nosso Deus” (Ap 19:1). Em D1 vemos que “mesmo em face

¹⁴ Compare com Siew (2005, p. 279), que propõe um padrão que abrange Apocalipse 11:1-14:5.

da morte, não amaram a própria vida” (Ap 12:11). Isso é recíproco em D2 com o anúncio de que Deus “das mãos dela vingou o sangue dos seus servos” (Ap 19:2).

Apocalipse 13:1-10 (E1) retrata o ataque ao povo de Deus pela besta que emerge do mar (v.1), a quem foi dado “que pelejasse contra os santos e os vencesse” (v. 7). O paralelismo desse texto é com Apocalipse 17:1-18:24 (E2), onde há uma descrição da besta, da mulher e de Babilônia (capítulo 18), que é quem guerreia contra os santos, os persegue e os mata (17:6; 18:24). Um exame detalhado do paralelismo revelará que eles são numerosos.

Apocalipse 13:11-18 (F1) descreve a besta que emerge da terra que busca forçar a adoração de sua imagem (v. 15). Como parte desse plano, a besta procura humilhar o povo de Deus através da imposição da marca na mão direita ou na testa do povo (v. 16-18). Esse tema está em paralelo com Apocalipse 14: 14-16:20 (F2), que retrata a exaltação do povo de Deus, incluindo a visão deles no céu (14:1-5), o retrato de sua mensagem triunfante final (14:6-13), a “colheita da terra” (14:14-20) e o julgamento sobre os ímpios através das sete últimas pragas (15:1-16:21). É especificamente anunciada a vitória dos santos sobre a besta, sua imagem e sobre o número de seu nome.

Apocalipse 14:1-13 (G) representa o cerne da experiência apocalíptica do povo de Deus e representa o fim do “mistério de Deus” através dos “os que guardam os mandamentos de Deus e tem fé em Jesus” (v. 12). Esta passagem é referente à proclamação final do “evangelho eterno” (v. 6). O centro da narrativa das duas testemunhas é, portanto, nas palavras de Siew, que “os sofrimentos e morte não foram as palavras finais, mas que o triunfo e a vindicação dos santos certamente viriam” (SIEW, 2005, p. 238).

22

Considerações finais

A tese geral desse estudo argumenta que, de acordo com a proposta de Stefanovic (2002), que Apocalipse 11:18 é a linha divisória entre a parte histórica e a parte escatológica do livro (STEFANOVIC, 2002, p. 33). Esta pesquisa indica que este pensamento parece ser verdadeiro no sentido de que Apocalipse 11 introduz as partes escatológicas do Apocalipse. É também nesse sentido, de forma geral, que Siew (2005, p. 281) está parcialmente correto em manter sua teoria de que Apocalipse 11:1 inicia uma nova seção, que inclui Apocalipse 12:1-14:5. Esse artigo, no entanto, argumenta em favor de uma valorização mais ampla dos aspectos estruturais e narrativos da estrutura do Apocalipse, que aponta para o papel central da narrativa das duas testemunhas no estudo. Considerando o esboço quiástico, como argumentado por Stefanovic (2002, p. 37), o quiasma das

duas testemunhas em Apocalipse 11 pode ser visto como uma introdução dos temas e eventos do fim dos tempos, o que também é visto em outras palavras das partes escatológicas do Apocalipse (11:19). Ao observar esse esquema, o quiasma escatológico proposto neste estudo funciona como um princípio de organização para os temas que são apresentados na segunda metade do Apocalipse.

Um diagrama completo mostrando as relações entre o quiasma das duas testemunhas e o quiasma escatológico e a estrutura global do livro do Apocalipse será mostrado a seguir. O que deve ser salientado de maneira particular sobre esse diagrama é a forma que o relato das duas testemunhas é posicionado como uma introdução da seção escatológica do Apocalipse e como esta prefigura a estrutura temática da segunda metade do livro:

Diagrama 5 — Correlação entre os quiasmas

Quiasmo escatológico (Apoc. 12:21)

A1: Ap 12:1–6 — O comando para profetizar

B1: Ap 12:7–9 — Julgamento dos vivos

C1: Ap 12:10 — Reinado dos gentios

D1: Ap 12:11–17 — As duas testemunhas profetizam

E1: Ap 13:1–10 — As duas testemunhas são atacadas pela besta do abismo

F1: Ap 13:11–18 — As duas testemunhas são humilhadas

G: Ap 14:1–13 — As duas testemunhas são reavivadas pelo Espírito de Deus

F2: Ap 14:14–16:20 As duas testemunhas são exaltadas

E2: Ap 17:1–18:24 — Terremoto mata parte do povo remanescente

D2: Ap 19:1–10 — Remanescentes dão glória a Deus

C2: Ap 19:11–20:10 — Cristo reina

B2: Ap 20:11–15 — Julgamento dos mortos

A2: Ap 21 — Recompensa dos profetas

23

Quiasmo das Duas Testemunhas (Apoc. 10:1 - Apoc. 11:18)

A1: Ap 10:11 — O comando para profetizar

B1: Ap 11:1 — Julgamento dos vivos

C1: Ap 11:2 — Reinado dos gentios

D1: Ap 11:3-6 — As duas testemunhas profetizam

E1: Ap 11:7 — As duas testemunhas são atacadas pela besta do abismo

F1: Ap 11:8-10 — As duas testemunhas são humilhadas

G: Ap 11:11 — As duas testemunhas são reavivadas pelo Espírito de Deus

F2: Ap 11:12 As duas testemunhas são exaltadas

E2: Ap 11:13 — Terremoto mata parte do povo remanescente

D2: Ap 11:13 — Remanescentes dão glória a Deus

C2: Ap 11:15 — Cristo reina

B2: Ap 11:18 — Julgamento dos mortos

A2: Ap 11:18 — Recompensa dos profetas

Diagrama 6 — Correlação das duas testemunhas com a estrutura global

Quiasmo escatológico (Apoc. 12:21)

- A1:** Ap 12:1-6 — O comando para profetizar
- B1:** Ap 12:7-9 — Julgamento dos vivos
- C1:** Ap 12:10 — Reinado dos gentios
- D1:** Ap 12:11-17 — As duas testemunhas profetizam
- E1:** Ap 13:1-10 — As duas testemunhas são atacadas pela besta do abismo
- F1:** Ap 13:11-18 — As duas testemunhas são humilhadas
- G:** Ap 14:1-13 — As duas testemunhas são reavivadas pelo Espírito de Deus
- F2:** Ap 14:14-16:20 As duas testemunhas são exaltadas
- E2:** Ap 17:1-18:24 — Terremoto mata parte do povo remanescente
- D2:** Ap 19:1-10 — Remanescentes dão glória a Deus
- C2:** Ap 19:11-20:10 — Cristo reina
- B2:** Ap 20:11-15 — Julgamento dos mortos
- A2:** Ap 21 — Recompensa dos profetas

Quiasmo das Duas Testemunhas (Apoc. 10:1 - Apoc. 11:18)

- A1:** Ap 10:11 — O comando para profetizar
- B1:** Ap 11:1 — Julgamento dos vivos
- C1:** Ap 11:2 — Reinado dos gentios
- D1:** Ap 11:3-6 — As duas testemunhas profetizam
- E1:** Ap 11:7 — As duas testemunhas são atacadas pela besta do abismo
- F1:** Ap 11:8-10 — As duas testemunhas são humilhadas
- G:** Ap 11:11 — As duas testemunhas são reavivadas pelo Espírito de Deus
- F2:** Ap 11:12 As duas testemunhas são exaltadas
- E2:** Ap 11:13 — Terremoto mata parte do povo remanescente
- D2:** Ap 11:13 — Remanescentes dão glória a Deus
- C2:** Ap 11:15 — Cristo reina
- B2:** Ap 11:18 — Julgamento dos mortos
- A2:** Ap 11:18 — Recompensa dos profetas

Estrutura Quiástica de Apocalipse 1-21

- | | |
|--------------|---|
| Histórica | <ul style="list-style-type: none"> A. Prólogo (1:1-8); B. Promessas para o vencedor (1:9-3:22); C. O trabalho de Deus para a salvação da humanidade (4-8:1); D. A ira e a misericórdia de Deus atuando juntas (8:2 - 9:21); E. Comissionamento de João para profetizar (10-11:18); F. O Grande Conflito (11:19-13:18); E'. A igreja proclama o evangelho dos últimos dias (14:1-20); D'. A ira final de Deus destituída de misericórdia (15-18:24); C'. O trabalho de Deus para a salvação da humanidade completo (19-21:4); B'. O cumprimento das promessas para o vencedor (21:05-22:05); A'. Epílogo (22:6-21). |
| Escatológica | |

Uma análise das características estruturais da narrativa das duas testemunhas no contexto da metade posterior do livro do Apocalipse demonstra que a narrativa em questão representa um panorama temático dos capítulos escatológicos subsequentes do Apocalipse, o que serve como uma visão útil para compreender este livro e sua mensagem. ✍

Referências

- AUNE, D. E. **Revelation 6–16**. Nashville: Thomas Nelson, 1998.
- PRIGENT, P. **Commentary on the Apocalypse of St. John**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- BAUCKHAM, R. **The Climax of Prophecy: studies on the book of Revelation**. Edinburgh: Clark, 1998.
- BLOMBERG, C. The structure of 2 Corinthians 1–7. **Criswell Theological Review**, v. 4, n.1, 1989.
- BORING, M. E. **Revelation**. Louisville: John Knox Press, 1989.
- CONSIDINE, J. S. The two witnesses: Apoc. 11:3-13. **Catholic Bible Quarterly**, v. 8, n.40, 1989.
- DALRYMPLE, J. **Revelation and the two witnesses: the implications for understanding John's depiction of the people of God and his hortatory intent**. Oregon: Resource Publications, 2011.
- GIBLIN, C. H. Revelation 11.1–13: Its Form, Function, and Contextual Integration. **New Testament Studies**, v. 30, 1984.
- MOUNCE, R.H. **The book of Revelation**. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- OSBORNE, G.R. **Revelation**. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- PAULIEN, J. **The 1260 days in the book of Revelation**. Unpublished. Presentation to the BRICOM, Loma Linda University. California, 2003.
- SIEW, A. K. W. **The war between the two beasts and the two witnesses: A Chiastic Reading of Revelation 11.1–14.5**. London: T&T Clark, 2005.

STEFANOVIC, R. **Revelation of Jesus Christ**: Commentary on the Book of Revelation. Berrien Springs: Andrews University Press, 2002.

STRAND, K. A. The eight basic visions. In: Holbrook, F. (Ed.). **Symposium on Revelation**: Introductory and Exegetical Studies, Book 1. Silver Springs: Biblical Research Institute, 1992a.

_____. Victorious-introduction scenes. In: Holbrook, F. (Ed.). **Symposium on Revelation**: Introductory and Exegetical Studies, Book 1. Silver Springs: Biblical Research Institute, 1992b.

Enviado dia 15/02/2013

Aceito dia 26/04/2013





O oitavo império: novas hipóteses para os símbolos de Apocalipse 17

The eighth empire: new hypotheses to the
symbols of Revelation 17

Vanderlei Dorneles¹



Este artigo analisa os símbolos proféticos de Apocalipse 17 com o objetivo de explorar as relações entre a besta escarlate, a primeira besta de Apocalipse 13 e o dragão de Apocalipse 12. O estudo é feito à luz do contexto das sete pragas e do paralelo construído entre o clímax escatológico provido por Apocalipse 13 e 16-17, paralelo este usado como base para se sugerir uma relação entre a besta semelhante a leopardo e a meretriz, e entre a besta de dois chifres e a besta escarlate e seu oitavo rei. Em seu contexto imediato, o texto de Apocalipse 17 é considerado como uma espécie de juízo de investigação seguido da execução de sentença sobre a meretriz (Ap 18). O oitavo rei é distinguido do poder religioso e relacionado com os poderes políticos e militares.

Palavras-chave: Apocalipse 17; Oitavo Rei; Interpretação bíblica; Besta



This paper focuses on the analysis of the prophetic symbols of Revelation 17 with the aim to find relations between the scarlat beast, the first beast of Revelation 13 and the dragon of Revelation 12. The study is made on the context's basis of the seven plagues and the built parallel between the eschatological climax from Revelation 13 and 16-17, the same used as ground to suggest a relation between the leopard beast and the prostitute, and between two horns beast and the scarlat beast and its eighth king. At its very context, the

¹ Doutor em Ciências da Comunicação pela ECA-USP. Editor na Casa Publicadora Brasileira e professor no curso de Teologia da Faculdades Adventista da Bahia. E-mail: van.dorneles@cpb.com.br

text of Revelation 17 is regarded as a kind of investigative judgement followed of the sentence execution over the prostitute (Ap 18). The eighth king is set apart from the religious power and is related with military and politic powers.

Keyword: Revelation 17; Eighth King; Biblical Interpretation; Beast.



O capítulo 17 é uma das seções mais desafiadoras e, ao mesmo tempo, mais fascinantes do livro do Apocalipse. Um dos anjos que têm as sete taças da ira de Deus (Ap 16) chama o profeta para uma nova sequência de visões, as quais se seguem à narrativa das pragas. O anjo inicia a comunicação com o anúncio: “Mostrar-te-ei o julgamento da grande meretriz” (Ap 17:1). A identidade da meretriz não tem levantado tantas discussões quanto a da besta e de suas cabeças. Uma vez que uma besta também de sete cabeças e dez chifres é descrita em Ap 13 e se torna uma figura predominante, a identificação da entidade representada em Apocalipse 17 oferece grandes dificuldades. Uma interpretação corrente tem sido que a besta em questão aponta para a mesma entidade representada pelo dragão de Apocalipse 12 e a besta de Apocalipse 13, que seria o império romano, cuja capital foi considerada a “cidade das sete colinas”, como sugere o verso 9. Essa interpretação preterista é abraçada “pela maioria dos exegetas” (JOHNSON, 1981, v. 12, p. 554)² e resulta numa negação do dom profético na interpretação das visões do grande conflito narradas no livro.

Outra linha de interpretação vê a besta de Apocalipse 17 como símbolo dos poderes mundiais e o oitavo rei como um retorno do sétimo poder, ou seja, de “Roma papal” (STEFANOVIC, 2002, p. 515; NICHOL, 1980, v. 7, p. 854-857). Nesse caso, o “oitavo rei” indicaria a fase final de atuação dessa entidade, após a restauração de seus poderes perdidos na revolução francesa, em 1798. Uma terceira interpretação relaciona a besta escarlata (Ap 17) ao dragão vermelho (Ap 12), sendo, portanto, uma referência ao próprio diabo em sua luta contra Deus e seu povo, no clímax do grande conflito (MÜLLER, 2005, p. 39). Outra alternativa ainda pontua que o “oitavo rei” seria a própria besta “escarlata” e representa uma “confederação de poderes políticos e militares” em oposição a Deus no tempo do fim (PAULIEN, 2008, p. 136, 212, 218; NICHOL, 1980, v. 7, p. 851).

² Johnson acredita que a interpretação de Ap 17 influencia a interpretação de todo o livro.

Ainda uma interpretação mais popular vê a besta escarlate como sendo Roma papal e considera que a criação do estado do Vaticano, em 1929, pelo Tratado de Latrão, corresponderia à cura da ferida da besta de Apocalipse 13. Os sete reis representados pelas cabeças da besta seriam sete papas e o oitavo, portanto, seria um último papa que guardaria certas relações com seu antecessor (PAULIEN, 2008, p. 215, 216).

A multiplicidade de interpretações reflete a complexidade da visão. Um dos desafios está no fato de diversos símbolos apocalípticos serem descritos como “besta” (Ap 11:7; 13:1, 11; 17:3). A palavra grega *therion* (“besta”) ocorre 38 vezes no livro de Apocalipse, sendo traduzida sempre como “besta”, exceto em 6:8 (“feras”). Apesar de quatro bestas principais serem mostradas a João, em geral as referências à besta são encaradas como sendo àquela de Ap 13:1, a segunda das quatro.

As interpretações que identificam a besta escarlate com a primeira besta de Apocalipse 13:1 ou Roma papal esbarram num problema claro: por fim (17:16), a besta escarlate e os “reis da terra” odeiam e destroem a meretriz (o poder religioso romano). A “confederação de poderes seculares” (PAULIEN, 2008, p. 212) em vez de ser a besta escarlate pode representar a própria coalizão formada pela besta e os “reis da terra”. Assim, uma definição mais objetiva da entidade é necessária.

29

Um aspecto a ser levado em conta é o contexto das sete pragas no qual se visualiza a meretriz e a besta escarlate. A ideia de juízo é clara nessa seção do livro. Além disso, é preciso relacionar essa visão (Ap 17) com outras visões do livro na busca por elementos simbólicos paralelos. Este artigo explora as evidências para as seguintes hipóteses: 1) a meretriz e a besta escarlate representam entidades distintas, religiosa e política, respectivamente; 2) o oitavo rei deve apontar para uma entidade política histórica e concreta no clímax do conflito; 3) o oitavo rei pode ser a mesma besta de dois chifres de Apocalipse 13:11; e 4) Ap 17 mostra um juízo de investigação.

O Apocalipse é um livro do Novo Testamento, mas enraizado em imagens e linguagens do Antigo Testamento. Assim, em vista das inúmeras referências, deve-se buscar um pano de fundo para seus principais símbolos na própria Escritura hebraica.³

³ Paulien argumenta que “o Apocalipse não pode ser entendido sem contínua referência ao AT”, pois ele é um “perfeito mosaico das passagens do AT”. As recorrentes referências ao AT no Apocalipse indicam que ele é a principal chave para abrir o significado dos símbolos do livro. O AT provê os meios para “decodificar a mensagem do Apocalipse” (PAULIEN, 1992, v. 1, p. 80).

A visão

Apocalipse 17 se constitui de três partes principais: a fala do anjo (v. 1, 2); a visão dos símbolos (v.3-6); e uma nova fala do anjo (v. 7-18). A visão é claramente simbólica, mas as duas falas do anjo devem ser consideradas como explicação e, portanto, são literais e temporais, no sentido de que desvendam os símbolos e ocorrem no tempo e nas circunstâncias do profeta (PAULIEN, 2008, p. 214, 215). O anjo usa os verbos no passado ao tratar da identidade da meretriz em termos de seus pecados. Com ela se “prostituíram os reis da terra” e se “embebendam os que habitam na terra” (v. 2). A prostituição indica idolatria (ver Ez 16, 23, Jr 51).

Na segunda fala, ao tratar com a identidade da besta, o anjo usa verbos nos três tempos fundamentais.⁴ Ele diz que “caíram” cinco dos “sete reis”, um “existe” e outro ainda viria (v. 10). Também diz que os “dez reis” ainda não tinham recebido reino, mas receberiam (v. 12). E completa: esses dez reis e a besta “pelejarão” contra o Cordeiro (v. 14) e “odiarão” a meretriz (v. 16).

Juízo de investigação

30

Na estrutura do livro, a visão de Apocalipse 17 faz parte do conjunto de visões relativas às sete pragas (Ap 15:5–18:24), que começa com uma cena do santuário celestial⁵ em que o término da mediação é indicado (Ap 15:5-8). Essa seção mostra o juízo de Deus sobre os “portadores da marca da besta” (16:2; cf. 14:9, 10) e sobre a meretriz (Ap 17 e 18). A vingança divina sobre a “besta”, o “falso profeta” e o “dragão” ocorre mais tarde (Ap 19:20, 21; 20:10).

Uma vez que o anjo que fala a João é um dos “que têm as sete taças”, o “julgamento” pode ser uma explicação relativa às pragas. Todas as pragas são narradas em linguagem literal, exceto a sexta (Ap 16:12-16), que fala do secamento do rio Eufrates, o que constitui um pano de fundo tirado da história do cativo babilônico. Isso sugere que essa praga seja o conteúdo

⁴ O uso consistente do modo verbal futuro nas explicações feitas por anjos ou por terceiros acerca de entidades por virem suporta a afirmação de que toda explicação é dada “no tempo do profeta” (ver PAULIEN, 2008, p. 214, 215; STRAND, 1979, p. 54). O uso dos tempos verbais em Daniel provê uma base para esse princípio (ver Dn 2:31-35 e 2:36-44; 7:1-15 e 7:16-27; 8:3-12 e 8:13-14, 19-25; 9:25-27). Exceto quando identifica os símbolos com as entidades representadas (“estes grandes animais, que são quatro, *são* quatro reis” (Dn 7:17), ele usa o verbo no futuro de forma consistente (“que se *levantarão* da terra” [Dn 7:17, u.p.]).

⁵ Richard Davidson diz que “todo o livro [do Apocalipse] é estruturado pela tipologia do santuário” (DAVIDSON, 1992, v. 1, p. 112; ver também STRAND, 1992, v. 1, p. 35-49).

explicado na visão subsequente. Paulien diz que Ap 17 pode ser considerado “uma exegese” (PAULIEN, 2008, p. 208) de Apocalipse 16:12-16, devendo ser considerados uma unidade.

Assim, na sexta praga, a queda da Babilônia mística é representada pela queda da Babilônia antiga, quando Ciro desviou as águas do Eufrates (ver Is 44:27; Jr 50:38; 51:36; Heródoto, *The Histories*, I.191; NICHOL, 1980, v. 4, p. 265, 533, 794; RAWLINSON, 1859, p. 424; POTTS, 1996, p. 22-23) e surpreendeu Belsazar em seu último banquete (Dn 6).

A sexta praga sugere o desfecho do Armagedom (Ap 16:16), uma luta dos poderes terrenos contra os fiéis de Deus. No auge desse conflito, Deus interfere para livrar Seu povo, provocando a queda da Babilônia, o que vai confundir a coalizão político-militar e religiosa dos oponentes. A queda do poder religioso dessa coalizão pode ser, portanto, o efeito da sexta praga, a qual é explicada em detalhes literais em Apocalipse 18 (ver Ap 18:2, 8, 9; ver Ap 17:16).

Isso permite considerar a visão da queda da Babilônia como uma sequência de juízo de investigação⁶ seguido de execução de sentença. Assim, “Ap 17 trata primariamente com a sentença [v. 1, *krima*, ‘condenação’, ‘sentença’, ‘punição’] contra a Babilônia, e Ap 18 descreve a execução [v. 10, *krisis*] dessa sentença” (NICHOL, 1980, v. 7, p. 864).

No contexto do grande conflito, o caráter de Deus é vindicado. Por isso, a fim de legitimar a punição da meretriz, diante do universo, Deus investiga a situação com uma testemunha terrena antes de executar a sentença.⁷ Assim, o capítulo 17 apresenta um expediente de investigação, com a descrição dos pecados da meretriz (v. 2, 4). O capítulo 18, por sua vez, descreve a punição: a meretriz se torna covil de “demônios” e de “aves imundas” (v. 2), sofre os flagelos de “morte, pranto e fome” e é consumida no fogo (v. 8).

Os resultados dessa sentença repercutem até o Céu. Após a visão do julgamento da meretriz, o profeta ouve uma voz de “numerosa multidão” no Céu, que diz: “Verdadeiros e justos são os Seus juízos, pois julgou a grande meretriz” e “das mãos dela vingou o sangue dos Seus servos” (Ap 19:1, 2).⁸

⁶ Paulien entende que “o santuário do AT e seus rituais exercem uma função estrutural na organização do livro do Apocalipse” (PAULIEN, 2004, p. 124).

⁷ Um expediente de investigação antes da execução de uma sentença é comum na Bíblia (ver Gn 3:9; 4:10; 6:5; 11:5; 19:1; HASEL, 2011, p. 908-911, 935).

⁸ A meretriz de Apocalipse 17 reproduz a figura de Jezabel: ambas praticam prostituição (2Rs 9:22; Ap 17:2, 4, 5); derramam sangue de santos e profetas (2Rs 9:7; Ap 17:6; 18:20, 24); e têm a carne comida (1Rs 21:23; 2Rs 9:36; Ap 17:16).

Identidade da besta

Em seus aspectos estruturais, a besta de Apocalipse 17 se relaciona com o dragão vermelho (12:3) e com a besta de Apocalipse 13. A relação entre a besta escarlate e o diabo não deve ser de identificação, já que animais, bestas e chifres representam poderes políticos seculares (ver Dn 7:17, 24, 8:20, 21).

João usa 13 vezes o substantivo gr. *drákon*, “dragão”, e 4 vezes *ophis*, serpente, de forma intercambiável em referência ao diabo. O uso desses termos no AT pode sugerir o que estava na mente de João ao usar o substantivo *drákon* e ao descrever os três animais de sete cabeças e dez chifres. Os elementos mais predominantes do dragão de Apocalipse 12 e das bestas de Apocalipse 13:1 e 17 são as sete cabeças e os dez chifres. De forma que as três figuras podem ser vistas como um mesmo símbolo que se reconfigura em cada novo aparecimento. Nas três visões, a estrutura é a mesma, mas ela recebe alterações de detalhes de acordo com o contexto focado em cada visão.

A figura do dragão, como representação das forças opositoras a Deus, é comum no AT, assim como a da serpente. Curiosamente, o dragão é relacionado ao Egito e a Babilônia, dois impérios presumivelmente representados nas cabeças da besta (Ap 17). No protoevangelho, o Filho da mulher esmagaria a cabeça da “serpente”, heb. *nachash* (Gn 3:15, *ophis*, LXX). No êxodo, Deus esmagou a cabeça de *tannyin* (*drákon*, na LXX; Sl 74:13, 14; Is 51:9; ver Ez 29:3; 32:2), que é traduzido por “monstro marinho”, “dragão” e “serpente”. Babilônia é chamada de *tannyin* (*drákon*, na LXX), o qual esmagou Judá, mas que seria destruído pelo Senhor (Jr 51:34, 36, 37). No dia do Senhor, Ele esmagará *tannyin* (*drákon*, na LXX) e o *livyathan* (*drákon*, na LXX), bem como a “serpente”, que é *nachash* (*ophis*, na LXX; Is 27:1) de forma definitiva (Is 11:11 menciona especificamente o Egito, a Assíria e Babilônia [“terra de Sinar”], como poderes a serem atingidos no dia do Senhor). No Apocalipse, a salvação é consumada quando o “dragão” (grego *drákon*) ou a “serpente” (grego *ophis*) que foi expulso do Céu (12:7-9) e perseguiu a mulher (12:17) for derrotado por Cristo no “lago de fogo” (20:2, 10).⁹

Se a figura descrita por João nos capítulos 12, 13 e 17, como um dragão ou uma besta, é uma reprodução da figura de *tannin* ou do *livyathan* (o monstro de sete cabeças da mitologia cananea que representava as forças do

⁹ A LXX usa o substantivo gr. *drákon* 30 vezes para traduzir o heb. *tannin*, que é “dragão”, “serpente”, “monstro marinho”, e o heb. *livyathan*, que é “dragão”, “leviatã”, “monstro marinho”. Usa também *ophis* 29 vezes, para traduzir o heb. *nachash*, “serpente” ou “cobra”, e o heb. *epheh*, “vibora” ou “cobra”.

mal [ver NICHOL, 1980, v. 4, p. 206]), e de *ophis* do AT, então a própria Bíblia provê claramente a identificação para duas das entidades representadas nas cabeças do monstro: Egito e Babilônia.¹⁰

Caso João tivesse em mente o *tannin* e o *livyathan* do AT, como representação das forças satânicas, ao usar os termos *drákon* e *therion* para descrever as feras que viu, a reconfiguração desse símbolo nas visões de Apocalipse 12, 13 e 17 ocorre em função de uma nova perspectiva visualizada em cada visão. No cap. 12, o foco é o império romano, ou a sexta cabeça; no 13, é o império dos papas, a sétima cabeça;¹¹ e no 17, o foco seria o clímax escatológico, com o oitavo rei, ou um foco amplo que cobriria toda a história, levando-se em conta a perspectiva de juízo de investigação já sugerida.

Nas três fases mostradas a João, o poder por trás das entidades representadas é o próprio Satanás, agindo por meio de um poder terreno e histórico. Assim, o poder satânico materializado num império perseguidor parece ser a realidade representada pela figura da besta e do dragão, sendo que esse poder levanta-se e cai a cada novo império.¹² Que a estrutura básica do símbolo possa ser a mesma é indicado no fato de que o “dragão vermelho” luta contra Cristo no período do império romano (12:4), persegue a igreja durante o período do papado medieval (12:13, 14) e o remanescente no fim dos tempos (12:17). Em cada uma dessas fases, uma diferente cabeça do monstro está em atuação (Ap 13:3 diz que “uma de suas cabeças” foi ferida de morte, naturalmente a sétima,

¹⁰ A interpretação de que os “sete montes” (v. 9) são as sete colinas de Roma contraria a lógica de que a besta e a meretriz representam realidades distintas. A palavra gr. *oros* deve ser traduzida por “montes” ou “montanhas”. A NVI a traduz por “colinas”, mas, nesse caso, “uma exegese prévia influenciou a tradução” (JOHNSON, 1981, v. 12, p. 559). Os sete “montes” devem ser considerados como na mentalidade hebraica, ou seja, como reinos (ver Is 37:32; ver também Sl 48:2; Jr 51:25, Dn 2:35; 9:20, Zc 4:7). O mesmo ocorre com o termo “rei”, que os judeus usavam como equivalente de “reino” (ver Dn 7:17; 8:21, 23). Sobre a relação entre os “montes” e a igreja romana, Johnson ainda argumenta que esses símbolos “pertencem à besta [poder político] e não à meretriz [poder religioso]” (JOHNSON, 1981, v. 12, p. 560; ver NICHOL, 1980, v. 7, p. 851).

¹¹ A afirmação do anjo de que o sétimo reino (Roma papal) teria de durar “pouco” (1.260 anos!) pode ser entendida da perspectiva da garantia da vitória dos fiéis de Deus alcançada na cruz e não do ponto de vista do tempo cronológico. O adjetivo “pouco” (gr. *olígon*, v. 10) é usado em Apocalipse, ao se afirmar que o diabo, após a cruz, sabia que tinha “pouco tempo” (*olígon kairon*, 12:12). Por outro lado, ao falar que o dragão será solto após o milênio, mas por “pouco tempo”, João usa *mikron krónon* (20:3), indicando um tempo cronometrado (ver 1Pe 1:6, que também usa *olígon* no sentido de tempo não cronometrado).

¹² Isso se ajusta à definição do anjo de que a besta “era e não é, está para emergir” (v. 8, 11), uma paródia em relação à pretensão do dragão de ser como Deus, “aquele que é, que era e que há de vir” (Ap 1:4, 8; 4:8), o único “Eu Sou” (Êx 3:14).

que atuou nessa fase da história). Essas três fases correspondem às duas últimas cabeças da besta e, possivelmente, ao “oitavo rei”.

O AT, portanto, provê a identificação das primeiras cabeças do dragão e da besta ao usar a palavra *tannin* e *livyathan* em referência ao Egito e Babilônia. Também inclui a Assíria, ao afirmar que Deus se levantará contra os inimigos de Seu povo no dia do Senhor (Is 11:11). Como a explicação da visão de Ap 17 (v. 10) é feita no tempo do profeta, no primeiro século, cinco desses poderes já tinham passado (Egito, Assíria, Babilônia, Pérsia, Grécia), um existia (Roma) e o sétimo ainda viria (Roma papal) (ver PAULIEN, 2008, p. 218; NICHOL, 1980, v. 7, p. 855; STRAND, 1992, v. 2, p. 191).

A identificação das entidades representadas pelas cabeças do dragão e da besta tem, portanto, uma base sólida no AT, de onde são extraídas as principais figuras descritas nas visões de João.

O oitavo rei

Em Apocalipse 17:11, o anjo acrescenta uma informação, além da visão recebida pelo profeta, ao afirmar o aparecimento de um oitavo elemento: “E a besta [...] também é ele, o oitavo rei, e procede dos sete” (v. 11).

34

O texto de Apocalipse 17:11 tem sido traduzido de diferentes formas em função da partícula gr. *kai* que precede o pronome *autós* (“ele”) e o adjetivo ordinal *ogdoós* (“oitavo”). A NVI ignora a partícula e diz: “A besta que era, e agora não é, é o oitavo rei.” A KJV a traduz por “even”: “And the beast that was, and is not, even he is the eighth.” A NKJV, por “also”: “The beast that was, and is not, is himself also the eighth.” As versões portuguesas por “também”: “E a besta, que era e não é, também é ele, o oitavo rei” (ARA). A partícula *kai*, conjunção “e”, também é usada como advérbio, e nesse caso pode ser traduzida por “também” ou “igualmente” (ver Mt 5:39f; 5:46; 12:45f; Mc 8:7; At 13:9).

Assim, a tradução da NKJV e da ARA parece mais ajustada ao contexto, uma vez que a besta ou o dragão é o poder em ação em cada uma das cabeças ou dos “reis”. O sentido, então, seria de que ela é cada uma das sete cabeças/reis e é também um oitavo. Isso estaria em conformidade com o *background* da figura do dragão de sete cabeças, que no AT é associado ao Egito e Babilônia, dois dos impérios. Interpretar que a própria besta é o oitavo sugere que ela não é cada um dos sete reis anteriores. Isso implica separar a besta de suas próprias cabeças, o que seria estranho à unidade do símbolo.

A ausência do artigo definido antes do adjetivo ordinal masculino *ogdoós* (“oitavo”) não favorece necessariamente a ideia de que esse oitavo rei seja a

própria besta (gr. *therion*, que é um substantivo neutro) (NICHOL, 1980, v. 7, p. 856). Essa ausência do artigo significa simplesmente que este é um elemento novo na visão. Cada vez que João descreve algo pela primeira vez, ele o faz sem o artigo definido (ver Ap 12:1, 3; 13:1, 11; 17:3). Sendo que o adjetivo *ogdoós* é masculino, ele pode ser relacionado aos “reis” (grego *basileus*, substantivo plural masculino). Nesse caso, no contexto da descrição dos sete reis (v. 10, 11), seria mais natural ver o “oitavo” como mais um rei/império histórico do que como a própria besta.

O fato de o anjo dizer que cinco reis já haviam caído, um existia e o sétimo ainda viria (v. 10) sugere uma relação consecutiva e de semelhança entre os sete reis e o oitavo elemento. Além disso, ele acrescenta que o oitavo “procede” (grego *ek*, “procedência”, “origem”) dos sete. Nesse caso, um oitavo império, proveniente dos sete, é previsto. A besta não pode proceder dos sete impérios.

Se a besta é “*também* um oitavo”, conclui-se que ela é cada um dos impérios representados por suas sete cabeças.¹³ Nesse caso, ela representaria o poder imperial ou as “agências políticas” que, ao longo da história, se opõe a Deus.¹⁴ Sendo usado pelo inimigo de Deus, cada um dos impérios mundiais, no momento em que se torna perseguidor do povo de Deus, pode ser visto como a materialização do governo de Satanás no mundo. Assim, “cada cabeça da besta é uma encarnação parcial do poder satânico que governa o mundo por um período” (THOMAS, 1995, p. 292). Os impérios podem ser usados por Deus, para apoiar o remanescente, como ocorreu com o Egito e a Pérsia. Mas, para todos eles, há um momento crucial em que passam a agir em prol da causa do dragão.

Os sete impérios afrontaram a Deus de alguma forma. O faraó do Egito questionou a Moisés: “Quem é o SENHOR para que Lhe ouça a voz e deixe Israel ir?” (Êx 5:2). O rei assírio Senaqueribe cercou Jerusalém e desafiou o “Senhor”, afirmando que Yahweh não poderia livrar Judá de suas mãos (2Rs 18:13, 30-35). Nabucodonozor ameaçou os judeus, dizendo: “Quem é o deus que poderá livrar-vos das minhas mãos” (Dn 3:15). Na Pérsia, Hamã

¹³ Um símbolo unificado para representar diversos impérios, como se fossem um só, já é visto em Daniel 2, na estátua vista por Nabucodonozor cujos elementos (ouro, prata, bronze, ferro e barro) são destruídos pela pedra que cai do céu, sugerindo que os impérios passam, mas o poder por trás deles dura até a chegada do reino de Cristo, quando será destruído completamente.

¹⁴ “A besta em si mesma pode ser identificada com o trabalho de Satanás através das agências políticas, em todos os tempos, que se submetem ao seu controle” (NICHOL, 1980, v. 7, p. 851; ver STEFANOVIC, 2002, p. 515).

quis exterminar os judeus (Et 3:8). O selêucida Antíoco matou judeus e profanou o templo. Roma crucificou a Cristo e destruiu Jerusalém. Acerca de Roma papal, se indagaria: “Quem é semelhante à besta?” (Ap 13:4). Por sua vez, a besta de dois chifres fará com que a terra e seus habitantes “adorem” a primeira besta (13:12) e condenará à morte os que não fizerem isso (13:15).

Visões paralelas

A relação do juízo da meretriz com a sexta praga lança luz adicional sobre Apocalipse 17, no sentido de possibilitar uma mais ampla exploração das entidades retratadas nos símbolos da meretriz e da besta escarlate. Nessa praga, o mundo aparece completamente polarizado entre os inimigos de Deus e o remanescente. Os inimigos integram a coalizão feita pelo dragão, a besta e o falso profeta (16:13) que incorpora também os “reis do mundo inteiro” (16:14). O remanescente é composto pelo grupo que “vigia e guarda” para andar retamente diante de Deus (16:15). No Armagedom, portanto, os inimigos que desafiam o “Deus Todo-Poderoso” (16:14) reúnem os poderes religiosos da Terra representados pelo dragão, a besta e falso profeta (cristãos professos e espiritualistas) e os poderes políticos e militares representados pelos “reis do mundo inteiro”.

36

Esses dois grupos são representados diversas vezes no Apocalipse, porém mais claramente no contexto do clímax do grande conflito descrito em Ap 13 e 16-17. No cap. 13, esse grupo opositor é representado por dois símbolos: a primeira besta, então curada de sua ferida mortal, e a besta de dois chifres (ver 13:11-17). No 17, o mesmo grupo é representado por dois outros símbolos: a meretriz e a besta escarlate juntamente com os “dez reis”. Do capítulo 13 para o 16-17, há uma progressão em que a entidade representada pela primeira besta torna-se um poder apenas religioso e se expande para incorporar “espiritismo” e “protestantismo”, (WHITE, 2008, p. 160-165, 173) como sugerido em 16:13, formando a Babilônia (17:5). Por sua vez, a besta de dois chifres passa a incorporar também “os reis da terra” (16:14; 17:12, 16).

Essa ampliação na descrição das entidades justifica a mudança nos símbolos.¹⁵ De forma que a besta de sete cabeças (poder religioso) é mostra-

¹⁵ A mudança de símbolos é comum na profecia apocalíptica, quando se deseja ampliar ou mudar o espectro da revelação. Em Daniel 2, uma sequência de impérios (Babilônia, Pérsia, Grécia, Roma e Roma papal) é representada pela estátua de ouro, prata, bronze, ferro e barro. A mesma sequência é retratada em Daniel 7 por quatro animais: leão, urso, leopardo e o quarto animal. Já em Daniel 8, os três últimos poderes são representados por um carneiro, um bode e um “chifre pequeno”.

da em Apocalipse 17 na figura da meretriz, e a besta de dois chifres (poder político) é substituída por outro símbolo: a besta escarlate ou oitavo rei.

Assim, considerando o contexto comum do clímax do grande conflito e do Armagedom, em que os inimigos de Deus assumem essa composição política e religiosa, os cap. 13 e 16-17 de Apocalipse podem ser postos em paralelo, de modo que a primeira besta está para a meretriz, assim como a besta de dois chifres está para a besta escarlate ou oitavo rei, consideradas as mudanças na configuração das entidades em questão e as ampliações na descrição das mesmas. Ver quadro:

Os poderes opostos no clímax do conflito

	Poderes religiosos	Poderes políticos
Ap 13:11-17, 8: crise final	Primeira besta restaurada	Besta de dois chifres + Terra e seus habitantes
Ap 16:12-16 Armagedom	Dragão, besta e falso profeta	Reis do mundo inteiro
Ap 17:12-15 A última peleja	Meretriz	Besta: oitavo rei + Dez reis

37

Os símbolos apocalípticos parecem ser usados de forma consistente ao representar os poderes religiosos e os políticos e militares, no sentido de que os animais ou bestas representam poderes seculares, e animais com características humanas ou pessoas representam os poderes religiosos. Em Daniel 7, os animais que representam os poderes políticos babilônico, persa e grego não têm características humanas. Já o chifre pequeno, do quarto animal, que representa o poder político-religioso papal tem “olhos, como os de homem” e “uma boca que falava” (Dn 7:8). No Apocalipse, a besta símbolo do poder papal tem uma boca que profere “blasfêmias contra Deus” (Ap 13:6). Mas a segunda besta, símbolo do poder político americano, não tem características humanas. Em Ap 17, uma mulher representa o poder religioso, mas a besta escarlate não exhibe nada de humano, o que a relaciona com os poderes políticos e militares.

O paralelo entre a descrição do clímax do grande conflito provida por Ap 13 e 16-17 permite avançar ainda mais na relação entre o oitavo rei e a besta de dois chifres. A besta escarlate “leva” (17:7; grego *bastazw*, “carregar”, “conduzir”) a meretriz na qual esta está “montada” (v. 3). A besta de dois chifres faz uma imagem à primeira besta e restaura sua ferida (Ap 13:14), ou seja, a segunda besta se coloca a serviço da primeira. A besta escarlate,

que também é o oitavo rei (17:11), lidera os “dez reis” (nações modernas; conjunto multipolar de povos) em sua investida contra o Cordeiro, na peleja final (17:14). A besta de dois chifres lidera os que “habitam na terra” (13:14) e os “reis do mundo inteiro” (16:14) contra Deus e seu povo, no Armagedom. Assim, nesses dois cenários, há a previsão de uma “grande coalizão” de poderes seculares, a serem liderados, segundo o cenário de Ap 13, pela besta de dois chifres e, segundo Ap 17, pela besta escarlate ou o oitavo rei.

Por outro lado, o clímax do conflito descrito em Apocalipse 13:11-17 não seria possível sem o papel desempenhado pela besta de dois chifres, pois é ela que restaura o poder da primeira besta, lhe faz uma imagem e impõe suas leis sobre a face da Terra. Se a crise final é desencadeada pelo surgimento da besta de dois chifres, em Apocalipse 13, ela precisa necessariamente ser visualizada no cenário da crise final descrito em Apocalipse 17.

O anjo declara ainda que a besta escarlate (poder político e militar), apoiada pelos dez reis, destruirá a meretriz (poder religioso). No desfecho do conflito, a proclamação final das três mensagens angélicas (Ap 14:6-10) por parte do remanescente provocará o desmascaramento da meretriz e contribuirá para sua conseqüente queda, cujo clímax se dará na sexta praga. As “águas” que se “secam” (v. 17:15) apontam para a retirada do apoio das nações (13:14; 16:14; 17:12, 13). Assim, as nações outrora unidas em favor da Babilônia não só deixarão de apoiá-la, mas a destruirão (17:16).¹⁶ Dentre as nações seduzidas pela meretriz, a mais forte é aquela representada pela besta de dois chifres, ou seja os Estados Unidos.

Deve-se notar também que o quadro de Apocalipse 17 de uma besta de sete cabeças mais um oitavo rei permite um paralelo ainda mais claro com Apocalipse 13, em que João também descreve *oito* reis/impérios, com o quadro de uma besta de sete cabeças mais uma besta de dois chifres, ou um oitavo poder. Considerando o papel essencial que essa besta desempenha na crise final, era de se esperar que ela fosse referida em Apocalipse 17 cujo foco é o clímax do conflito. Uma vez que os Estados Unidos não são representados numa das sete cabeças da besta principal em Apocalipse 13, é também natural que no capítulo 17 esse poder seja representado como um oitavo, ou um adendo, na seqüência dos sete anteriores e distinto deles.

Por outro lado, o que torna os Estados Unidos um poder perseguidor, na crise final, é o fato de nessa nação se reproduzir um fenômeno próprio

¹⁶ A ira de Deus sobre a meretriz será executada por meio de seus próprios aliados que também são inimigos de Deus. No AT, Deus usou a Babilônia antiga para executar Seu juízo sobre Judá (2Rs 24:1-20; Jr 20:4), e a Pérsia, para se vingar de Babilônia (Is 13:19; 34:14).

de uma das cabeças da besta, a sétima, que representa um poder terreno formado pela união da Igreja e do Estado. Assim, quando os Estados Unidos formalizarem uma união da Igreja (protestante) com o Estado (republicano), estará então reproduzida a “imagem da besta” (Ap 13:14) nessa nação protestante.¹⁷ De modo que o poder que essa nação exerce na crise final pode ser adequadamente descrito como uma duplicação ou reprodução da sétima cabeça. Então, o oitavo rei não seria um que destruirá o sétimo, mas um desdobramento deste. Essa relação entre o oitavo rei e o sétimo pode justificar a expressão de que ele “é dos sete” (Ap 17:11, KJV, ARC) ou de que ele “procede dos sete” (ARA). João diz que a entidade representada pela segunda besta (EUA) “exerce todo o poder da primeira besta na sua presença e faz que a terra e os que nela habitam adorem a primeira besta” (Ap 13:12). Assim, uma relação de cooperação e desdobramento entre os dois supostos últimos reis já estava estabelecida em Ap 13.

Sendo que as cabeças da besta escarlate de Apocalipse 17 representam sete reis/impérios mundiais (Egito, Assíria, Babilônia, Pérsia, Grécia, Roma e Roma papal), o oitavo rei pode ser, portanto, o poder americano, conforme representado pela besta de dois chifres em Ap 13:11. Nesse caso, o “oitavo rei” seria o último império a exercer poder sobre os fiéis de Deus.¹⁸

Essa relação entre o oitavo rei e a besta de dois chifres não descarta a relação entre o oitavo rei e o dragão/besta escarlate, mas procura especificar de que forma e por meio de quem o dragão deverá agir no clímax do conflito. Essa interpretação é condizente com o que a própria Escritura provê em termos de identificação para os reis/impérios, ao relacionar o dragão com os mesmos. No êxodo, o Egito é o *drákon* que Deus esmagou nas águas do Mar Vermelho (LXX: Sl 74:13, 14; Is 51:9; Ez 29:3, 32:2). No cativeiro, Babilônia é o *drákon* que esmagava Israel (LXX: Jr 51:34). Roma pagã é representada pela figura do *drákon* (Ap 12:3, 9). Roma papal recebe poder e trono do *drákon* (Ap 13:2) e a Besta de dois chifres (EUA) fala como o *drákon* (Ap 13:11).

Além de o oitavo rei ser “precedente” dos sete, todos eles mantêm certas relações entre si, o que sugere que, ao longo da história, são um poder comum

¹⁷ Ellen G. White explica que a união da Igreja com o Estado levará os Estados Unidos à formação de uma imagem da besta. “Quando as principais igrejas dos Estados Unidos, ligando-se em pontos de doutrinas que lhes são comuns, influenciarem o Estado para que imponha seus decretos e lhes apoie as instituições, a América do Norte protestante terá então formado uma imagem da hierarquia romana” (WHITE, 1988, p. 445).

¹⁸ Sobre o desenvolvimento da interpretação adventista acerca da besta de dois chifres de Ap 13:11 (ver DORNELES, 2012, p. 33-52).

em oposição a Deus,¹⁹ no sentido de que Satanás é o agente que atua por trás de cada cabeça da besta. Os impérios representados pela besta compartilham símbolos, ideais, mitos, crenças e, sobretudo, uma visão comum de seu pretenso papel na manutenção da ordem do mundo (DORNELES, 2012, p. 89-115; HALL, 2008). Por isso, são representados por uma mesma besta de sete cabeças. “A imagem de uma besta de sete cabeças representa uma besta que vive, morre e torna a viver sete ou oito vezes” (PAULIEN, 2008, p. 211).

A meretriz

A mulher pura nas Escrituras aponta para a igreja verdadeira tão claramente quanto a vulgar revela a religião corrompida. O símbolo da meretriz desperta menos debates do que o da besta escarlate, sendo relacionado à religião cristã apostatada. No entanto, se Apocalipse 17 e 18 apresenta um juízo de investigação em que a identidade e a obra dos inimigos e Deus são reveladas a fim de se justificar a sentença a ser executada (Ap 18), e sendo que Apocalipse 18:24 diz que a meretriz é culpada do sangue “de profetas, de santos e de todos os que foram mortos sobre a terra”, ela já devia existir antes da era cristã.

40

Além disso, observando os tempos verbais na visão, o anjo diz a João que com ela se “prostituíram” os “reis da terra” e com seu vinho se “embedaram” os que “habitam na terra” (v. 2). Os verbos conjugados no passado, no tempo de João, apontam para a relação mantida pela meretriz com os reis/impérios que tinham existido até então, do Egito até Roma.

João viu que a meretriz estava “montada” na besta escarlate (17:3), e o anjo disse que ela estava “sentada” sobre muitas águas (17:1, 15) as quais representam povos e nações (17:15). Ela também está “sentada” nos sete montes, que são os sete impérios. O verbo grego usado nesses versos é o mesmo: *kathemai*. Para Johnson, “Babilônia é encontrada onde quer que haja engano satânico” (JOHNSON, 1981, v. 12, p. 554). A meretriz, nesse caso, revela uma religião

¹⁹ O chamado Grande Selo dos Estados Unidos, estampado na cédula de um dólar é uma evidência dessa relação entre os impérios. O selo representa a integração de elementos culturais dos impérios egípcio, grego, persa, babilônico e romano no império americano. Seus principais itens são: 1) a pirâmide truncada egípcia muito usada pela maçonaria; 2) o olho da Providência, ou o olho de Hórus, deus solar filho de Osíris e Ísis, na mitologia egípcia; 3) a águia de cabeça branca, que era o pássaro de Zeus na mitologia grega e representava a descida do deus à Terra na crença egípcia; 4) os mottos “annuit coeptis”, “novus ordo seclorum” e “e pluribus unum”, tirados de Virgílio, poeta romano (ver OVASON, 2004). O desenho da águia, no selo, faz referência ao chamado “Faravahar”, uma efígie persa que simbolizava a luz celestial em torno dos reis, heróis e santos da Pérsia, e também à águia romana.

perversa que esteve difundida em todos os impérios, embora tenha sua manifestação mais plena e final na Babilônia mística dos últimos dias, o que justifica o contexto escatológico em que é vista pelo profeta. Nesse sentido, a Babilônia mística pode ser considerada como representativa da “religião apóstata ao longo da história”, embora “Babilônia, a grande, designa em sentido especial as religiões apóstatas no tempo do fim” (NICHOL, 1980, v. 7, p. 851, 852).

O juízo divino traz à memória todos os profetas e santos mortos ao longo da história e os vinga sobre a meretriz, cujo incêndio faz prantear os próprios “reis da terra” (18:9, 10, 18). O anjo diz que a meretriz embebedou os que “habitam na terra” com seu vinho. No AT, o vinho é um bloqueador do discernimento espiritual. Deus ordenou aos sacerdotes que não usassem vinho a fim de que pudessem fazer “diferença entre o santo e o profano e entre o imundo e o limpo” e para que fossem capazes de “ensinar” aos filhos de Israel os “estatutos” do Senhor (Lv 10:9-11). Num tempo de apostasia, Isaías diz que sacerdotes e profetas, por causa do “vinho” e da “bebida forte”, se desencaminhavam e erravam “na visão e tropeçam no juízo” (Is 28:7). Se João está usando uma metáfora extraída do AT, o vinho de Babilônia deve representar as heresias com as quais ela embotou o juízo e desencaminhou os reis e os povos da Terra (ver Jr 51:7).

O culto ao sol e a crença na imortalidade da alma são encontrados em todos os impérios, desde o Egito. “O culto do sol era difundido e sua deificação foi uma fonte de idolatria em cada parte do mundo antigo” (OLCOTT, 1914, p. 142). Richard Rives afirma que egípcios, assírios, babilônios, medos e persas, gregos e romanos foram todos adoradores do sol (RIVES, 1999). A proibição feita por Moisés atesta da atração desse culto naquele tempo (Dt 4:19). No Egito, o extenso e dispendioso ritual de embalsamamento mostra a vitalidade da crença na imortalidade nesse primeiro império, a qual reporta ao Éden e se difundiu por toda a terra (BACCHIOCCHI, 2012, p. 60).


Assim, o vinho de Babilônia pode ser uma representação da santidade do dia do sol e da imortalidade da alma, a mentira primordial (WHITE, 1988, v. 2, p. 68, 118). Essas duas heresias funcionaram ao longo da história como uma poção mágica nas mãos da meretriz para seduzir os “reis” e os povos da Terra.

Considerações finais

As visões narradas em Apocalipse 17 e 18 podem ser vistas como revelações adicionais e explicativas sobre a sexta praga e tratam com a queda da Babilônia mística. Há uma sequência de juízo de investigação (AP 17) seguido de execução da sentença (Ap 18). A meretriz e a besta escarlate parecem

revelar entidades diferentes constituintes do grupo dos inimigos de Deus no clímax do grande conflito, contra os quais Deus executa juízos. Após a investigação retratada no capítulo 17, o Apocalipse mostra a execução da sentença divina primeiramente sobre a meretriz (18:20), depois sobre a besta (escarlate) e o falso profeta (19:20) e, por fim, sobre o dragão (20:10).

As semelhanças entre a besta escarlate, o dragão vermelho e a besta semelhante a leopardo sugere que o diabo é o poder por trás de todos os impérios que, ao longo da história, se opuseram a Deus e a Seu povo. O paralelo entre o clímax escatológico descrito em Apocalipse 13 e 16-17 favorece a comparação entre a primeira besta e a meretriz, bem como entre a besta de dois chifres e o oitavo rei. Este oitavo rei pode ser visto como um poder político e militar escatológico que, sucedendo os sete primeiros, seria o poder americano. A meretriz é culpada do sangue de santos e profetas (18:24) de toda a história, e o juízo de investigação retoma seus pecados desde o primeiro império, o Egito.

Essa visão do poder imperial como um poder comum que, ao longo da história, se opôs a Deus, torna bastante apropriadas as palavras de Daniel a Nabucodonozor, acerca da pedra que caiu nos pés da estátua, sendo *então* “esmiuçado o ferro, o barro, o bronze, a prata e o ouro, os quais se fizeram como a palha”, e “o vento os levou, e deles não se viram mais vestígios”. Mas “a pedra que feriu a estátua se tornou em grande montanha [reino], que encheu toda a terra” (Dn 2:35, 45). O reino de Cristo, ao ser estabelecido, não herdará nada dos anteriores, mas destruirá para sempre todas as obras humanas que os diferentes impérios compartilharam ao longo da história. 

42

Referências

BACCHIOCCHI, S. **Crenças populares**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

DAVIDSON, R. M. Sanctuary Typology. In HOLBROOK, F. B. (Ed.). **Symposium on Revelation: Introductory and Exegetical Studies**. Silver Spring: Biblical Research Institute, 1992. v. 1.

DORNELES, V. **O Último Império**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

HALL, M. **The secret destiny of America**. New York: Penguin, 2008.

HASEL, G. F. Juízo Divino. In: DEDEREN, R. **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.



As interpretações de cântico dos cânticos: a escola alegórica

The interpretations of canticles of canticles:
the alegorical interpretation

Edson M. Nunes Jr.¹



Quando o estudioso da Bíblia Hebraica procura compreender as abordagens que orientaram a interpretação do livro Cântico dos Cânticos, logo perceberá que está inserido num contexto muito amplo. Este artigo procura expor as principais interpretações do livro a partir das abordagens alegóricas, tanto judaicas quanto cristãs. Como foi bem visível a partir de uma breve análise das primeiras abordagens de Cântico dos Cânticos, a interpretação alegórica permeou séculos de estudo tanto no Judaísmo quanto no Cristianismo. Em alguns momentos enfatizando o Sinai e o recebimento da Torá e em outras ocasiões a relação de Deus com seu povo, a alegoria parece estar sempre presente entre as primeiras interpretações do livro.

Palavras-chave: Cântico dos Cânticos; Alegoria; Interpretação Bíblica; Bíblia Hebraica; Poesia Hebraica



When the Hebrew Bible scholar intends to pursuit the many approaches regarding the interpretation of Canticles of Canticles, soon will realize that he is imersed in a broad context. This paper intended to disclose the leading interpretations of the book from both christians and jews alegorical approaches. Throughout a brief analysis concerning the formers approaches of Canticles of Canticles it was clearly seen that alegorical interpretation endured by the centuries of study in both jewish and christians readings. Alegory seems to head the

¹ Mestre e doutorando em Estudos Judaicos e Árabes pela Universidade de São Paulo (USP). Professor de Hebraico Bíblico e Antigo Testamento no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: edson.nunes@unasp.edu.br

initial approaches of the book, some times poiting to the relation between God and his people and in other occasions figuring the giving of Torah at Sinai.

Keywords: Canticles of Canticles; Allegory; Biblical Interpretation; Hebrew Bible; Hebrew Poetry



Quando a orientação dos estudos na Bíblia Hebraica está centrada na interpretação de Cânticos dos Cânticos (CdC), as considerações de Barbiero (2011, p. 37) são elucidativas: “nenhum livro da Bíblia foi tão diversamente interpretado como Cântico dos Cânticos. Suas interpretações percorrem a distância do mais elevado misticismo até o mais extremo erotismo” (BARBIERO, 2011, p. 37). Com efeito, a diversificada gama de interpretações relacionadas a esse livro levou Pope (1977, p. 89) a alegar que uma pesquisa da história da interpretação de CdC exigiria “uma vida de trabalho de um time de pesquisadores”.

No que diz respeito à *interpretação alegórica*, entende-se que esta representa a principal linha interpretativa de CdC desde os primeiros documentos acessíveis, muito embora não seja possível garantir que tenha sido a abordagem principal (ou mesmo inicial) dos intérpretes antigos. A trilha hermenêutica alegórica foi seguida durante grande parte da Era Comum (E.C.), tanto em círculos judaicos, quanto cristãos. Assim, quando o objetivo da pesquisa é compreender a diversidade interpretativa de CdC, parece essencial partir de suas aproximações alegóricas.

Com o intuito de abranger de maneira significativa algumas das principais abordagens hermenêuticas em CdC, em um primeiro momento, a proposta deste artigo será a de oferecer um panorama da interpretação alegórica de CdC, desde o início do E.C. até o século 18.

Cânticos dos Cânticos e a alegoria Judaica

Além das traduções literais e fiéis do grego e do siríaco (DIRKSEN, 2004, p. 12), tem-se pouca informação acerca das primeiras leituras de CdC. A mesma dificuldade é visível mesmo em considerações sobre o desenvolvimento da visão alegórica no meio judaico (MURPHY, 1990, p. 12). Por outro lado, ainda

é possível encontrar entre os relatos mais antigos uma discussão acerca de sua canonicidade. *Rabbi Akiba*, na *Mishnah (Yadaim 3.5)*, a esse respeito, alegou:

Deus profba! - nenhum homem em Israel jamais dispute sobre Cântico dos Cânticos, pois ele não deixa com mãos impuras, porque todas as eras não são valiosas como o dia em que Cântico dos Cânticos foi dado a Israel; pois todos os Escritos são santos, mas Cântico dos Cânticos é o Santo dos Santos (DANBY, 1933, p. 782).

Mesmo que seja evidenciada a sua importância nesse contexto, não é possível concluir algo a respeito de uma abordagem alegórica unicamente a partir de uma discussão canônica de CdC. Nesse sentido, não é certo afirmar que a interpretação alegórica do livro já era corrente em meados do primeiro século (MURPHY, 1990, p. 14). O único aspecto que, talvez, possa ser especulado a esse respeito é que o livro tenha sido aceito dentro dessa disputa já em virtude de sua alegorização (ALEXANDER, 2003, p. 35).

Por outro lado, o *Targum* de Cantares, provavelmente datado entre o quinto e o oitavo século da E.C. (ALEXANDER, 2003, p. 55; GINSBURG, 1857, p. 28; POPE, 1977, p. 93), já pode ser considerado um exemplo claro de uma interpretação alegórica. Em análise de sua leitura, encontram-se, verso por verso, aplicações do texto de CdC à história de Israel. O texto é acomodado aos eventos históricos desde o Êxodo até a vindoura era messiânica, enfatizando o cuidado divino e a resposta do povo israelita (DIRKSEN, 2004, p. 13; GINSBURG, 1857, p. 28). A propósito de exemplificação, pode-se citar o texto do capítulo dois, verso quatro, de CdC: “Ele me trouxe para a Casa do Vinho/ e sua bandeira sobre mim é o amor”², o *Targum* apresenta o seguinte comentário:

A Congregação de Israel diz: “O Senhor me trouxe para a Casa do Assento do Estudo - Sinai - para aprender a Torah da boca de Moisés, o Grande Escriba, e a bandeira são os Seus mandamentos que recebo sobre mim em amor, e eu digo: tudo o que o Senhor ordenou farei e obedecerei” (ALEXANDER, 2003, p. 99).

² A tradução do texto é livre e foi realizada a partir do texto hebraico encontrado na *Bíblia Hebraica Quinta* (BHQ).

Além do exemplo supracitado, ainda é possível citar outra clara abordagem alegórica no *Midrash Rabbah* de CdC (*Cânticos Rabbah*). Este representa um clássico comentário da tradição rabínica, cuja datação ainda é incerta, revolvendo-se entre o sexto e o oitavo século da E.C. (ALEXANDER, 2003, p. 35; GARRET, 2004, p. 61). Indicando igualmente uma leitura alegórica, o comentário de CdC 2:4 entende o texto como se segue:

ELE ME TROUXE PARA A CASA DO VINHO. R. Meir e R. Judah deram diferentes explicações sobre isso. R. Meir disse: A Comunidade de Israel disse: ‘A Má Inclinação obteve domínio sobre mim como o vinho e, eu disse para o bezerro, *esse é seu deus, Oh! Israel* (Êx 32:4). Quando o vinho vai para dentro do homem, confunde sua mente.’ Disse R. Judah para ele: Chega disso, Meir; nós não expomos Cântico dos Cânticos de uma má maneira, mas somente em uma boa maneira, desde que Cântico dos Cânticos foi composto somente para louvor de Israel. O que, então, significa ELE ME TROUXE PARA A CASA DO VINHO? Disse a comunidade de Israel: ‘O Santo, bendito seja Ele, me trouxe para a grande adega de vinho, chamada Sinai. Ali Ele me deu bandeiras da Torah e preceitos e boas ações, e em grande amor, eu os aceitei.’ R. Abba disse em nome do R. Isaac: A Comunidade de Israel disse: ‘O Santo, bendito seja Ele, me trouxe para a grande adega de vinho, chamada Sinai, e de lá me deu a Torah que é exposta em quarenta e nove razões para declarar puro e quarenta e nove razões para declarar impuro, o valor numérico da palavra *wediglo* (e sua bandeira). E com grande amor eu aceitei, como é dito, E SUA BANDEIRA SOBRE MIM É O AMOR’ (THE SONCINO TALMUD, 2004, s.s. 102-103).

48

O que fica evidente na leitura de ambos, o *Targum* e o *Midrash Rabbah*, é a constante recorrência à temática sinaítica na construção de uma alegoria histórica, enfatizando a sua autoria salomônica (MURPHY, 1990, p. 28-32; GARRET, 2004, p. 61; POPE, 1977, p. 93-102). A partir disso, pode-se facilmente concluir que, embora a origem e o desenvolvimento da leitura alegórica judaica não seja precisa, ela já era dominante na época da composição/edição dos dois documentos judaicos clássicos citados como exemplo.

Outra significativa interpretação judaica foi realizada por Saadia Gaon, líder espiritual na Babilônia, nascido no Egito em 892 E.C. Seu comentário de CdC foi escrito em árabe e, em ocasião posterior, traduzido para o hebraico

por uma fonte desconhecida (GINSBURG, 1857, p. 35). Muito embora Saadia Gaon tenha seguido, em essência, a linha da alegoria histórica evidenciada no *Targum*, sua exegese do texto (verso por verso) encerra pouca semelhança com o texto do mesmo (GINSBURG, 1857, p. 34-35; POPE, 1977, p. 101-102).

Ademais, Rashi, *Rabbi Shlomo ben Yitzchaq* (1040-1105), o “pai de todos os comentaristas”, em seu comentário-tradução de CdC, procura colocar ênfase na etimologia das palavras (HOROVITZ, 2010, p. 33), mas mantém sua leitura próxima a de CdC *Rabbah* e do *Targum*. Esse costume pode ser evidenciado, por exemplo, ao encarar 717 como representação de Deus, enquanto esposo (GINSBURG, 1857, p. 41). Na introdução de sua obra, lemos:

Os profetas, frequentemente, ligaram o relacionamento entre Deus e Israel com aquele entre um marido amoroso irritado pela leviandade de sua esposa, que o traía. Salomão compôs *Shir haShirim* na forma da mesma alegoria. É um diálogo apaixonado entre o marido que continua amando sua esposa exilada, e uma ‘viúva de um vivo’ que espera por seu marido e procura se entregar a ele uma vez mais, relembando seu amor juvenil por ele e admitindo culpa. Deus, também, é ‘afligido por suas aflições’, e Ele relembra a bondade de sua juventude, sua beleza e suas obras, pelas quais Ele a amou então. Ele proclama que Ele não tem ‘afligido-a caprichosamente’, nem que a afastou permanentemente, pois ela continua Sua esposa e Ele, seu marido, e Ele retornará a ela (ZLOTOWITZ; SCHERMAN, 2002, p. 67).

O neto de Rashi, Rasbam — Samuel ben Meir (1085-1155) —, também escreveu um comentário sobre CdC. Em sua visão, o povo de Israel exilado representa uma virgem que busca e lamenta por seu amado, que a deixou e se retirou para longe dela (POPE, 1977, p. 103). Apesar de esta leitura estar em franco acordo com as leituras anteriores pelo fato de evidenciar traços claros de alegoria, nota-se que Rashbam procurou lidar de forma mais extensa com as questões gramaticais e filológicas do texto (HOROVITZ, 2010, p. 34).

De outra maneira, Rashi e Rashbam, através dos comentários alegóricos de CdC, procuravam consolar as comunidades judaicas de França e Alemanha. Ibn-Ezra (1093-1168) procurava fazer o mesmo na Espanha (GINSBURG, 1857, p. 44). A história pessoal deste último inclui a conversão de seu filho ao islamismo e a autoria centenária de livros sobre temas dos mais variados (HOROVITZ, 2010, p. 34-35). O comentário produzido por ele sobre CdC, por exemplo, é dividido em três partes: na primeira parte, lê-se uma aproximação

léxico-gramatical do texto, que intenta conferir explicações às palavras do cântico; na segunda parte, o autor explica o sentido literal do livro como sendo uma história de amor entre um pastor e uma pastora; por fim, na terceira parte, em conformidade com os rabinos e a tradição já estabelecida, o autor interpreta o CdC como uma alegoria que conta a história do relacionamento entre Deus e seu povo desde os primórdios no chamado do patriarca Abraão (GINSBURG, 1857, p. 44-45; HOROVITZ, 2010, p. 35).

Outra importante fonte para o conhecimento das interpretações alegóricas de CdC pode ser encontrada em Maimomides (*Rambam*, 1135-1204). Muito embora o autor não tenha escrito um comentário específico sobre CdC, o mesmo sugere, em sua obra *Guia dos perplexos*, que a poesia de Salomão pinta o desejo da alma humana do indivíduo de se reunir com Deus (MURPHY, 1990, p. 32). Assim, ele introduz um entendimento diferente acerca de Cantares: em vez de representar o amor de Deus por seu povo, o livro representaria o amor de Deus pelo indivíduo que o busca (HOROVITZ, 2010, p. 36).

É justamente a partir de Rambam que nota-se a mudança de uma alegoria histórica, que interpreta CdC como uma espécie de narrativa da história de Israel com Deus, para uma alegoria filosófica/mística, com elementos individuais. Essa mudança fica evidente no comentário de CdC feito por Gersonides (LONGMAN III, 2001, p. 26). Nesse comentário, Gersonides (Levi ben Gershom/Ralbag) revela sua crença de que CdC é o único poema na Bíblia que ensina as verdades máximas do universo. Contudo, tal ensinamento estaria restrito somente às elites, sendo assim, dificilmente agregaria valor para às massas (HOROVITZ, 2010, p. 45). Ele não interpretou o CdC como um diálogo entre dois amantes reais, nem tão pouco como os rabinos tradicionalmente o faziam, como um diálogo entre Deus e a Casa de Israel, mas como *dois diálogos*. O primeiro diálogo é entre o intelecto material humano e o intelecto ativo, como uma espécie de junção com a qual o ser humano torna-se perfeito e grande em felicidade. O segundo é entre as faculdades da alma e o intelecto material (KELLNER, 1998, p. xxi). É uma espécie de alegoria de dois níveis, com pitadas aristotelianas (LONGMAN III, 2001, p. 27).

No texto a seguir, será apresentado o comentário de Gersonides acerca do mesmo exemplo já mencionado anteriormente (“Ele me trouxe para a Casa do Vinho/ e sua bandeira sobre mim é o amor” [2:4]):

Ela disse, “Seria que o intelecto me forçaria a abandonar meus desejos, e me forçaria a lutar para servi-lo, e me traria para a casa do banquete aonde ele bebe” - e é isso que Deus emana sobre ele

— “então seu copo, o qual ele levanta acima de mim, puxaria de mim um maravilhoso amor por ele.” Ela prescreveu essa atividade para ele, entretanto, porque motiva as outras faculdades da alma à progredir em direção a essa perfeição e ajudá-lo *com uma mão forte* (Is 8:11), por causa do desejo natural que ele tem por esse objetivo. Ou podemos dizer que ela dizendo que, *ele me trouxe*, está carente de ator e não se refere ao seu amado. O significado disso seria então, que mesmo que minha natureza inata ou minha vontade, *me trouxe para a casa do banquete* - esses são desejos físicos - a *banqueira* do intelecto material, que estaria *sobre mim* para me trazer depois dele e abandonar meus desejos, é para mim o grande *amor* (KELLNER, 1998, p. 40).

Ainda pode-se citar Don Isaac ben Judah Abrabanel (1437-1508) que apresenta uma interessante virada interpretativa. Em sua leitura, também na direção da alegoria filosófica, o homem do texto de CdC é Salomão e a mulher/noiva é a Sabedoria. Sua união representaria a dádiva divina da sabedoria salomônica (LONGMAN III, 2001, p. 27).

Por fim, com o movimento da *Haskalah* e a publicação de uma tradução de CdC para o alemão de Moses Mendelssohn (1729-1786), com comentários de seus colegas Lowe e Wolfssohn, uma nova tendência de leitura do texto emergiu. Essa tendência orientava-se na busca de um sentido mais literal do texto (na tradução/comentário citado acima, CdC é dividido em canções separadas, ora celebrando o amor entre um pastor e uma pastora e ora o amor entre um rei e sua princesa) e um certo distanciamento da alegoria (HOROVITZ, 2010, p. 55; GINSBURG, 1857, p. 58-59).

51

Cântico dos Cânticos e a alegoria Cristã

Igualmente obscura parece ser a origem da hermenêutica alegórica de CdC no meio cristão. Até meados do terceiro século E.C. não há evidências suficientes para precisar o início dessa tradição expositiva (MURPHY, 1990, p. 14). O mais antigo expositor cristão é Hipólito, de Roma. Seu texto, escrito em grego e transmitido em outras línguas, foi preservado de maneira fragmentar, abordando apenas CdC 1:1–3:8 (MURPHY, 1990, p. 14). Nesses fragmentos, que pela primeira vez, de forma articulada, encontra-se uma leitura alegórica em que Cristo é identificado como o ‘esposo’

(o pastor) e a Igreja/povo de Deus como a ‘esposa’ (Sulamita), em uma tipologia eclesiológica (CAVALCANTI, 2005, p. 51).

Outra leitura muito similar é aquela feita por Orígenes, embora pareça ser bem mais elaborada. Infelizmente, somente uma parte da extensa obra de Orígenes sobreviveu com o passar dos anos. De um comentário de dez volumes, escrito durante 240-245 E.C., apenas os três volumes foram preservados em uma tradução latina feita por Rufinus (MURPHY, 1990, p. 16). Na obra, Orígenes chega a admitir um sentido histórico literal a CdC, como sendo uma composição para o casamento de Salomão com a filha do Faraó (GINSBURG, 1857, p. 61).³ Contudo, seu comentário introduz uma interpretação platônica do amor no Cristianismo, fazendo distinção entre o amor celestial e o terrestre, além de afirmar, mais enfaticamente, a figura de Cristo e da Igreja como personagens principais dentro do poema (HOROVITZ, p. 66-67).

Como parece perceptível, a influência de Platão (neoplatonismo), atrelada ao Gnosticismo em relação à sexualidade, inclusive, levou Orígenes a retirar de CdC todos os elementos “carnais” e espiritualizá-lo. A partir disso, o leitor é, então, admoestado a desconsiderar os elementos sexuais carnis, não relacionando nada do CdC com as funções corporais, mas aplicando tudo a uma compreensão de sentido divino, espiritualizada (POPE, 1977, p. 115; LONGMAN III, 2001, p. 29-30). Por fim, Orígenes agiu de maneira tão radical em sua visão das espécies de amor — o amor carnal como derivado de Satã e o espiritual com origem divina — que chegou a castrar-se (CAVALCANTI, 2005, p. 51).

Sobre a influência e importância da obra de Orígenes sobre CdC, Murphy diz: “O comentário de Orígenes sobre Cântico dos Cânticos é um feito intelectual de proporções monumentais, uma enorme síntese de arazoados exegéticos, reflexão filosófica e visão teológica” (MURPHY, 1990, p. 21). Norris afirma de maneira categórica: “A abordagem de Orígenes está na raiz de toda interpretação Cristã posterior do Cântico” (NORRIS, 2003, p. xix).

Outro importante comentarista cristão foi Gregório, bispo de Nissa, na Capadócia, que escreveu um extensivo comentário em CdC, na metade final do quarto século E.C. Em seu comentário, a noiva representa a alma do ser humano em uma união espiritual com Deus, sendo esse o caminho para a salvação. Pouca atenção é dada à ideia de interpretação da noiva como a

³ Sobre isso, Murphy afirma que Orígenes entendia CdC, primariamente, como um drama, por causa da estrutura narrativa constituída de idas e vindas e dos diálogos entre os personagens (algo similar à literatura grega), mas escolheu interpretá-lo como uma alegoria, em virtude de relevância teológica para sua audiência (MURPHY, 1990, p. 17-19).

Igreja (POPE, 1977, p. 118). Ademais, Gregório, em seu texto, defende a interpretação alegórica (ou espiritual) e condena severamente aqueles que buscam uma leitura literal do livro (GINSBURG, 1857, p. 64).

A importância da introdução e popularização da interpretação alegórica de Orígenes na Igreja Ocidental pode ser conferida a Jerônimo (331-420 E.C.). Vastamente reconhecido por seu trabalho na Vulgata Latina⁴, Jerônimo sustentava que era necessário renunciar aos desejos da carne para alimentar as chamas da alma (LONGMAN III, 2001, p. 31). De maneira geral, Jerônimo acaba por abraçar quase que a totalidade da visão de Orígenes sobre CdC (POPE, 1977, p. 118).

Neste contexto da exposição, duas figuras merecem destaque especial, porém, não como perpetuadores da hermenêutica alegórica, mas como opositores da alegorização de CdC: Teodoro, bispo de Mopsuéstia, e Joviniano. O primeiro escreveu um comentário rejeitando o significado alegórico do texto e buscando seu sentido literal como uma poesia erótica (POPE, 1977, p. 119). Para ele, Salomão escreveu CdC como uma resposta à crítica popular contra seu casamento com a filha de Faraó, de pele escura (MURPHY, 1990, p. 22). Infelizmente, pouco resta de seus escritos e, inclusive, os mesmos foram condenados como heréticos no Concílio de Constantinopla em 550 E.C. (POPE, 1977, p. 119).

De outra maneira, Joviniano, um monge romano, crítico da tendência ascética de seu meio, utilizou-se de CdC e de outras passagens bíblicas para demonstrar que o casamento não era inferior à virgindade e ao celibato em uma escala de valores espirituais. Além disso, ele tomou o Cântico de Salomão⁵ como um louvor literal ao sexo marital (HOROVITZ, 2010, p. 116; POPE, 1977, p. 120).

Num período posterior àquele descrito acima, Gregório, o Grande (540-604 E.C.), um monge beneditino que se tornou Papa, logrou importante papel em moldar a interpretação medieval Cristã de CdC, conferindo a ele as características de Orígenes (MURPHY, 1990, p. 22). Tal qual Orígenes, Gregório também entendeu CdC como um discurso descritivo da experiência de amor entre dois amantes, um noivo e uma noiva, sendo ambos identificados, alegoricamente, com a Igreja de seu divino Senhor (MURPHY, 1990, p. 23).

⁴ Sobre sua tradução de CdC para o latim ter sido influenciada por visão alegórica, ver Garret (2004, p. 67-69). Entretanto, Barbiero (2011, p. 8) e Dirksen (2004, p. 12) discordam e afirmam fidelidade da Vulgata ao texto massorético.

⁵ Aqui não se infere nenhuma proposta de autoria.

Durante a Idade Média⁶, CdC foi uma fonte contínua de discussão nas preleções dos estudiosos cristãos (GINSBURG, 1857, p. 68). Entre estes, Bernardo de Claraval escreveu 86 sermões durante 18 anos. Isto, contudo, somente sobre os primeiros capítulos de CdC (CAVALCANTI, 2005, p. 54). Ele continua com uma abordagem ligada à tradição alegórica, seguindo a mesma linha de Hipólito, Orígenes e Jerônimo (LONGMAN III, 2001, p. 32). Seus sermões, entretanto, não representam nenhuma espécie de comentário exegético e, em diversos casos, os textos de CdC são apenas citados para ilustrar o amor entre a alma cristã e Deus (GARRET, 2004, p. 69). Em termos mais específicos, Bernardo descreve três estados do amor de Deus encontrados na alma cristã: o sensual ou animal, o racional e o espiritual ou intelectual. Os três estados, segundo ele, estão representados no Cântico pela noiva, noivo e companhias; eles estariam ainda ligados pelos três beijos do amado (HOROVITZ, 2010, p. 77).

Os sermões de Bernardo acerca de CdC exerceram grande influência na herança patrística de interpretação. Essa influência se deu, primordialmente, em virtude da ênfase nas dimensões espirituais da experiência humana (também seguindo uma abordagem de assexualidade), em vez de sublinhar as particularidades do texto bíblico ou as técnicas exegéticas e recursos personalistas. Um exemplo disso é a sua declaração de que o Cântico é o “livro da nossa própria experiência” (MURPHY, 1990, p. 28).

Outro bom exemplo da abordagem alegórica, num aspecto cada vez mais elaborado, é a interpretação de Denys, o Cartusiano⁷. Em seu trabalho, intitulado *Enaratio in Canticum Canticorum*, ele sustenta que existe um triplo cumprimento do papel da noiva de Cristo: toda igreja militante é a esposa universal (*sponsa universalis*) de Cristo; toda e qualquer alma fiel amorosa é a esposa individual (*sponsa particularis*) de Cristo; e, finalmente, a Virgem Maria, mãe de Cristo, é a esposa especial (*sponsa singularis*) de Cristo (HOROVITZ, 2010, p. 84-85). A inclusão de Maria na alegoria de CdC acabou por se tornar comum na época e em ocasiões posteriores (POPE, 1977, p. 125).

Uma boa demonstração que exemplificará a interpretação do texto como abordada por Denys é quando o mesmo atribui a Maria a expressão “Beija-me” (CdC 1:2). Este seria um convite ao recém-nascido Jesus para

⁶ Para uma visão mais completa e elaborada sobre a visão que se tinha sobre CdC durante o período medieval no meio cristão ocidental, ver Matter (1990).

⁷ Horovitz (2010, p. 84) e Garret (2004, p. 70) se referem a ele dessa maneira, mas Pope (1977, p. 125) o chama de Dionísio.

que mamasse em seus seios. Em outras palavras, o Cântico começaria com o nascimento de Cristo e sua primeira amamentação (GARRET, 2004, p. 70).

Durante o período da Reforma Protestante, no século 16, associada à Renascença europeia, estabeleceu-se um novo curso revolucionário ao estudo da literatura bíblica. Entretanto, os efeitos imediatos da reviravolta hermenêutica, ou o impacto da ocasião na exegese de CdC é, relativamente, modesto. Dessa época em diante, os intérpretes judeus e cristãos passaram a exibir mais sensibilidade às questões linguísticas do hebraico de CdC e a tentar recuperar um sentido literal como base de seus estudos. Porém, somente com a ascensão do Iluminismo, já no final do século 18, serão perceptíveis algumas das mudanças mais significativas que ocorreram na época (MURPHY, 1990, p. 32-33).

A figura de Martinho Lutero é a única relativamente expressiva dos primórdios da Reforma como autor de um comentário específico a respeito de CdC. Ainda que não faça parte de suas mais importantes ou influentes obras, o comentário de Lutero é relevante em diversos sentidos, pois, já em seu prefácio, rejeita a abordagem alegórica de Orígenes e também a interpretação literal de Teodoro de Mopsuéstia (LONGMAN III, 2001, p. 33). Lutero propôs uma teoria na qual a Noiva em CdC é o feliz e pacífico Estado sob a regência de Salomão e que o Cântico é um hino de gratidão a Deus (POPE, 1977, p. 126).

A exposição de Lutero confere determinada atenção ao desenvolvimento literal do texto, mas sua explicação temática do conteúdo de CdC é, consistentemente, alegórica. Na verdade, em alguns momentos, seu distanciamento da alegoria clássica é apenas pretendido, já que a mulher ou noiva do texto relaciona-se com a alma individual humana (MURPHY, 1990, p. 34-35). Garret, dissertando sobre a interpretação de Lutero, afirma que: “o Cântico é alegorizado do início ao fim em Lutero, embora, provavelmente, de nenhuma maneira coerente” (GARRET, 2004, p. 72).

A partir do mesmo contexto histórico, a posição de Calvino é difícil de ser precisada por haver pouca evidência de seu trabalho com CdC (GARRET, 2004, p. 72). Chaim Horovitz defende a posição de que Calvino rejeitou o modo alegórico de interpretação do CdC. Ele se baseia nas declarações do reformador a favor do intercurso conjugal (HOROVITZ, 2010, p. 93). Por outro lado, Roland Murphy cita a disputa com Sebastian Castellion, que argumentava que CdC era uma obra profana e cheia de lascívia, sendo repreendido por Calvino. Ainda segundo o mesmo autor, o sucessor de Calvino em Genebra, Teodoro Bèze, em suas homilias sobre CdC, apresentou a interpretação alegórica de seu mentor (MURPHY, 1990, p. 35). Marvin Pope, embora não se pronuncie claramente sobre a posição de Calvino, também

discorre sobre a discussão entre Calvino e Castellion acerca do Cântico, enfatizando a contrariedade do primeiro em aceitar a leitura obscena feita pelo segundo (POPE, 1997, p. 126-127).

Em ocasiões posteriores, a primeira geração de expositores protestantes (séc. 16) aderiu a uma leitura histórica eclesiástica de CdC. Essa abordagem encarava com desconfiança e hostilidade as interpretações que identificavam a noiva com a Virgem Maria. Já nos círculos Católicos da mesma época, o amplo escopo de abordagens alegóricas medievais continuava em alta (MURPHY, 1990, p. 36).

No final do século 16, o bispo Jacques Bossuet, rejeitando a tradicional metodologia alegórica, procura explicar a construção literal e sentido literal do Cântico com base em uma hipotética cerimônia nupcial salomônica (MURPHY, 1990, p. 37; POPE, 1997, p.129). Assim, Bossuet divide CdC em sete partes, cada parte correspondente a um dia dos supostos sete dias de casamento judaico (GINSBURG, 1857, p. 79). Contudo, além desse nível, presumidamente literal, haveria outro, tipológico, onde o Cântico seria uma parábola do casamento espiritual da alma com o divino (MURPHY, 1990, p. 38).

Ainda preservando a alegoria tradicional, o comentário do escocês James Durham é representativo. Como uma chave interpretativa de CdC, ele explica que o propósito do livro era retratar o amor entre Cristo e a Igreja em todos os tempos e circunstâncias (POPE, 1977, p. 129). O próprio Durham alega que:

A segunda proposição é que o Cântico não deve ser tomado propriamente, ou literalmente, isto é, como as palavras soam a princípio; mas deve ser tomado e entendido espiritualmente, figurativamente e alegoricamente, como tendo algum sentido espiritual contido sob as expressões figurativas, usadas ao longo desse Cântico [...] Eu reconheço que há um sentido literal; mas eu digo que o sentido literal não é imediato (DURHAM, 1840, p. 27-28).

Nesse sentido, coube especialmente ao bispo Robert Lowth dar início a uma importante transição na história da interpretação de CdC, durante o século 16 (MURPHY, 1990, p. 38). Duas de suas “Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews” lidam com CdC e suas conclusões são similares as de Bossuet (GINSBURG, 1857, p. 83). O objetivo de CdC, segundo Lowth, parece ser o casamento de Salomão e a noiva, provavelmente, a filha de Faraó (POPE, 1977, p. 130). Como Orígenes, Lowth se referiu ao Cântico da

seguinte forma: “Cântico dos Cânticos (pois assim é intitulado, ou como reconhecimento da excelência do tema ou da composição) é um *epithalamium* ou diálogo nupcial” (LOWTH, s.d., p. 330).

Embora Lowth apresente uma contundente crítica do método alegórico e das extravagâncias proféticas históricas nas interpretações do Cântico, ele mantém a posição de que haveria um significado parabólico em CdC: o amor entre Cristo e a Igreja (MURPHY, 1990, p. 38). Em relação a tal significado parabólico, Lowth elenca uma série de textos dos profetas (Isaias, Jeremias, Ezequiel) que apresentariam a mesma parábola e, em determinado momento, conclui:

A esses exemplos eu posso adicionar o Salmo 45, o qual é um *epithalamium* sagrado, que faz parte da aplicação alegórica da união entre Deus e a Igreja; e eu acho que nenhuma dúvida até o momento foi considerada, embora muitos suspeitem, e não sem boa razão, de terem sido produzidos na mesma ocasião e com a mesma relação com um fato real, como o Cântico de Salomão (LOWTH, s.d., p. 341).

Quase que em paralelo às interpretações de Lowth, John Wesley, por volta de 1765, sustentava que as descrições do noivo e da noiva em CdC eram desprovidas de decência para serem aplicadas a Salomão e a filha de Faraó. Portanto, deveriam ser entendidas alegoricamente como o amor espiritual entre Cristo e sua Igreja (POPE, 1977, p. 130; GINSBURG, 1857, p. 85). Assim, o final do século 16, finalmente, marca uma mudança significativa na interpretação de CdC, de leituras alegóricas para abordagens mais literalistas, ou naturais.

57

Considerações finais

Como foi bem visível a partir de uma breve análise das primeiras abordagens de CdC a interpretação alegórica permeou séculos de estudo tanto no Judaísmo quanto no Cristianismo. É difícil precisar o porquê dessa preferência, muito embora a discussão talmúdica ofereça uma possibilidade interessante, a de quê CdC não poderia tratar de frivolidades e nem de coisas referentes à esfera secular (*Sanhedrim* 101a). No tratado *Megilah* 7a, o debate se dá em termos de que o livro (junto com *Eclesiastes*) pudesse sujar ou não as mãos, em uma aparente inferência da mesma ideia. Em outros termos, a alegoria aplicada a CdC parece surgir de uma necessidade de sacralizar o

conteúdo do texto que, de certa maneira, sinaliza uma compreensão mais direta, como uma referência sexual. 

Referências

ALEXANDER, Philip S. **The targum of Canticles**: translated, with critical introduction, apparatus, and notes. Collegetown, MN: The Liturgical Press, 2003. (The Aramaic Bible, 17a)

BARBIERO, Gianni. **Song of Songs**: a close reading. Boston: Brill, 2011. (Supplements to Vetus Testamentum, 144)

CAVALCANTI, Geraldo Holanda. **O Cântico dos Cânticos**: um ensaio de interpretação através de suas traduções. São Paulo: Edusp, 2005.

DANBY, Herbert. **The Mishnah**: translated from the Hebrew with introduction and brief explanatory notes. New York: Oxford University Press, 1933.

58

DIRKSEN, P. B. *Canticles*. In: **Bíblia Hebraica Quinta, Fascículo 18**: General Introduction and Megilloth. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.

DURHAM, James. **An exposition of the Song of Solomon**. Caslisle, PA: The Banner of Truth Trust, 1840.

GARRET, Duane. **Song of Songs**. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2004. (Word Biblical Commentary, 23b)

GINSBURG, Christian D. **The Song of Songs**: translation from the original Hebrew, with a commentary, historical and critical. Londres: Longman, Brown, Green, Longmans, and Roberts, 1857.

HOROVITZ, Chaim T. **A two thousand year history of the influence of the Song of Songs on religion, literature, music, and art**. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 2010.

KELLNER, Menachem. **Gersonides on Song of Songs**. New Haven: Yale University Press, 1998. (Yale Judaica, 28)

LONGMAN III, Tremper. **Song of Songs**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001. (The New International Commentary on the Old Testament).

LOWTH, Robert. **Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews**. Londres: Kessinger Publishing, s/d.

MATTER, E. Ann. **The voice of my beloved: the Song of Songs in western medieval Christianity**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.

MURPHY, Roland E. **The Song of Songs: a commentary on the book of Canticles or The Song of Songs**. Minneapolis: Fortress Press, 1990. (Hermeneia)

NORRIS JR., Richard A. **The Song of Songs: interpreted by early Christian and Medieval commentators**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. (The Church's Bible)

POPE, Marvin H. **Song of Songs: a new translation with introduction and commentary**. New York: Doubleday, 1977. (The Anchor Bible, 7c)

THE SONCINO TALMUD. In: KANTROWITZ, David. **Judaic Classics**. Davka Corporation, 2004.

ZLOTOWITZ, Meir; SCHERMAN, Nossou. **Shir HaShirim (Song of Songs): an allegorical translation based upon Rashi with a commentary anthologized from talmudic, midrashic and rabbinic sources**. New York: Mesorah Publications, 2002.

59

Enviado dia 08/03/2013

Aceito dia 29/05/2013





Imagens maternas de Deus em Gênesis 49:24-25

God's maternal imageries in Genesis 49:24-25

Adenilton Tavares de Aguiar¹



Apesar de ser clara a noção de que Deus comumente se apresenta na Bíblia a partir da figura de um pai que cuida dos seus filhos, há espaço na literatura bíblica para se explorar a imagem de Deus a partir da figura materna. Desse modo, este estudo tem o objetivo de verificar como tal imagem se constrói, investigando a ocorrência do termo *sādday*, o qual, via de regra, é traduzido por *Todo-Poderoso*, em relação com o termo *sād*, cujo significado básico é “seio”. Alguns comentaristas têm apontado o parentesco semântico destas duas palavras, na tentativa de mostrar que as mesmas contribuem para a compreensão de uma *Imago Dei* que também envolve características femininas.

Palavras-chave: *Imago Dei*; Figura Materna; Criação.



Although it is clear the notion that God usually shows up in the Bible from the figure of a father who takes care of their children, there is room in biblical literature to explore the image of God from the mother figure. Thus, this study aims to determine how such an image is constructed by investigating the occurrence of the term *sādday*, which is generally translated by the term Almighty, in connection with the term *sād*, whose basic meaning is breast. Some commentators have pointed out the semantic relatedness of these two

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Unicap (Universidade Católica do Pernambuco). Mestrando e Bacharel em Teologia pelo SALT/IAENE e Licenciado em Letras pela Universidade Estadual da Paraíba. Membro do Grupo de Pesquisa *Cristianismo e Interpretações* (Unicap); Editor da Revista *Hermenêutica*. Professor de Grego e Novo Testamento no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, sede regional Iaene (Instituto Adventista de Ensino do Nordeste). E-mail: adeniltonaguiar@gmail.com

words in an attempt to show that they contribute to an understanding of *Imago Dei* that also involves female characteristics.

Keywords: *Imago Dei*; Mother Figure; Creation.



Em Gênesis 1:27, no relato bíblico da criação do ser humano, encontramos a afirmação de que “criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou”. A palavra hebraica para “homem”, na primeira sentença, é *’ādām*. Wenham (2002, p. 32) explica que esta palavra indica uma referência à humanidade em geral. Na segunda sentença, entretanto, os termos hebraicos para homem e mulher são, respectivamente, *zākār* e *n^oqēbāh*. Estas são as mesmas palavras utilizadas na narrativa bíblica do dilúvio para referir-se aos pares de animais (macho e fêmea) que deveriam ser colocados na arca. Porém, em Gênesis 2:24 (itálicos acrescidos): “deixa o *homem* pai e mãe e se une à sua *mulher*, tornando-se os dois uma só carne”, evidenciam-se outras palavras hebraicas para expressar a ideia de homem e mulher, respectivamente, *’iš*” e *’iššāh*. Cunha (2005, p. 39), em seu artigo “A face feminina de Deus”, lança luz sobre esta questão ao mencionar o pensamento especulativo de Monique Hébrard, no que diz respeito às letras que formam o tetragrama sagrado e sua relação com as palavras hebraicas para “homem” e “mulher”:

A palavra *’iš*, ‘homem’, se escreve com as letras *alef*, *yod* e *shin*; a palavra *’iššāh*, ‘mulher’, se escreve com as letras *alef*, *shin* e *hê*. Observamos que homem e mulher possuem duas letras em comum e uma diferente: o *yod* para o homem e o *hê* para a mulher. São essas as letras que encontramos no tetragrama YHWH: *yod*, *hê*, *wav*, *hê*. Portanto, YHWH [nome para Deus em hebraico] reflete exatamente o masculino e o feminino.

Nesse sentido, pode-se apreender a ideia de que homem e mulher estão em relação de complementaridade. Alguns textos bíblicos deixam clara a noção de que homem e mulher possuem características divinas que lhe são peculiares.

O texto encontrado em Gênesis 49:24-25 lança luz sobre este assunto ao associar as expressões *šadday* e *šādayim*”. Em geral, o termo *šadday* tem sido

traduzido pela expressão *Todo-Poderoso*, enquanto *šādayim* trata-se do plural de *šad*, que significa *seio*. As semelhanças gráficas e fonéticas entre as duas palavras serão enfatizadas neste artigo a fim de trabalhar a noção de que, na mente de um hebreu, a palavra *šadday* evocava uma imagem de Deus que estava associada a atitudes que, ao longo da história, sempre estiveram atreladas ao universo feminino, tais como, ternura, desmedido cuidado e entranhável afeto.

O texto em contexto

A perícopa analisada neste trabalho encontra-se num capítulo em que Jacó profere uma bênção sobre cada uma das tribos de Israel. Nichol (1978, v. 1, p. 483) observa que

enquanto as bênçãos de Jacó sobre os quatro filhos das concubinas foram especialmente breves, e suas profecias em parte obscuras como a história das tribos que descenderam desses quatro homens, uma grande diferença é encontrada na bênção sobre o filho primogênito de sua querida Raquel. Agora o coração do patriarca se dilata em grato amor, e nas mais expressivas palavras e figuras ele profere uma bênção ilimitada sobre José.

63

De fato, na bênção sobre José, Jacó, em tom poético, traz à tona imagens que lembram a nutrição e os cuidados naturais da ternura materna: “com bênçãos dos seios e da madre”. Os sentimentos do patriarca afloram de tal modo que “as bênçãos as quais Jacó pronunciou sobre José superaram aquelas que ele mesmo recebeu de Abraão e Isaque” (WHITELAW, 2004, p. 529).

Nessa composição poética, destaca-se o jogo de palavras que envolve o uso dos termos *šadday/Todo-Poderoso* e *šādayim/seios*, em Gênesis 49:25.

Tal jogo de palavras aponta para um elemento importante na passagem: o nome de YHWH está vinculado à ideia de nutrição e cuidado maternal sobre José. Skinner (1910, p. 532) chama a atenção para o fato de que a tríplice bênção que oriunda do *Todo-Poderoso/šadday* está relacionada à noção de fertilidade: 1) bênçãos dos altos céus; 2) bênçãos das profundezas; e 3) bênçãos dos seios e da madre.

Este autor comenta que a expressão “dos altos céus” é uma alusão à chuva e ao orvalho; o termo “profundezas” remete aos rios e fontes de águas; por fim, a expressão “seios e madre” completa o quadro imagético. Assim, o *Todo-Poderoso/šadday* é a fonte de todas as bênçãos que nutrem a existência

humana. Swanson (2001) confirma este pensamento ao dizer que *šadday* é um “título para o Deus verdadeiro, frequentemente empregado com um foco sobre o poder de cumprir as promessas de bênção e prosperidade”.

Como Wenham (2002, p. 487) observou, a própria aliteração entre “céu” (*šāmayim*) e “seios” (*šādayim*), “profundezas” (*r̥hôm*) e “ventre” (*rehem*) sugere um uso deliberado destas palavras que aponta para a completude das promessas de Deus a todos os descendentes de José, tanto homens quanto mulheres. Ao mesmo tempo, este novo jogo de palavras indica que Deus é apresentado na Bíblia não apenas pelo viés das características masculinas, como a figura de um pai, mas, também, por características femininas como a figura de uma mãe cujo útero traz à luz uma criança, e a nutre pelo alimento que lhe oferece a partir de seus seios.

Obviamente, a Bíblia não está alegando que Deus tenha literalmente “seios” e “útero”, mas que a menção a tais órgãos aponta para o fato de que o Deus de Israel é visto como alguém que dispensa ao seu povo os cuidados que, na falta de uma melhor comparação, equiparam-se aos cuidados de uma mãe por seu filho.

Ulmer (2004, p. 10) destaca que podemos compreender melhor “a pessoa e a natureza de Deus, prestando atenção ao que ele diz sobre si mesmo quando utiliza termos físicos e fisiológicos”. Trata-se, conforme acrescenta este autor, “de uma ferramenta literária e teológica chamada antropomorfismo”, que nada mais é do que “ver” Deus em termos humanos.

Entretanto, uma compreensão mais clara da natureza de Deus envolve o fato de que, em alguns momentos, Ele se apresenta a partir de características associadas mais estritamente ao homem e, em outros, a partir de características associadas mais comumente à mulher.

A expressão *El-Šadday*

Budd (2002, p. 269) chama a atenção para o fato de que o significado real do temo *šadday* é desconhecido. Este autor acrescenta que

Alguns associam a palavra ao acadiano *šādū* “montanhas” [...] Outros têm associado o nome à raiz “emanar”, e por essa razão, talvez, com a dádiva da chuva. N. Walker liga o nome a SHAZU, um dos nomes de Marduque, e sugere que ele significa “onisciente”.

A incerteza da origem etimológica do termo é também indicada por outros eruditos (ARCHTEMEIER, 1985; FREEDMAN, 1996). Tal incerteza, como bem observou Bromiley (2002, v. 2, p. 506), pode estar relacionada à sua própria antiguidade, a qual, segundo ele, pode tornar inúteis todas as tentativas de descobrir sua etimologia.

Apesar do caráter incerto da etimologia do termo *s adday*, a grande maioria das versões da Bíblia prefere traduzi-lo pela expressão “Todo-Poderoso”, como ocorre em Gênesis 17:1. Não obstante, como já foi mencionado, Courson (2006, v. 2, p. 469) acredita que a palavra também pode significar “seio”. Dessa forma, segundo o seu raciocínio, numa tradução livre, *El-Sadday* poderia significar simplesmente “O Deus que amamenta”. Assim, este erudito conclui que “Javé se identifica não apenas como um forte Pai, mas como uma mãe terna, e que nutre”. Esta palavra ocorre 43 vezes na Bíblia Hebraica, e uma breve incursão por algumas de suas ocorrências será muito elucidativa neste momento.

A ideia de um Deus que “amamenta” e que nutre, fica clara em Gênesis 28:3 e 35:11. Nesses textos, *El-Sadday* é apresentado como aquele que abençoa Jacó, e o torna fecundo, multiplicando seus filhos de modo que ele se torne o pai de uma grande nação. Sem o cuidado, a proteção e a segurança que Deus lhe confere, Jacó não teria alcançado tal status. Ademais, não apenas Jacó, mas seus ascendentes Isaque e Abraão também receberam o benefício dos cuidados de *El-Sadday*, como pode ser visto em Êxodo 6:3: “E eu apareci a Abraão, a Isaque, e a Jacó, como o Deus Todo-Poderoso [*El-Sadday*]; mas pelo meu nome, o SENHOR, não lhes fui perfeitamente conhecido.”

65

Entretanto, esta noção se torna ainda mais evidente em Gênesis 49:25 (itálicos acrescentados): “pelo Deus de teu pai, o qual te ajudará, e pelo *Todo-Poderoso*, o qual te abençoará com bênçãos dos altos céus, com bênçãos das profundezas, com bênçãos dos *seios e da madre*.” A palavra traduzida como Todo-Poderoso é *šadday*, e a palavra traduzida como seios é *šādayim*. Assim o Deus *šadday* abençoa com bênçãos dos *šādayim* e do útero (“*rehem*”).

Em Jó 22:26, lê-se: “Deleitar-te-ás, pois, no Todo-Poderoso e levantarás o rosto para Deus”. O verbo traduzido como “deleitar-se” é *anōg*, o qual também pode ser traduzido como “agir com ternura”². Este raciocínio deixa transparecer a ideia de que o sujeito da forma verbal “deleitar-te-ás” (o pronome pessoal *tu*, em elipse) é quem recebe o benefício da ação do Todo-Poderoso *šadday*, o qual age com ternura para com a personagem. Ademais,

² Em Jó 22:26, o verbo está no tronco *Hithpael*. No *Pual*, o seu significado é “ser terno”, “agir com ternura”, “ser meigo”.

surpreende o fato de que 24 ocorrências do termo *šadday* estejam registradas no livro de Jó (o que representa mais de 50% de todas as ocorrências do mesmo termo em toda a Bíblia Hebraica³). Ele é usado em 15 dos 40 capítulos que compõem o livro. Parece que a construção da narrativa aponta para um Jó absolutamente carente de afeto, como uma criança que grita insistentemente pela presença e carinho de sua mãe.

A perícopa encontrada no Salmo 91:1-4 chama a atenção pela sequência de títulos para Deus ali encontrados. Além do nome *šadday*, Deus é chamado de *'elyôn* (v. 1), *yhwh* (v. 2) e *'êlôhay* (v. 2). Rawlinson *et al.* (2004, v. 2, p. 268) defendem a não existência aqui de uma espécie de tautologia, por exemplo, a repetição da mesma ideia a partir de outras palavras. Eles deixam transparecer sua compreensão de que cada palavra evoca aspectos diferentes da maneira como Deus se relaciona com seus filhos.

Além dos títulos para Deus nesta perícopa, nota-se uma sequência de substantivos que descrevem a atuação de Deus ou aquilo que Ele representa para aquele que confia em seus cuidados: esconderijo (*sāter*), sombra (*sēl*), refúgio (*mahāseh*), fortaleza (*m^esûdāh*), penas (*'ebrāh*) e asas⁴ (*kānāf*). Todas estas metáforas podem ser encontradas em outras partes da Bíblia representando a proteção que vem de Deus. Tate (2002, p. 447) confirma este pensamento ao dizer que embora o substantivo *sāter* signifique “esconderijo”, em alguns casos pode significar “sob a cobertura/proteção”.

Boice (2005, p. 749) observou que “o verso 4 contém duas imagens que apelam à proteção de Deus: primeiro, a de uma mãe pássaro, refugiando e protegendo seu filho [...]; a segunda, a imagem da armadura de um guerreiro”. De fato, “penas” e “asas” aparecem em outras partes da Bíblia (EATON, 2003), como uma maneira de criar um quadro do cuidado de Deus que está mais bem relacionado ao de uma mãe que cuida de seus filhos. Assim, conforme nos advertem Williams (1989, p. 158) embora em princípio as imagens evocadas do Salmo 91:1-4 venham do mundo militar, não se pode negar o fato de que as metáforas apontam para uma proteção completa, que envolve a paz emocional oriunda do fato de que Deus é um Deus terno e pessoal que refugia os seus filhos. Tal compreensão se torna mais clara a partir da imagem materna de Deus, conforme pode ser apreendida pelo uso das palavras “penas” e “asas”: “a proteção mais efetiva para os jovens pássaros são os poderosos

³ Dados obtidos a partir do *Bible Works Software*.

⁴ Embora as palavras “penas” e “asas” estejam grafadas no plural, no original em hebraico elas estão no singular.

pinhões e agasalhadoras asas da mãe pássaro com as quais ela oferece a seu filhote um seguro lugar de refúgio” (HOSSFELD *et al.*, 2005, p. 430).

A face masculina de Deus

A importância de incluir neste trabalho um breve comentário sobre as características masculinas de Deus diz respeito ao fato de que tais características são facilmente percebidas e, por essa razão, em geral não se vê a necessidade de analisá-las. Uma vez identificadas na Bíblia as imagens que evocam um quadro maternal de Deus, o próprio contraste com a concepção paternal que temos dele coloca os aspectos maternais em alto relevo.

Sabemos que o Antigo e o Novo Testamento contêm diversas referências a Deus como Pai. Tal conceito perpassa cada porção das Escrituras.

No Pentateuco, encontramos um registro em Deuteronômio 32:6 que mostra YHWH como aquele que merece o respeito filial do povo de Israel. Nos livros históricos, encontramos a mesma noção em 1 Crônicas 29:10, onde YHWH é louvado como Deus e Pai da nação de Israel. No Salmo 68:5, Deus é apresentado como Pai dos órfãos e defensor das viúvas. Nesta passagem, portanto, a figura masculina de Deus é representada não apenas por sua paternidade, mas pela imagem de um homem que protege uma mulher indefesa. Em Isaías 64:8, a figura paternal de Deus é construída a partir da relação entre o barro e o oleiro, respectivamente metáforas para o povo de Israel e YHWH.

As mesmas metáforas aparecem em Jeremias 18:1-4, e apontam para Deus como o criador e mantenedor da vida, uma vez que é também do barro que Ele cria o primeiro homem. Entretanto, o trabalho do oleiro não é pontual, instantâneo; ao contrário, indica um processo que vai da escolha da matéria bruta até à formação de um belo vaso. Assim como o oleiro não abandona o vaso até que esteja formado, o Pai não abandona seus filhos. Ele os sustenta. Outra referência a Deus como pai aparece ainda em Malaquias 2:10: “Não temos nós todos o mesmo Pai? Não nos criou o mesmo Deus?”. Temos aqui um paralelismo sinônimo que aponta para este Deus, que é Pai de todos, como o ser que trouxe a humanidade à existência.

No Novo Testamento, a noção de paternidade divina fica clara a partir da própria relação entre Jesus e o Pai. Na oração modelo, Jesus ensinou os discípulos a dirigir-se a Deus usando a expressão: “Pai nosso”. Tal expressão chamou tanto a atenção do mundo cristão, que a oração registrada em Mateus 6 tornou-se conhecida simplesmente por este vocativo de abertura. Entretanto, as características masculinas que acompanham a paternidade podem ser

encontradas em outras perícopes. Em Mateus 7:11, o Pai é apresentado como aquele que sustenta os filhos, que lhes concede os benefícios necessários à manutenção da vida. A mesma ideia é também esposada pelo apóstolo aos gentios (ver Rm 3:29; 1 Co 8:6; Ef 4:6). O livro de Hebreus (12:9) vai um pouco além, estabelecendo uma relação entre as correções que recebemos do “Nosso pai espiritual” e as correções que recebemos dos nossos pais terrestres.

Ademais, outras ideias relacionadas à paternidade divina e que destacam características masculinas de Deus podem ser encontradas em outras partes da Bíblia. Deus é aquele que gera a vida (Gn 1); que sustenta os seus filhos (Ne 9:6; Is 41:10); que cuida deles com amor (Sl 40:17); que os protege (Gn 15:1; Dt 33:27; Sl 91:4; Pv 30:5); que tem força e poder (2 Cr 20:6; Jó 26:12) e que luta como um guerreiro para defender o seu povo (Sl 46:7; Jr 20:11).

Considerações finais

Não temos segurança da origem etimológica do termo *šadday*. Os eruditos se dividem em diversas opiniões que vão desde sua relação com uma raiz acadiana que significa “montanha” até a tradução que comumente encontramos na maioria das versões da Bíblia, por exemplo, “Todo-Poderoso”. Courson apontou a possibilidade de que a palavra possa significar “seio”. Tal interpretação pode ser justificada pela relação que ela tem com a palavra parônima *šad*, a qual é de fato traduzida por “seio”. Esta relação é facilmente percebida em Gênesis 49:25, onde encontramos um trocadilho entre as palavras *šadday* (Todo-Poderoso) e *šādayim* (seios).

Ademais, em diversos lugares da Bíblia, a palavra *šadday* se encontra numa perícope em que imagens maternas de Deus são construídas por diversas palavras que evocam o universo feminino: “mãe”, “amamentar”, “seios”, “galinha”, “ternura”, “compaixão”, “peitos das suas consolações” etc. Assim, é absolutamente possível que a palavra *šadday* fizesse ecoar na mente de um hebreu a imagem materna de Deus tendo em vista a similaridade fonética com o termo *sad* ou o seu plural *šādayim*.

Isto não significa que os autores bíblicos tenham uma impressão de Deus semelhante a dos gregos em relação a Afrodite, por exemplo, uma deusa, de fato. Parece evidente que a *Imago Dei*, conforme a apreendemos na Bíblia, está acima das concepções de gênero. O que temos aqui é o que Ulmer (2004) chamou de *Anatomia Divina*. Segundo este autor, Deus é apresentado na Bíblia a partir de antropomorfismos, em face da dimensão

humana da mensagem bíblica. Em outros termos, a Bíblia foi escrita para os seres humanos, em termos humanos. 

Referências

ARCHTEMEIER, P. J. **Harper's Bible dictionary**. San Francisco: Harper & Row; Society of Biblical Literature, 1985.

BOICE, J. M. **Psalms**. Grand Rapids: Baker Books, 2005.

BROMILEY, G. W. **The international Standard Bible encyclopedia**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2002.

BUDD, P. J. Numbers. In: METZGER, B. M; HUBBARD, D. A; BARKER, G. W (Eds.). **Word Biblical commentary**. Dallas: Word, 2002. v. 5.

COURSON, J. **Jon Courson's Application commentary: Psalms-Malachi**. Nashville: Thomas Nelson, 2006.

CUNHA, E. A face feminina de Deus. **Hermenêutica**, Cachoeira, v. 5, p. 39-57, 2005.

EATON, J. **The Psalms: A historical and Spiritual Commentary with an Introduction and New Translation**. London; New York: T&T Clark, 2003.

FREEDMAN, D. N. **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1996. v. 1.

HOSSFELD, F., ZENGER, E., MALONEY, L. M., & BALTZER, K. Psalms 2: A commentary on Psalms 51-100. In: BALTZER, Klaus. **Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

NICHOL, F. D. (Ed.). **The Seventh-day Adventist Bible Commentary**. Michigan: Review and Herald Publishing Association, 2002. v. 1.

RAWLINSON, G. *et al.* Psalms. In: SPENCE, H. D. M. & EXELL, J. S. **The Pulpit Commentary**. Bellingham: Logos Research Systems, 2004. v. 2.

SKINNER, J. **A critical and exegetical commentary on Genesis**. New York: Scribner, 1910.

SWANSON, J. **Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains**: Hebrew. 2 ed. Oak Harbor: Logos Research Systems, 2001. [Versão ebook].

TATE, M. E. Psalms 51-100. In: WATTS, J. G. W. **Word Biblical Commentary**. Dallas: Word, 2002. v. 20.

ULMER, K. **Anatomia divina**: conhecendo a essência de Deus. São Paulo: Editora Vida, 2004.

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

WHITELOW, T. *et al.* Genesis. In: SPENCE, H. D. M. & EXELL, J. S. **The pulpit commentary**. Bellingham: Logos Research Systems, 2004.

WILLIAMS, D. Psalms 73-150. In: OGILVIE, L. J. **The preacher's commentary series**. Nashville: Thomas Nelson, 1989. v. 14.

Enviado dia 07/06/2013

Aceito dia 03/08/2013





Yhwh cria o mal: uma exegese de Isaías 45:7

Yhwh creates evil: exegesis of Isaiah 45:7

Ozeas C. Moura¹

Felipe Carmo²



Paradoxo da existência do mal em contraste à onisciência de Deus (Teodiceia) é um assunto de preocupação filosófica, mas pouco explorado na área de estudos bíblicos. Isto, talvez, porque a Bíblia parece sinalizar uma opinião contrária ao que costuma ser defendido a favor da justiça de Deus, a exemplo de Isaías 45:7: “faço a paz e crio o mal.” Através de uma análise exegética do texto, este trabalho compreende que o “mal” criado por Deus deve ser compreendido com desastre físico (material), mas nunca moral. O conceito de Deus como “O Senhor da História” enfatiza a autoridade divina sobre todos os eventos, sejam bons ou maus, a exemplo de Ciro em 539 a.C., no texto-chave. Por fim, a alegação “crio o mal” representa a certeza de que Deus um dia punirá a impiedade humana.

Palavras-chave: Deus; Mal; Teodiceia; Isaías 45:7; Exegese.



The evident paradox between the existence of evil in contrast with God's omniscience (Theodicy) is an issue of philosophical concern, but it is less shown in biblical studies. Perhaps, this may be because the Bible seems to hold another view instead of that usually supported on behalf of God's justice, as seen in Isaiah 45:7: “I make Peace, and create evil.” Through an exegetical analysis of the text, this study senses that “evil” as created by God must be understood as physical (material) disaster but never moral. The idea of God as

¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2001), área de Antigo Testamento, coordenador e professor da Faculdade de Teologia (FAT) no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: ozeas.moura@unasp.edu.br

² Bacharel em Teologia, pós-graduando *lato-sensu* em Teologia Bíblica pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp) e redator na Imprensa Universitária Adventista (Unasp). E-mail: flps.carmo@gmail.com

“Lord fo History” stresses the divine authority under earth events, eitheir good or evil, in exemple of Cyrus in 539 BC at the keytext. Finally, the text “[I] create the evil” points to the assurance of God’s final punishment against human evilness.

Keywords: God; Evil; Theodicy; Isaiah 45:7; Exegesis.



O paradoxo acerca da existência do mal juntamente à onisciência divina parece estar cada vez mais estampado na consciência humana. Deus gostaria de impedir o mal, mas seria incapaz de fazê-lo? Então, Ele seria um fraco. Se Ele pode fazê-lo, mas não o faz, então seria malévolo. Não sendo tão poderoso, como sequer o desejaria fazê-lo? (HUME, 1991, p. 75-77). Assim, a tentativa teísta de lidar com o tripé “Deus onipotente”, “Deus amoroso” e “existência do mal”, a fim de esclarecer que, a despeito da existência mal, Deus continua justo e bom, foi historicamente denominada *Teodiceia*, como cunhada por Gottfried Leibnitz (1734), significando “justificação de Deus”. O estudo das “teodiceias”, nesse caso, procuram compreender de que maneira o tripé poderá ser administrado, a fim de “justificar” a existência do mal.

72

Com efeito, além das dificuldades filosófica, teológica e social que as questões fizeram emergir com o passar dos anos (ver RIBEIRO, 2011, p. 108-115), as Escrituras, aparentemente, não conferem respostas objetivas da maneira como são exigidas. Pelo contrário, em algumas ocasiões, a Bíblia dá a entender que o próprio Deus denomina-se como o responsável pelo mal. Um exemplo clássico dessa compreensão é o texto encontrado em Isaías 45:7, que reza: “Eu [Deus] formo a luz e crio as trevas; faço a paz e crio o mal; eu, o Senhor, faço todas estas coisas.” A vista disso, fazem-se necessárias considerações mais específicas a respeito da relação entre *Deus* e o *mal* para o avanço das discussões sobre o assunto de uma perspectiva bíblica.

Considerando a necessidade de uma compreensão escriturística a esse respeito, levantam-se as seguintes questões relativas ao texto de Isaías 45:7: 1) o que é o “mal”, como “criado” no verso? 2) Quem cria o “mal”, no verso? E 3) porque esse “mal” seria necessário? Para responder tais questões, este trabalho será desenvolvido a partir de uma abordagem *Close Reading* (“leitura atenta”) na análise textual de Isaías 45:7, por meio do método gramático-histórico (ver DAVIDSON, 2003; 2011).

Revisão de Literatura

A respeito do texto de Isaías 45:7, comentaristas concordam com um sentido aglutinador contido na mensagem profética anunciada: YHWH³ é o soberano e coordenador dos eventos terrestres (RIDDERBOS, 1986; CHILDS, 2001). Contudo, opiniões se divergem em interpretações específicas acerca da afirmação “crio o mal”.

Simpatizantes de uma *interpretação antizoroastrista*, por exemplo, argumentam que a sentença “crio o mal” confronta diretamente a religião persa proeminente na época de Ciro, a saber, o Zoroastrismo dualista (ver DELITZCH; WETZSTEIN, 1867, v. 2, p. 220-221; YOUNG, 2001, v. 3, p. 199-201; HANSON, 1995, p. 102; LEUPOLD, 1971, v. 2, p. 122; MACKENZIE, 1968, p. 77). Consoante aos ensinamentos do *Zend Avesta*,⁴ a realidade era dividida em duas forças coeternas: “luz/bem” e “trevas/mal” (ver COWLES, 1869, p. 362; IRONSIDE, 1977, p. 264-265). Tais poderes antagônicos representavam divindades gêmeas que digladiavam entre si: Ahura Mazda (o “bem” ou a “luz”) e Ahriman (o “mal” ou as “trevas”).⁵ Nesse contexto, a sentença “crio o mal”, em adição à asserção anterior “formo a luz crio as trevas” (v. 7a), afirmaria a supremacia de YHWH sobre os deuses de Ciro, alegadamente os do Zoroastrismo.

Outra opinião acerca do significado do texto é sustentada por *interpretações antidualistas*. Um número significativo de autores advoga que, em Isaías 45:7, a sentença “crio o mal” confronta qualquer espécie de religião pagã dualista na época de Ciro e não necessariamente o Zoroastrismo (ver WESTERMANN, 1969, p. 161-162; GOLDINGAY, 2005, p. 268-273; CRALTREE, 1967, p. 127; NORTH, s.d., p. 100; BARNES, 1968, p. 150; WHYBRAY, 1990, p. 106; GAEBELEIN, 1986, v. 6, p. 271). Argumenta-se que: 1) não há evidências razoáveis que confirmem as intenções do autor, relacionadas ao antizoroastrismo em Isaías 45:7 (NORTH, s.d., p. 100; GAEBELEIN, 1986, v. 6, p. 271; BARNES, 1968, p. 150); 2) parece improvável que Ciro tenha sido um

³ O nome de “Deus” será referido neste trabalho como YHWH, por questões técnicas.

⁴ *Zend Avesta* é o nome das mais antigas escrituras do Zoroastrismo (ver MÜLLER, 2005). Ele é dividido em *gathas* (“cânticos”), livros pequenos, com 17 hinos cada, compostos por Zaratustra Spitama em avéstico antigo. A linguagem das *gathas* é precisa e concisa; suas considerações não são de natureza doutrinária: as *gathas* são apenas expressões espontâneas de questões existenciais.

⁵ Não obstante à disputa das divindades, Lowth (1815, p. 347-348) acrescenta que era preferível conferir maioridade autoritária à força do bem/luz, tornando o mal/trevas uma força subordinada, embora de poderio similar. Há possibilidade de que esse conceito tenha sido introduzido pelo próprio Zoroastro (KNIGHT, 1984, p. 90).

real adepto ao zoroastrismo (GOLDINGAY, 2005, p. 268- 274; WHYBRAY, 1990, p. 106); e que 3) a religião de Zoroastro iria se desenvolver apenas posteriormente à morte de Ciro (KNIGHT, 1984, p. 89-91).⁶

Por outro lado, diversos autores empregam um sentido essencialmente material à expressão “crio o mal”, defendendo uma interpretação do *mal físico*. Possíveis traduções denotariam ao termo “mal” o caráter de “calamidades, destruição, desgraças, desastres ou guerras”. Em outros termos, assim como a luz oposta as trevas, a paz opor-se-ia ao mal (MOTYER, 2005, p. 486; PAGÁN, 2007, p. 161; BRUCE, 1986, p. 751). Contudo, como definição física, essa interpretação ainda segue duas vertentes: 1) o mal físico como *ação de YHWH*; e 2) o mal físico como *permissão de YHWH*.

Interpretando o “mal” de Isaías 45:7 como ação física, há quem argumente que a desgraça e a calamidade provêm das intervenções diretas de YHWH. Autores que enfatizam esse aspecto na interpretação sugerem que o mal-estar ou o bem-estar da humanidade são de autoria essencialmente divina (ver Am 3:2, 6; Jó 1:10; Is 10:5-12; 41:23). A guerra/destruição reflete a ação de juízo imediato como réplica aos pecados humanos e a paz/bonança como bênção (ver BRUEGGEMAN, 1998, p. 77; SAWYER, 1984, v. 2, p. 92; GOUDER, 2004, p. 119-120; ENNS, 1998, p. 68; IRONSIDE, 1977, p. 264-265; WRIGHT, 1965, p. 114; BARNES, s.d., p. 55; WOLF, 1985, p. 200; SHÖKEL; DIAS, 1980, v. 1, p. 302; GAEBELEIN, 1986, v. 6, p. 271; JONES, 1969, v. 3, p. 124).

Em contrapartida, alguns comentaristas negam qualquer relação entre YHWH e as adversidades humanas. Embora o “mal” relatado em Isaías 45:7 seja essencialmente físico, YHWH é um mero espectador da desgraça. Por conseguinte, a asserção “crio o mal” alude apenas a uma atitude permissiva que pode administrar os eventos na história; toda calamidade humana resulta exclusivamente do pecado e não das ações divinas. Em outras palavras, YHWH é reputado como o “criador” daquilo que poderia prevenir (DELITZCH; WETZSTEIN, 1867, v. 2, p. 221; BRILEY, 2004, v. 2, p. 161-162; COWLES, 1869, p. 363; WESTERMANN, 1969, p. 161-162; BARROS, s.d., p. 179; LEUPOLD, 1971, v. 2, p. 122; BARNES, 1968, v. 2, p. 49; HENRY, 1989, p. 212).⁷

⁶ Notadamente, a interpretação antidualista reafirma a superioridade de YHWH, porém, o confronto parece abranger não somente as crenças dualistas, mas os possíveis “dualismos naturais no coração do homem” (YOUNG, 2001, v. 3, p. 199-201; LOWTH, 1815, p. 347-348).

⁷ Defensores dessa interpretação alegam, inclusive, que a teologia dos hebreus é fraca em ações secundárias. Nesse caso, apenas a doutrina hebraica atribuirá a YHWH a causa única

Por fim, alguns poucos autores traduzem a expressão “crio o mal” com conotação tanto moral como física. O sentido de “mal” na frase abrangeria um conceito todo-inclusivo, encerrando tanto o “mal interior” como o “mal exterior” (ver GOLDINGAY, 2005, p. 268-271; NICHOL, 1976, v. 4, p. 199-201). Embora não encontrem motivos para desconsiderar uma conotação moral para Isaías 45:7, defensores dessa linha dificilmente aventuram-se à explicação da proposição. A questão é, basicamente, deixada à mercê da onipotência divina que não pode ser justificada por argumentos humanos.

Estrutura e Texto

Inserida no livro de Isaías, a perícopé analisada é parte de uma totalidade literária de *genre* denominado *Profecia Clássica* (FEE; STUART, 2009, p. 166; GABEL; WHEELER, 2003, p. 101).⁸ Embora o autor do livro se utilize de distintas formas para a composição de seu trabalho (tais como o drama, a narrativa, a visão e o sermão), seus estilos podem ser generalizados. Isso classifica o livro de Isaías nos padrões poéticos do Antigo Testamento (RYKEN; LONGMAN III, 1993, p. 314). Assim, a forma literária da perícopé carrega características específicas da *poesia hebraica*. Em duas partes de sua composição, encontramos as características de uma *disputa* (MELUGIN, 1976, p. 124). Pode-se conferir à parte central do texto a forma de *oráculo* e, de maneira específica, *oráculo da promessa* (FEE; STUART, 2009, p. 166).⁹ Ademais, averigua-se que o oráculo discorre como um “hino funcional” (WATTS, 1987, v. 25, p. 153). O hino estaria expressando peculiaridades temáticas como a de “YHWH como o Senhor da história” (ANDERSON, 1977, p. 97-118).¹⁰

O autor, no texto da perícopé, emprega diversas figuras de linguagem. Ele, por exemplo, se utiliza de *sinédoques*, atribuindo ao objeto referido um

75

de todas as coisas (CHAMPLIN, 2001, v. 5; p. 2917; MACKENZIE, 1968, p. 77).

⁸ A estrutura dos livros de *genre* Profecia Clássica configuram-se pela 1) falta de coerência e organização lógica e 2) por suas coletâneas aleatórias de unidades individuais (“oráculos”) que podem ser classificadas em alguns tipos básicos. Diferentemente da profecia apocalíptica, a profecia clássica faz predições e promulga conselhos aos seus contemporâneos e, virtualmente, costuma prever eventos futuros.

⁹ Ou “oráculo da salvação” (ver Os 2:16-22; 2:21-23; Jr 31:19) que, em geral, faz 1) referência ao futuro, 2) menção de mudanças radicais e 3) menção de bênçãos.

¹⁰ Os fatores que caracterizam a parte central perícopé nesse sentido são: 1) a repetição do nome de Deus; 2) a expressão da natureza ao testemunhar a glória de Deus; 3) a história e a criação como obras divinas; e 4) o louvor do nome de YHWH até os confins da terra.

significado específico proveniente de um símbolo popular. Ciro é referido como o “pastor” de YHWH (Is 44:28); mesmo como gentio, o termo faz alusão a um *ideal de liderança divina* reconhecido entre os hebreus (ver Nm 27:12-17; 1Rs 22:17; Ez 24:34; Jr 23:1-2). Em seguida, o adjetivo *m^ešīḥa* “ungido” confere a Ciro um título real comumente concedido aos reis de Israel (ver 1Sm 2:10, 35; 2Sm 1:14).¹¹ Ciro também é tomado “pela destra” como instrumento de YHWH. Essa expressão alude a uma representação mitológica babilônica que foi, outrora, empregada em Israel como sinal de proteção divina (ver 41:10; 42:13; KNIGHT, 1984, p. 87; BARNES, 1968, p. 143).

Três *inclusios* de vital importância são encontrados enfatizando os tópicos principais de Isaías 40-66: “YHWH como o criador de todas as coisas” (Is 44:24; 45:7, 12), “YHWH como único deus” (Is 45:5, 14) (DRINKARD, 1991, p. 202) e “Ciro como o eleito de YHWH para libertar Israel” (Is 44:28; 45:1, 4 e 13). Além disso, a perícope enfatiza um *inclusio* em particular em sua temática: “a eleição de Ciro como libertador” (Is 44:28; 45:1, 13). Vê-se ainda uma *metáfora* no texto, onde figuras são utilizadas em sua forma literal, porém, com sentidos imagísticos, fazendo uma comparação de sentidos. Em Isaías 45:8, por exemplo, encontramos uma “chuva de justiça” e uma “plantação de salvação”. Outra figura de linguagem de essencial importância é o *merismo* que enumera partes (coisa ou ação) para representar um todo (SILVA, 2007, p. 35). A repetição dos verbos “formar” (*yašar*) e “criar” (*bārā*) representa o mesmo conceito, em diferentes modos, conferindo um sentido totalizador à autoridade criadora de YHWH. Com efeito, o *paralelismo sinonímico* “luz e trevas”, precedido das expressões “paz e mal”, apresentado em justaposição entre as partes do verso 7a e 7b, também podem conferir um sentido de *merismo* que procura abranger toda a criação ou evento histórico, sejam estes bons ou ruins (KNIGHT, 1984, p. 90; BARNES, 1968, p. 150).¹²

Em suma, a perícope compreende uma estrutura que abrange os versos de Isaías 44:24–47:15. Os assuntos e o estilo empregados neste conjunto de textos são evidência de sua unidade. A perícope pode ser apresentada como segue:

¹¹ Tal procedimento de “unção” pode ser considerado exclusivamente de origem israelita, já que não há evidências de que reis persas fossem consagrados através do azeite (ver BARNES, 1968, p. 143).

¹² Muitos exemplos são encontrados nas Escrituras para expressar sentidos totalizadores através do *merismo* entre *rā'* e *ôḥ* (ver Gn 2:17; Nm 24:13; 2Sm 14:7; 13:22; Dt 1:39; 24:50; 31:24 e 29; Jó 2:10; 1Rs 3:9).

5. YHWH suscita Ciro para libertar Israel (44:24–45:15);
 - a. Promessas acerca de Jerusalém e Ciro (44:24-28);
 - b. Oráculo de YHWH a Ciro (45:1-7);
 - c. YHWH trás salvação através de Ciro (45:8-15).

Ela está dividida em três partes distintas que carregam ênfases diferenciadas sobre os mesmos assuntos, a saber, a investida de Ciro contra Babilônia e a autoridade de YHWH sobre a criação. A primeira e a terceira parte são paralelas, enquanto que a central demonstra-se isolada (WATTS, 1987, v. 25, p. 154).¹³ A primeira parte (44:24-28) inicia suas considerações alegando ser YHWH o criador de “todas as coisas” (v. 24); essa característica divina, nos versos subsequentes, implica em sua capacidade de realizar eventos concretos e anunciar predições verdadeiras, como, por exemplo: formar um povo “desde o ventre materno” (v. 24a); “estender os céus” e “espraiar a terra” (v. 24b); desfazer os “sinais dos falsos profetas” (v. 25); confirmar as “profecias dos seus mensageiros” (v. 26); reconstruir o templo em Jerusalém (v. 26b, 28b); e suscitar um salvador pelo nome, “Ciro” (v. 28a). O texto parece ter a função de uma “disputa”, onde existe a preocupação em comprovar a superioridade de YHWH sobre as outras divindades.¹⁴

Logo em seguida (45:1-7), o texto irrompe em um “hino de salvação” que funciona como um “oráculo” a Ciro (ver WATTS, 1986, v. 25, p. 154; MELUGIN, 1976, p. 123). De maneira inversa à primeira parte, o oráculo inicia seu conteúdo através de prescrições objetivas a respeito da investida de Ciro e, por fim, em vista da veracidade na descrição da empreitada do rei, YHWH é aclamado como o criador de “todas as coisas” (v. 7). O fato de YHWH “abrir

¹³ Como alega Watts (1987, v. 25, p. 154): “A estrutura da cena [44:24-45:13] demonstra a sua unidade. Dessas três partes distintas, a primeira [44:24-28] e a Terceira [45:8-13] são paralelas e estão endereçadas à Israel, a respeito de Ciro. A seção do centro [45:1-7] é endereçada a Ciro, descrevendo a função que YHWH está lhe atribuindo.” Visto que a perícopes encontra-se estruturada em duas seções paralelas (44:24-28//45:8:13), cujo centro é um hino a YHWH (45:1-7), seus elementos de divisão são facilmente reconhecíveis. O tema da idolatria é retomado em Isaías 45:16 e segue até a próxima seção abordando a soberania de YHWH sobre os ídolos, o que incluem, principalmente, os de Babilônia (46:1-2).

¹⁴ Roy F. Melugin (1976, p. 38-39), discutindo acerca da dependência da primeira parte da perícopes (44:22-28) da segunda (45:17), alega que “o fato dos v. 24-28 iniciarem-se com a ‘fórmula de mensageiro’ sugere que elas não representam um hino genuíno [como outros argumentavam, em prol de sua dependência de 45:1-7]. Historicamente, os profetas se utilizavam de fórmulas para introduzir oráculos [...] v. 26b-28 representa a conclusão de uma disputa.” Para o autor, os versos não estariam ligados à métrica de um hino, como antecedetes da segunda parte (45:1-7) sendo uma “nova unidade gramatical”, em vez do início de uma posterior.

os portões” de Babilônia (v. 1), “nivelar as montanhas” do caminho (v. 2), “despedaçar as portas de bronze” (v. 2) e comissionar Ciro (v. 4) o torna o Supremo Criador e o único Deus (v. 6-7). A parte central funciona como uma descrição endereçada a Ciro do como e do porquê de sua eleição como libertador.

Na última parte da perícopes, a temática da autoridade de YHWH sobre a criação toma formas mais intensas (45:8-15). Desta vez, o texto não suscita a necessidade de comprovar a capacidade divina para “criar”, mas o seu direito em fazê-lo (v. 9-12), ilustrando o mesmo sentido de disputa apresentado na primeira parte (MELUGIN, 1976, p. 124). Nesse sentido, a “justiça” e a “salvação” são consideradas obras de YHWH (v. 8) que, através de Ciro (v. 13), as trouxe a fim de edificar sua cidade e libertar os seus exilados (v. 13b). A criatura não tem direito de questionar ou discordar de seu criador, visto que Ele tem autoridade sobre aquilo que formou (a saber, o mundo, o ser humano e a salvação).

Por fim, em considerações mais específicas a respeito do texto em hebraico, vale considerar que comentaristas apontam uma única variante textual problemática (ver BUTTRICK, 1956, p. 12; MACKENZIE, 1968, p. 77; NICHOL, 1994, v. 3, p. 267). Em lugar do substantivo *šālôm* (“paz”) utilizado no v. 7 na Almeida Revista e Atualizada (ARA), encontra-se no rolo 1QIs^a a expressão *tôb* (“bem”). Tal alteração, quando analisada de pontos de vista diferentes, pode acarretar dificuldades interpretativas: 1) aqueles que atribuem ao v. 7 conceitos *físicos* ao termo *rā’* (“mal”) perdem a influência de seu argumento por considerar o sentido de *rā’* como dependente do substantivo anterior “paz” (*šālôm*). Por outro lado, a afirmação, tal qual encontrada em 1QIs^a, “faço o bem e crio mal” parece corroborar com uma visão todo-inclusiva de sentidos à palavra *rā’*, o “mal moral”. Este trabalho considerará a leitura de 1QIs^a com o termo *tôb* por ser este comumente utilizado em paralelo ao termo *rā’* nas Escrituras (ver Dt 29:21; 31:7, 21; Dn 9:12; YOUNG, 1997, p. 199). Embora a utilização desse termo sinalize a uma compreensão mais abrangente do “mal”, a preferência pela palavra *šālôm* pelo copista pode apontar para uma leitura mais *física* do que metafísica do texto em períodos mais antigos.

78

Autoria e Datação

Posições relacionadas à autoria do livro de Isaías, atualmente, possuem caráter de significativa controvérsia (ver WOLF, 1985, p. 27-38). Até a ascensão do racionalismo, uma abordagem isaiânica mais conservadora, relativa à autoria, era vastamente aceita por diversos estudiosos (YOUNG, 2001,

p. 538-540).¹⁵ Contudo, a partir da metade do século XVIII, considerações estritamente racionais e antisobrenaturalistas pareciam dominar os estudos (ver ENNS, 1998, p. 1-3). Johann C. Doderlein (1745-1792), por exemplo, recusava-se a compreender as profecias relacionadas a Ciro (Is 44:28), o grande, como predições anteriores ao evento da conquista de Babilônia. Por conseguinte, os capítulos 40–66 de Isaías foram datados no limiar final do exílio babilônico com autoria desconhecida (ARCHER JR., 2005, p. 264). Com o passar do tempo, devido a contra-argumentações mais conservadoras, a proposta foi questionada, visto que referências ao futuro eram constantemente encontradas em Isaías 1–39. Isso desencadeou entre os críticos o costume de “estratificação” do texto isaianico, a fim de inserir tais “predições proféticas” em datações mais tardias.

A partir de Bernard Duhn (1847-1928), em abordagens crítico-históricas, Isaías foi dividido em três seções independentes: I Isaías (cap. 1-39), II Isaías (cap. 40-55) e III Isaías (cap. 56-66), atribuindo a cada seção um autor diferente em contextos diferenciados; “em todos estes três Isaías, havia ainda interpolações de períodos posteriores da história de Judá, até o primeiro século [a.C.]” (ARCHER JR., 2005, p. 265). Essa divisão foi realizada, basicamente, por questões “teológicas, históricas e estilísticas” (OSWALT, 1998, p. 3-6). Ademais, muito embora tais abordagens tenham granjeado preferência de muitos autores, mesmo na atualidade, com a descoberta de um manuscrito de Isaías consideravelmente completo em Qumrã (1QIs^a), a teoria de Duhn torna-se difícil de ser sustentada. Segundo Murphy (1947, p. 176), não parecem existir argumentos sólidos o suficiente para a negação de uma autoria isaianica integral do livro. Atualmente, em termos literários, estudiosos tanto da ala crítico-histórica como da gramático-histórica dificilmente discordariam do fato de que o livro seja uma unidade coesa e sistemática, considerando os capítulos 1–66 uma obra teológica, histórica e estilística de inteira interdependência (ARCHER JR., 2005, p. 266; YOUNG, 2001, p. 538-540; DILLARD, 1994).¹⁶

¹⁵ Diversas citações são encontradas no Novo Testamento que atribuem validade à autoria isaianica do livro (ver Mt 3:3; 8:17; 12:17; 13:14; 15:7; Mc 1:2; 7:6; Lc 3:4; 4:17; Jo 1:23; 12:38, 39, 41; At 8:28, 30, 32; 28:25; Rm 7:27-29; 10:16, 20).

¹⁶ Contudo, Segundo Archer Jr. (2005, p. 266), vale considerar que, mesmo abordando o livro como uma unidade literária, “teólogos liberais” tendem a “avançar a data de porções ‘não isaianicas’” a datações posteriores, a exemplo de alguns que consideram a obra o fruto de uma “escola isaianica”.

A datação do livro de Isaías parece englobar a vida de seu autor: o final do reinado de Uzias em Judá (c. 740 a.C.), todo o reinado de Jotão (c. 750-731 a.C.) procedendo a queda de Damasco (c. 732 a.C.), o reinado de Acaz (c. 735-715 a.C.), a queda de Samaria (c. 722 a.C.), o reinado de Ezequias (c. 729-686 a.C.) e uma pequena parte do reinado de Manassés (c. 686-641 a.C.) (VANGEMEREN, 1990, p. 249; QUIMBY, 1946, p. 64-65).¹⁷ Consoante aos relatos bíblicos, o seu ministério profético parece ter sido mais influente durante reinado de Ezequias (c. 729-686 a.C.). A vista disso, considera-se que a autoria dos capítulos 13-35 esteja detida nesse período (BARNES, 1968, v. 1, p. 22), mas principalmente na ocasião em que Ezequias inaugurou uma “reforma religiosa” em Judá, conferindo ocasião ao profeta para estabelecer os ideais religiosos de YHWH ao povo. Nesse sentido, pode-se inferir que o auge da produção literária de Isaías tenha se concentrado entre os anos 729-682 a.C.

Por outro lado, após a morte de Ezequias, ascende ao trono Manassés (c. 686-641 a.C.), cujo reinado é conduzido por uma severa onda reacionária contra o culto a YHWH estipulado no reinado anterior (ver 1Rs 21:1-9). Segundo Archer Jr. (2005, p. 263, *itálicos acrescentados*), “o interesse de Isaías durante o reinado de Manassés veio a se focalizar mais e mais *na tomada de Jerusalém, no cativoiro babilônico e na restauração que se seguiria*”; isso ocorreria pelo fato do profeta estar cômico do destino da nação sob a jurisdição de um monarca ímpio (ver 2Rs 21:10-16). A atmosfera de Isaías, nesse período, estava permeada de ameaças do exílio (ver Is 3:24-26; 5:5, 6; 24: 11, 12; 32:13-18) — a exemplo de Samaria (722 a.C.). A partir desse contexto conturbado em Judá, segundo Walton (1985, p. 130), o profeta Isaías teria inserido deliberadamente a seção que descreve a “embaixada babilônica” (Is 39) fora de sua cronologia, a fim de introduzir o próximo “volume temático” de seu livro a respeito das predições sobre o cativoiro babilônico (40–66). Visto que a embaixada pareça ter ocorrido entre a morte de Sargão II e a investida de Senqueribe contra Judá (WALTON, 1985, p. 130), e que Isaías narra a morte de Senaqueribe (Is 37:37, 38), pode-se dizer que essa seção do livro tenha sido escrita entre os anos 722-681 a.C., antes de ser, possivelmente, assassinado por Manassés em virtude de suas predições a respeito de um futuro mal, ocasionado pela impiedade do governo vigente.¹⁸

¹⁷ Quando analisada, entretanto, a partir da perspectiva dos reis da Assíria, o ministério de Isaías parece englobar aproximadamente o reinado de Tiglat-Pileser III (c. 745-727 a.C.), Salmanasar V (c. 727-722 a.C.), Sargon II (c. 722-705 a.C.) e Senaqueribe (c. 705-681 a.C.).

¹⁸ Sobre a morte de Isaías, a tradição sustenta que ocorreu durante o reinado de Manassés,

Dessa maneira, o texto da perícopé, inserido no segundo “volume temático” de Isaías, reflete acontecimentos ainda futuros a respeito da investida de Ciro contra a Babilônia (559 a.C.), e não está historicamente relacionado ao período de vida de Isaías. Esse *fator sobrenatural* torna necessária a consideração de uma predição profética, visto que a produção do texto de Isaías 40–66 seria anterior à ocasião que o texto descreve (722–681 a.C.). Assim, torna-se necessário o conhecimento acerca do contexto histórico que Isaías prediz em seus escritos para a compreensão do verso-chave.

Contexto histórico específico

Outrora no auge de seu poderio mundial, a Babilônia encontrava-se em retílineo declive em virtude da negligência política e religiosa de Nabonido (556–539 a.C.), último rei Babilônico (SHULTZ, 2002, p. 228). Anteriormente, após a morte de Nabucodonosor, traços de decadência já eram visíveis, por exemplo, no fato de que em apenas sete anos o trono foi ocupado três vezes por diferentes monarcas (Amil-Marduk [562–560 a.C.], Neriglissar [560–556 a.C.] e Labashi-Marduk, que logo foi morto por Nabonido). Essa rápida sucessão de reis demonstrava grande falta de estabilidade administrativa entre os babilônicos e estado de turbulência interna no reinado (PFEIFFER, 1990, p. 504; BRIGHT, 1978, p. 476). John Bright (1978) relata que Nabonido transferiu sua antiga residência da Babilônia para o oásis de Teima, do deserto da Arábia, em virtude de revoltas dos cidadãos insatisfeitos com a política do rei — isso era feito a fim de que as insurreições fossem sufocadas. Deixando Belssasar, o príncipe da coroa, em seu lugar, segundo o mesmo autor, embora o monarca procurasse “estender o controle da Babilônia” a outras regiões, quando retornava ao país, “as discórdias a respeito de sua política continuavam”, tornando a nação uma “terra dividida contra si mesma, mal preparada para enfrentar uma emergência nacional” (BRIGHT, 1978, p. 477–478).

Como rei, Nabonido demonstrava-se indiferente para com as responsabilidades políticas e religiosas da nação; demorava-se em assuntos pessoais relacionados à paixão pela “arqueologia colecionista” e ao misticismo. O excêntrico zelo religioso do monarca, por exemplo, o levou a restaurar os antigos zigurates de adoração à lua (deusa Sin), e isso estipulara como primordial à religião de seu país, estabelecendo a deidade na

onde o profeta teria sido cerrado ao meio dentro de um tronco de árvore por não desvalidar suas mensagens proféticas a respeito do futuro de Judá (ver Hb 11:37–38; SILVA, 1983, p. 7–8).

posição suprema do panteão babilônico (HARRISON, 2010, p. 278; BRIGHT, 1978, p. 477). Tais atitudes fizeram emergir um sentimento de reprovação, principalmente, entre os sacerdotes de Marduque (deus babilônico), que consideravam Nabonido um rei ímpio. Assim, a insatisfação nacional e a negligência do monarca ameaçavam conduzir a nação a um colapso político e religioso; não apenas os judeus em exílio, mas grande parte dos residentes em Babilônia acalentavam o desejo por um “libertador”.

Acerca de Ciro, pouco pode ser alegado como veracidade. Dentre o que pode ser averiguado como relatos históricos, a figura de Ciro parece ter sido alvo de mitologizações diversas, principalmente entre historiadores gregos (ver SPECIAL CORRESPONDENT, 1916, p. 304-310). Contudo, pode ser dito que Ciro, até então sucessor de seu pai Cambyses I na Média (c. 559 a.C.), por volta de 549 a.C., se revoltou contra Astyages, rei da Pérsia, derrotando-o e fortalecendo seu poderio militar e territorial (SHULTZ, 2002, p. 228; HARRISON, 2010, p. 279).¹⁹ Esse fator ocasionaria na sua imediata fama entre os reis e as nações proeminentes neste período (Creso, em Lídia; Nabonido, em Babilônia; e Amasis, no Egito [c. 569-525 a.C.]) que, não obstante a isso, tomariam a rápida iniciativa de se aliar em coalisção contra o rei persa a fim de impedir os seus avanços territoriais (HARRISON, 2010, p. 280). Ciro, contudo, obteve a vitória sobre a coalisção e dominou toda a Ásia Menor.

Cerca de 539 a.C., o exército de Nabonido foi derrotado na batalha de Ópis, no Tigre. Após essa batalha, Belssasar estaria festejando tranquilamente dentro das “poderosas fortificações da Babilônia” a espera da investida do rei persa enquanto, possivelmente traído por um de seus comandantes, a cidade era entregue nas mãos de Ciro (NICHOL, 1994, v. 3, p. 60). Dessa maneira, Ciro invadiu a capital Babilônica, que foi subjugada pelas forças persas em 539 a.C. (HARRISON, 2010, p. 279). É dito que Ciro teria desviado o curso do rio Eufrates e, assim, penetrado na fortaleza babilônica. Assim, o evento da períclope sinalizaria à ocasião da investida de Ciro, o grande, contra a Babilônia (ver Is 45:1; 2Cr 36:22-25; Ed 1; Dn 5:24-31).²⁰

¹⁹ Ciro já havia se revoltado contra Astyages em outros momentos, porém, sem sucesso. Após uma provável traição da parte de um comandante medo, Astyages se enfraqueceria e Ciro tomaria vantagens suficientes para derrotar o rei da Pérsia e tomar o seu lugar no trono (NICHOL, 1994, v. 3, p. 57).

²⁰ O incidente da investida ocorreu segundo o relato bíblico refletindo a previsão profética “para que se cumprisse a palavra do Senhor” (Ed 1:1; ver Jr 25:11, 12 e 29:10) em relação à queda do império babilônico. Nesse caso, entende-se a alegação de Isaías 45:1 (além de Is 44:28) a respeito de Ciro como uma profecia que encontrou seu cumprimento no futuro, em relação à data em que foi composto. Já que o cativo babilônico começou em 605 a.C., os 70 anos das profecias de Jeremias deveriam terminar em 536 a.C.

A invasão, especificamente, parece ter sido efetuada pelo exército persa em 16 de tisri (12 de outubro) de 539 a.C. O próprio Ciro entrou na cidade em 3 de marquesvã (29 de outubro) do mesmo ano (NICHOL, 1994, v. 3, p. 327), tornando-se governador do maior império da época.

A investida de Ciro contra Babilônia não foi considerada como danosa à população que lá residia; Ciro foi saudado como o “grande libertador” da Babilônia pelos profetas de Marduque (deus babilônico) (PFEIFFER, 1990, p. 504), cientes de que o ocorrido daria oportunidade à prática religiosa de sua nação. Assim, de maneira a garantir o apoio popular, Ciro procurou aliar-se à divindade babilônica, honrando Marduque como aquele que o havia entronizado em Babilônia (ver LYON, 1886). Diferentemente de Nabonido, Ciro procurou, inclusive, tomar parte das festividades religiosas do ano novo babilônico (PFEIFFER, 1990, p. 504; BRIGHT, 1978, p. 477), granjeando ainda mais a simpatia do povo ao conferir preocupação com a piedade religiosa vigente. De acordo com os relatos arqueológicos, “Ciro considerava a queda de Babilônia como uma repreensão a Nabonido por seu desprezo e negligência em relação a Marduque” (HARRISON, 2010, p. 279-280).

Parecia fazer parte da “política de restauração” de Ciro o envolver-se com interesses religiosos da população e libertar os cativos de seu país, a fim de diminuir gastos e obter colaborações espontâneas dos subjugados. Tal administração política de conquista, ao contrário dos métodos babilônicos, descartava a utilização da brutalidade como maneira de imposição cultural, política e religiosa (SOGGIN, 1984, p. 264; NICHOL, 1994, v. 3, p. 60-61). Representantes do próprio povo eram estabelecidos como autoridades políticas dos países conquistados (HARRISON, 2010, p. 282). Por conseguinte, não é de se estranhar que o mesmo tenha ocorrido em relação a Israel. Partindo da prática humanitária de libertação dos prisioneiros em terras estrangeiras, o favor de Ciro ao povo israelita não foi uma exceção ou sequer uma preferência, em primeira instância. O próprio rei persa, de alguma forma, reconhecia ter sido comissionado “pelo céu”, a partir do pedido de vários outros deuses estrangeiros (ver NICHOL, 1994, v. 3, p. 329).

Nesse caso, o edito de Ciro promulgado para a libertação dos judeus exilados, como pode ser encontrado em Ezequiel 1:2 e 2 Crônicas 36:23, não parece demonstrar piedade à religião israelita. A expressão do texto “Assim disse Ciro” representa uma fórmula oficial introdutória utilizada para proclamações reais da época; a alegação “O Senhor, Deus dos céus”, como pronunciadas por Ciro, faz ecoar um possível tratamento peculiar persa a respeito de YHWH, como apontam algumas evidências de transições econômicas

posteriores (NICHOL, 1994, v. 3, p. 328- 329). Ainda assim, Flávio Josefo (*Antiquities*, XI.1) alega que o texto de Isaías 44:48-45:7, a respeito da profecia relacionada à vitória da Pérsia, teria sido revelado a Ciro após a conquista de Babilônia. A ocorrência desse evento, e a veracidade do cumprimento anteriormente predito por YHWH, poderia conferir possibilidade a uma relação no mínimo respeitosa entre Ciro e a religião israelita, em comparação com as demais crenças vigentes na época (KEITH, 1850, p. 412).²¹ Para Ciro, a existência de YHWH e sua interferência na história poderiam ser evidentes diante daquilo que experimentou e entendeu de sua empreitada.

Análise Sintática, Léxica e Semântica

Em hebraico, o verso de Isaías 45:7 se apresenta na perícope através de uma estrutura *tricolon* (KORPEL; MOOR, 1998, p. 272):²² *yôšēh 'ôr ûḇôrē ' ḥōšēkē* (7aA)/ *'ōseh tōḇ ûḇôrē' rā'* (7aB)/ YHWH *'ōseh kāl'ēllēh* (7aC). O texto-chave possui um único sujeito, a saber, YHWH que é apresentado como o agente de todos os verbos das afirmações. Três formas verbais diferentes são utilizadas para descrever a ação criadora de YHWH: *yô'ēr*, *ûḇôrē'* e *'ōseh*. Na primeira linha, a ação criadora é descrita pelo verbo *yāšar*, cujo objeto é a “luz” (*rô'*); ainda na mesma linha, o verbo *bārā'* é usado para descrever a criação das “trevas” (*ḥōšēk*). Em declarado paralelismo sinônimo, a mesma sequência de palavras é repetida na próxima linha, porém, com alguns dos termos diferenciados. Nesse momento, o verbo *ásah* aparece como a ação criadora que formou o “bem” (*tōḇ*) e, em seguida, o verbo *bārā'*, novamente, para descrever a criação do “mal” (*rā'*). Por fim, na última linha, o sujeito dos verbos é declaradamente exposto (*ānī YHWH*) acompanhado da ação *ásah*, como a responsável pela criação de “todas elas [coisas]” (*kāl'ēllēh*) confirmando expandindo as ideias anteriores.

Embora haja diversidade na utilização dos verbos relacionados à “criação”, as palavras-chave responsáveis pela problemática deste trabalho são *bārā'* e *rā'* (ver KOHLENBERGER, 1981). Nesse sentido, faz-se necessária uma consideração rápida quanto ao significado e utilização de tais termos nas Escrituras, a fim de compreender a sua utilização no texto.

²¹ Como alega Shultz (2002, p. 228), “os ideais religiosos [dos judeus] eram respeitados por Ciro, e por seus sucessores, como superior aos das demais nações com as quais ele lidou”.

²² A estrutura *tricolon* da passagem é visível pela utilização do termo *ānī YHWH* que, embora costume aparecer no início desse tipo de estrutura, também aparece no fim das mesmas. Isso corre em continuação das outras duas *tricolons* que aparecem nos v. 5 e 6 (KORPEL; MOOR, 1998, p. 272).

A raiz de *bārā'* possui certos significados que poderão ser mais elucidativos em conformidade com sua *voz verbal* ou seu contexto particular de utilização. Dessa forma, como verbo no QAL, relativo ao ato de “criar” ou “formar”, *bārā'* pode tomar diferentes peculiaridades, como: 1) estar sempre relacionado a uma atividade essencialmente divina que aponta a um objeto acusativo (ver Gn 1:1, 21, 27; Nm 16:30; Sl 51:12; Is 42:5); 3) ligar-se à “criação” de ações ou objetos da natureza, como os céus, a terra, o vento etc. (ver Gn 1:1; Is 45:18; Am 4:13); 2) relacionar-se como a criação do ser humano, como indivíduo, assim como uma nação inteira (ver Ec 12:1; Is 43:15; 54:16; Mt 2:10); 3) apontar para a formação de novas condições ou circunstâncias terrenas, uma “coisa nova” (ver Is 45:7, 8; Jr 31:22); e 4) ser utilizado como ação que promove uma “transformação”, tanto no homem quanto no mundo (ver Sl 52:12; Is 41:20; 65:17) (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2000). No NIPHAL, também estará associado 1) à criação de objetos da natureza (ver Gn 2:4; Sl 104:30); 2) ao “nascimento” (ver Ez 28:13, 15; Sl 102:19); e 3) apontará à criação de algo “novo”, “surpreendente” ou um “milagre” (ver Êx 34:10; Is 48:6) (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2000).²³

O termo *bārā'* aparece no Antigo e no Novo Testamento 54 vezes em 46 versos (DAVIDSON, 1876, p. 163). Logo de início, já é possível encontrar a utilização de *bārā'* como verbo cujo agente criador é YHWH (Gn 1:1, 21, 27; 5:1, 2). Entende-se que todas as coisas existentes foram feitas por Ele através de *bārā'* (Gn 2:3; 6:7; Sl 89:11-12). Por consequência de sua majestade criadora, o salmista alega: “Louvem o nome do Senhor, pois mandou Ele, e foram criados” (Sl 148:5). A glória de YHWH é anunciada por ser reconhecido como o Criador de todas as coisas (ver Am 4:13; Is 40:28; 42:5; 45:18). A sua ação criadora é um diferencial entre Ele e os outros deuses (Is 40:25-26; ver 41:1-4; 42:8-9). O que Ele criou parece ser-lhe estipulado por direito de posse e autoridade (Is 43:1, 7, 15), por conseguinte, Ele é o senhor da terra e do que se passa na história da humanidade (Is 54:5).

Parece existir uma ênfase especial na utilização de *bārā'* para descrever a realização de *eventos salvíficos* (Is 41:20), visto que YHWH é considerado o

²³ Na LXX, a palavra equivalente à expressão *bārā'* corresponde ao verbo grego Κτίζω (KOLENBERGER, 1981); como verbo, a palavra aparece apenas 16 vezes em 12 versos no Novo Testamento (WIGRAM, 1868, p. 435). Alguns dos mesmos sentidos atribuídos à palavra no hebraico são igualmente visíveis (ver Cl 1:16; Ap 4:11; 1Tm 4:3; Ap 10:6; Ef 3:9; Mc 13:19; Cl 1:16; Ap 4:11; 1Tm 4:3; Ap 10:6; Ef 3:9; Mc 13:19; Ef 2:10, 15; 4:24; Mc 16:15; Rm 1:25; 8:19; 8:20; 8:21; 8:39; 2Co 5:17; Gal 6:15; Mc 10:6; 13:19; Rm 1:20; FRIBERG; FRIBERG, MILLER, 2000, v. 4, p. 239).

criador da “justiça”, da “salvação” e da “paz” (Is 45:8; 57:19; ver 4:5) — e estas relacionadas à ação de Ciro, o grande, para libertar o povo (Is 45:12-13). Tais eventos de salvação “apareceram [niḇer’û] agora”, mas já haviam sido anunciados desde o princípio (Is 48:6-7). Por outro lado, YHWH parece colocar-se igualmente responsável pela criação da destruição: é dito que Ele criou tanto o “ferreiro” para produzir armas quanto o “assolador” para destruir (Is 54:16-17).

No verso-chave, o verbo *bārā* aparece duas vezes. Em suas duas aparições ele se associa aos últimos objetos da frase, que se encontram em paralelo; as próprias expressões funcionam como paralelismos sinônimos (*ûbôré’ rā’ / ûbôré’ ḥošeké*). Os dois objetos aparecem como uma *metáfora* (*ḥošeké*) e um substantivo (*rā’*) igualmente paralelos que intentam reafirmar a mesma ideia, ao que parece, de algum evento negativo (KOELENBERGER, 1981). O paralelo de ideias, como estruturado no verso, parece comum em outras composições (ver Jó 30:26; Is 5:20). Nesse sentido, a preferência dupla na utilização de *bārā* para a afirmação de que YHWH é o responsável pela ação referida parece ocorrer de forma intencional, a fim de enfatizar sua autoridade criadora sobre substantivos propostos.

Adicionalmente, como adjetivo, a palavra *rā’* poderá ser encontrada como: 1) uma coisa ou pessoa má, desagradável maligna (ver Êx 21:8; 2Rs 4:41; Dt 28:35; Ez 14:21); 2) uma ação ou situação indesejável, que causa dor (ver Êx 33:4; 1Rs 5:18; Gn 24:50); 3) situação ou pessoa triste, infeliz etc. (ver Pv 25:20; Gn 40:7; Ne 2:2); e 4) uma ação ou pessoa eticamente reprovável, ruim ou ímpia (ver Dt 13:12; Gn 13:13; Ec 8:3, 5; 12:14; Et 7:6; Sl 10:15; Jó 21:30) (BROWN *et al.* 2000). De outra maneira, como substantivo (masculino ou feminino), *rā’* pode ser encontrado como: 1) ocasiões ou eventos que tragam “calamidade” ou “adversidade” (ver Jr 42:6; Am 6:3; Êx 5:19); 2) pessoas, objetos ou ações definidos como “mal” (ver Gn 31:29; Jr 39:12; Os 7:15; Dt 30:15); e 3) ações antiéticas (ver 1Sm 12:17-19; 26:18; Is 47:10; Jr 2:19) (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2000).²⁴ Em suma, a palavra *rā’* estará fazendo re-

²⁴ A LXX utiliza o termo *Kακός* para representar a palavra *rā’* no hebraico. O substantivo ocorre 51 vezes em 46 versos; sua utilização no Novo Testamento pode ser dividida em dois grupos principais: 1) conceitos ligados ao *comportamento* antiético, ao opor-se à lei divina (ou humana), representando a “má procedência” e o “pecado” (At 9:13; Rm 9:11; 12:17 e 21; 13:10; 2Co 5:10; Ts 5:15; Mt 24:48; Fp 3:2; Mc 15:14; Lc 23:22; 1Pe 3:9). Além disso, o comportamento repreensivo de *Kακός* pode estar ligado ao *caráter* do ser humano, suas *inclinações* e seus pensamentos (Rm 7:21; Mc 7:21; Cl 3:5; 1Co 13:33) (ARNT; DANKER; BAUER, 2000, p. 501); 2) o Novo Testamento também utiliza *Kακός* quando faz referência aos *infortúnios*, às *más condições* e aos *acontecimentos* nocivos (Lc 16:25; At 8:24; 16:28; Rm 14:20).

ferência a “infortúnios comportamentais ou físicos desagradáveis ao homem ou a YHWH” (GESENIUS; TREGELLES, 2003, p. 773).

O termo *rā'* aparece no Antigo e no Novo Testamento 663 vezes em 623 versos (WIGRAM, p. 1868, p. 435). Como substantivo, *rā'*, logo de início, aparece como referência a algo desagradável ou indesejável (Gn 2:9, 17; 3:5; 24:50; 28:8; 37:2; 40:7; 2Sm 23:9; Mt 27:23). Como comportamento antiético, *rā'* assemelha-se a pecado (ver Gn 39:9; Êx 32:22; Gn 6:5; 8:21; ver Êx 10:10; Ec 9:3; Jr 4:14; Mt 7:21). A nação de Israel, por exemplo, foi acusada de “proceder mal perante o Senhor” (Nm 32:13; cf. Dt 1:35; 4:25), provocando-lhe, assim, a “ira” (Dt 9:18; Jz 3:7; 2Rs 17:11). Além disso, lê-se o termo *rā'* como um *evento trágico* ou *mortífero* (ver Gn 44:34; 48:16; Êx 5:19; Nm 11:15; Jz 20:34, 41; 2Sm 19:7); a empreitada da Babilônia contra Judá, por exemplo, é considerada como “mal” (Jr 21:10). Com efeito, a ação destrutiva de YHWH é definida como “mal” em diversas ocasiões (ver Êx 32:14; Jz 2:15; 9:56-57; 1Sm 7:9; 2Sm 12:11; 1Rs 14:10; 2Rs 21:12; Ne 13:18; Jó 2:10; 42:11; Ec 7:14; Lc 16:25), como no verso: “Por isso, trouxe o Senhor sobre eles todo este mal” (1Rs 9:9). É nesse sentido que o *rā'* só poderá vir de YHWH, visto que Ele é o único deus vivo capaz de obrar a destruição (Am 3:6). Assim, o senhorio de YHWH sobre os eventos de calamidade, talvez, fosse essencial à consciência humana; o israelita não deve correr o risco de considerar o *rā'* como obra de outra divindade (ver Jn 1:8).²⁵

Além disso, *rā'* representa a própria nomenclatura do “mal” relacionada às “*maldições da aliança* escrita neste livro da lei” (Dt 29:21, *italicos acrescentados*; ver 31:7, 21; Dn 9:12). Todas as predições de calamidade descritas em Deuteronômio 28:15-68 são, no fim do discurso mosaico, sumarizados como “a morte e o mal” (Dt 30:15; ver Jr 8:3; 28:8; Dn 9:13); o castigo divino viria em resposta do mal procedimento (Dt 31:29). Por fim, tão certo como as bênçãos de YHWH são outorgadas ao seu povo, as maldições certamente os alcançarão em ocasião de rebeldia (ver Jr 32:42; Rm 2:1-9; 3:8; 13:2-4), “como o Senhor lhes dissera e jurara” (Jz 2:15; cf. Js 23:15; Pv 11:27). Felizmente, Ele pode se “arrepender” do אָרָא que pronunciou quando há legítimo arrependimento dos pecados, por parte do povo (ver Jr 26:3, 13, 19; 36:3; Jl 2:13), visto que YHWH alega: “eu é que sei que pensamentos tenho a vosso respeito, diz o Senhor; pensamentos de paz e não de mal” (Jr 29:11). Em outra ocasião, YHWH é considerado “justo” a partir do momento em que trás o “mal” como resposta ao dos erros da humanidade (Dn 9:14); deixar

²⁵ A esse respeito, Kalfmann (1989, p. 229) faz a seguinte observação: “A ideia de um Deus que realiza milagres, que governa todos os destinos, que controla o bem e o mal, a luz e as trevas, o vento e água, a vida e a morte, excluiu uma luta de forças divinas. Em lugar do drama mitológico veio o drama do arbítrio de Deus que mostra os seus efeitos na história humana.”

de agir dessa forma o tornaria indiferente, diante dos acontecimentos terrenos.²⁶ O substantivo *rā'* aparece apenas uma vez no verso. Sua posição na frase deixa a entender que se encontra em paralelismo antitético com *ṭob* e paralelismo sinônimo com *ḥošek*. Levando-se em consideração sua posição no texto, pode-se entender sua função: o contraste com *ṭob* poderá, como vimos, fazer referência ao aspecto físico do termo; já em sua equiparação como *ḥošek*, interpretará a metáfora e reafirmará seu caráter para significar um *evento trágico* (ver Is 8:22; Am 5:20).

Considerações finais


Logo de início, a tradução do texto trouxe a compreensão de uma variante textual (“*ṭob*” em IQIs^a) que, aparentemente, foi trocada por outro termo (*šālôm*) que parecia elucidar melhor, na opinião do copista, o sentido natural do texto: a “paz” em paralelo a “mal” como *eventos físicos*. O conceito do *mal físico* foi confirmado pelo caráter de preocupação terrena (material) em que o termo é utilizado; como um *oráculo da salvação* (ou *da promessa*), Isaías 45:1-7 possui características peculiares de um *hino* que procura comunicar “YHWH como o senhor da história”. O senhorio de YHWH sobre as venturas e desventuras humanas, dessa forma, diz respeito a eventos, quer sejam bons quer maus. Ademais, “faço o bem e crio o mal”, a partir de sua função como figura de linguagem, pode estar funcionando no verso como um *Merismo* que, através de dois extremos, procura comunicar a ideia de que *todos os eventos* (“bons e maus”) são criados por YHWH — assim, o foco não estaria no mal físico em si, mas em todos os eventos da história, aonde “mal” seria apenas um artifício literário para comunicar um merismo.

Através de seu contexto histórico específico, compreendeu-se que o evento aludido no texto relaciona-se à empreitada de Ciro, o grande, contra a Babilônia em 16 de tisri de 539 a.C. Contudo, o oráculo descrito preocupa-se em apresentar a Ciro o verdadeiro responsável pela sua vitória; isso, claramente, em resposta à sua *política de conquista* que atribuía aos deuses locais a responsabilidade pelas investidas bem sucedidas do rei persa — a exemplo de Marduque no “Cilindro de Ciro”. Nesse sentido, Ciro deveria compreender que o “bem” e o “mal” que ele realiza não são obras de outros deuses, mas de YHWH.

²⁶ Por outro lado, o *rā'*, mesmo quando proveniente diretamente de YHWH, pode ser anelado e consentido, a fim de que não sejam envergonhados os que promulgaram juízo contra alguma nação pecadora (ver Lm 1:21-22; Jn 3:1-4:3). Como alega Jeremias: “eu não me recusei a ser pastor, seguindo-te; nem tão pouco desejei o dia da aflição [*rā'*], tu o sabes [...] não me sejam motivo de terror; meu refúgio és tu no dia do mal. Sejam envergonhados os que me perseguem [...] traze sobre eles o dia do mal” (Jr 17:16-18).

Assim, o verbo *bārā'*, utilizado duas vezes no verso-chave, faz menção a ações criadoras que só poderiam ser relacionadas a YHWH como seu exclusivo executor. A glória dele estará justamente no conceito de que Ele é o criador de *todas as coisas* e de *todos os eventos da história*. Isso não só o diferencia dos outros deuses, mas outorga ao mesmo a soberania sobre tudo o que se passa entre os homens, como uma declarada virtude divina. Com efeito, YHWH é amiúde responsabilizado nas Escrituras como o exclusivo responsável pela criação do *rā'*, como *evento desagradável* que envolve a calamidade, a destruição, a guerra, a morte etc. Figurar tais acontecimentos como mera “permissão divina” seria minimizar sua atuação histórica (tanto benéfica quanto maléfica) e usurpar de YHWH aquilo que lhe é conferido como glória diante das nações. Na asserção “crio o mal”, a exclusividade da atuação divina está ligada ao verbo utilizado (*bārā'*); e a ênfase de que a desgraça é obra essencial de sua autoria encontra-se na utilização preferencial dos mesmos verbos ligados a substantivos de caráter negativo (*hošek* e *rā'*).

Por fim, compreende-se, basicamente, os motivos do comportamento destrutivo de YHWH. Como fiel à *aliança* que estabeleceu com seu povo, Ele colocou-se igualmente fiel à *bênção* (o “bem”), em ocasiões de obediência, e à *maldição* (o “mal”), em situações de declarada rebeldia. Não cumprir com o *rā'* prometido seria tornar-se desleal ao seu pacto, embora, muitas vezes, tenha se “arrependido” do mal que faria, em vista do arrependimento do povo. As Escrituras afirmam que os pensamentos de YHWH são de bem e não de mal. Contudo, não há disposição alguma de inocentar o culpado; de igual modo, não se condena o inocente.

O ser humano justo implora a YHWH que logo interfira na história e faça justiça ao inocente. Em consideração especial ao texto-chave, é de fato a *justiça* que está sendo operada *através de Ciro* em todas as nações. Essa justiça atuou como “mal” à cruel Babilônia e como “bem” aos exilados. Assim, a alegação “crio o mal” representa, acima de tudo, a certeza de que YHWH, cedo ou tarde, punirá a impiedade e a injustiça humanas. 

Referências

ANDERSON, B. W. **Out of the depths: the psalms speak for us today**. Philadelphia: The Westminster Press, 1977.

ARCHER JR., G. L. **Merece confiança o Antigo Testamento?** São Paulo: Vida Nova, 2005.

ARNT, W.; DANKER, F. W.; BAUER, W. A **Greek-English lexicon of the New Testament and other early christian literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

BARNES, A. **Notes on the Old Testament: Isaiah**. Grand Rapids: Bake Book House, 1968.

BARNES, W. E. **Isaiah**. Whitefish: Kessinger Publishing, [S.d.].

BARROS, E. T. **O livro de Isaías**. São Paulo: Imprensa Metodista, [S.d.].

BOROWSKI, O. Hezekah's reforms and the revolt against Assyria. **Biblical Archaeologist**, v. 58, n. 3, 1995.

BRIGHT, J. **História de Israel**. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1978.

BRILEY, T. R. **Isaiah**. Joplin College Press Publishing, 2004. v. 2.

BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. **Enhanced brown-driver-briggs hebrew and english lexicon**. Oak Harbor : Logos Research Systems, 2000.

90 BRUGGEMANN, W. **Isaiah 40-66**. Louisville: John Knox Press, 1998.

BUTTRICK, G. A. **The interpreter's Bible: Ecclesiastes, Songs of Songs, Isaiah Jeremiah**. Michigan: Abingdon-Cokesbury Press, 1956.

CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**. São Paulo: Hagnos, 2001. v. 5.

CHÁVEZ, M. **Diccionario De Hebreo Bíblico**. El Paso: Editorial Mundo Hispano, 1992.

CHILDS, B. S. **Isaiah**. Louisville: John Knox Press, 2001.

COWLES, H. **Isaiah: with notes, critical, explanatory and practical**. Oberlin: D. Appleton & Company, 1869.

CRALTREE, A. R. **Profecia de Isaías**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967.

DAVIDSON, B. **A concordance of hebrew and chaldee Scriptures**. London: [S.n.], 1876.

_____. **The analytical hebrew and chaldee lexicon**. Peabody: Hendrickson Pub., 2007.

DAVIDSON, F. (Ed.). **O novo comentário da Bíblia**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1963.

DELITZCH, F.; WETZSTEIN, J. G. **Biblical commentary on the prophecies of Isaiah**. Edinburgh: T. & T. Clark International, 1867. v. 2.

DRINKARD JR, J. F. Isaiah 44:24-45:7. **Review & Expositor**, n. 88, p. 201-204, 1991.

ENNS, P. P. **Shepherds notes**: Isaiah. Nashville: P. & H. Publishing Group, 1998.

FEE, G. D.; STUART, D. **Entendes o que lêis?** São Paulo: Vida Nova, 2009.

FRIBERG, T.; FRIBERG, B.; MILLER, N. F. **Analytical Lexicon of the Greek New Testament**. Grand Rapids: Baker Books House, 2000. (Baker's Greek New Testament Library, 4).

GABEL, J. B.; WHEELER, C. B. **Bíblia como literatura**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

GAEBELEIN, F. E. (Ed.). **The expositor's Bible commentary**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1986. v. 6.

GESENIUS, W.; TREGELLES, S. P. **Gesenius' hebrew and chaldee lexicon to the Old Testament Scriptures**. Electronic ed. Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2003.

91

GOLDINGAY, J. **The message of Isaiah 40-55**: a literary-theological commentary. York Road: T. & T. Clark International, 2005.

GOUDER, M. D. **Isaiah as liturgy**. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004.

HANSON, P. D. **Isaiah 40-66**. Louisville: John Knox Press, 1995.

HARRISON, R. K. **Tempos do Antigo Testamento**: um Contexto Social, Político e Cultural. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2010.

HENRY, M. **Comentario exegético-devocional a toda la Biblia**. Vila Decavalls: Editora Clie, 1989.

HUME, D. **Dialogues concerning natural religion in focus**: a new edition. London: Routledge, 1991.

IRONSIDE, H. A. **Expository notes on the prophet Isaiah**. Neptune: Loizeaux Brothers, 1977.

JONES, K. E. **The wesleyan Bible commentary**. Grand Rapids: Wm. B. Eernands Publishing Company, 1969. v. 3.

KALFMANN, Y. **A religião de Israel: do início ao exílio babilônico**. São Paulo: Perspectiva, 1989.

KEITH, A. **A commentary on the book of Isaiah**. London: Longman and Co., 1850.

KIRST, N.; KILPP, N; SCHWANTES, M.; RAYMANN, A.; ZIMMER, R. **Dicionário hebraico-português e aramaico-português**. Petrópolis: Vozes, 2008.

KNIGHT, G. A. F. **Servant theology: a commentary on the book of Isaiah 40-55**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1984.

KOEHELER, L.; BAUMGARTNER, W.; RICHARDSON, M. E. J.; STAMM, J. J. **The hebrew and aramaic lexicon of the Old Testament**. Leiden: E.J. Brill, 1999.

92 KOHLENBERGER, J. R. **The triglot Old Testament: Isaiah**. Grand Rapids: Zodervan Publishing House, 1981.

KORPEL, M. A.; MOOR, J. C. **The structure of classical hebrew poetry: Iasiah 40–55**. Boston: Brill, 1998.

KOTLER, C. O reinado de Judá na época de Ezequias à luz das descobertas epigramáticas. (Dissertação de Pós-graduação em Língua Hebraica, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2008).

LEBNITZ, G. **Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal**. Amsterdam: Chez François Changuios, 1743.

LEUPOLD, H. C. **Expositor of Isaiah**. Grand Rapids: Baker Book House, 1971. v. 2.

_____. **Isaiah**. Grand Rapids: Baker Book House Co., 1972. v. 1.

LOWTH, R. **Isaiah a new translation: with preliminary dissertation and notes**. London: Joseph T. Buckingham, 1815.

- LUMD, E.; NELSON, P. C. **Hermenêutica**. Venda Nova: Editora Vida, 1991.
- LYON, D. G. The Cyrus Cylinder. **Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis**, v. 6, p. 139, 1886.
- MACDONALDO, W.; FARSTAD, A. **Believer's Bible Commentary**: Old and New Testaments. Nashville: Thomas Nelson, 1997.
- MACKENZIE, J. L. **The anchor Bible**: second Isaiah. Grand Rapids: Doubleday and Company, 1968.
- MELUGIN, R. F. **The formation of Isaiah 40–55**. New York: De Gruyter, 1976.
- MÜLLER, F. M. **The sacred books of East**: The Zend-Avesta Part 1. [S.l.]: Adamant Media Corporation, 2005. (Elibron Classics Series, 4).
- MURPHY, R. T. Second Isaiah: the literary problem. **CBQ**, v. 9, p. 170-178, 1947.
- NICHOL, F. D. (Ed.). **Comentario bíblico adventista del séptimo día**: 1 Crônicas a Cantares. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1994. v. 3.
- _____. **Seventh-day Adventist commentary**. Hegerstown: Review and Herald Publishing Association, 1976. v. 4.
- NORTH, C. R. **Isaias 40-55**: introduction y comentario. Buenos Aires: Casa Unida de Publicaciones, [S.d.].
- O'CONNELL, R. H. **Concentricity and continuity**: the literary structure of Isaiah. England: Sheffield Academic Press, 1994.
- OSWALT, J. **The book of Isaiah**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- PAGÁN, S. **Isaías**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2007.
- PFEIFFER, C. F. **Old Testament History**. Grand Rapids: Baker Book House, 1990.
- PRISE, R. E. **Beacon Bible commentary**. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1966. v. 4.

RIBEIRO, C. O. Silêncio-crítica-aprendizado: uma análise teológica introdutória ao tema do mal. **Revista Caminhando**, v. 16, n. 2, p. 109-125, jul./dez. 2011.

RIDDERBOS, J. **Isaías**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1986.

RYKEN, T L.; LONGMAN III, T. **The complete literary guide to the Bible**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1993.

SAWYER, J. F. A. **Isaiah**. Edinburg: The Saint Andrew Press, 1984. v. 2.

SCHWANTES, S. J. **Pequeno Dicionário Hebraico-Português**. Engenheiro Novo: Golden Star Pub., 1983.

SHÖKEL, L. A.; DIAS, J. L. S. **Profetas**. Huesca: Ediciones Cristiandad, 1980. (Comentário, 1).

SHULTZ, S. J. **A história de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2002.

SILVA, C. M. D. **Leia a Bíblia como literatura**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

94 SILVA, H. P. **Mensagens de Isaías**. São Paulo: Instituto Adventista de Ensino, 1983.

SOGGIN, A. J. **A history of ancient Israel**. Philadelphia: Westminster Press, 1984.

SPECIAL CORRESPONDENT. The Story of Cyrus the Great. **Fine Arts Journal**, v. 34, n. 6, p. 304-310, 1916.

SWANSON, J. **Dictionary of biblical languages with semantic domains: Hebrew (Old Testament)**. Electronic ed. Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc., 1997.

TULLOCK, J. H. **The Old Testament Story**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1987.

VANGEMEREN, W. A. **Interpreting the prophetic word**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1990.

WALTON, J. H. New observations on the date of Isaiah. **Jornal of Evangelical Theological Society**, v. 28, n. 2, p. 129-132, jun. 1985.

WASTERMANN, C. **Isaiah 40-66**. Philadelphia: Westminster Press, 1969.

WATTS, J. D. W. (Ed.). World biblical commentary. Waco: World Books Publishing, 1987. v. 25.

WHYBRAY, R. N. **Isaiah 40-66**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

WIERSBE, W. W. **Be comforted**. Wheaton: Victor Books, 1996.

WIERSBE, W. W. **The Bible exposition commentary**: Old Testament Prophets: Isaiaha — Malachi. Colorado: David C. Cook, 2008.

WIGRAM, G. V. **The englishman's greek concordance on the new testament**. London: [S.n.], 1868.

WOLF, H. M. **Interpreting Isaiah**: the suffering and the glory of the Messiah. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1985.

WRIGHT, G. E. **Isaiah**. Blombury Street: SCM Press Ltd., 1965.

YOUNG, E. J. **Book of Isaiah**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2001. v. 3.

Enviado dia 25/08/2013

Aceito dia 14/10/2013





Atos 4 e o poder que impulsiona a missão

The power that puts mission forward in Acts 4

Marcelo E. C. Dias¹



Uma das preocupações essenciais no assunto de missiologia relaciona-se à formação do converso, engajado na prática cristã. Contudo, durante um período significativo de tempo, os fatores que compõem a lógica da conversão têm sido unilaterais, ora conferindo importância à aquisição cognitiva, ora enfatizando experiências míticas. Partindo dessa problemática, este artigo expõe a proposta do modelo dos três encontros como fundamental para a compreensão dos fatores que interagem na formação de um engajamento missionário saudável. Em consideração à experiência de Pedro e João em Atos 4, entende-se que o conhecimento, o compromisso e a experiência cristãs são coadjuvantes para o impulso missiológico e para disposição do converso.

Palavras-chave: Missão; Atos 4; Três Encontros; Conversão



One of the most problematic issues regarding missiology is related to the shaping of the new converse engaged in Christian practice. Still during a vast period of time the factors that compound the structure of conversion has been one-sided, sometimes stressing cognitive acquisition and at the other side underlining mystical experiences. Starting from such problematic, this paper exposes the suggestion of the model of three encounters as central to the understanding the interplay of the factors which shapes the convert into a more engaged missionary way of life. Considering Peter and John experiences once found in Acts 4, one comes to the conclusion that Christian's knowledge, loyalty, and experience supports each other into missiologic motion and shaping of the Christian convert.

Keywords: Mission; Ats 4; Three Encounters; Conversion

¹ Doutorando em Missiologia pela Universidade Andrews, EUA. Professor da Faculdade de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: mecdias@hotmail.com

Uma das questões essenciais da missiologia é como a igreja poderia comunicar o evangelho de forma eficaz ao engajar-se na missão de maneira comprometida.² Paul Hiebert (2008, p. 10), um dos principais antropólogos missiológicos do século 20, sugeriu uma reformulação prática da mesma pergunta: “Uma pessoa poderia se tornar cristã após ouvir o evangelho somente uma vez?” Hiebert (2008) sugere que a resposta óbvia é “sim”. No entanto, a questão da conversão genuína não pode ser tão rapidamente desconsiderada diante das preocupações atuais sobre “graça barata”, sincretismo, fidelidade dupla e cristianismo nominal, por exemplo.

Nos últimos 20 anos, estudos sobre missão ampliaram a compreensão sobre a relação entre cosmovisão e discipulado. Em *Transforming Worldview*, Hiebert defende que o objetivo da *conversão* para o cristianismo inclui mais do que transmissão de conhecimento e mudanças nos comportamentos e rituais. Ela deve abarcar transformação em todos os três níveis: comportamentos, crenças e cosmovisão.³ “Se a cosmovisão não for transformada, a longo prazo, o evangelho é subvertido e o resultado é um paganismo-cristão sincretista, que tem a forma de cristianismo mas não sua essência” (HIEBERT, 2008, p. 11). Neste sentido, este artigo procurará compreender os aspectos essenciais que compõem a conversão à luz do relato contido em Atos 4, a fim de nortear os esforços missiológicos de maneira mais holística. Para tanto, uma breve descrição teórica a esse respeito será exposta em paralelo a uma sugestão bíblica evidenciada no texto de Atos. Por fim, algumas implicações serão consideradas seguidas de questões que incentivem a aplicação dos resultados obtidos.

98

O modelo dos três encontros

Um participante essencial para esta discussão é Charles Kraft (1996, p. 52), professor por longo tempo no Seminário Teológico Fuller, que definiu cosmovisão como “pressuposições, valores e compromissos/lealdades

² Mesmo que alguns entendam ser o propósito da missão autoevidente, um olhar mais atento à discussão demonstrará pluralidade de compreensão e ênfase. Apesar das diferenças, pode-se afirmar que a maioria dos missiólogos concordaria que a pergunta se encontra em algum lugar próximo do interesse central da missiologia. Discussões úteis a esse respeito podem ser encontradas no capítulo 2 de Terry, Smith e Anderson (1998) e na introdução de Bosch (1991).

³ Cosmovisão pode ser definida como “um esquema conceitual pelo qual consciente ou inconscientemente posicionamos ou encaixamos tudo o que acreditamos e pelo qual interpretamos e julgamos a realidade” (NASH *apud* MOREAU *et al.*, 2000).

culturalmente estruturados que embasam a percepção de alguém sobre a realidade e as respostas a essas percepções”. Kraft (1996, p. 453) publicou artigos abordando a transformação de cosmovisão através de três encontros cruciais para a experiência e comunicação do evangelho: lealdade (ou compromisso), verdade e poder, que se relacionam com importantes dimensões da experiência e testemunho cristãos: relacionamento, compreensão e liberdade. Cada encontro funciona como o “antídoto apropriado” para elementos de um tipo particular de luta espiritual (KRAFT, 2005, p. 100). Apesar de distintos, eles operam em conjunto. Verdade (ou conhecimento) resolve o problema da ignorância (ou erro); lealdade (ou compromisso) a Jesus substitui todos os compromissos anteriores; e o poder protege e provê vitória sobre o inimigo. Para ilustrar esse modelo Kraft (2005) cita a experiência original de discipulado entre Jesus e os doze, na qual eles foram chamados a ter uma experiência (lealdade) acompanhada de conteúdo (verdade) com o objetivo de engajar-se na missão (poder).

No esquema de Kraft (2005), o primeiro encontro é o encontro com a *verdade*. Tradicionalmente, as abordagens missiológicas têm enfatizado o aspecto cognitivo da experiência cristã (HIEBERT, 2008, p. 50).⁴ Há inúmeras ideias de que alguém deve estudar antes de decidir se tornar um discípulo de Cristo. Influenciada pela cultura da modernidade, a conversão tem sido “definida primariamente em termos de concordar com um grupo de doutrinas (ortodoxia) ou práticas (ortopraxia)” (HIEBERT, 2008, p. 195). Kraft (2005, p. 99) observa que “nossas bibliografias demonstram que a maioria dos estudos [de contextualização] tem focado nas importantes dimensões *cognitiva e estrutural*”. Kraft (1991; 1992) acredita que essas dimensões são mais familiares às pessoas. Em última instância, no entanto, uma pergunta surge: até que ponto novas informações automaticamente afetam a cosmovisão de uma pessoa? Até que ponto novas informações te o poder de conduzir alguém ao discipulado caracterizado pela maturidade cristã?

Seguidamente, a dimensão da *lealdade/compromisso* enfatiza a experiência relacional. Tiago 2:19, “Até os demônios creem e tremem”, é utilizado por Kraft (2005, p. 106) para demonstrar que a experiência religiosa deve ser desenvolvida além do mero conhecimento intelectual. Ele acredita que o compromisso é a mais importante das três dimensões. De acordo com o mesmo autor,

⁴ Paul Hiebert (2008) explica a dimensão cognitiva das cosmovisões como aquela que inclui as pressuposições profundas sobre a natureza da realidade, as categorias mentais e a lógica, e os temas e contratemas cognitivos que embasam a cultura.

o compromisso inicial com Cristo não leva a um relacionamento primário com Ele em substituição à primazia dos relacionamentos com outros deuses, espíritos, pessoas, objetos materiais, organizações, ou qualquer outra coisa. Os compromissos subsequentes confirmam e aprofundam esses relacionamentos (KRAFT, 1996, p. 453).

A terceira dimensão, *poder*, está relacionada com o ministério daqueles que conhecem a Cristo e se comprometeram com Ele. Associada com as obras poderosas de Jesus, como prometido em João 14:12: “aquele que crê em mim fará também as obras que eu faço e outras maiores fará.” Na prática, um encontro com o poder se refere a eventos nos quais o poder de Deus demonstra suplantar o de outros deuses.

Jesus operou pelo poder do Espírito Santo enquanto estava na Terra, 1) para libertar pessoas cativas do inimigo por doenças, paralisia, cegueira e possessão demoníaca, entre outras; 2) para ser exemplo aos seus seguidores sobre as coisas que deveriam fazer; e 3) para apresentar seus discípulos ao poder que continuaria operando neles ao nutrirem seu relacionamento com Deus. Kraft (1996, p. 452) observa que, “juntamente com o ensino da verdade e o apelo pela lealdade, Ele regularmente libertava pessoas do cativeiro do inimigo através do uso do poder de Deus”.

Essa importante parte da missão tem sido quase completamente negligenciada no Ocidente. No parecer de Kraft (1996, p. 453), “apesar de testemunhas pentecostais e carismáticas terem superado, os evangélicos têm enfatizado o compromisso e a verdade, mas têm sido deficientes na dimensão do poder na mensagem bíblica”. Um dos maiores problemas resultantes é a dupla lealdade.⁵

Os aspectos iluminadores e desafiadores do modelo dos três encontros de Kraft parecem se encontrar na sua ênfase integral. Alguém poderia corretamente apontar que diferentes expressões/movimentos do cristianismo têm falhado por *sub* ou *super* enfatizar um desses três aspectos do discipulado.

⁵ No capítulo 7 de *Transforming Worldviews*, Paul Hiebert (2008, p. 195) descreve e analisa a cosmovisão moderna e suas implicações para o cristianismo e a missão. O cristianismo reflete de muitas maneiras o contexto histórico e cultural particular no qual é encontrado. “Na modernidade, o evangelho cada vez mais foi definido em termos de verdades doutrinárias abstratas, não o viver diário. [...] A verdade deve ser determinada pelo argumento racional e codificada em declarações proposicionais conectadas pela razão. Essa obra de especialistas assumiu que a racionalidade humana está baseada em leis de pensamento universais, transculturais e trans-históricas. Além disso, para ser objetiva, a verdade tinha que ser separada da afetividade e da moralidade.”

Kraft (2005, p. 102) clarifica no livro *Appropriate Christianity* que o seu “ape-lo é por equilíbrio, um equilíbrio de três lados”.

Atos 4 como modelo para os três encontros

Apesar de Kraft e Tippett terem usado Moisés e Faraó (Êx 5–12), Elias e os profetas de Baal (1Rs 18) e o ministério de Jesus como exemplos desse modelo integral de conversão, talvez fosse igualmente útil utilizar-se de Atos 4 na estrutura de seus argumentos. O verso 12, “e não há salvação em nenhum outro; porque abaixo do céu não existe nenhum outro nome, dado entre os homens, pelo qual importa que sejamos salvos”, é o texto clássico para a discussão sobre as diferentes nuances sobre as categorias gerais do *inclusivismo*, *exclusivismo* e *pluralismo*.⁶ No entanto, pode-se sugerir que o verso 7, “com que poder ou em nome de quem fizestes isto?”, e o verso 10, “em nome de Jesus Cristo, o Nazareno, a quem vós crucificastes, e a quem Deus ressuscitou dentre os mortos, sim, em seu nome é que este está curado perante vós”, são instrumentais na compreensão do verso 12, especialmente em conexão com o palavra “nome”.

O capítulo começa com a descrição do contexto que levou Pedro e João ao Sinédrio. O verso 2 enfatiza que a razão do distúrbio foi um encontro com a verdade evidente enquanto “os apóstolos estavam ensinando o povo e proclamando em Jesus a ressurreição dos mortos” (HENDRIKSEN; KISTEMAKER, 1953-2001, p. 147). Muitos creram e se uniram aos crentes — um encontro com o compromisso. Então, Pedro e João foram presos e trazidos perante o Sinédrio.

No dia seguinte, quando os apóstolos foram levados perante o Sinédrio, a Bíblia descreve que a primeira pergunta enfatizava o aspecto do encontro com o poder: “com que poder ou em nome de quem fizestes isto?” Teólogos expressam posições diferentes a respeito da real intenção dessa pergunta. John B. Polhill (2001, p. 142) opina que “alguns intérpretes assumem que a pergunta tem que ver com a cura do homem, mas a principal razão para a

⁶ Kraft emprestou o termo *power encounter* [ou encontro com o poder] cunhado por Alan Tippett (1996, p. 453) “para descrever os tipos de eventos que ele percebeu que eram costumadamente cruciais no Sul do Pacífico na conversão de grandes grupos sociais para Cristo. Como essas pessoas serviam os deuses investidos com poder espiritual (de Satanás), era crucial para elas ao considerarem o cristianismo descobrirem qual deus tinha o maior poder.”

prisão tinha sido a pregação dos apóstolos (v. 2)”. Afinal, eles queriam descobrir o “poder” ou o “nome” utilizado para *a pregação ou a cura?*⁷

Cronologicamente, parece que o antecedente de “isto” (v. 7) é o ensino e a proclamação do dia anterior.⁸ Apesar de a pregação dos apóstolos os ter conduzido à prisão, Pedro entende suficientemente bem o seu contexto para saber que os membros do Sinédrio não poderiam aceitar o milagre realizado anteriormente (HENDRICKSEN; KISTEMAKER, 1953-2001, p. 153). Lucas descreve Pedro como “cheio do Espírito Santo”. Pedro decide falar sobre a cura — ideia reforçada no final pela sua resposta no verso 10. Portanto, aplicando o modelo de Kraft, sugiro que os dois encontros — o encontro com o poder, quando o homem aleijado foi curado, e o encontro com a verdade através da pregação de Pedro — são, na verdade, parte de uma mesma experiência missionária.

Ademais, uma compreensão correta sobre o nome de Jesus em Atos 4⁹ também corrobora com a visão integral da experiência missionária.

“Nome de Jesus” é uma frase frequente em Atos.¹⁰ Deve-se ter em mente que em hebraico “nome” frequentemente não “significa uma denominação definida, mas denota função, posição, dignidade” [...] Em Atos, “nome de Jesus” compreende a ideia da Sua pessoa, poder e dignidade, reconhecido por ser o Messias e Senhor; portanto, resume a causa que os apóstolos advogavam (PAGE, 1886, p. 98).

102

Três observações sobre o verso 7 são relevantes para esta discussão: 1) contrariamente à observação feita por Kistemaker e Hendriksen de que “os governantes querem saber a fonte do poder dos apóstolos para realizar um milagre e querem aprender o nome da pessoa que dotou os apóstolos com esse poder” (HENDRICKSEN; KISTEMAKER, 1953-2001, p. 151-152), a Bíblia sugere

⁷ Kraft (1996, p. 453) considera *dual allegiance* [ou dupla lealdade/compromisso] “sem dúvida o maior problema no cristianismo global”.

⁸ Para uma discussão completa sobre o desenvolvimento histórico das diferentes posições, ver Morgan e Peterson (2008).

⁹ Lucas usa a frase *o nome de Jesus* 33 vezes no livro de Atos, a primeira sendo em Atos 2:38 (GANGEL, 1998, p. 60).

¹⁰ Apesar de existir pelo menos quatro sugestões dadas por teólogos sobre a razão para a perturbação dos saduceus — política, teológica (doutrina da ressurreição), tradicionalista (pescadores não deveriam ensinar), sobrenatural (a cura milagrosa) — o presente artigo opa por focalizar as questões relacionadas à pergunta (tradicionalista e sobrenatural). Aparentemente os saduceus não estavam dispostos a arriscar uma discussão política ou teológica na presença dos fariseus (ver POLHILL, 2001, p. 139-140 e HENDRICKSEN; KISTEMAKER, 1953-2001, p. 146-147).

uma relação intercambiável entre “poder” e “nome”; 2) a pergunta menciona um poder ou um nome como se estivessem usando uma fórmula mágica como a dos exorcistas (At 19:13) com o objetivo de pegá-los pela palavra (Dt 13:1) (ROBERTSON, 1997, At 4:7); e 3) eles estavam preocupados com a autorização para curar e pregar sobre a ressurreição. O problema em questão no verso 7 parece ser a autoridade poderosa deles — concedida por Jesus.

Em Atos 4:8 Pedro percebe outra oportunidade para se fundamentar na autoridade de Jesus e, então, explicar audaciosamente perante o Sinédrio o plano da salvação através de Jesus, o Messias. A resposta de Pedro é encontrada em Atos 4:10, onde alegou: “tomai conhecimento, vós outros e todo o povo de Israel, de que, em nome de Jesus Cristo, o Nazareno, a quem vós crucificastes, e a quem Deus ressuscitou dentre os mortos, sim, em seu nome é que este está curado perante vós.”

A declaração universal sobre a salvação é encontrada no verso 12. “Pedro desafia seus ouvintes imediatos, mas ao mesmo tempo fala para todas as pessoas que buscam salvação” (HENDRIKSEN; KISTEMAKER, 1953-2001, p. 155). Vale destacar que a língua original, neste verso, amplia a compreensão sobre o nome de Jesus. “A essência do sermão é um jogo com a palavra grega *sōzō*, que significa tanto ‘salvação’ física no sentido de cura (v. 9) como no sentido de salvação espiritual, escatológica (v. 12)” (POLHILL, 2001, p. 143). Naturalmente, não há poder mágico no nome — a palavra “Jesus” como um talismã —, mas há capacidade no verdadeiro *dunamis* (“poder”) divino disponível a todos que por ele clamam, através de Jesus. Ambos, salvar e curar, são parte de uma experiência (HENDRICKSEN; KISTEMAKER, 1953-2001). Polhill (2001, p. 143) observa que “a ‘salvação’ física do aleijado através do nome de Jesus é, portanto, um indicador da salvação ainda maior que vem a todos que clamam o nome dele com fé”, mas parece possível sugerir que esse é um indicador de toda a experiência de salvação, a qual inclui salvação/cura do todo.

A multidão no templo anelava descobrir a fonte da cura do aleijado e Pedro apontou o nome de Jesus. O Sinédrio desejava descobrir o nome e Pedro os direcionou à cura do homem aleijado. Os dois aspectos são inseparáveis: integralidade e salvação no nome de Jesus; o nome de Jesus traz integralidade. As palavras de Pedro contêm um pouco de ironia. Os governantes estavam preocupados com os perigos políticos do “nome” que os apóstolos estavam pregando. “Esse nome não é destrutivo,” disse Pedro; “ele traz consigo boas coisas, simplesmente tudo” (POLHILL, 2001, p. 143-144, paráfrase do autor).

Polhill nota ainda que Pedro alcança o nível mais elevado de revelação no fim da sua resposta quando não fala sobre o poder/nome, mas sobre a pessoa. Ele faz um apelo direto ao Sinédrio na primeira pessoa do plural (POLHILL, 2001, p. 143-144). Pedro não recorre a um exagero, em vez disso, a uma expressão idiomática descritiva quando alega que não há outro nome sob o céu como o nome Jesus. Em nenhum lugar no mundo inteiro alguém é capaz de encontrar outro nome (por exemplo, pessoa) que ofereça a salvação que Jesus provê (HENDRICKSEN; KISTEMAKER, 1953-2001, p. 155). Eles perguntaram o nome no qual a autoridade se apoiava; ele respondeu a pergunta: o nome, o poder de Jesus (POLHILL, 2001, p. 144). Como Ellen G. White (1911, p. 64) afirma: “nas palavras ‘unicamente a Jesus’, está contido o segredo da vida e do poder que marcaram a história da igreja primitiva”.

Uma observação deve ser feita sobre um outro encontro com a verdade na resposta de Pedro. “Quão fácil seria para Pedro e João responder a pergunta do sumo sacerdote simplesmente dizendo, ‘Deus o fez’. Essa seria uma resposta correta, teológica, religiosa e política, e os apóstolos poderiam ser dispensados imediatamente” (GANGEL, 1998, p. 60). Em vez disso, eles usaram o momento para uma explicação completa da verdade.

104

A impressão de um observador superficial seria a da não existência de um encontro com a lealdade/compromisso nesta história — a terceira dimensão do modelo de Kraft. Todos os sermões de Pedro, até este momento, terminavam com um apelo, mas não parece existir neste caso. Entretanto, como característica dos sermões de Pedro, um apelo implícito é encontrado no verso 12. Se não existe salvação em nenhum outro nome, então obviamente é necessário fazer um compromisso com aquele único nome que traz a salvação. Mas o apelo é ainda mais forte. Pedro começa a utilizar a primeira pessoa apenas no final do verso: “pelo qual importa que sejamos salvos”, incluindo um apelo direto aos membros do Sinédrio.

Duas outras observações encontradas em Atos 4 aludem a um encontro com o compromisso: a conclusão do Sinédrio de que “havia eles estado com Jesus” (v. 13) e a presença, “vendo com eles o homem que fora curado” (v. 14). Eles viram a evidência da cura física do homem que antes era aleijado. Mas eles precisavam entender que o bem-estar espiritual inclui o perdão dos pecados e um relacionamento restaurado com Deus (HENDRIKSEN; KISTEMAKER, 1953-2001, p. 155).

Em resumo, pode-se sugerir que na discussão sobre a necessidade de se ouvir o próprio nome de Jesus para ser salvo a ênfase seja dada no elemento do poder da experiência de conversão encontrado em Atos 4. Apesar de Pedro

estar falando sobre um conceito, ele parece transitar da ideia de “poder” (v. 7) ao “nome” (v. 10) e, então, à pessoa (v. 12). O modelo de Kraft (2005) parece seguir essa ênfase ao destacar a importância de uma compreensão integral da missão. O encontro com a verdade sobre Jesus não deve ser dissociado do encontro com o poder de Deus que conduz ao encontro com o compromisso.

Implicações para a prática missiológica

Tal combinação de *insights* entre missiologia e teologia bíblica deveria colaborar para moldar uma prática missiológica relevante. A missão, como vista em Atos 4, precisa ser considerada de forma integral. A abordagem adequada pode seguir o modelo dos três encontros de Kraft (2005) que incluem o encontro com a verdade, com o poder e com o compromisso. Nesta última seção, quatro assuntos principais são brevemente explorados em conexão com as implicações da discussão corrente e algumas perguntas para estimular a reflexão são incluídas com o objetivo de despertar o desenvolvimento de aplicações relevantes.

Missão bíblica integral

105

Uma abordagem missiológica perfeitamente balanceada, aplicada por seres humanos, seria possível somente através da graça de Deus, portanto, esta deve ser buscada para uma abordagem integral e para evitar ciladas comuns. De acordo com a avaliação de Kraft “muito do cristianismo mundial é anêmico porque não foi introduzido com tal exercício de poder divino como parte dele” (KRAFT, 1996, p. 452). Ele critica o fato de que muitos evangélicos sabem “praticamente nada da dimensão do poder espiritual do cristianismo” e, em alguns círculos, “há também uma tendência de degradar ou ignorar a dimensão experimental do relacionamento” (KRAFT, 2005, p. 101).

No início deste artigo mencionou-se brevemente a ênfase exagerada no conhecimento intelectual. Entre as consequências dessa abordagem, resultam: fé abstrata, cristianismo nominal, dupla lealdade e falta de verdadeira comunhão (relacionamento). O desequilíbrio também pode acontecer em relação às outras duas dimensões deste modelo. Uma ênfase exacerbada no encontro com a lealdade/compromisso pode resultar num cristianismo raso, sincretista. Uma ênfase desmedida no encontro do poder também não é saudável, pois pode produzir um cristianismo extático, dependente de milagres e exageradamente emocional.

Igualmente, uma abordagem equilibrada deveria colaborar com o desenvolvimento de uma soteriologia do *Grande Conflito*, enfatizando não somente que “não há salvação em nenhum outro nome”, mas também, que “nenhum outro nome tem o poder do nome de Jesus”. Isto, portanto, tornaria a discussão sobre inclusivismo e exclusivismo suficientemente ampla. Tal abordagem conferiria a todos uma chance, não somente de conhecer Jesus, mas também de experimentar um relacionamento com Ele com o objetivo de se comprometer.

Missão Efetiva

Como mencionado na introdução, o objetivo da missão é a transformação da cosmovisão, o que inclui mais do que simplesmente a transmissão de conhecimento. Kraft destaca que a compreensão moderna de conhecimento influenciada pelo iluminismo ocidental difere da definição bíblica que reflete a verdade experimental, não simplesmente conhecimento/verdade intelectual, teórico. Ele sugere que “um dos aspectos cruciais do método de Jesus era embalar seu ensinamento sobre a verdade em um contexto relacional: o discipulado. Ele escolheu doze pessoas para ensinar pelo exemplo no contexto das atividades do dia-a-dia da convivência e para ministrar às pessoas em amor e poder” (KRAFT, 1996, p. 106). É assim que Alan Hirsch explica e exemplifica esse processo.

106

Se o nosso ponto de partida é o pensamento antigo e o comportamento antigo de uma pessoa ou igreja, e vemos como nossa tarefa mudar aquela situação, seguindo a abordagem helenista significará que proveremos informações através de livros e salas de aulas para tentar levar a pessoa/igreja a uma nova maneira de pensar, e espera-se que a partir daí ocorra uma nova maneira de agir. O problema é que ao meramente focalizarmos os aspectos intelectuais da pessoa, falhamos em mudar o comportamento. [...] É genuinamente difícil mudar o comportamento de alguém simplesmente pela recepção de novas ideias, já que os comportamentos estão profundamente arraigados em nós através de hábitos enraizados, educação, normas culturais, pensamento errôneo etc. Apesar de a aquisição de conhecimento ser essencial para a transformação, logo descobrimos que vai ser necessário muito mais do que novo pensamento para nos transformar. Qualquer um que tenha lutado contra um vício sabe disso (HIRSCH, 2006, p. 122-123).

O fim da experiência de Atos 4 descreve o testemunho efetivo daquela combinação de verdade, poder e compromisso. Kistemaker e Hendriksen chamam isso de evidência inegável. A pergunta no verso 7 admite “a realidade do milagre, que, mais tarde, confessam ser incapazes de negar (v. 16)” (JAMIESON; FAUSSET, 1997, At 4:7). No fim, a evidência inegável é encontrada tanto no milagre como na vida dos agentes de Deus.¹¹

Relevância para adeptos das religiões mundiais e pós-modernos

A abordagem missiológica integral parece ser relevante em se tratando de adeptos das religiões orientais e também dos chamados pós-modernos. Ambos os grupos têm uma cosmovisão consideravelmente interessada no sobrenatural. Kraft (1996, p. 452) acredita que “para pessoas como os hebreus e a maioria dos povos atuais, para quem o poder espiritual é um interesse primário, encontros com o poder são frequentemente a maneira mais clara de demonstrar a superioridade de Deus em relação aos seus espíritos e deuses”. Mesmo de maneira não semelhante, um dos interesses primários das religiões que enfatizam a ortopraxia (por exemplo, islamismo, animismo e hinduísmo) “é ser capaz de acessar poder espiritual suficiente para evitar ou corrigir problemas na vida, quer causados pelos espíritos maus ou por falta de sucesso com sua cosmovisão. Quando ouvem histórias bíblicas demonstrando o poder de Deus, eles frequentemente são muito receptivos” (KRAFT, 1996, p. 453). “Antes que pessoas de culturas orientadas pelo poder venham a Cristo, elas frequentemente precisam ser convencidas de que Ele tem poder para tratar essas questões mais efetivamente do que seu antigo sistema religioso” (OTT *et al.* 2010, p. 254).

107

Tradicionalmente, a orientação dos missionários ocidentais tem sido menos sobrenatural do que a cosmovisão daqueles que estão buscando alcançar. No entanto, a própria cosmovisão do Ocidente tem mudado. A Nova Era, o pensamento oriental e animista, tem invadido o Ocidente, ao mesmo tempo que a pós-modernidade hoje enfatiza a busca por significado para a vida através da intuição e subjetividade, resultando em formas populares de espiritualidade (POCOCK *et al.* 2005, p. 197). Na missão aos pós-modernos, “os missionários não podem mais depender de abordagens didáticas cognitivas como se o cristianismo fosse um caso

¹¹ “A última palavra do verso 7, isso, provavelmente se refere ao ensino dos apóstolos em vez de a cura do aleijado — tanto o milagre como a mensagem podem estar em vista” (GANGEL, 1998, p. 59).

que pudesse ser provado numa corte legal ou demonstrado por métodos próprios de um laboratório” (POCOCK *et al.*, 2005, p. 107).

Apesar de a formulação e apresentação do evangelho em termos culturalmente significativos representarem tarefas que merecem nosso melhor esforço, tem se tornado aparente que os representantes de Deus devem avançar dependendo de oração e do poder do Espírito, que somente pode convencer pessoas do pecado, justiça e juízo (João 16:8-10) e conquistar o inimigo em qualquer situação (DOCKERY *et al.* 1992, p. 891).

Considerações finais

Ninguém deveria negligenciar a operação poderosa do Espírito Santo como pré-requisito fundamental para a missão. A ênfase correta no poder espiritual da missão desafia o ateísmo prático dos secularismos moderno e pós-moderno; ajuda a focalizar na grande controvérsia entre Deus e Satanás; e desafia a ideia de que os problemas podem ser reduzidos a fatores psicológicos, sociais, fisiológicos ou circunstanciais (OTT *et al.* 2010, p. 240). É imprescindível lembrar que

a missão não avança contra o reino de Satanás primariamente através de estratégias ou técnicas missiológicas corretas, finanças abundantes ou educação avançada; avança pelo poder espiritual que vem através da vivência como cidadãos do reino transformados no poder do Espírito Santo (OTT *et al.* 2010, p. 247).

No dia do Pentecostes, Pedro e outros receberam o Espírito Santo, que continuou a habitar neles. A partir de então, o Espírito Santo claramente guiava a missão em cada aspecto: encontros com a verdade, o poder e o compromisso. Atos 4:8 menciona Pedro “cheio do Espírito Santo” quando falou perante o Sinédrio (HENDRIKSEN; KISTEMAKER, 1953-2001, p. 152). Ellen G. White (1911, p. 63, grifo nosso) relaciona essa experiência com o poder de Deus ao comentar a conversão de Pedro e a importância dela no seu ministério:

Os presentes que se lembravam da parte que Pedro havia desempenhado no julgamento de seu Mestre, lisonjeavam-se de que ele seria intimidado pela ameaça de prisão e morte. Mas o Pedro que

negara a Cristo na hora de sua maior necessidade, era impulsivo e cheio de confiança própria, diferindo grandemente do Pedro que fora trazido perante o Sinédrio para ser interrogado. Depois de sua queda, ele se havia convertido. Não era mais orgulhoso e jactancioso, mas modesto e sem confiança em si mesmo. *Estava cheio do Espírito Santo, e pelo auxílio deste poder estava resolvido a remover a mancha de sua apostasia, honrando o nome que repudiara.* ✎

Referências

BOSCH, D. J. **Transforming mission: paradigm shifts in theology of mission.** Maryknoll: Orbis Books, 1991. (American Society of Missiology Series, 16).

DOCKERY, D. S.; BUTLER, T. C.; CHURCH, C. L. 1992. **Holman Bible Handbook.** Nashville: Holman Bible Publishers, 1992.

GANGEL, K. O. **Acts.** Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1998. (Holman New Testament Commentary, 5).

HENDRIKSEN, W.; KISTEMAKER, S. 1953-2001. **New Testament commentary: Exposition of the Acts of the Apostles.** Grand Rapids: Baker Book House, 1953-2001. (New Testament Commentary, 17).

HIEBERT, P. G. **Transforming worldviews: an anthropological understanding of how people change.** Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

HIRSCH, A. **The forgotten ways: reactivating the missional church.** Grand Rapids: Brazos Press, 2006.

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

KRAFT, C. H. **Anthropology for christian witness.** Maryknoll: Orbis Books, 1996.

_____. **Appropriate christianity.** Pasadena: William Carey Library, 2005.

_____. What kind of encounters do we need in our christian witness? **Evangelical Missions Quarterly**, July, 1991.

_____. Allegiance, truth and power encounters in christian witness. In: JONGENEEL, J. V. **Pentecost, mission and ecumenism: essays in intercultural theology.** Berlin: Peter Lang, 1992.

MOREAU, A. S.; NETLAND, H. A.; VAN ENGEN, C. E.; BURNETT, D. **Evangelical dictionary of world missions.** Grand Rapids: Baker Books, 2000. (Baker Reference Library).

MORGAN, C. W.; PETERSON, R. A. **Faith comes by hearing: a response to inclusivism.** Downers Grove: IVP Academic, 2008.

OTT, C.; STRAUSS, S. J.; TENNENT, T. C. **Encountering theology of mission: biblical foundations, historical developments, and contemporary issues.** Grand Rapids: Baker Academic, 2010. (Encountering Mission).

PAGE, T. E. **The Acts of the Apostles.** London: Macmillan, 1886.

POCOCK, M.; VAN RHEENEN, G.; MCCONNELL, D. **The changing face of world missions: engaging contemporary issues and trends.** Grand Rapids: Baker Academic, 2005. (Encountering Mission).

110

POLHILL, J. B. **Acts.** Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001. (Logos Library System; the New American Commentary, 26).

ROBERTSON, A. T. **Word Pictures in the New Testament.** Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.

TERRY, J. M.; SMITH, E. C.; ANDERSON, J. **Missiology: an introduction to the foundations, history, and strategies of world missions.** Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1998.

TIPPETT, A. **The deep sea canoe: the story of third world missionaries in the South Pacific.** Pasadena: William Carey Library, 1996.

WHITE, E. G. **The Acts of the Apostles.** Mountain View: Pacific Press, 1911.

Enviado dia 01/07/2013

Aceito dia 05/09/2013





Missão urbana: atitudes missionárias de Paulo em Atenas

Urban mission: Paul's missionary attitudes in Athens

Érico Tadeu Xavier¹



Considerando as estratégias missionárias de Paulo, este artigo tem como objetivo apresentar oito atitudes missionárias de Paulo que caracterizaram seu discurso na cidade de Atenas, conforme Atos 17. Os aspectos apresentados por Paulo incluem a observação, o zelo pela vontade de Deus, o respeito pela crença dos outros, a preocupação com a salvação das pessoas, a contextualização do Evangelho, o conhecimento da Palavra de Deus. Os resultados da pregação de Paulo, assim como a dos cristãos atuais, devem ser deixados ao Espírito Santo, porém, a igreja não deve deixar de realizar a sua tarefa missionária, utilizando-se de todos os meios necessários para a expansão do evangelho, independente dos resultados que possam advir da pregação.

Palavras-chave: Paulo; Atenas; Atitudes; Missão.



Considering Paul's missionary strategies, this article aims to introduce eight of Paul's missionary attitudes that characterized his speech in Athens in Acts 17. The issues presented by Paul include observation, the zeal for God's will, respect the belief of others, concern for the salvation of the people, the contextualization of the Gospel, the knowledge of God's Word. The results of Paul's preaching, as well as Christians today, should be left to the Holy Spirit, however, the church must not fail to carry out their missionary task,

¹ Doutor em Ministério pela Faculdade Teológica Sul Americana (2004), Doutor em Teologia pelo South African Theological Seminary (2011) e professor nos cursos de graduação e pós-graduação no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, Bahia. E-mail: pastortadeu@gmail.com

using all the means necessary for the expansion of the gospel, regardless the results that may be preaching.

Keywords: Paul; Athens; Attitudes; Mission.



Ao adentrar o estudo do campo missionário, a atual igreja cristã deve reconhecer as estratégias missionárias dos primeiros apóstolos, em especial Paulo, devido a grande extensão de seu trabalho nas cidades da época. A pregação missionária iniciada por Cristo centrou-se em Jerusalém e arredores, como relatado nos Evangelhos, e, ao dar continuidade, os apóstolos avançaram além das fronteiras de Roma, tendo seu progresso descrito nas Epístolas, como afirma Verkuyll (*apud* REIS, 2006), como um relato dos instrumentos utilizados por eles para a realização do trabalho missionário.

A missão de Paulo nas cidades destaca-se por ter alcançado a maior parte do mundo conhecido da época. Para Luiz André Oliveira (2012), a intenção de Paulo era levar o Evangelho a todo o mundo, com foco especial aos gentios onde quer que eles estivessem. Nichol (*apud* BARRO, 2002) lembra que, embora houvesse muitas regiões que não haviam ouvido falar do Evangelho, Paulo sempre lutou para levar a mensagem a diversas cidades, sempre objetivando produzir igrejas que se encarregariam de concluir a tarefa missionária.

Uma dessas importantes cidades é Atenas, onde Paulo pregou na sinagoga e nas praças (At 17:16). Sendo uma das principais cidades da Grécia no tempo de importantes filósofos como Sócrates, Platão, Aristóteles, Epicuro e Zeno e, embora tivessem passado já 400 anos da época de ouro de Péricles, ainda conservava grande parte de sua glória e prestígio. Mesmo após sua conquista por Roma, em 146 a.C., a cidade manteve sua supremacia e seu *status* livre. A cultura grega fora adotada por Roma (HUGHES, 1996). O contato de Paulo em Atenas mostra que o apóstolo fez uso de alguns recursos específicos para alcançar as pessoas. Ele reconheceu o ambiente, construiu pontes entre a realidade que percebia e a religião de Cristo. Considerando as estratégias missionárias de Paulo, este artigo tem como objetivo apresentar as atitudes missionárias de Paulo que caracterizaram seu discurso na cidade de Atenas, conforme Atos 17.

Atitudes missionárias de Paulo em Atenas

Paulo proclamava a mensagem mediante algumas atitudes estratégicas, observando o local onde estava, percebia os costumes, a cultura. Segundo Barro (2002), Paulo fazia uso de alguns elementos que facilitassem a propagação do Evangelho, buscando cidades influentes e estrategicamente localizadas, importantes centros culturais, sociais e comerciais. Assim, muitas das estratégias de Paulo se baseavam em reconhecer elementos do ambiente urbano que possibilitassem diferentes abordagens de pregação. Em Atenas, é possível perceber algumas das atitudes tomadas por ele para sua ação missionária que podem servir de exemplo para o contexto de missões nos dias atuais, principalmente no que se refere a levar o Evangelho aos grandes centros urbanos.

Observar a Cidade

Passando e observando os objetos de vosso culto (At 17:23).

Paulo fez uma cuidadosa observação da cidade. Durante os dias de espera em Atenas (At 17:16), o apóstolo dedicou-se a uma importante caminhada missionária pela cidade: conhecer o melhor possível seu entorno socioreligioso e, conseqüentemente, relacionar suas observações à fé e à teologia cristã. O cuidado em observar, pesquisar e conhecer o modo de vida, além de ser uma atitude que exige o manuseio de instrumentos sociológicos e filosóficos, é fundamentalmente uma ação bíblica e teológica, que leva a igreja a uma compreensão adequada da “alma” da cidade.

113

Esse exemplo foi bem ilustrado por Cristo. Lendo os Evangelhos encontramos Jesus percorrendo a Palestina, visitando centenas de lugares, investigando as pessoas em suas necessidades pessoais, físicas e materiais. Ele caminha pelas cidades (ambiente urbano), para nas aldeias (rural) e entra nas sinagogas (local de culto, reunião de pessoas), observando, amando, tocando, conversando, engajando-se, encarnando-se, doando-se. Sempre estava onde existia a necessidade, e assim ele ensinava, pregava, libertava e curava, buscando a restauração da dignidade humana e manifestação do Reino. Envolve-se completamente com as pessoas a ponto de sentir compaixão e convidar seus discípulos para trabalhar

juntamente com ele (Mt 9:35-38). O exemplo de Jesus em matéria de pesquisa e observação (Mt 9:35-38) pode ser sumariado assim:

- ✧ O poder da observação: percorria cidades (urbano), povoados (rural), sinagogas (lugares de reuniões das pessoas) (Mt 9:35).
- ✧ Necessidade de engajamento: estava no processo do trabalho: Ensinava, pregava e curava (Mt 9:35).
- ✧ Ajuntamento de informação: sua metodologia: observação participativa: “Vendo ele as multidões” (Mt 9:36).
- ✧ Análise e interpretação: as condições das pessoas: “aflitas e exaustas” (Mt 9:36); o tamanho da tarefa e do trabalho: “a seara é grande” (Mt 9:37).
- ✧ Efeito produzido: compaixão (Mt 9:36).

Roger S. Greenway (2009, p. 581) sugere o seguinte:

114

Estude uma determinada cidade. Comece pelo mapa, identificando suas diferentes regiões: as áreas comerciais, as zonas industriais e os bairros residenciais. Analise atentamente as áreas que estão crescendo em população e os tipos de pessoas e de culturas encontradas ali. Então escolha um bairro e estude sua gente: religiões, culturas, idiomas e condições espirituais. Pergunte sobre suas necessidades espirituais, sociais e materiais. Descubra se há igrejas vitais para cada grupo linguístico. Pense, então, em meios de promover o Reino de Cristo nesse bairro.

Andar pela cidade, observando-a cuidadosamente, é uma atitude pastoral-missionária importante a ser aprendida com o exemplo do apóstolo Paulo.

Indignação contra a idolatria

O seu espírito se revoltava em face da idolatria dominante na cidade (At 17:16).

A cidade de Atenas se destacava pela grande quantidade de “deuses”. Conforme Myer Pearlman (1995, p. 188) havia cerca de 3.000

ídolos na cidade, sendo popularmente dito que “há mais deuses do que homens em Atenas”. Champlin (1995, v. 3, p. 362), em seu comentário do Novo Testamento, diz que “Plínio asseverou que, ao tempo de Nero, Atenas estava ornamentada por mais de trinta mil estátuas públicas, além de imensa multidão de esculturas particulares, nas casas dos cidadãos”. Este autor cita comentário de G. S. Davis acerca da extensão da idolatria na cidade de Atenas:

Dentre esse número a esmagadora maioria se compunha de estátuas de deuses, semideuses ou heróis. Em certa rua, defronte de cada edifício, havia uma coluna quadrada, com um busto do deus Hermes. Outra rua, chamada Rua dos Tripés, estava ladeada de tripés, dedicados aos vencedores dos jogos nacionais helênicos, cada um dos quais continha alguma inscrição em honra a alguma divindade. Cada portão e pórtico tinha o seu próprio deus protetor. Cada rua, cada praça, e, na realidade, cada par-dieiro (habitações miseráveis de qualquer espécie), tinha o seu respectivo santuário (CHAMPLIN, 1995, v. 3, p. 362).

Hughes (1996) comenta que Paulo estava muito angustiado, irritado com a cultura idólatra dos atenienses, que testemunhava seu estado espiritual vazio e ignorância do verdadeiro Deus. Sua reação beirou ao paroxismo² experimentando a profunda infidelidade a Deus por parte dos atenienses, ao mesmo tempo em que sentia uma desesperada preocupação pela necessidade espiritual dessas almas ignorantes e perdidas. Por ser um sentimento bíblico legítimo, progressivo e ponderado de clamor pela justiça divina, sua indignação o conduziu, bem como deve conduzir a igreja hoje, a atitudes missionárias a favor da cidade. O mais interessante é que, conforme comentam Charles Pfeiffer e Everett Harrison (1984, v. 4, p. 277-278), “a estratégia missionária de Paulo não incluía a evangelização de Atenas. Mas esperando ali por Silas e Timóteo, sentiu-se profundamente movido pela evidente idolatria que viu. Os famosos templos de Atenas eram obras de arte cuja beleza não podia ser ultrapassada, mas por trás dessa beleza Paulo viu as trevas da idolatria”. John Stott (2008, p. 314) ao comentar a reação de Paulo afirma que:

115

² John Stott (2008, p. 313) diz que “o verbo grego *paroxyno*, de onde vem a palavra “paroxismo”, originalmente tinha conotações médicas e se referia a um ataque epiléptico. Também significava “estimular”, em especial “irritar, provocar, causar ira”.

Assim, a dor, ou o “paroxismo”, que Paulo sentiu em Atenas não foi causado por um descontrole, nem pela piedade diante da ignorância dos atenienses, nem pelo medo de que não conseguissem a salvação eterna. Mas foi causada principalmente por sua aversão à idolatria, que despertou dentro dele uma agitação profunda de ciúmes pelo nome de Deus, ao ver seres humanos tão depravados, a ponto de dar aos ídolos glória devida apenas ao único Deus vivo e verdadeiro. “Inflamava-se-lhe o espírito de indignação com o espetáculo dessa cidade cheia de ídolos”. Essa dor e sentimento de horror interno que levou Paulo a compartilhar as boas novas com os idólatras de Atenas deveria nos motivar da mesma forma.

O sentimento interno de horror pela idolatria levou o apóstolo a reconhecer a necessidade de demonstrar aos atenienses a verdade. Assim, partindo da importância que os atenienses davam a seus ídolos, compartilhou as boas novas da verdadeira adoração.

Arguir e ser arguido

116

Por isso, dissertava na sinagoga [...] também na praça, todos os dias [...]. E alguns dos filósofos epicureus e estóicos contendiam com ele” (At 17:17-18).

A idolatria observada na cidade e sua indignação levaram Paulo a debater com os atenienses e judeus residentes ali. Ele argumentava a favor da fé cristã e era questionado acerca dela.

Como de costume, começou na sinagoga, continuou na praça do mercado e terminou no Areópago. Três locais de pregação que abrangeram toda a população da cidade. Todas as classes sociais. Uma estratégia extremamente eficiente do ponto de vista para tornar o evangelho conhecido. É certo que a pregação de Paulo não produziu grandes resultados numéricos, mas mostrou um método de evangelizar uma cidade culta, sem descartar ninguém (VELOSO, 2010, p. 210).

Isso mostra a versatilidade e o preparo desse missionário no contexto plural da Atenas, como ressalta Howard Marshall (1991, p. 267):

Os ouvintes de Paulo incluíam aderentes das filosofias epicureanas e estoicas. Os primeiros, que tomavam seu nome do seu fundador Epicuro (341-270 a.C.), tendiam a um ponto de vista materialístico. Para eles, ou os deuses não existiam, ou eram tão removidos do mundo que não exerciam influência alguma nos seus negócios. Ensinavam uma teoria atômica rudimentar, e, na sua ética, ressaltavam a importância do prazer e da tranquilidade. Muitas vezes têm sido falsamente representados como sendo sensualistas nos seus conceitos, mas, na realidade, tinham um conceito nobre do “prazer” e desprezavam o sensualismo. Os estoicos, fundados por Zenão (340-265 a.C.), adotaram o nome das *stoa* ou *colunatas* onde ele ensinava. Ressaltavam a importância da razão como princípio da estruturação do universo, e mediante o qual os homens devem viver. Tinham um conceito panteístico de Deus como alma do mundo, e a sua ética ressaltava a auto-suficiência individual e a obediência aos ditames do dever.

Respeitando a cultura e os princípios dos atenienses, Paulo procurou apresentar sua pregação de tal modo que os fizesse refletir sobre sua forma de adoração, ao mesmo tempo em que salientava o culto ao Deus verdadeiro, levando-os ao conhecimento de Cristo. A esse respeito, os argumentos de Stott (2008, p. 316-317) são relevantes:

117

É impossível deixar de admirar a habilidade de Paulo que falava com a mesma facilidade às pessoas religiosas na sinagoga, aos transeuntes na praça e aos filósofos altamente sofisticados na Ágora e na reunião do Concílio. Hoje, o equivalente mais próximo à sinagoga é a igreja, o local onde se encontram as pessoas religiosas. Ainda é importante compartilhar o evangelho com pessoas que frequentam a igreja e com tementes a Deus, que talvez só participem ocasionalmente dos cultos. O equivalente à ágora varia de acordo com o lugar. Pode ser um parque, uma praça ou uma esquina, um shopping ou uma feira, um bar, uma discoteca ou uma cantina de escola, qualquer lugar em que as pessoas se encontram para se divertir. Existe uma grande necessidade de evangelistas talentosos, capazes de fazer amigos e conversar sobre o evangelho em locais informais desse tipo. Quanto ao Areópago, não existe um equivalente preciso no mundo contemporâneo. O mais próximo talvez seja a universidade, onde podem ser encontradas as melhores cabeças do país. A evangelização não os atingiria

na igreja ou na rua. Deveríamos promover evangelização nas casas, onde há liberdade para discussões, “agnósticos anônimos”, grupos em que não haja nenhuma restrição quanto a convicções, e evangelização por meio de palestras, com conteúdo fortemente apologético. Há uma necessidade urgente de mais pensadores cristãos que dediquem suas mentes a Cristo, não apenas como estudiosos, mas também como escritores, jornalistas, dramaturgos e radialistas, como roteiristas, produtores e personalidades de televisão, e como artista e atores que empregam várias formas de expressão para proclamar o evangelho. Todos eles podem lutar contra as filosofias e as ideologias não cristãs contemporâneas de uma forma que atinja homens modernos, pessoas que pensam, para, no mínimo, conquistar ouvintes para o evangelho, em função da sensatez de sua apresentação. Cristo deseja mentes humildes, mas não reprimidas.

Essa estratégia paulina de tornar o evangelho acessível a todos, mediante um linguajar claro e desenvolvido segundo a capacidade de compreensão de cada tipo de ouvinte, possibilita uma teologia expansiva, capaz de penetrar na mente e no coração humano.

118

Conhecer o pensamento filosófico de seus dias

Nele vivemos, e nos movemos, e existimos, como alguns dos vossos poetas têm dito: Porque dele também somos geração. Sendo, pois, geração de Deus (At 17:28-29).

O apóstolo demonstra estar atualizado com a filosofia reinante entre seus ouvintes ao mencionar pensamentos de dois poetas. “Nele vivemos, e nos movemos, e existimos” é uma citação de um poeta do século VI a.C., Epimênides. “Porque dele também somos geração” vem de Aratu, autor estáico do terceiro século a.C.

Vários autores de obras literárias evangélicas e outras veem, nas epístolas de Paulo, certo número de alusões aos poetas e escritores gregos e romanos, como Píndaro, Aristófanes, Epimênides, Menandro etc., havendo um número suficiente de citações diretas que nos autorizam a afirmar a ideia de que Paulo tinha familiaridade com esse tipo de literatura. No trecho de 1 Cor. 15:32 o apóstolo Paulo cita

Menandro, e a passagem de Tito 1:12 contém um trecho extraído dos escritos de Epimênides (CHAMPLIN, 1995, v. 3, p. 377).

Dessa forma, visto que entendia e manejava bem o pensamento filosófico, podia argumentar a respeito do evangelho de Cristo dentro de parâmetros que faziam sentido aos ouvintes. Além disso, o pensamento filosófico serviu como instrumento para a argumentação teológica do apóstolo em sua apresentação da fé cristã. Outros cristãos também defenderem a fé cristã se utilizando da filosofia, dentre os quais se destaca Justino, o Mártir. Dionísio Hatzenberger (2012) compara a vida de Justino à do apóstolo Paulo no que diz respeito a descendência e defesa do cristianismo junto aos gentios. Ambos tinham vivido entre judeus e gentios, tinham boa formação e usavam da argumentação para convencer judeus e gentios a respeito de Cristo e, devido à fé que professavam em Cristo, foram também ambos martirizados em Roma. Assim, podemos afirmar que a utilização da filosofia com sensibilidade teológica é uma atitude pastoral-missionária elementar nas cidades de hoje.

Respeito pela religiosidade do outro

Senhores atenienses! Em tudo vos vejo acentuadamente religiosos; porque, passando e observando os objetos de vosso culto, encontrei também um altar no qual está inscrito: Ao Deus Desconhecido (At 17:22-23).

119

A percepção estrategista de Paulo ao falar com os atenienses revela uma atitude ponderada, sensata, em nada discriminadora ou acusadora. Paulo não ataca frontalmente e agressivamente a idolatria da cidade. Ao contrário, ele elogia a religiosidade dos atenienses, tomando como tema e referência em sua mensagem a existência de altares dedicados a deuses que eles não conheciam, possivelmente para aplacar a ira de algum deus que se sentisse ofendido com algo cometido por eles. A atitude de Paulo é caracterizada pelo respeito à religiosidade do outro e pela gentileza na abordagem de um tema que era controverso à fé cristã.

As palavras de Paulo contêm um tesouro de conhecimento para a igreja. Estava ele numa posição em que facilmente poderia ter dito qualquer coisa que teria irritado seus orgulhosos ouvintes, colocando-se em dificuldade. Tivesse seu sermão sido um ataque direto aos deuses e aos grandes homens da cidade, e ele teria corrido o perigo de sofrer a sorte

de Sócrates. Mas, com o tato nascido do divino amor, cuidadosamente ele afastou-lhes a mente de suas divindades pagãs, revelando-lhes o verdadeiro Deus, para eles desconhecidos (WHITE, 2007, p. 133).

Seguindo o exemplo de Cristo e do apóstolo Paulo, a atual eclesiologia deveria se preocupar também com a questão da liberdade religiosa. Apreendemos com o apóstolo Paulo que o respeito às opiniões e à religiosidade do outro, principalmente em um contexto de pluralidade religiosa, característico de qualquer cidade ocidental, é uma sábia atitude pastoral-missionária.

Anúncio contextualizado

Pois esse que adorais sem conhecer é precisamente aquele que eu vos anuncio (At 17:23).

A contextualização é muito mais que adotar certos costumes (vestuário, alimentação e idioma) do outro. Contextualizar é uma ampla tarefa hermenêutica de compreender a palavra de Deus e transportar seu sentido para o contexto atual ou para o contexto do outro, causando o mesmo impacto que causou aos primeiros ouvintes. O conteúdo da mensagem pregada por Paulo no Areópago estava muito bem aplicado àquele contexto. Todavia, o que o apóstolo propõe anunciar aos atenienses é um Deus que eles adoravam sem conhecer.

120

Nessa hora de solene responsabilidade, o apóstolo estava calmo e confiante. Tinha o coração possuído de importante mensagem, e as palavras que lhe caíram dos lábios, convenceram seus ouvintes de que ele não era nenhum paroleiro. “Varões atenienses”, disse ele, “em tudo vos vejo um tanto supersticiosos: porque, passando eu e vendo os vossos santuários, achei também um altar em que estava escrito: AO DEUS DESCONHECIDO. Esse pois que vós honrais, não O conhecendo, é o que vos anuncio”(At 17:22,23). Com toda a sua inteligência e conhecimento generalizado, eram eles ignorantes do Deus que criara o Universo. Alguns, todavia, que ali estavam, almejavam maior luz. Estavam procurando alcançar o infinito (WHITE, 2007, p. 131).

Missionários de todas as épocas têm enfrentado o problema e o desafio da contextualização. No entanto, a encarnação de Jesus Cristo constitui o maior exemplo de contextualização: “A palavra se tornou carne e habitou entre nós”

(Jo 1:14). Deus deixou a glória celestial eterna e se tornou humano entre nós. O Deus eterno se tornou carne, homem desamparado e pobre. Entendemos que o evangelho de Cristo é suficiente e sempre relevante em qualquer contexto e qualquer época, mesmo que seja rejeitado por grande parte do que é chamado de “modernidade e/ou pós-modernidade”, esta rejeição não diminui sua relevância e importância vital, pois esta rejeição é no final das contas baseada não na sua ineficiência, mas na recusa do homem natural e carnal de pagar o alto preço exigido pelo evangelho. A contextualização não deve ser do evangelho, mas dos métodos e formas de apresentá-lo dentro de cada contexto e realidade onde se está fazendo missões. Paulo em Atenas se contextualizou sem deixar de propor algo desconhecido aos famosos filósofos e intelectuais gregos. Podemos, então, encarar o anúncio contextual da Palavra de Deus como parte essencial da mensagem pastoral-missionária na cidade.

Conteúdo da mensagem (At 17:24-31)

O conteúdo da mensagem contextualizada de Paulo no Areópago cumpriu seu objetivo ao abordar temas relevantes para aquele ambiente específico. Sua pregação, embora tenha incluído pensamentos de filósofos ou poetas, foi também no poder do Espírito Santo. Assim, então, passou a proclamar o Deus vivo e verdadeiro em cinco aspectos (STOTT, 2008, p. 321-326) expondo, assim, os erros e até mesmo os horrores da idolatria.

Deus é o Criador do universo: “O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, sendo ele Senhor do céu e da terra, não habita em santuários feito por mãos humanas” (At 17:24).

A proclamação de Paulo diz respeito ao Deus que fez o universo e tudo quanto ele contém, e que é, portanto, Senhor do céu e da terra. Sua linguagem baseia-se na descrição de Deus dada no Antigo Testamento (e.g. Is 42:5; Êx 20:11), mas aquilo que disse também seria aceito pelo filósofo grego, Platão. O Antigo Testamento não emprega a palavra mundo (gr. *kosmos*), visto não haver qualquer termo correspondente em hebraico; pelo contrário, fala “do céu e da terra” ou “de tudo” (Jr 10:16). A palavra, no entanto, se emprega no judaísmo de fala grega (Sabedoria 9:9; 11:17; 2 Mac. 7:23), e não é surpreendente achá-la aqui (cf. Rm 1:20); Paulo emprega a linguagem que, segundo esperaríamos, um judeu empregaria ao falar grego diante de pagãos. O Deus que é Criador e Senhor claramente não habita num templo feito por mãos humanas (ver 7: 48; Mc 14:58; a frase se empregava de

ídolos feitos pelos homens em contraste com o Deus vivo, Lv 26:1; Is 46:6). Há, talvez, um eco da oração de Salomão na dedicação do templo, quando reconheceu que era inadequado como casa de Deus (1 Rs 8:27). Mais uma vez, trata-se de um sentimento que seria aceito pela filosofia (MARSHALL, 1991, p. 270).

Deus é o mantenedor da vida: “Nem é servido por mãos humanas, como se de alguma coisa precisasse; pois ele mesmo é quem a todos dá vida, respiração e tudo mais” (At 17:25).

Deus continua sustentando a vida que ele criou e deu às suas criaturas humanas. É absurdo, portanto, supor que aquele que sustém a vida precisa ser sustentado, aquele que supre as nossas necessidades precisa ser suprido por nós. Qualquer tentativa de subjugar ou domesticar a Deus, de reduzi-lo ao nível de um animal doméstico que depende de nossa comida e habitação é, novamente, uma ridícula inversão de papéis. Nós dependemos de Deus; ele não depende de nós (STOTT, 2008, p. 321).

122

Deus é o Governador de todas as nações: “De um só fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra” (At 17:26).

Os gregos não criam na igualdade de todos os seres humanos, nem reconheciam os direitos de todos os indivíduos. Eles se consideravam mais importantes se comparados com os incultos bárbaros que povoavam as nações fora da Grécia. E os atenienses consideravam-se os únicos seres humanos verdadeiramente autóctones que surgiram originalmente, como nativos de África. Pensavam que não descendiam de ninguém e que eram superiores a todos. Mas, para Deus, não existe nenhuma raça superior, nem território que Ele não lhe tenha concedido. Assim falou desde os tempos antigos (VELOSO, 2010, p. 213).

Deus é o Pai dos seres humanos: “Como alguns dos vossos poetas têm dito: Porque dele também somos geração. Sendo, pois, geração de Deus, não devemos pensar que a divindade é semelhante ao ouro, à prata, ou à pedra, trabalhados pela arte e imaginação do homem” (At 17:29).

Apontando os nobres espécimes da humanidade em torno de si, com palavras tomadas de um de seus poetas, Paulo pintou o infini-

to Deus como um Pai, de quem eram filhos. “Nele vivemos, e nos movemos, e existimos”, declarou ele, “como também alguns dos vossos poetas disseram: Pois somos também sua geração. Sendo nós, pois, geração de Deus, não havemos de cuidar que a Divindade seja semelhante ao ouro, ou à prata, ou à pedra esculpida por artifício e imaginação dos homens (WHITE, 2007, p. 132).

Ao apresentar Deus como Pai Paulo enfatiza a nossa condição fraterna mas, principalmente, expõe a superioridade divina sobre os homens por Ele criados.

Paulo quis dizer que todos os homens vieram de Deus no sentido de que são suas criaturas, dependendo dele para a vida. Há uma doutrina bíblica sobre a paternidade universal de Deus e a fraternidade de todos os homens que repousa no fato da criação comum e não sobre um relacionamento espiritual, como indica esta passagem. Sendo Deus o criador dos homens, deve pelo menos ser maior do que os homens. Portanto, identificar a Divindade com alguma coisa que o homem criou ou imaginou é a mais desbaratada tolice e a profundidade do pecado (PFEIFFER; HARRISON, 1984, p. 279).

123

Deus é o juiz do mundo: “Ora, não levou Deus em conta os tempos da ignorância; agora, porém, notifica aos homens que todos em toda parte se arrependam; porquanto estabeleceu um dia em que há de julgar o mundo com justiça por meio de um varão que destinou e acreditou diante de todos, ressuscitando-o dentre os mortos” (At 17:31). O julgamento divino, o arrependimento e a ressurreição de Cristo foram os pontos chave da pregação de Paulo aos atenienses, ponto este que tem de ser salientado ainda hoje a todos os que ainda persistem nas práticas idólatras, como orienta Stott (2008, p. 324):

Deus entregou o julgamento ao seu filho, e o destinou e acreditou diante de todos, publicamente, ressuscitando-o dentre os mortos. Jesus foi confirmado através da ressurreição e declarado Senhor e Juiz. E mais do que juiz divino, ele também é varão ou “homem” (BLH). Todas as nações foram criadas do primeiro Adão; todas as nações serão julgadas pelo último Adão.

Nesse sentido, tal como em Atenas, hoje os seres humanos devem se arrepender da idolatria que praticam. Como explica Hughes (1996), o

juízo está chegando, e nosso juiz é o Cristo ressuscitado, por isso, a humanidade precisa ser chamada ao arrependimento para salvação. Se antes de Cristo a idolatria era relevada, embora não permitida, após a vinda de Cristo não mais admite Deus essa prática, já que o próprio Deus se revelou à humanidade, como esclarece Ellen G. White (2007, p. 132):

Nos séculos de trevas que precederam o advento de Cristo, o divino Soberano passou por alto a idolatria dos gentios; mas agora, por intermédio de seu Filho, enviara Ele aos homens a luz da verdade; e esperava de todos arrependimento para a salvação, não somente do pobre e humilde, mas também do altivo filósofo e dos príncipes da Terra.

Dessa forma, a mensagem da igreja na cidade deve ser dada de molde a responder às suas demandas com fidelidade ao evangelho de Cristo, tornando-se, assim, o âmago da tarefa pastoral-missionária do povo de Deus.

Formação da comunidade de fé

uns escarneceram [...]. Houve, porém, alguns homens que se agregaram a ele e creram (At 17:32-34).

124


Ao apresentar a mensagem do Evangelho aos atenienses, Paulo não alcançou a todos de igual forma. Enquanto alguns rejeitaram, outros consideraram apenas mais uma teoria e outros, ainda, aceitaram a mensagem, unindo-se à fé cristã.

De acordo com Eusébio de Cesareia, famoso historiador eclesialógico do século 4 d.C., Dionísio chegou a ser o primeiro bispo de Atenas. A segunda pessoa mencionada é uma mulher chamada Dâmaris. O mais provável é que tenha sido uma mulher da aristocracia que já tinha ouvido Paulo falar na praça e entrou no Areópago com a multidão, procedente da cidade, que acompanhou Paulo quando os filósofos o convidaram. As mulheres não tinham acesso normal ao Areópago, mas essa era uma ocasião especial quando muitas pessoas entraram sem ser dos que o frequentavam regularmente. Deve ter sido de importância semelhante à de Dionísio, pois, além dele, foi a única pessoa mencionada por Lucas. Os demais que creram também devem ter sido pessoas importantes da cidade (VELOSO, 2010, p. 216).

David H. Stern (2007, p. 319), comentando Atos 17:34, assim se pronunciou: “Embora se diga ocasionalmente que *Sha’ul* [Paulo] não teve sucesso em Atenas, esse versículo prova o contrário: as pessoas citadas por nome tornaram-se o núcleo da comunidade messiânica da cidade”. Conforme destaca Hughes (1996), o sermão de Paulo apresentou três resultados: zombaria, adiamento e crença. Enquanto a maioria do povo rejeitou ou deixou para depois, houve entre eles alguns que creram e mantiveram a fé, levando a mensagem a outros. Atenas foi palco da presença missionária da igreja pela atividade de Paulo. Da mesma forma, as cidades de hoje, cada uma com características peculiares, são a fronteira missionária para a igreja. Lendo a experiência de Paulo, sentimo-nos impulsionados a levar o evangelho a cada dimensão de vida humana que caracteriza nossas cidades.

Considerações finais

A permanência de Paulo em Atenas, enquanto aguardava seus companheiros, tornou possível analisar alguns aspectos relevantes para a formulação de estratégias missionárias para os tempos atuais. Os aspectos da pregação do apóstolo podem ser observados na tarefa missionária, principalmente as cidades onde pode existir grande diversidade de pessoas e culturas. Antes de qualquer coisa, Paulo observou a cidade, e foi a partir dessa observação que enxergou não tanto a beleza da arte, mas o aspecto religioso que ela continha, o que levava o povo a idolatrar imagens de diferentes deuses, incluindo entre seus ídolos um pedestal ao Deus desconhecido.

Conquanto tenha alcançado a alguns poucos, a abordagem de Paulo em Atenas foi brilhante. Sua mensagem apontava diretamente para o problema e foi através de seus métodos estratégicos, de sua ponderação, conhecimento e entrega à ação do Espírito Santo, que Paulo realizou em Atenas a obra requerida por Cristo de cada um de nós: a de levar a mensagem a todos os povos, línguas e nações. Assim, a igreja deve buscar métodos e formas de apresentar o Evangelho em cada contexto e realidade, sem, contudo, se perder a mensagem. 

125

Referências

BARRO, J. H. **De cidade em cidade**. Londrina: Descoberta, 2002.

CHAMPLIN, R. N. **O novo testamento interpretado versículo por versículo**. São Paulo: Editora e Distribuidora Candeia, 1995. v. 3.

GREENWAY, R. S. **O desafio das cidades**: Perspectivas no movimento cristão mundial. São Paulo: Editora Vida Nova, 2009.

HATZENBERGER, D. **História da igreja**. 2012. Disponível em: <<http://bit.ly/18l6pLt>>. Acesso em: 07 ago. 2013.

HUGHES, R. K. **Atos**: a igreja em chamas. Pregação da Palavra. Wheaton.: Crossway Books, 1996.

MARSHALL, I. H. **Atos**: introdução e comentário. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1991.

OLIVEIRA, L. A. B. Pesquisas SEPAL. **As cidades são o principal campo missionário do século XXI**. 2012. Disponível em: <<http://bit.ly/1b5Thw1>>. Acesso em: 7 ago. 2013.

PEARLMAN, M. **Atos**: e a igreja se fez missões. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1995.

PFEIFFER, C. F.; HARRISON, E. F. **Comentário bíblico Moody**. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1984. v. 4.

126

REIS, G. **Paradigmas missiológicos no novo testamento**. 2006. Disponível em: <<http://bit.ly/1hUXOFu>>. Acesso em: 7 ago. 2013.

STERN, D. H. **Comentário judaico do novo testamento**. Belo Horizonte: Editora Atos, 2007.

STOTT, J. **A mensagem de Atos**: até os confins da terra. São Paulo: Editora ABU, 2008.

VELOSO, M. **Atos**: contando a história da igreja apostólica. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2010. (Comentário Bíblico Homilético).

WHITE, E. G. **Atos dos apóstolos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

Enviado dia 01/08/2013

Aceito dia 05/11/2013





O uso das imagens televisivas em programas religiosos

The use of tv pictures in religious programs

Larissa Pothin Preuss¹



través da análise do discurso sobre o falso nos escritos de Santo Agostinho, o presente estudo discute o qual seria o papel desempenhado pela mídia televisiva dentro do processo de transfiguração midiática dos atuais cultos religiosos. Utilizando-se como exemplo do caso da Igreja Mundial do Poder de Deus, na figura de seu líder Valdomiro Santiago, se discute a possibilidade de não se estar produzir uma imagem com conteúdo propriamente religioso, mas sim uma figura de adoração vazia, oca. Sendo assim, a questão gira em torno de se entender qual a ligação entre o falso, a imagem da televisão e as emissões televisivas que tratam de religião. Questionando-nos qual seria precisamente o problema representado por tal conexão.

Palavras-chaves: Mídia; Religião; Igreja Mundial; Televisão; Culto



through a discourse analysis of St. Augustine's writings about the concept of false, this paper articulates the role of the media in transforming the worship practices in the present time. Using the "Igreja Mundial do Poder de Deus", represented by its religious leader Valdemiro Santiago, as an example, we suggest what is being produced does not portray an image of religious content, but a figure of empty worship. Thus, the issue revolves around the connection between the concept of false, the use of television and television

¹ Mestranda em Comunicação Social pela ECA-USP. Jornalista na Rede Novo Tempo de Comunicação. E-mail: larissapress@gmail.com

programs that feature any religious material. It should prompt us to reflect on the problem represented by that connection.

Keywords: Mídia; Religion; Igreja Mundial; Television; Worship



O cenário é de um enorme salão. Seu aspecto não é luxuoso, mas nem por isto menos grandioso. A câmera passeia pela plateia e revela uma multidão em pé, de olhos fechados e mãos erguidas numa espécie de aquecimento, de treino, à espera do momento adequado de tocar o invisível. Ao perceber que estão sendo filmados, alguns acenam. Uma moça que até então cantava de olhos fechados, abre os olhos e ao notar que está sendo observada pela lente da câmera, comenta com alguém ao lado: “olha, tá filmando.” No canto direito da tela, lê-se a inscrição: ao vivo. Está no ar o programa da Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), comandado por Valdemiro Santiago de Oliveira, fundador da igreja.²

Andando no palco surge um homem negro, alto, vestido com uma camisa de mangas curtas, gravata, e calça social. Desta vez Santiago não usa chapéu, peça notória de seu figurino que acabou por tornar-se marca registrada deste cowboy do evangelho. Sua indumentária neste dia é simples e distingue-o da figura de outros líderes religiosos modernos que mais se assemelham aos executivos do mercado financeiro. O visual do pastor/apresentador busca estabelecer um vínculo com o público-alvo da IMPD que, claramente se percebe pelas imagens se trazer das pessoas das classes C, D e E.

Santiago fala fácil, fala errado, faz piada. Ele sorri, toca as pessoas, abraça e impõe as mãos sobre os fiéis que sobem ao palco para relatar suas experiências de cura. Seu carisma é evidente, sua consciência sobre a importância da propagação de sua imagem também. “Quem me viu na tevê?” “Quem assistiu?” pergunta o teleevangelista por diversas vezes durante o sermão. Enquanto as câmeras enquadram o público, ele volta a insistir, “Quem me assistiu? Pode levantar a mão!”

O mineiro de 48 anos, natural de Cisneiros, que perdeu a mãe aos 12 anos de idade, morou na rua e trabalhou na roça, sabe que o preço para deixar o mundo do anonimato é pago em minutos televisivos. Capa da revista

² A cerimônia religiosa discutida neste trabalho, foi um culto com duração de 2 horas transmitido no dia 17 de novembro de 2012 ao vivo pela Rede 21. Disponível em: < <http://bit.ly/1fms3N> >.

Isto É de 28 de janeiro de 2011, que o identificava como “o novo astro da fé,” Santiago foi descrito pela reportagem como “o mais fulgurante fenômeno religioso do Brasil atualmente.”

Após participar por 18 anos como membro e líder, chegando a integrar a alta cúpula da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Santiago parece ter aprendido com precisão as técnicas e estratégias de divulgação descritas por Campos (2000) que consolidaram sua antiga igreja como um empreendimento religioso de sucesso, transformou-a num gigante tanto na esfera da religião, como nos meios de comunicação.

De certa forma o apóstolo, que segundo as palavras de seus próprios fiéis registradas na entrevista, é “fissurado” por se comunicar com seu rebanho pela televisão, parece ter entendido a máxima popular “quem não é visto não é lembrado,” que expressa a ligação direta entre o ver e o lembrar. Para ser famoso, para ser conhecido, para existir como ícone quer seja no mundo real, ou no espiritual, é preciso aparecer na televisão. A equação Visível=Real=Verdadeiro, observada por Régis Debray, e citada por Bucci (2004), traduz o critério de julgamento da era visual na qual prosperam as produções televisivas das igrejas neopentecostais. Santiago entrega aos Tomés modernos a imagem de um evangelho para ser consumido a olho nu. Toda sua proposta evangelística opera no plano do olhar. Pelo olhar ele argumenta, pelo olhar ele convence.

Ele não está sozinho. É possível observar na enxurrada de programação evangélica transmitida pelas ondas televisivas que cada vez mais as religiões cristãs fundamentadas inicialmente na tradição oral e posteriormente no livro (CAMPOS, 2004, p. 149), no caso das religiões protestantes, conferem à imagem a função de mediadora na comunicação outrora ocupada pela palavra.

Mas o que há de novo nesta substituição? Não seria a soberania da imagem sobre a palavra apenas uma característica da sociedade do espetáculo já identificada por Debord (1998)? O que está implícito no conflito entre imagem e palavra e por que ele é tão pertinente no que tange a comunicação e a religião?

Segundo a tradição bíblica, percebida, por exemplo, em Gêneses 1-3, no princípio Deus se comunicava com o ser humano face a face. Porém em decorrência do pecado tal comunicação passou a ser indireta, mediada. No entanto a busca do ser humano por um deus visível se faz presente não apenas na narrativa bíblica, mas em toda a trajetória religiosa. O capítulo 32 do livro de Êxodo relata o episódio em que o povo de Israel dá à imagem o lugar de Deus. Moisés havia subido ao Sinai para receber de Deus os Dez Mandamentos. Porém, quando o povo percebeu que Moisés demorava para voltar, pediu

à Arão que lhes fizesse deuses para os conduzir. Dos brincos de ouro das filhas Israel Arão moldou um bezerro e a imagem lhes serviu de objeto de adoração.

É claro que o povo não pensava que o Bezerro de Ouro era a imagem de Deus. Entretanto, o deus imagem era um deus que podia ser visto, que podia ser tocado, e, sendo assim, não precisava ser imaginado e reverenciado através da invisibilidade imaterial da fé. No entanto, o Bezerro de Ouro era um deus que não era Deus, e um Bezerro que não era bezerro, ele era senão apenas a sua imagem. Ele era o falso feito de ouro verdadeiro. Segundo o conceito agostiniano de falsidade, o falso é uma deficiência do ser. Ao fazer tal definição, Agostinho deseja antes de tudo conhecer a sua natureza em lugar de fazer qualquer julgamento de valor sobre o mesmo. De fato, o segundo livro dos Solilóquios onde Agostinho apresenta uma espécie de ontologia do falso, não o retrata como algo necessariamente ruim, afinal algumas coisas só encontram sua verdadeira função na condição de falsas, como é o caso da arte e de sua filha tecnológica, a mídia.

Para tal autor, em todo o falso também existe a verdade, pois, de acordo com sua definição, a verdade é aquilo que é (AGOSTINHO, 1998 p. 67). Portanto, na qualidade de ser, o falso também é participante da verdade, caso contrário, simplesmente não existiria. No entanto, o falso denomina o que não é o verdadeiro, ele é como o verdadeiro, porém diferente. Assim, Agostinho enxerga a natureza do falso justamente na aparência, “é falso aquilo que se apresenta ser, como sendo o que não é ou inteiramente tende a ser, e não o é” (AGOSTINHO 1998, p. 76).

A intencionalidade da parte de quem se utiliza do falso torna-se portanto um fator determinante para Agostinho (1998, p. 93), pois há uma diferença entre o querer ser falso e o não poder ser verdadeiro. Ao mesmo tempo, ele afirma, é o assentimento que dá legitimidade ao falso conferindo-lhe o caráter de verdade. Pois se não se acredita que o falso é verdadeiro, ele é apenas falso e não enganoso.

Mas o maior gênero de falso é o enganador ou o mentiroso. Pois chama-se enganador o que tem certo desejo de enganar, desejo este que não se estende sem a alma e se realiza em parte pela razão e em parte pela natureza: pela razão nos animais racionais, como o homem; pela natureza nos irracionais, como a raposa. O que chamo mendaz, mentiroso, existe nos que mentem. Estes diferem dos falazes, enganadores, pois todo falaz deseja enganar, ao passo que nem todo aquele que mente deseja enganar (AGOSTINHO, 1998, p. 76).

No episódio do Bezerro de Ouro, o povo decidiu deliberadamente tomar a imagem, que em sua qualidade de falso bezerro não poderia ser verdadeira, como verdadeiro deus, preferindo o falso ao verdadeiro, escolhendo crer no engano. Ao empregar o termo *fetichismo*, para descrever a característica ilusória que encobre na mercadoria a sua condição de trabalho alienado e faz dela um objeto de idolatria, Marx recorre a esta concepção religiosa, como comenta Slavoj Žižek. Elaborando sobre a passagem de *O Capital*, onde Marx explicita o conceito de fetichismo, Žižek (1994, p. 25) explica:

O que se deve ter em mente, aqui, é que “fetichismo” é um termo religioso para designar a idolatria “falsa” (anterior), em contraste com a crença verdadeira (atual): para os judeus, o fetiche é o Bezerro de Ouro; para um partidário do espiritualismo puro, o fetichismo designa a superstição “primitiva”, o medo de fantasmas e outras aparições espectrais etc. E a questão, em Marx, é que o universo da mercadoria proporciona o elemento fetichista necessário à espiritualidade “oficial”: é bem possível que a ideologia “oficial” de nossa sociedade seja o espiritualismo cristão, mas sua base real não é outra senão a idolatria do Bezerro de Ouro, o dinheiro.

131

É a ideia que envolve a mercadoria que a eleva a condição de objeto desejável. Seu valor não está no que ela é, nem tampouco o que tem para oferecer enquanto objeto real, mas no todo ilusório que a reveste. O que se compra na mercadoria é o fetiche, é a ideia de poder ser o que não se é, de se parecer ao verdadeiro, de ser um legítimo falso. Da seiva do falso se nutre a sociedade do espetáculo identificada por Guy Debord a qual “só lhe é permitido aparecer naquilo que ela *não é*” (DEBORD, 1998, p. 18). Já no começo de sua obra, ele cita Feuerbach (*apud* DEBORD, 1998, p.13) que em 1841 apontava em *A essência do cristianismo* a tendência humana para a apreciação do falso.

E sem dúvida o nosso tempo [...] prefere a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência ao ser [...] Ele considera que a *ilusão* é sagrada, e a *verdade* é profana. E mais: a seus olhos o sagrado aumenta à medida que a verdade decresce e a ilusão cresce, a tal ponto que, para ele, o *cúmulo da ilusão* fica sendo o *cúmulo do sagrado*.

A sociedade do espetáculo, na qual a relação social é mediada por imagens, não é algo novo. Ela foi descrita por Debord já no fim da década de 1960. Para ele, a mudança que caracteriza a fase atual da dominação econômica é o deslizamento generalizado do ter para o parecer.

O espetáculo é a afirmação da aparência e a afirmação de toda vida humana — isto é, social — como simples aparência. Mas a crítica que atinge a verdade do espetáculo o descobre como negação do visível da vida, como negação da vida que *se tornou visível* (DEBORD, 1998, p.16 grifo do autor).

Com isso, o mundo dominado pelo espetáculo vira um mundo onde a realidade é invertida e “a verdade é um momento do falso” (DEBORD, 1998, p. 19). O falso na interpretação bíblica judaico-cristã está diretamente ligado à ideia do engano e da idolatria sendo, portanto, algo que afasta o ser humano da verdade que, segundo a Bíblia, seria o próprio Deus. Sendo assim, não há nada mais indesejável do que participar daquilo que é falso. Não apenas indesejável como também proibido de acordo com os primeiros dois mandamentos que ordenam: “não terás outros deuses além de mim,” e “não farás para ti nenhum ídolo, nenhuma imagem de qualquer coisa no céu, na terra, ou nas águas debaixo da terra” (Ex 20:3-4, NVI).

Da interpretação literal do termo imagem citado no segundo mandamento, veio a extirpação quase absoluta de ícones, símbolos, e das imagens em geral dos cultos e liturgias religiosas e de até certo afastamento do universo das artes por parte das denominações que surgiram da Reforma Protestante. Ao abolir o uso da imagem e construir todo um discurso em defesa da palavra, as religiões protestantes se firmaram no conceito de um culto que apelasse à razão em lugar das demonstrações visuais apresentadas nas missas teatralizadas, nos símbolos e nas imagens dos santos utilizadas pela Igreja Católica. Na dinastia *Sola scriptura*, a palavra como meio de conhecer a verdade reina absoluta.

Nesta concepção protestante, a apreensão da verdade se dá através da fé que por sua vez se faz possível através do ouvir da palavra de Deus, conforme escreve Paulo no verso 17 do capítulo 10 do livro de Romanos. Portanto, parece haver uma hierarquia de autoridade da palavra sobre a imagem. A palavra está associada à verdade ao passo que a imagem está ligada ao falso.

Mas há de se ter cuidado. Uma vez mais é o próprio Agostinho, que por toda sua vida foi um exímio escritor e antes de sua conversão ao cristianismo um verdadeiro de devoto da palavra e da oratória, que não nos deixa à mercê da

ingenuidade quanto à natureza da linguagem. Em diversas passagens das *Confissões* ele adverte para o cuidado com as palavras, pois elas são apenas receptáculos da verdade, e não a verdade em si. Portanto, são incapazes de dizer aquilo que verdadeiramente precisariam dizer. E mais, assim como a imagem, a linguagem tem sua natureza verdadeira no falso, e assim sendo, as palavras também podem ser verdadeiras ferramentas de ilusão usadas para mentir, dissimular e enganar.

Agostinho mostra, de maneira igualmente meticulosa, como a linguagem dos homens está aquém daquilo a que se propõe, quando empregada com fins filosóficos. A filosofia quer dizer a verdade. A filosofia quer atingir e exprimir a verdade no seu sentido mais venerado. A filosofia quer conhecer e enunciar o bem supremo. Porém, para fazê-lo dispõe apenas de uma linguagem finita, humana, uma linguagem que é pequena diante da grandeza de seus propósitos. Por isso, é preciso ter cuidado com as palavras, porque elas podem contar uma pretensão vã, podem parecer dizer algo, do qual estão demasiado distantes” (NOVAES, 2001, p. 31).

Mas qual a ligação entre o falso, a imagem da televisão e as emissões televisivas que tratam de religião? E qual é precisamente o problema representado por esta conexão? A televisão é o veículo que tornou possível a transmissão do som e das imagens em movimento, em tempo real. Tanto a imagem transmitida, como o próprio processo que torna possível a percepção desta imagem em movimento, são operações que acontecem no campo da ilusão. O olho só percebe a imagem como se movendo por conta de um fenômeno denominado persistência da visão, em que a retina é capaz de preservar uma imagem por uma fração de tempo após a sua recepção. Como a emissão televisiva projeta cerca de 30 quadros a cada segundo, a visão é enganada pelo movimento. Já a imagem, segundo a ótica de Agostinho, é por definição o falso apresentador, o falso cenário, o falso padre, o falso fiel, o falso pastor. Portanto, a natureza da mídia é o falso. No entanto, a essência é a transmissão do verdadeiro, e no caso dos programas religiosos, a transmissão da verdade.

Ao comentar sobre a hegemonia da televisão a partir do século 20, Machado diz que a televisão é paradoxalmente um meio bem pouco visual, pois o uso que faz das imagens é pobre (MACHADO, 2000, p. 71). O autor argumenta que como herdeira direta do rádio, a televisão se funda primariamente no discurso oral, ou seja, tem na palavra a sua matéria-prima. Mas em pouco tempo, é possível observar que cada vez mais a imagem fala no lugar da

palavra. Bucci e Kehl (2004, p. 16) dizem que “vivemos na era em que tudo concorre para a imagem, para a visibilidade e para a composição de sentidos no plano do olhar.” Segundo os autores, em nenhum outro período da história a imagem ocupou tamanho grau de importância pois agora, não só a comunicação, mas também a linguagem necessitam da imagem como significante.

Paulatinamente, o ver passa a ocupar uma franja da função do conhecer. O olhar avança sobre o pensamento. O imaginário toma para si territórios que pertenciam ao domínio do simbólico, ou seja, os mecanismos próprios da ordem do imaginário — que não se compõe apenas de visualidades, como se sabe, mas incorpora o vasto acúmulo de mitos e significados dos quais os falantes lançam mão, de forma direta — tendem a substituir os processos próprios do simbólico — que demandam leitura e escrita, isto é, demandam abstração, pensamento, instituindo o ordenamento e a lei (BUCCI, 2009, p. 5).

134 Ou seja, a atividade racional promovida pela mediação da palavra, cede espaço ao apelo direto da imagem ao inconsciente. E este apelo da mercadoria como imagem, quer seja na qualidade de bem material, quer seja como bem simbólico, como é o caso da religião, não opera pela ordem da razão, mas sim pela ordem do desejo, segundo elabora Bucci (2002). Já diria Baudrillard (1985, p. 7), em *À sombra das maiorias silenciosas*, o que se adora na religião é, antes de tudo, uma imagem. E esta crença nas imagens criadas, de acordo com o autor, acaba por revoar o imperativo do sentido que é ignorado e repelido pelas massas para as quais “o Reino de Deus sempre esteve sobre a terra na imanência pagã das imagens e no espetáculo que a Igreja lhes oferecia.” A imagem que se insere nas práticas evangelísticas televisivas das religiões protestantes que outrora se utilizavam da palavra para transmitir a verdade bíblica, perpassa a necessidade da crítica, escolhe a mística, cultua o falso. Com todo esse pensamento, parece não ser difícil entender o sucesso alcançado por tantos televangelistas, tal como Valdemiro Santiago.

Referências

AGOSTINHO. *Solilóquios e a vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998.

BAUDRILLARD, J. *A sombra das maiorias silenciosas*. São Paulo. Editora Brasiliense: 1985.

BUCCI, E. **A fabricação de valor na superindústria do imaginário.** *Communicare*: revista de pesquisa da Faculdade de Comunicação Social da Cásper Líbero, v. 2, n. 2, p. 56-72, 2002.

_____. **Civilização e barbárie.** São Paulo. Companhia das Letras, 2004.

_____. **Em torno da instância da imagem ao vivo.** *MATRIZES*, v. 3, n. 1, p. 65-79, 2009.

BUCCI, E.; KEHL, M. **Videologias: ensaios sobre a televisão.** São Paulo: Boitempo, 2004

CAMPOS, L. S. **Teatro, templo y mercado: comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina.** Quito. Ediciones Abya-Yala: 2000.

_____. **Evangélicos e pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva.** *Revista da USP*, n. 61, p.141-163, 2004.

CARDOSO, R.; LOES, J. **O homem que multiplica fiéis.** *Revista Isto É*, n. 2151, 28 jan. 2011. Disponível em: <<http://bit.ly/1giML8q>> Acesso em: 9 dez. 2012.

DEBORD, G. **Sociedade do espetáculo.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.

135

MACHADO, A. **A televisão levada a sério.** São Paulo: Editora SENAC, 2000.

NOVAES, M. **Tempo e razão 1.600 anos das confissões de Agostinho.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ZIZEK, S. O espectro da ideologia. In: _____. (Ed.). **Um mapa da ideologia.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1994.

Enviado dia 22/09/2013

Aceito dia 26/11/2013





Surto messiânico no adventismo: estudo de dois casos

Messianic outbreak in the adventism: two case studies

Igor Marques¹



ristianismo, desde os seus primórdios, parece nutrir relações íntimas com a escatologia, como força propulsora de sua mensagem messiânica. O papel da expectativa futura não foi diferente no surgimento do movimento adventista, que se considera um povo remanescente para os últimos dias antes da segunda vinda de Cristo. Entretanto, em algumas ocasiões, as motivações apocalípticas do adventismo fizeram eclodir surtos messiânicos responsáveis por acontecimentos reconhecidamente trágicos, a exemplo do caso do “demônio do Catulé” e o “surto de Waco”. Muito embora tais eventos sejam “anomalias sociais”, desvinculadas do saudável desenvolvimento da instituição adventista, o reconhecimento de que surtos messiânicos são reais ainda na atualidade deve relembrar os adventistas que sua mensagem escatológica deve trabalhar em conjunto com outros fatores, e não de maneira exclusiva.

Palavras-chave: Surto Messiânico; Igreja Adventista do Sétimo Dia; Demônio do Catulé; Surto de Waco; Escatologia.



hristianity since its outset seems to maintain a close relationship with eschatology as an impulsive force of the messianic message. The task of the future expectation played the same role with the emergence of the adventist movement which regard itself as the remnant people for the last days before Jesus' second coming. Notwithstanding, at some occasions, adventist apocalyptic motivations made arise some messianic outbreaks well-known by their tragic events, namely “demônio de Catulé” and the “surto de Waco”. Although such events should

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Professor no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: igor.marques@unasp.edu.br

be regarded as “social anomalies”, and placed apart from the healthy development of the Seventh-Day Adventist institution, the ideia that such messianic outbreaks are real even nowadays should remind the adventists that their eschatological message must be proclaimed together with other issues but never alone.

Keywords: Messianic Outbreak; Seventh-Day Adventist Church; Demônio do Catulé; Surto de Waco; Eshatology.



A história do cristianismo possui uma marcante relação com a escatologia. Muito do pensamento cristão foi voltado para a crença de se estar presenciando uma batalha universal, que terá como desfecho a segunda vinda de Cristo. Neste sentido, a escatologia não se trata de mera concepção teológica, mas de “uma cosmovisão que buscaria transformar a realidade a partir da expectativa da vinda de Cristo” (LOPES, 2011, p. 63). É possível, assim, alegar que a escatologia serve de consolo aos cristãos diante dos sofrimentos terrenos. Com razão, Jürgen Moltmann (2005, p. 37) escreveu sobre as decorrências da escatologia no cristianismo: “ela [a escatologia] faz da comunidade cristã uma fonte de impulsos sempre novos para a realização do direito, da liberdade e da humanidade aqui mesmo, à luz do futuro predito e que virá.”

138

A mesma ideia se demonstra verdadeira verificando-se o surgimento de movimentos milenaristas no percurso histórico da igreja cristã. Derosche (2000) compreende que os pensamentos messiânico² e milenarista têm sido a marca da fé cristã, desde suas raízes judaicas. Assim, os anseios por uma era dourada no futuro é temática continua no cristianismo. Lísias Negrão (2001, p. 119) apresenta um panorama geral acerca dos movimentos messiânicos, milenaristas, ou messiânico-milenaristas:

desde simples contestações pacíficas quanto a aspectos selecionados da vida social, até rebeldias armadas, ambos os tipos infor-

² Neste cenário, é importante definir os conceitos de messianismo: 1) *Messianismo*: diz respeito à crença em um salvador, o próprio Deus ou seu emissário, e à expectativa de sua chegada, que porá fim à ordem presente, tida como iníqua ou opressiva, e instaurará uma nova era de virtude e justiça; 2) *Movimento messiânico*: refere-se à atuação coletiva (por parte de um povo ou um segmento de porte variável de uma sociedade qualquer) no sentido de concretizar a nova ordem ansiada, sob a condução de um líder de virtudes carismáticas.

mados pelo universo ideológico religioso, capazes de, ao mesmo tempo, diagnosticar as causas das atribulações e sofrimentos e indicar caminhos para sua superação, desde os mais racionais até os mais utópicos.

Diante desse quadro, compreendendo o significado da escatologia à fé cristã, bem como sua base para a mentalidade messiânica-milenarista, pode ser levantada a seguinte questão: como evitar um surto messiânico? Quando rememoramos a história temos chances de refletir e de consolidar as identidades envolvidas nos diversos grupos religiosos; assim como, quando a ignorarmos, abrimos margens para repetirmos os mesmos eventos desagradáveis. Para responder a questão proposta, o presente artigo se ocupará de forma exclusiva de dois surtos messiânicos oriundos do movimento adventista, pensados como eventos correspondentes (CAMPOS, 2010, p. 103). Um deles representando um modelo dos antigos movimentos rurais/rústicos brasileiros, já o outro, mais recente, provém claramente das modificações ocorridas através dos processos modernizantes, através do qual acreditamos ser possível comparar aspectos de desenvolvimento entre a sociedade estadunidense e a brasileira (CAMPOS, 2013, p. 107).

139

O Adventismo estadunidense e seu universo simbólico

O adventismo é o exemplo típico de movimento que espera pela segunda vinda de Jesus Cristo (CAMPOS, 2013, p. 107). Eles estão presentes no Brasil desde a última década do século 19 (GREENLEAF, 2011). Contudo, os adventistas surgiram como um pequeno grupo nos Estados Unidos da América em meados do mesmo século (SCHWARZ; FLOYD, 2009). Atualmente, sua maior representante é a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD), organizada oficialmente em 1863 a partir de um grupo de seguidores do movimento milenialista liderado por Guilherme Miller³ (HOSOKAWA; SCHUNEMANN, 2008). Após sua organização, a IASD

³ Guilherme Miller (1782-1849) nasceu em Pittsfield, estado de Massachusetts. Crescera em um lar marcado pelo senso de religiosidade em Low Hampton, na região noroeste do estado de Nova Iorque. Foi o fundador e principal líder do movimento milerita. Ex-deísta, Miller decidiu estudar as Escrituras por si mesmo após sua conversão destacando-se por seus cálculos cronológicos das profecias bíblicas.

desenvolveu uma intensa atividade proselitista, assumindo seu o papel como “remanescente dos últimos dias” com o imperativo de pregar uma mensagem mundial como cumprimento de sua missão (SCHÜNEMANN, 2002). O IBGE classificou a IASD como um grupo “evangélico de missão”, título que, de acordo com Schünemann (2002, p. 182), pode também aludir ao fato do Brasil sempre ter sido visto como um importante campo missionário para os evangélicos, principalmente devido à histórica predominância do catolicismo nas terras tupiniquins.

De outra forma, vale ressaltar que a expansão da IASD no Brasil está muito relacionada aos processos de imigração nos últimos anos do século 19 e início do século 20 (SCHÜNEMANN, 2002, p. 150). A expansão desse grupo religioso, de início insignificante, obteve um crescimento recente mais intenso (1.212 membros em 1906, mais de um milhão atualmente; ver BENEDICTO; BORGES, 2006, p. 8-13). Apenas se considerarmos os anos de 2000 a 2010, segundo o IBGE, o número de adventistas pulou de 1.209.842 para 1.561.071, um crescimento de 29%. Esse fator representou o segundo maior crescimento entre as denominações inseridas pelo instituto como denominada “grupo de missão”.

Contexto para difusão de uma mentalidade

A partir daqui serão analisadas as influências dos milenarismos e a fascinação que o conceito do “fim de mundo” exerceu nas pessoas (CAMPOS, 2013). Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965, p. 92) enfatiza que os movimentos messiânico-milenaristas, durante a Idade Média, basearam seu modelo organizacional, social e político nos feudos, como fator favorável ao seu aparecimento. Não obstante à diminuição deles no período pós-feudal, estes movimentos, novamente, atraíram atenção em meados do século 19, período em que emergiu o movimento adventista.

O início do século 19 representou um marco no que diz respeito às origens do movimento adventista. Damsteegt (1990, p. 13) descreve a primeira parte desse século como um período de crescente ênfase no estudo de passagens bíblicas alusivas ao Segundo Advento. Em tal ocasião, muitos intérpretes protestantes se convenceram de que o retorno de Cristo era iminente, seguindo-se, assim, a inauguração do milênio — visão conhecida como *premillenialismo*. Alberto Timm (2009, p. 14) afirma que o estudioso mais destacado

desse período foi o batista Guilherme Miller⁴, que se tornou o líder do movimento milerita, o qual enfatizava “o retorno físico, visível e pré-milenar de Cristo e a purificação da Terra pelo fogo” (TIMM, 2009, p. 17).

O grupo milenialista liderado por Miller, com matiz de inconformismo com as associações religiosas estabelecidas até então (OLIVEIRA FILHO, 2004), passou por um período de enfraquecimento após o não cumprimento da profecia do retorno de Cristo (22 de outubro de 1844). Esse episódio ficou conhecido como o “Grande Desapontamento”. O cenário tornou-se o fundamento da mentalidade messiânica que apregoa o fim do mundo que, por deliberação divina, em pouco dará lugar a outro mundo, um reino da paz e justiça (QUEIROZ, 1993, p.132). Essa ideia expressa a convicção de que este mundo é transitório, marcado por pecados e injustiças, o que requer uma transformação operada pela interferência divina.

Contudo, mesmo perdendo adeptos devido ao descrédito de seu discurso, o movimento milerita reergueu-se, originando, assim, vários outros grupos, dentre os quais a IASD. Esta denominação religiosa tem uma identidade marcante, como destaca Ubirajara de Faria Prestes Filho (2006, p. 32), ao afirmar que

A IASD possui em seu nome duas marcas do movimento: sua ênfase escatológica, que ensina o fim da história por meio da segunda vinda de Jesus à Terra, e a guarda do sétimo dia da semana, como repouso instituído por Deus. A ênfase escatológica tem mantido sua singularidade, não porque seja a única a manter a crença nas profecias bíblicas, mas essencialmente porque tem toda sua estrutura ideológica centrada num ideal profético.

Ainda a respeito desse período (séc. 19), Henri Desroche (*apud* QUEIROZ, 1993, p. 93) afirma que das 125 comunidades religiosas existentes nos Estados Unidos, quase um terço era claramente milenarista⁵, além de outro número inferior com traços messiânicos. Convém notar

⁴ Guilherme Miller (1782-1849) nasceu em Pittsfield, estado de Massachusetts. Cresceu em um lar marcado pelo senso de religiosidade em Low Hampton na região noroeste do estado de Nova Iorque. Foi o fundador e principal líder do movimento milerita. Ex-deísta, decidiu estudar as Escrituras por si mesmo após sua conversão destacando-se por seus cálculos cronológicos das profecias bíblicas.

⁵ Neste contexto, entendido como movimentos que procuram construir um paraíso terrestre, possibilitando viver santamente neste mundo profano.

que, paralelamente, na Europa, a IASD foi colocada em “rota de colisão” com Napoleão Bonaparte durante a Revolução Francesa (ver CAMPOS, 2013). Esse fato representou o desprezo para com a religião dominante e a busca por novas experiências.

Portanto, parece possível afirmar com segurança que a IASD é fruto do período de intensa efervescência religiosa-milenarista que envolveu os Estados Unidos nos séculos 18 e 19. Mesmo tendo se restringido quanto ao surgimento de novas demonstrações carismáticas, após sua institucionalização. Também vale lembrar que ela não eliminou sua cosmovisão apocalíptica, já que a identidade adventista integra-se a partir da interpretação conferida ao livro do Apocalipse (SCHUNEMANN, 2002, p. 64), fator que tem por consequência o surgimento de movimentos dissidentes de caráter messiânico-milenarista.

O caso brasileiro do “demônio no Catulé”

142

Nas considerações de Lísias Negrão (2009), o Brasil tem se demonstrado pródigo na geração de movimentos messiânicos. Desde o primeiro século colonial, a ocorrência de surtos messiânico-milenaristas no Brasil pode ser registrada. Roger Bastide (*apud* QUEIROZ, 1993, p. 124) alega que já nos tempos do Santo Ofício o sonho messiânico estava presente nas terras brasileiras.

Maria de Queiroz (1965, p. 194-283) falou acerca da existência de nove movimentos rústicos documentados nesse período e registrou um último episódio o denominado “Povo do velho Pedro”, iniciado na década de 1940 no interior da Bahia. Todavia, em seu texto clássico sobre messianismos no Brasil, nada mencionou sobre um episódio no norte do Estado de Minas Gerais em 1955, não obstante este tenha recebido atenção de alguns estudos acadêmicos⁶ e também algumas recriações artísticas⁷. Ademais, é interessante notar que, segundo Renato da Silva Queiroz, os anos 1954/1955 foram

⁶ Entre os mais importantes pode ser mencionado “Estudos de sociologia e história”, publicado em 1957, do qual fez parte Carlos Castaldi com um capítulo intitulado “A aparição do demônio no Catulé”, além de capítulos sobre aspectos psicológicos e antropológicos do episódio e em 1993 a tese de livre-docência de Renato da Silva Queiroz defendida na USP sob o título “A caminho do paraíso: estudo antropológico sobre o surto messiânico-milenarista do Catulé”.

⁷ O episódio chegou à ficção teatral graças a Jorge Andrade, que produziu “Vereda da Salvação”. Os episódios do Catulé mereceram também uma versão cinematográfica, de nome idêntico ao da encenação teatral.

politicamente conturbados para o país (QUEIROZ, 1993, p. 53).⁸ Nesse contexto ocorreu o episódio derivado do adventismo.

Os eventos da tragédia

Renato da Silva Queiroz (1993, p. 55) informa que no norte de Minas Gerais, região montanhosa do Alto Jequitinhonha, situa-se o município de Malacacheta. Ele foi fundado em 1874 em terras ocupadas por índios *malacaxis* e serviu de cenário, posteriormente, aos acontecimentos registrados no Catulé. Em 1955, ano do fatídico episódio, estimava-se sua população era de 35.516 habitantes. Leonildo Campos (2010, p. 87) resume da seguinte maneira as motivações para a tragédia:

Na semana santa do ano de 1955, um grupo de camponeses sem terra, recentemente convertidos à Igreja Adventista da Promessa, entrou em surto religioso, quando o medo do demônio se misturou com a expectativa da chegada de um enviado de Deus, que lideraria os fiéis na direção do “paraíso celestial”.

As características em comum entre os sujeitos do grupo eram evidenciadas por serem recém-conversos à Igreja Adventista da Promessa (IAP) e não possuírem a titularidade das terras ocupadas por eles. A conversão das famílias do Catulé, interior rural tradicionalmente católico, à mensagem do adventismo e ao pentecostalismo ocorreu no ano de 1954 quando um jovem por nome Onofre foi trabalhar nas lavouras do interior do Estado de São Paulo e aceitou a mensagem da IAP.⁹ Queiroz (1993, p. 194-196) apresenta uma cronologia que agrega um panorama dos acontecimentos:

✧ 1950-1953 — fixação das primeiras famílias de parceiros rurais no Catulé, com retorno de Onofre após três anos de ausência, período em que trabalhou nas fazendas de algodão de Presidente Prudente, SP, onde se converteu ao adventismo da promessa;

⁸ Getúlio Vargas cometeu suicídio em 24 de agosto de 1954. Entre o final da década de 1940 e o golpe militar de 1964 eclodiram no país diversos conflitos agrários.

⁹ Entre as rupturas da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil, a principal é a IAP. Essa ramificação, oriunda de 1932, pode ser relacionada à expansão do movimento pentecostal no Brasil. O movimento da IAP, embora natural de Pernambuco, expandiu-se principalmente a partir do Estado de São Paulo; seu estabelecimento expansionista se dá principalmente em regiões rurais (SCHUNEMANN, 2002, p. 295).

- ✧ 1954 — fixação de Joaquim e sua família, oriundos de Presidente Prudente, intensificando as atividades de proselitismo e conversão à IAP;
- ✧ 1954 (Outubro) — visita oficial de pastores da IAP vindos de São Paulo;
- ✧ 1955 (Fevereiro) — chegada de Geraldo Justiniano ao Catulé, membro leigo enviado pela direção da igreja para dirigir os trabalhos eclesiais no local. Ele estava em viagem de pregação em outra região na semana do surto;
- ✧ 4 de abril (segunda-feira) — início da “Semana de Oração” com vistas ao preparo espiritual para a viagem de proselitismo no bairro do Tabocal;
- ✧ 5 de abril (terça-feira) — Joaquim agride o “velho” Manoel. Revela-se a presença de Satanás entre os parceiros, dando ocasião aos espancamentos. A adolescente Conceição (13 anos) começa a ter “revelações” acerca de um fim iminente, afirmando a consequente necessidade de união entre os do grupo como defesa dos ataques satânicos;
- ✧ 6 de abril (quarta-feira) — prosseguem as orações e espancamentos;
- ✧ 7 de abril (quinta-feira) — Onofre muda seu nome; é morta a menina Nelcina; Joaquim anuncia pela primeira vez a ascensão à cidade celeste de Canaã; mais espancamentos acontecem;
- ✧ 8 de abril (sexta-feira) — Joaquim rompe seu noivado com Germana e torna a falar da ascensão. Os espancamentos continuam com a finalidade de “apurar a Igreja de Deus”;
- ✧ 9 de abril (sábado) — Joaquim se autodenomina “Jesus, filho do Deus Altíssimo”. Dá-se início a um processo de destruição de dinheiro e bens materiais. Conceição, “a profetiza” do grupo, afirma que Joaquim é Jesus e pode “curar” enfermos. Três meninos são mortos (João, Pedro e Josué). Seguem-se mais espancamentos;

✦ 10 de abril (domingo) — Joaquim masturba-se em público e determina uma confissão geral de pecados. Em seguida, conduz o grupo a um banho coletivo “de purificação”. Joaquim, como um messias, anuncia que já estavam vivendo o período de inocência do Jardim do Éden e assim todos poderiam ficar nus. Ele ainda pede que seu dente de ouro seja retirado para eliminação do “cheiro de Satanás”. Os soldados chegam para prender os líderes, chamados por uma jovem que fugiu do grupo. Joaquim e Onofre são mortos.

✦ 11 de abril (segunda-feira) — chega o reforço policial; os sobreviventes são conduzidos à delegacia.¹⁰

De acordo com Campos (1995, p. 63) poderia ser possível concluir, numa leitura rápida dos eventos, que o movimento de Catulé não possui tanta importância em virtude de sua duração efêmera. Contudo, os acontecimentos trágicos de Malacacheta, apesar de semelhantes aos observados em outros movimentos messiânicos e milenaristas brasileiros, não podem ser considerados como um caso obsoleto de fanatismo religioso oriundo de seu ambiente rural, como único fator favorável a tais manifestações.

145

Motivações religiosas do surto

De acordo com Schunemann (2002, p. 380), a mensagem escatológica da IASD possui “uma natureza atrativa para as camadas mais desafortunadas”. Contudo, esse fator social não foi exclusivo para a ocorrência do surto no Catulé; a experiência pentecostal parece também atuar coparticipante na causação dos eventos.

A maior divergência entre as doutrinas da IAP e da IASD encontra-se especialmente em suas peculiaridades pentecostais; “da ênfase do novo grupo na experiência extática, na crença de ser possível receber revelações diretas de Deus” (QUEIROZ, 2005, p. 107). Seus dirigentes enfatizam a busca pelo batismo do Espírito Santo, fenômeno considerado legítimo somente quando acompanhado da “glossolalia” (falar em línguas estranhas) sob forte impacto emocional. A autodenominação ‘da promessa’ está estritamente relacionada ao batismo do Espírito Santo, apegando-se ao fato de Jesus prometer aos discípulos o batismo com fogo. A partir disso, Queiroz (2005, p. 106) afirma que

¹⁰ Existem ainda outros eventos anotados, mas que não são essenciais ao propósito deste estudo.

o elemento singular no surto do Catulé foi a cosmovisão religiosa pentecostal. Apesar de tal autor não considerar o evento em Catulé como um exemplo de messianismo rural brasileiro, era evidente entre os participantes o preparo para a ascensão, onde todos acreditavam nas palavras do “Jesus do Catulé”. Sendo assim, e a partir do que foi considerado anteriormente, não parece restar dúvidas acerca do caráter messiânico do surto: há a ideia da condenação do “mundo terreno”, o anúncio do “fim dos tempos”, a mediação do “Salvador”, um período de expectativa messiânica, a preparação para o advento do “novo mundo” e o envolvimento dos adeptos à prática de “passagem” rumo à cidade celeste de Canaã (QUEIROZ, 1993, p. 163).

As considerações de Campos (1995, p. 105) auxiliam na compreensão dos episódios ao afirmar que “a mentalidade messiânica que é muito acentuada entre os adventistas de um modo geral faz com que eles esquadrinhem a história para encontrar nela sinais de que o tempo do fim está próximo”. Estes acontecimentos na década de 1950, envolvendo os adventistas da promessa, na visão de Schunemann (2002, p. 296), contribuíram negativamente para a imagem do adventismo no Brasil. Em face a tais acontecimentos, ainda que evidenciando a inculpabilidade da instituição religiosa, de acordo com Campos (2010, p. 97), houve um verdadeiro silêncio por parte de pastores e instituições que negavam qualquer relação com o ocorrido, mesmo entre os da IAP. Leonildo Campos, informa ainda por outro lado que a IASD pronunciou-se por meio de uma pequena nota publicada na revista *O Atalaia* (jun. 1955), onde buscou “desmentir quaisquer ligações com grupos religiosos, que segundo ela, usavam indevidamente o nome adventista no Brasil e condenou com veemência os acontecimentos de Malacacheta” (2010, p. 98). Campos comenta sua impressão de que a reação protestante foi inibida, tanto pelo sensacionalismo da imprensa quanto pela acirrada tensão entre católicos e protestantes, que continuava ainda imperante naquela região. O que parece claro até aqui é a dificuldade de convivência com uma “mentalidade messiânica milenarista”.

146

Caso estadunidense: o “surto de Waco”

Para a surpresa daqueles que apostam na cessação das mobilizações místicas de cunho messiânico e/ou milenarista a partir da modernidade/secularização, Queiroz (1993, p. 8) comenta acerca de alguns registros recentes. O autor fala acerca de casos cujos perfis exibem feições messiânico-milenaristas e escatológico-apocalípticas com ritos que intentam salvação coletiva, a

exemplo de alguns evidenciados em países do exterior, sobretudo nos Estados Unidos. De tais registros, podem ser mencionados o caso de “Jim Jones”, que se encerrou dramaticamente na Guiana, em 1978, com o suicídio de 913 adeptos do “Templo do Povo”; entre os mais recentes, o caso da “Ordem do Templo Solar”, que conta com adeptos no Canadá, na Suíça e em San Diego (EUA), localidade em que 39 de seus integrantes se suicidaram em 1997; e o caso da rebelião da seita texana “Ramo Davidiano”, em 1993, liderada por David Koresh¹¹, também seguido de um trágico desenlace, episódio que será o foco deste ensaio, por ter importante relação com a IASD.

Os ex-milleritas que formaram a IASD continuam a esperar retorno iminente de Cristo. Porém, essa denominação experimentou considerável número de cismas. A história do ramo Davidiano começa com uma dessas rupturas cismáticas iniciais. A história está dividida em três segmentos: o Houteff, Roden e Koresh, os quais correspondem à sucessão na liderança do grupo durante os respectivos períodos (BROMLEY; SILVER, 1995). O Ramo Davidiano foi fundado em 1929 por Victor Houteff, um imigrante búlgaro que havia chegado aos Estados Unidos em 1907. Neste país, ele se tornou um adventista após pouco mais de uma década.

Entretanto, em 1929, Victor Houteff sentiu-se desiludido com a igreja e, então, desafiou a IASD em seu manifesto “The Shepherd’s Rod”, afirmando que a ela “era realmente a autêntica igreja do remanescente, mas que a igreja e seus líderes haviam abandonado os ensinamentos das escrituras, tornando-se excessivamente materialista e mundana” (BROMLEY, 1995, p.149). Neste sentido, Houteff acreditava que havia sido designado como um mensageiro divino para revelar novas verdades espirituais e conduzir o processo de purificação que daria ocasião ao retorno de Cristo. Para tanto, julgava possuir duas missões divinamente comissionadas: desvendar os segredos dos “Sete Selos do Apocalipse” e reunir os 144.000 fiéis para a segunda Vinda de Cristo. Ele comprou um pedaço de terra perto de Waco (TX) e batizou a fazenda como comunidade “Monte Carmelo”. Nesse local, de acordo com Bromley e Silver (1995), os residentes viviam completamente alheios aos acontecimentos fora de sua comunidade, pois cultivavam seus próprios alimentos, possuíam suas próprias escolas, logravam de restrito acesso a fontes externas de notícias e até possuíam sua própria moeda interna.

A morte de Houteff em 1955 surpreendeu seus seguidores, que esperavam que seu reinado na implantação iminente do Reino de Deus, prevista por ele

¹¹ Este episódio foi transportado para as telas de cinema cinematográficos por meio do filme/documentário “Tragédia de Waco: massacre em Texas”, dirigido por Fernando Durán Rojas.

mesmo. Após uma breve disputa interna, a viúva Florence Houteff assumiu a liderança do grupo, estabelecendo-se como portadora da revelação divina. Sua liderança justificou a fixação do dia 22 de abril de 1959 como o estabelecimento terrestre do Reino de Deus. Com o não cumprimento da profecia, o grupo se dispersou. Dentro de um curto espaço de tempo, Benjamin Roden ganhou a lealdade da maioria dos remanescentes Davidianos e obteve o controle legal sobre a propriedade do Monte Carmelo, rebatizando o grupo como a “Associação de Adventistas do Sétimo Dia Davidianos”. Quando morreu, em 22 de Outubro de 1978, a esposa e seu filho disputaram a sucessão. Bromley (1995) informa que, no contexto das demandas judiciais pela liderança do grupo, surgiu a figura de David Koresh, que nasceu como Vernon Howell¹², no ano de 1959. Ele havia estudado em escolas adventistas no período correspondente ao Ensino Fundamental e, em 1987, assumiu definitivamente a liderança do Ramo Davidiano após tiroteios com o filho de Benjamin Roden, seu rival (SILVA, 1993, P. 12).

De acordo com Bromley (1995), as doutrinas do Ramo Davidiano possuem forte herança das doutrinas da IASD. A base bíblica foi mantida, porém, em certo sentido, a Bíblia foi suplantada por revelações do profeta. Koresh ensinava que seu papel messiânico foi crucial para a salvação humana, visto que Cristo morreu apenas para aqueles que viveram antes de sua crucificação; a missão de Koresh, portanto, tornava-se necessária para redimir todas as gerações subsequentes. Contudo, diferente de Cristo, ele era um “messias pecaminoso”.

148

Os eventos da tragédia

David Koresh rebatizou a comunidade do Monte Carmelo como o “Rancho Apocalipse” em 1992. Em suas atividades proselitistas, aparentemente, foi capaz de atrair os jovens para o grupo devido à sua própria juventude, comportamento contracultura, interesses musicais e automotivos. Sua imagem demonstrava figurar tanto prestígio entre seus adeptos que um de seus seguidores afirmou: “Eu acredito que David é o Messias. Ele tem me mostrado repetidamente que conhece o livro, e ele apresentou as Escrituras que mostram como os acontecimentos do último dia irão acontecer”

¹² De acordo com o jornal *Folha de São Paulo* (1993, p. 12), em 1990 trocou seu nome de modo a representar sua missão. “Koresh” é a palavra hebraica para o nome “Ciro”, o rei persa que derrotou os babilônios 500 anos antes do nascimento de Jesus. Ao tomar o primeiro nome David, Koresh afirmou que representava o descendente espiritual do rei Davi, o antepassado do novo messias. David Koresh, então, era uma figura messiânica comissionada para a realização de uma missão divina.

(BROMLEY, 1995). Sua mãe chegou a afirmar que Koresh realmente é “a reencarnação de Cristo” (SILVA, 1993, p. 12).

David Koresh e seus adeptos começaram a se preparar para um apocalipse estocando armamento de fogo. Tal comportamento chamou a atenção dos agentes federais. A polícia tentou invadir a propriedade-fortaleza em 28 de fevereiro de 1993, mas o ataque policial rapidamente se transformou em um tiroteio entre os agentes e os membros do Ramo Davidiano. O evento redundou em seis mortes e muitos feridos devido ao tiroteio travado entre as forças policiais e os “fanáticos” (QUEIROZ, 1993, p. 7).

O impasse resultou num cerco de 51 dias, terminando em 19 de abril, quando agentes federais lançaram um novo ataque contra o complexo Davidiano com o auxílio de agentes federais, apoiados por helicópteros e carros blindados. Previa-se imediatamente a invasão da propriedade rural onde se entrincheiravam os “fanáticos”. Os federais se utilizaram de gás nocivo numa tentativa de forçar os Davidianos a saírem do prédio. Como desfecho do evento, após um incêndio, mais de 80 davidianos pereceram (QUEIROZ, 1993, p. 6), fato que foi grandemente divulgado pela imprensa. Alguns canais de notícias enfatizaram a existência de uma relação de David Koresh com a IASD, atribuindo à escatologia desta igreja a culpa pela tragédia.¹³

149

Considerações finais

Por fim, pode-se perceber que nas sociedades modernas, ou nos segmentos modernos de sociedades tradicionais, os movimentos messiânico-milenaristas tendem à diminuição. Contudo, não parecem extinguir-se por completo. O tema das mobilizações messiânico-milenaristas se demonstram atuais, como atestam numerosas publicações e teses pertinentes ao assunto. Ademais, Lísias Negrão (2001) afirma que as crenças apocalípticas ainda perfazem o imaginário popular de vastos segmentos sociais. Esse fator torna-se o catalisador de eclosões de surtos, tanto em ambientes rurais quanto urbanos.

Mesmo entre indivíduos com alto nível de escolarização, cidadãos de países modernos, como o exemplo norte americano, a solução mágico-milenarista ainda perdura. Esse fator seria motivo suficiente para o devido surgimento de novos movimentos nos centros urbanos.

¹³ Por exemplo, cita-se a Revista *Newsweek* (15 mar. 1993, p. 57): “Que os adventistas tinham se tornado negligentes. Que a volta de Cristo estava iminente, mas que não poderia ocorrer até que houvesse uma igreja pura que pudesse receber a Cristo”.

Entretanto, vale enfatizar, a partir deste trabalho, a dificuldade de conviver com a possibilidade do reaparecimento de uma “mentalidade messiânica milenarista” por parte da IASD. Ignorando o que ocorreu no passado com pessoas de formação adventista, a igreja não aprendeu com seus erros pretéritos; ao confirmar sua desvinculação dos fatos, ela exclui a possibilidade de repetições futuras. Nesse sentido, parece existir certa ironia de identidade: mesmo sendo oriundo de uma mentalidade messiânica milenarista, o adventismo não sabe conviver com o reaparecimento desse fenômeno (CAMPOS, 2010, p. 119).

De acordo com Rivera (2001), o retorno às origens não significa permanência no passado, mas objetiva a busca por um sentido presente, além de nutrir esperança futura. Dessa maneira, a revisão histórica permitiu atender às questões de relação entre cosmologia e escatologia e entre a identidade e formação destes grupos. A IASD deveria ter refletido em busca de erros e reparos. Neste sentido, Campos (2013, p. 115) assevera que “a pregação da escatologia adventista ganha uma força irresistível entre os fracos, pobres e sofredores”. A partir da pregação do fim dos tempos, Koresh levou seu grupo de seguidores à morte pelo fogo na guerra contra o FBI, enquanto o ideal de um paraíso celestial levou camponeses no interior de Minas Gerais seguirem de maneira cega seus líderes religiosos. Por esse motivo a ligação entre cosmologias e escatologias foi essencial, visto que a ênfase escatológica na cosmologia adventista confere ocasião para o surto messiânico, a possibilidade para acontecimentos dessa natureza é grande. A escatologia precisa trabalhar em conjunto com outros fatores, não como exclusividade.

150

Referências

BENEDICTO, M.; BORGES, M. Um Século de História. **Revista Adventista**, p. 8-13, jan. 2006.

BROMLEY, D. G.; SILVER, E. D. **The branch davidians: a social profile and organizational history**. New York: State University of New York Press, 1995. (S U N Y Series in Religious Studies).

CAMPOS, L. S. Um “surto” religioso em malacacheta: algumas observações sobre o embate entre “cristo” e o “demônio” numa comunidade adventista da promessa em 1955. In: MARQUES, L. L. (Org.). **Religiosidades populares e multiculturalismo: intolerâncias, diálogos, interpretações**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

_____. O messianismo: análise sociológica de um caso: uma comunidade “protestante” no Catulé. **Revista Estudos de Religião**, v. 10, n. 11, dez. 1995.

_____. Esperando o “fim do mundo” e a segunda vinda de Cristo — o sucesso e as conexões do milenarismo das “Testemunhas de Jeová” com a cultura popular. In: CAMPOS, L. S.; MO SUNG, J. **Religiões populares e novos cenários culturais: rupturas e continuidades**. São Paulo: Ed. Reflexão, 2013.

DAMSTEEGT, P. G. **Foundations of the Seventh-day Adventist message and mission**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

DESROCHE, Henri. **Dicionário de messianismos e milenarismos**. São Bernardo do Campo: UESP, 2000.

GREENLEAF, F. **Terra de esperança: o crescimento adventista na América do Sul**. Tatuí: CPB, 2009.

HOSOKAWA; SCHUNEMANN. A conversão de imigrantes japoneses no Brasil à Igreja Adventista do Sétimo Dia. **Estudos da Religião**. Set. 2008, p. 101-125

LOPES, E. P. Escatologia e milenarismo na história da igreja cristã. **Ciências da Religião — História e Sociedade**, v. 9, n. 1, 2011.

151

MOLTMANN, J. **Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã**. São Paulo: Editora Teológica: Edições Loyola, 2005.

OLIVEIRA FILHO, J. J. Formação histórica do movimento adventista. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, 2004.

NEGRÃO, L. N. Revisitando o Messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 46, jun. 2001.

_____. Sobre os messianismos e milenarismos brasileiros. **Revista USP**, n. 82, p. 32-45, jun./ago. 2009.

PRESTES FILHO, U. F. **O indígena e a mensagem do segundo advento: missionários adventistas e povos indígenas na primeira metade do século XX**. Tese (Doutorado). São Paulo, Universidade de São Paulo, 2006.

QUEIROZ, M. I. P. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo, Dominus/Edusp, 1965.

QUEIROZ, R. S. **A caminho do paraíso**: estudo antropológico sobre o surto messiânico-milenarista do catulé. Tese. (Doutorado). São Paulo, Universidade de São Paulo, 1993.

_____. Mobilizações sociorreligiosas no Brasil: os surtos messiânicos milenaristas. **Revista USP**, n. 67, p. 132-149, set./nov. 2005.

RIVERA, P. B. **Tradição, transmissão e emoção religiosa**: Sociologia do protestantismo na América Latina. São Paulo: Olho D'Água, 2001.

SCHUNEMANN, H. E. S. **“O tempo do fim”**: uma história social da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil. Tese. (Doutorado em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2002.

SCHWARZ, R. W.; FLOYD, G. **Portadores de luz**: História da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Engenheiro Coelho: Unaspess, 2009.

STENCEL, R. **História da educação superior adventista**: Brasil, 1969 a 1999. Tese. (Doutorado em Pedagogia). Piracicaba, Universidade Metodista de Piracicaba, 2006.

TIMM, A. R. **O santuário e as três mensagens angélicas**: fatores integrativos do desenvolvimento das doutrinas adventistas. Engenheiro Coelho: Unaspess, 2009.

152

Enviado dia 15/05/2013

Aceito dia 26/06/2013





Ellen G. White e a ficção literária

Ellen G. White and the literary fiction

Milton L. Torres¹



Este artigo aborda a questão do uso da ficção literária nas instituições adventistas de ensino e leva em consideração as declarações de Ellen G. White que aparentemente condenam essa prática. Seu objetivo é verificar, à luz das publicações literárias da época e da opinião dos especialistas adventistas em literatura, as circunstâncias em que Ellen G. White se pronunciou acerca da ficção. Além disso, analisa se a concepção que Ellen G. White tinha do termo ficção corresponde ou não à definição de ficção literária. Finalmente, o artigo trata das implicações dessas considerações.

Palavras-chave: Literatura; Ellen G. White; Ficção; Leitura recomendável



This article deals with the use of literary fiction in Adventist schools and takes into consideration statements by Ellen G. White that seem to condemn this practice. Its main objective is to assess - in the light of the literary publications of Ellen G. White's time and the opinion of Adventist literature scholars - the circumstances in which Ellen G. White made her remarks concerning fiction. Besides, the article analyzes whether or not Ellen G. White's idea of fiction corresponds to the technical definition of literary fiction. Finally, the article addresses the implications of such considerations.

Keyword: Literature; Ellen G. White; Fiction; Recommended reading



¹ Pós-doutor em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: milton.torres@unasp.edu.br

Apesar de importantes autores adventistas como June Strong, Trudy J. Morgan-Cole e Rafael Escandón publicarem obras de ficção, nem sempre os méritos de seus esforços são devidamente apreciados pelos membros da IASD. De fato, Morgan-Cole (2010) reclama que, por preconceito, certos editores adventistas não permitem que seus livros sejam oficialmente classificados como ficção. Essa hesitação que alguns adventistas demonstram quando se deparam com tais obras emana principalmente de sua compreensão de que Ellen G. White, principal voz profética da Igreja em seu período de formação, se oporia a esse tipo de leitura. Em consequência disso, uma pesquisa recente revelou que o uso de ficção em instituições educacionais adventistas continua sendo uma questão bastante controversa, mesmo entre os professores que se dedicam ao ensino da literatura (MCGARRELL, 2002, p. 22-27).

Quanto à questão do pensamento de Ellen G. White em relação ao uso de obras de ficção por parte de membros da Igreja, vale, porém, a observação de Adams (1993) de que nós usamos mal os escritos de EGW quando os empregamos de um modo que ela não aprovaria. O mau uso se torna abuso quando tiramos suas declarações do contexto para apoiar nossas próprias teorias. Assim, sérios problemas surgem quando se deixa de prestar atenção ao tempo, lugar e circunstâncias em que fez determinada afirmação.

154

No entanto, é preciso reconhecer primeiramente que há declarações gerais de Ellen G. White que parecem, de fato, sugerir que certos tipos de ficção **são** incompatíveis com a espiritualidade dos jovens adventistas:

Apelo aos pais para controlarem a leitura dos filhos. Muita leitura apenas lhes causa prejuízo. Não permitam em suas casas especialmente revistas e jornais onde se acham histórias de amor. É impossível que os jovens possuam saudável disposição mental e corretos princípios religiosos, a menos que apreciem a leitura atenta da Palavra de Deus. Este Livro contém a mais interessante história, indica o caminho da salvação por meio de Cristo, e é o seu guia para uma vida mais elevada e melhor. Todos declarariam ser ele o livro mais interessante que já manusearam, se a sua imaginação não se houvesse pervertido por provocantes histórias de índole ficção (WHITE, 2007a, p. 410).

Ainda segundo ela “os leitores de ficção estão condescendendo com um mal que destrói a espiritualidade e eclipsa a beleza da página sagrada” (WHITE, 1991, p. 168). Além disso, ela escreveu cartas e testemunhos a

algumas pessoas específicas, condenando o apego a certo tipo de leitura. Essas cartas foram posteriormente compiladas e incluídas em algumas de suas obras. Tais declarações precisam ser analisadas no contexto em que foram escritas. Porém, são amplamente citadas como prova de que ela se opunha à leitura de qualquer forma de ficção:

Tenho conhecimento de muitas mulheres que têm feito do casamento uma desgraça. Elas leem novelas até que sua imaginação se torne doentia e passem a viver num mundo imaginário. Julgam-se mulheres de mente sensível, superiores e cultas, e imaginam que seus maridos não sejam tão refinados assim, que não possuem qualidades superiores e, portanto, não conseguem apreciar suas supostas virtudes e finezas. Consequentemente, elas se sentem sofredoras, mártires. Falam disso e pensam sobre isso, até se tornarem obsessivas. Segundo o Senhor tem me revelado, as mulheres dessa classe perverteram sua imaginação pela leitura de novelas, fantasias e construção de castelos no ar, vivendo num mundo imaginário (WHITE, 2001, v. 2, p. 462-463).

155

Ao lidar com essas enfáticas declarações, os especialistas adventistas em literatura têm, às vezes, muitas dificuldades para perceber algum tipo claro de relação entre os livros que estudam e o receio expresso por Ellen G. White de que tais obras possam ter um impacto danoso sobre os leitores. Sua reação é, em geral, considerar que a ficção daqueles dias era inferior à que se tornou o objeto do estudo literário em nossos dias. Assim, por exemplo, John O. Waller (1974, p. 142), coordenador do Curso de Língua e Literatura Inglesa entre 1963 e 1979, na Universidade Andrews, faz a seguinte declaração:

Do ponto de vista literário [...] a ficção assumiu complexidade e sutileza artística muito maiores. Consequentemente, a ficção não é tão facilmente digerida quanto costumava ser [...]. A ficção literária não encoraja o hábito de leitura frívola e apressada só pelo interesse da história [...] Em outras palavras, a ficção tende a ser mais artística e mais desafiadora mentalmente do que o tipo ao qual a Sra. White se refere.

De fato, é possível argumentar que não se estudava literatura de “qualidade”, nas universidades dos Estados Unidos. Harvard, em 1876, foi a

primeira a nomear um professor de literatura norte-americana, mas a maioria das universidades daquele país não seguiu seu exemplo até a virada daquele século, enquanto que, no Battle Creek College, instituição mantida pela IASD, no mesmo período, só se ensinava literatura greco-romana (CLOUTEN, 1992). Por essa razão, o gosto não cultivado ditava as normas de uma ficção sensacionalista, violenta e imoral, em que predominava uma visão de mundo superficial e cheia de estereótipos.

Geralmente se entende por ficção qualquer forma de narrativa que contemple eventos que, no todo ou em parte, não são factuais, mas imaginários ou inventados pelo autor. Apesar disso, há tipos diferentes de ficção. Existe primeiramente a ficção não realista, que abre mão das conexões que prendem o enredo à realidade, abrindo espaço para a fantasia indiscriminada. Essa categoria compreende obras como *Alice no país das maravilhas*, *O senhor dos anéis*, *As crônicas de Nárnia* e *Harry Potter*. Em segundo lugar, há o que se chama de ficção realista, isto é, narrativas que, embora sejam imaginárias, obedecem às condições que as situam em um contexto próximo ao da realidade. Como exemplos, podem-se mencionar *Os três mosqueteiros*, *Dom Quixote* e *As aventuras de Tom Sawyer*. Finalmente, existe aquilo que se chama de semificção: uma história imaginária escrita com base em fatos verídicos. Isto é, trata-se de uma versão romaneada de algo que, de fato, ocorreu. Nessa categoria, incluem-se, por exemplo, *A ciropedia*, *No tempo das borboletas*, *Hachiko* e *Arquipélago Gulag*. As declarações de Ellen G. White parecem condenar, indiscriminadamente, mesmo as formas mais brandas de ficção:

O melhor meio de impedir o crescimento do mal é ocupar previamente o terreno. Em vez de recomendar a vossos filhos que leiam *Robinson Crusoe* [ficção realista] ou histórias fascinantes da vida real, como *A cabana do pai Tomás* [semificção], abri-lhes as Escrituras, e despendei algum tempo cada dia, lendo e estudando a Palavra de Deus (WHITE, 2007a, p. 136).

Ellen G. White se preocupava tanto com a leitura das crianças que, entre 1877 e 1878, organizou uma coletânea para elas, intitulada *Sabbath readings for the home circle*. Quando John Waller examinou, porém, o livro, percebeu que ela incluiu nele várias histórias que são consideradas como “ficção” pelos professores de literatura. A *Review & Herald* de 21/06/1881 faz propaganda do livro e informa que Ellen G. White havia coletado essas

histórias a partir de suas extensas leituras de obras destinadas às crianças e jovens. Além disso, ela recomendava, em seus livros, leitura de obras de ficção como, por exemplo, *O peregrino* (WHITE, 2005, p. 252). Como harmonizar, portanto, o fato de que Ellen G. White condene as obras de ficção em alguns de seus livros, mas as use e recomende em outros livros? Precisamente a esse respeito, John Wood (1976, p. 16-24) escreveu um artigo que revela que Ellen G. White não se opunha tanto à distinção factual *versus* fictício, mas à forma como uma literatura de pouco valor era veiculada em sua época. Trata-se de uma valiosa discussão sobre a escrita criativa nos Estados Unidos durante a segunda metade do século XIX que nos ajuda a compreender o contexto no qual Ellen G. White expressou suas reservas quanto à literatura fictícia. O artigo mostra como novelas cuja temática girava em torno de bêbados e adúlteros haviam caído no gosto popular, alcançando uma vendagem sem precedentes. A título de exemplo, pode-se mencionar que Maria Susanna Cummings (1854) vendeu 40 mil cópias da novela *The lamplighter* nas primeiras oito semanas após sua publicação. Da mesma forma, a Sra. E. D. E. N. Southworth escreveu mais de 50 novelas e cada uma vendeu mais de 100 mil cópias.

Na mesma linha de raciocínio, Delmer Davis (1987) mostrou que os livros das mais importantes figuras literárias da época de Ellen G. White (como Hawthorne, Melville, Thoreau, Emerson e Walt Whitman) tinham muito menos destaque do que os contos populares que eram publicados, em episódios, no formato de folhetins. Até Hawthorne (*apud* MOTT, 1947, p. 122), um dos maiores escritores do período, se lamentava disso:

A América está agora completamente entregue a essa maldita turba de mulheres escritoras, e eu não terei a menor chance de sucesso enquanto o gosto público se ocupar desse lixo; e eu deveria me envergonhar se eu tivesse sucesso. Qual é o segredo das inúmeras edições de *The lamplighter* (de Maria Susanna Cummins) e de outros tantos livros que não são nem melhores nem piores? Eles não podiam ser piores e não precisariam ser melhores, vendendo que estão às centenas de milhares!

Os efeitos dessas publicações eram muito semelhantes àqueles que hoje são vistos como resultado da exibição de novelas no horário “nobre” da televisão brasileira. Parece que, entre as principais objeções de Ellen G. White

a esse tipo de leitura, encontram-se a dependência de certa excitação mental e seu caráter viciante:

Muitos dentre os jovens são ávidos por livros. Leem tudo que podem obter. As provocantes histórias de amor e os quadros impuros [isto é, as revistas pornográficas] exercem uma influência corruptora. As novelas são lidas por muitos com avidez e, em resultado, sua imaginação se torna corrompida. Nos trens, fotografias de mulheres nuas são frequentemente oferecidas à venda [...] É esta uma época em que a corrupção prolifera por toda parte (WHITE, 1995, p. 439).

Além disso, ela se opunha ao fato de que tempo excessivo era consagrado pelos jovens a um tipo de leitura que não era edificante:

Os jovens acham-se em grande perigo. Grande mal resulta da leitura leviana a que se entregam. Perde-se muito tempo que devia ser empregado em ocupações úteis. Alguns até se absterem do sono para terminar alguma ridícula história de amor. O mundo acha-se inundado de novelas de toda sorte. Algumas não são de natureza tão perigosa como outras. Umas são imorais, baixas e vulgares; outras revestem-se de mais refinamento; todas, porém, são perniciosas em sua influência (WHITE, 1984, v. 1, p. 237).

158

Segundo Wood (1976, p. 16-24), nos escritos de Ellen G. White, a palavra “ficção” deve ser entendida como se referindo à novela de enredo melodramático, vendida em panfletos de baixo custo, cujo público-alvo incluía crianças e jovens. Trata-se do que hoje os estudiosos da literatura chamam de “ficção popular” (*pulp fiction*).

Além disso, naquela época eram amplamente usados os assim-chamados “contos de faroeste” (*dime novels*), em que predominavam, entre outros aspectos negativos, a violência e o preconceito contra os índios norte-americanos. Falando a esse respeito, Comstock (1883) assim se pronunciou: “no assunto dos assassinatos, tudo de que se necessita são as instruções dadas pelos escritores dos contos de faroeste; não há sequer um método de assassinato que não tenha sido ali descrito. Nossos jovens estão aprendendo a matar”. Ellen G. White também censurou esse tipo de publicação:

O mundo está inundado de livros que mais conviria destruir que

divulgar. Livros sobre guerras indígenas e assuntos similares, publicados e distribuídos com a finalidade de ganhar dinheiro, melhor seria se nunca fossem lidos. Esses livros contêm fascinação satânica. A descrição horripilante de crimes e atrocidades exerce sobre muitos jovens uma influência enfeitiçante, incitando-lhes o desejo de alcançar celebridade por meio de atos de maior violência [...] Livros que descrevem as práticas satânicas dos seres humanos estão fazendo publicidade das más obras (WHITE, 1985, v. 3, p. 164).

Ellen G. White claramente sugeria quais leituras os jovens deveriam ou não ler. Contudo, suas declarações não podem ser entendidas como condenando a “ficção” irrestritamente porque sua definição não correspondia à definição técnica de ficção literária. Em 1971, a Conferência Geral autorizou oficialmente o ensino de literatura, com as seguintes recomendações: usar arte séria; evitar sensacionalismo e sentimentalismo; evitar linguagem obscena ou profana; evitar tornar o mal desejável ou o bem trivial; evitar leitura superficial ou frívola; e contemplar a maturidade do indivíduo. Conforme definido pela Conferência Geral, em 1971, o que Ellen G. White rejeitava como ficção era a literatura sentimental, sensacionalista, erótica, profana, vulgar, violenta e escapista, que vicia e compromete a devoção pessoal, consumindo tempo excessivo, sem incutir valores.


Depois de uma minuciosa investigação dos escritos whiteano sobre a questão da leitura de obras fictícias, Clauten (1992) chegou a cinco conclusões principais: não deveríamos esperar que ela fosse mais liberal em sua avaliação dos riscos da leitura frívola do que os pensadores de sua época; as referências de Ellen G. White ao assunto são raras e não constituem nem 3% do montante total de seus escritos; o critério da ficção não era, de fato, um aspecto determinante em sua escolha de obras para a leitura; em nossa época, a preocupação dela encontraria mais ecos numa restrição a programas de televisão ou *sites da internet* do que em qualquer reserva contra obras literárias; e, finalmente, a literatura deve continuar a ser ensinada em instituições adventistas como uma forma de promover o pensamento crítico.

Segundo Velez-Sepulveda (1993), há inúmeras razões por que as obras literárias de reconhecido mérito devem continuar a fazer parte do currículo das escolas mantidas pelos adventistas, especialmente as de nível superior. Em primeiro lugar, trata-se de uma exigência acadêmica. A própria Ellen G. White afirmou que “no futuro haverá mais premente necessidade de homens e mulheres de qualificações literárias [literary qualifications] do que houve

no passado” (WHITE, 2007b, p. 192 — grifo nosso para corrigir a tradução atenuante da versão em português: “habilitações intelectuais”). “O intelecto humano necessita de educação literária bem como de instrução espiritual para que se desenvolva harmonicamente; pois sem educação literária os seres humanos não podem ocupar devidamente diversas posições de responsabilidade” (WHITE, 2007b, p. 255-256). Em segundo lugar, a ficção nos possibilita viver experiências vicariamente: “a ficção, em sua melhor forma, é um espelho feito de palavras que reflete o que a realidade e os seres humanos de fato são” (DUNCAN, 1999, p. 68). Finalmente, a literatura nos ajuda a refletir sobre as grandes questões que preocupam a humanidade, dando-nos vislumbres de como lidar com elas de forma construtiva.

Moncrieff (1996, p. 12), professor de literatura na Universidade Andrews, dá alguns conselhos fundamentais para os estudantes adventistas que desejem aprender literatura ou se beneficiar de sua leitura. Primeiramente, devem mudar o foco da escolha de livros para a escolha do tipo de literatura. Em segundo lugar, não devem buscar uma justificativa exclusiva ou primariamente moral para uma determinada leitura. Isto é, a leitura deve também ser uma fonte de prazer e não apenas uma forma de instrução. Em terceiro lugar, devem recordar que a literatura é um convite e um desafio para o crescimento e o amadurecimento do senso crítico de indivíduos autônomos. Portanto, é preciso ler, reler e reagir. Moncrieff (1996, p. 12) também dá sugestões que os professores deveriam levar em consideração ao recomendar obras literárias a seus alunos: que seja arte de verdade, que não seja sentimentalóide ou frívola, que não seja caracterizada por obscenidades, que não torne o mal desejável, que não incentive à leitura superficial e apressada, e que seja adequada à maturidade dos mesmos.

Os contos de faroeste e as fotonovelas perderam seu apelo popular; no entanto, sua essência continua preservada nos programas de variedades, reality-shows, filmes e novelas da televisão. Deveríamos, portanto, canalizar nossa censura para as formas vulgares de entretenimento, mantendo-nos sensíveis e críticos aos grandes temas da literatura. Devemos valorizar as obras de ficção que contribuam para uma maior percepção da realidade e para a expressão mais bela e profunda dos grandes anseios humanos. A Bíblia contém trechos de ficção literária como, por exemplo, o apólogo de Jotão, em Juízes 9:7-15, e, na parábola do rico e Lázaro (Lc 16:19-31), até mesmo Jesus fez uso de ficção. Além disso, a parábola do joio e do trigo (Mt 13:24-30) sugere que nem tudo na vida pode ser tratado como uma questão de completo rompimento com as dimensões mais contundentes da realidade. Em vez disso, é preciso entender que há

aspectos na existência humana com os quais é preciso lidar de forma gradiente. A literatura contribui para o amadurecimento de nossa visão de mundo. Por outro lado, deve-se buscar o equilíbrio sempre. Segundo Ellen G. White (2007, p. 120-121), “não é pecado apreciar o talento literário contanto que não seja idolatrado”. Fica, por conseguinte, a sugestão de que também quanto à escolha da literatura possamos trafegar pela rota da moderação e da ponderação reflexiva. A literatura deve enriquecer nossa experiência, não controlá-la. 

Referências

ADAMS, R. Editorial. **Adventist Review**, jun. 1993.

CLOUTEN, K. The library of faith: an exploration of the role of the library in a Seventh-day Adventist college. **Christ in the Classroom**, v. 7, p. 39-54, 1992.

COMSTOCK, A. **Traps for the young**. New York: Funk & Wagalls, 1883.

CUMMINGS, M. S. **The lamplighter**. Leipzig: B. Tauchnitz, 1854.

DAVIS, D. Literature for the nation. In: LAND, G. (Ed.). **The world of Ellen G. White**. Washington: Review & Herald, 1987.

DUNCAN, D. J. On the necessity of fiction in the life of faith. **Spectrum**, v. 27, n. 4, p. 68, 1999.

MCGARRELL, S. A. Should Adventist academies teach literature? **Journal of Adventist Education**, Oct./Nov., p. 22-27, 2002.

MONCRIEFF, S. E. Adventists and fiction: another look. **Dialogue**, v. 8, n. 3, p. 9-12, 1996.

MORGAN-COLE, T. J. Stranger than fact. **Adventist Today**, 9/11/2010.

MOTT, F. L. **Golden multitudes**: the story of best-sellers in the United States. New York: Macmillan, 1947.

VELEZ-SEPULVEDA, D. **Literature and life**: teaching fictional literature in Adventist higher education. Mayaguez, Puerto Rico: Antillean Adventist University, 1993.

WALLER, J. O. Fiction, critical theory, and a graduate criticism course. In: DUNN, R. (Ed.). **Seventh-day Adventists and literature**. Riverside: Loma Linda University, Department of English, 1974.

WHITE, E. G. **Counsels for the church**. Washington: the trustees for the Ellen G. White Estate, 1991.

_____. **Conselhos aos professores, pais e estudantes**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007a.

_____. **Fundamentos da educação cristã**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007b.

_____. **Mente, caráter e personalidade**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2001.

_____. **O grande conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

_____. **Orietação da criança**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1995.

_____. **Testemunhos seletos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1984. v. 1.

162 _____ **Testemunhos seletos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1985. v. 3.

WOOD, J. The thrashy novel revisited: popular fiction in the age of Ellen G. White. **Spectrum**, n. 7, p. 16-24, 1976.

Enviado dia 06/07/2013

Aceito dia 14/09/2013





Arqueologia e Antigo Testamento

CURRID, J. D. **Against the Gods**: the polemical theology of the Old Testament. Wheaton: Crossway, 2013.

Gustavo Assis¹

As últimas décadas testemunharam um grande avanço envolvendo o estudo arqueológico do Antigo Testamento (AT) e do Antigo Oriente Médio (AOM). A título de ilustração, a obra do arqueólogo William G. Dever (2008), *Did God have a wife? Archaeology and folk religion in ancient Israel* [Deus teve uma esposa? Arqueologia e a religião popular no antigo Israel], e outra do teólogo Richard Hess (2007), *Israelite religions: an archaeological and biblical survey* [Religiões israelitas: uma pesquisa bíblica e arqueológica], abriram um amplo horizonte para a pesquisa da religião popular do antigo Israel durante o período bíblico. O mesmo pode ser dito da obra do teólogo católico Othmar Keel (1978), *The symbolism of the biblical world: Ancient Near Eastern iconography and the book of Psalms* [O simbolismo do mundo bíblico: iconografia do Antigo Oriente Médio e o livro dos Salmos]. Nela, o autor combina texto e artefato, demonstrando como a iconografia é um importante aliado na compreensão e na interpretação do relato bíblico.

Neste amplo horizonte da pesquisa envolvendo o AT, surge a obra de John D. Currid, Ph.D. Universidade de Chicago e professor de AT no *Reformed Theological Seminary*, em Charlotte, Carolina do Norte (EUA). Sua obra tem como objetivo responder as inúmeras semelhanças entre diversas passagens da Bíblia Hebraica e os documentos do AOM. *Against the Gods* [Contra os deuses], segundo ele, é uma introdução à chamada “teologia polêmica” (CURRID, 2013, p. 9). Currid foi cuidadoso em direcionar o leitor às obras mais recentes e de maior impacto relacionadas ao tema. Por este motivo e outros, seu trabalho foi recomendado por importantes especialistas do AT, como

¹ Mestrando em Arqueologia do Oriente Médio pela Trinity International University, Deerfield, US. E-mail: lzgstv.assis@gmail.com

Gordon Wenham (*Trinity College*, Inglaterra), que qualificou sua obra como “uma esplêndida introdução”.

A obra está dividida em 11 capítulos, sendo que o primeiro, “A Brief History of the Ancient Near Eastern Studies” [Uma breve história dos estudos no Antigo Oriente Médio], o autor traça um panorama do estudo envolvendo textos babilônicos, egípcios, assírios, hititas, eblaitas,ugaríticos e sumérios e a relação deles com a interpretação do AT (CURRID, 2013, p. 11-23). No capítulo 2, o autor dá sua definição de teologia polêmica: é o escritor bíblico fazendo uso da forma de pensamento e histórias que eram comuns na cultura do AOM, mas inserindo significados totalmente diferentes (CURRID, 2013, p. 25). Vários exemplos são apresentados para suportar sua definição. Um deles envolve a expressão “mão poderosa” (ver Êx. 3:19-20; 6:1; 7:4; 15:6 etc.), que tem sua origem em documentos egípcios, sempre se referindo ao poder do Faraó, mas que foi usada pelo escritor bíblico para demonstrar que a mão de YHWH, e não a de Faraó, é poderosa.

O terceiro e o quarto capítulo tratam dos relatos do AOM relacionados à criação e ao dilúvio. Muito já foi escrito sobre o assunto por outros autores, contudo, a obra de Currid ganha importância. Em vez de simplesmente analisar textos mesopotâmicos como o *Enuma Elish* e os Épicos de *Atrahasis* e *Gilgamesh*, o autor apresenta paralelos egípcios dessas narrativas bíblicas, sempre apresentando semelhanças, mas igualmente enfatizando suas diferenças com os relatos de Gênesis. Se suas conclusões estiverem certas, os relatos de Gênesis (criação e dilúvio) foram escritos como uma reação aos relatos egípcios.

A partir do quinto capítulo até o décimo, Currid (2013, p. 65-121) proporciona ao leitor uma interessante investigação do pano de fundo da mitologia egípcia nas histórias de José e a esposa do Potifar, do nascimento de Moisés, e da libertação dos israelitas da escravidão egípcia. Neste bloco de capítulos, especificamente, que o autor apresenta interessantes conexões com os relatos envolvendo o cajado de Moisés e o simbolismo por detrás desse objeto na cultura egípcia (CURRID, 2013, p. 111-119). Por fim, o autor conclui que a importância do cajado de Moisés na história do Êxodo não pode ser atribuída a um simples detalhe da narrativa. Trata-se de um claro exemplo da teologia polêmica: a atribuição de um novo significado para um símbolo já conhecido em determinada cultura. E a escolha de um cajado de pastor (egípcio *mdw*), em vez dos cetros usados por faraós (egípcio *hkat e nhhk*) torna a ironia da história mais interessante ainda quando lida dum pano de fundo egípcio.

Dignas de nota são as observações do autor quando compara o nascimento de Moisés com os relatos mais antigos do nascimento de Hórus,

não de Sargão, rei de Acade, como acadêmicos do passado costumavam alegar (CURRID, 2013, p. 79-83). Essa, contudo, não é uma abordagem nova, Gary Rendsburg (*Rutgers University*) já havia proposto isso em um artigo publicado em 2006 (RENDSBURG, 2006, p. 201-219), Currid não nega a realidade histórica de Moisés, mas afirma que a história do seu nascimento deve ter causado um grande impacto para os egípcios, já que Hórus desempenhava um papel fundamental na religião egípcia. Como Currid repetidamente escreve: o que era mito no Egito se tornou história em Israel. Deus adaptou sua revelação de uma forma que pudesse fazer sentido para os expectadores israelitas e egípcios de tais eventos.

O último capítulo da obra aborda relatos cananitas e sua relação com o AT à luz dos inúmeros tabletes cuneiformes encontrados nas ruínas de *Ras Shamra*, antiga Ugarite, na Síria (CURRID, 2013, p. 131-141). Atenção especial é conferida ao Salmo 29, cuja semelhança com um dos hinos aos deuses do panteão cananita num dos tabletes é impossível de ser negada. O autor não concorda com a conclusão de alguns acadêmicos que afirmavam ser o Salmo 29 uma versão monoteísta de tal relato. Para Currid, toda a adoração é para YHWH (mencionado 18 vezes em 11 versos) e não para *Ba'al*. Como o autor escreve: “o salmista hebreu é um monoteísta zeloso e esse monoteísmo é exposto às custas do panteão cananita” (CURRID, 2013, p. 141). Não é “*Ba'al* que tropeja”, como diz o hino de Ugarite, mas “O Deus da glória tropeja” (SI 29:3).

John Currid contribuiu de forma excelente ao estudo do AT. Seu diferencial em relação aos inúmeros livros sobre a religião e história do AT é o constante uso de material egípcio, e não mesopotâmico. Muitos acadêmicos partem da pressuposição que os relatos de Gênesis e Êxodo foram compostos após o exílio de Babilônia, e por isso buscam apenas paralelos vindos da Mesopotâmia, ou na melhor das hipóteses, de Canaã, mas pouca atenção tem sido dada ao Egito. A abordagem de Currid faz parte de uma nova linha de estudos veterotestamentários, como pode ser visto na massiva obra em três volumes *The Context of Scriptures*, editada por William M. Hallo (*Yale*) e K. Lawson Younger (*Trinity International University*) (HALLO; YOUNGER, 2003).


Apesar de sua contribuição, *Against the Gods* não oferece uma metodologia que pudesse ajudar o leitor a reconhecer a chamada teologia polêmica do AT. Não somente isso, mas pouca atenção foi dada à literatura proveniente de Canaã. Uma vez que os israelitas oscilavam entre adoração a YHWH, a *Ba'al* e outras divindades cananitas, seria interessante abordar a religião de Canaã para lançar luz ao constante problema da idolatria em

Israel. Talvez uma atenção maior nestes dois aspectos teriam sido de grande relevância para os leitores da obra.

Como a abordagem de Currid afeta a compreensão acerca da revelação e da inspiração? Infelizmente o autor não lidou com esse questionamento. Uma resposta para essa pergunta foi sugerida pelo teólogo adventista Angel M. Rodriguez (2001, p. 43-64), em seu artigo intitulado *Ancient Near Eastern parallels to the Bible and the question of revelation and inspiration* [Paralelos do Antigo Oriente Médio com a Bíblia e a questão da revelação e inspiração]. Rodriguez apresenta os seguintes passos para um estudo cuidadoso de tais paralelos: 1) examinar as diferenças e, então, as semelhanças; 2) estudar os paralelos bíblicos com outras passagens que lidam com o mesmo assunto antes de comparar com literatura extrabíblica; 3) quando o tópico envolve um fenômeno social é necessário estudar a sua função em Israel antes de compará-lo com o mesmo fenômeno em outras culturas; 4) estudar um paralelo do AOM é uma tentativa de determinar qual era o significado de uma ideia, comportamento, ou instituição dentro do seu próprio ambiente; e 5) comparar com religiões que entraram em contato com Israel ou religiões que evidenciam uma mesma cultura e geografia.

168

O próprio Rodriguez admite que “Deus estava usando aquilo que era acessível ao profeta [escrito bíblico] dentro do seu próprio meio cultural para transmitir uma mensagem especial para o Seu povo [...] [Deus] não o removeu do seu contexto cultural” (RODRIGUEZ, 2001, p. 62). Para o teólogo adventista, a inspiração divina reagiu de diversas formas contra o paganismo das religiões ao redor de Israel: 1) rejeição e condenação de ideias pagãs; 2) polêmica contra ideias pagãs; 3) adaptação de práticas sociais; e 4) incorporação de diferentes materiais e técnicas literárias. Nesse caso, a obra de John Currid se concentrou na segunda: polêmica contra ideias pagãs.

Em suma, *Against the Gods* é uma excelente ferramenta para aqueles que querem conhecer mais do ambiente histórico e religioso predominante do período do AT. 

Referência

RODRIGUEZ, A. M. Ancient Near Eastern parallels to the Bible and the question of revelation and inspiration. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 12, n. 1, p. 43-64, 2001.

RENDSBURG, G. Moses as equal to Pharaoh. In: BECKMAN, G. M.; LEWIS, T. J. (Eds.). **Text, artifact and image: revealing ancient israelite religion**. Providence: Brown Judaic Studies, 2006.

HALLO, W.; YOUNGER, K. **The context of Scriptures: canonical composition from the biblical world**. Leiden: Brill, 2003.

DEVER, W. G. **Did God have a wife?** Archaeology and folk religion in ancient Israel. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

HESS, R. **Israelite religions: an archaeological and biblical survey**. Grand Rapids: Baker Publishing Groups, 2007.

KEEL, O. K. **The symbolism of the biblical world: Ancient Near Eastern iconography and the book of Psalms**. New York: Seabury Press, 1978.

Enviado dia 02/08/2013

Aceito dia 26/10/2013



Normas para publicação



A revista *Kerygma* recebe trabalhos para os próximos números, em regime de fluxo contínuo, não sendo necessária a abertura de chamadas especiais. No entanto, a periodicidade é semestral. Para ser aceitos, os textos devem observar rigorosamente as normas descritas abaixo:

✦ A revista *Kerygma* tem como objetivo a divulgação de trabalhos de pesquisa originais, publicados em língua portuguesa, inglesa ou espanhola, relacionados às diversas temáticas das áreas de Teologia e Ciências da Religião.

✦ O trabalho a ser submetido deve estar enquadrado em uma das seguintes categorias:

— **Artigo científico / Dossiê / Ensaio:** a publicação se destina a divulgar resultados inéditos de estudos e pesquisa, compreendendo os seguintes itens: título (em português e inglês); nome(s) do(s) autor(es) [observação: a(s) respectiva(s) qualificação(ões) e instituição(ões) a que pertence(m) devem ser registradas como notas de rodapé]; resumo (com média de 900 toques ou 150 palavras) com a respectiva tradução para o inglês (*abstract*), e cinco palavras-chave em português e inglês; introdução; método; desenvolvimento e resultados (descrição e discussão); considerações finais e referências bibliográficas. Não deve exceder a 30 laudas ou cerca de dez mil palavras, incluindo figuras, tabelas e lista de referências.

— **Resenha de livros:** balanço crítico de livros recentemente publicados (máximo 4 anos) ou de obras consideradas clássicas nas áreas de estudo abordadas pela revista. Deverá conter: título do livro; autor; local de edição; editora e ano de publicação (em formato ABNT); título para a resenha; nome do(s) autor(es) da resenha; sua(s) respectiva(s) qualificação(ões) e instituição(ões) a que pertence(m). Não deve exceder a 30 laudas ou cerca de dez mil palavras.

- ✧ O texto deve ser editado no programa Word, configurado em papel tamanho A4 (21 x 29,7 cm), fonte Arial, corpo 12, espaçamento 1,5 e alinhamento justificado, exceto as citações diretas com mais de 3 linhas (recoo). O título não deve ultrapassar 12 palavras. As margens devem ter a seguinte conformação: superior e direita, 3cm; inferior e esquerda, 2cm.
- ✧ O texto deve seguir o novo acordo ortográfico da Língua Portuguesa.
- ✧ Caso haja imagens, devem ser apresentadas em alta resolução (300 dpi, no formato .jpg ou .tif) e largura mínima de 10 cm (altura proporcional). Devem ser colocadas no corpo do texto e enviadas em arquivo separado.
- ✧ As referências bibliográficas devem se basear nas normas da ABNT-NBR 6023:2002.
- ✧ As citações podem ser diretas ou indiretas.

— Citações indiretas

172

São aquelas em que as ideias ou fatos apresentados pelo autor original são resumidos ou reapresentados com o cuidado de não haver prejuízo da exatidão dessas informações. Pode-se optar por escrever o sobrenome do autor dentro ou fora dos parêntesis da referência. Se estiver fora dos parêntesis, ele deve vir em caixa baixa no corpo do texto, seguido dos parêntesis com o ano de publicação da obra e número da página. No caso de o sobrenome vir dentro dos parêntesis, deve ser escrito todo em caixa alta, seguido do ano de publicação e número da página. Exemplos:

a) Para um autor: “Rodrigues (1998, p. 25) observou [...]” ou “(RODRIGUES, 1998, p. 25)”.

b) Para dois autores: “Rodrigues e Veiga (1999, p. 39), pesquisando [...]” ou “(RODRIGUES; VEIGA, 1999, p. 39)”.

c) Para três ou mais autores: o sobrenome do primeiro autor deve ser seguido da expressão *et al.*: “Pradela *et al.* (1998, p. 129) constataram[...]” ou “(PRADELA *et al.*, 1998, p. 129)”.

— Citações diretas, literais ou textuais

As referências obedecem às mesmas especificações acima. Se o texto diretamente citado contiver até três linhas, deve ser incluído no próprio corpo do texto, entre aspas. Exemplos: Segundo a autora, “o estudo mostra que até os 12 anos de idade os jovens da referida pesquisa possuem o cérebro mais suscetível a distrações [relacionadas a diversão] em comparação com os adultos” (DEREVECKI, 2011, p. 11). Ou: De acordo com Ruth Derevecki (2011, p. 11), “o estudo mostra[...]”.

Por outro lado, se o texto diretamente citado contiver mais de três linhas, deve aparecer em parágrafo(s) destacado(s) do corpo do texto (com recuo na margem de 4 cm à esquerda, corpo 11, em espaçamento simples entre linhas). Exemplo:

Como Lima (2010, p. 12) sustenta:

Atualmente, a gestão tem se tornado participativa. De acordo com a diretora do colégio adventista de Hortolândia, Eli Albuquerque, muitas escolas ainda não aderiram ao novo padrão, porém há muitas unidades que já implantaram a administração colegiada, composta por professores, equipe administrativa, pais e alunos.

✧ Utiliza-se a expressão latina *apud* para citar um documento ao qual não se teve acesso direto, mas por intermédio de uma citação em outra obra. Exemplo: “Segundo Esther Rodrigues *apud* Follis (2011, p. 42)” ou “Esther Rodrigues afirma que o sol faz bem à pele (*apud* FOLLIS, 2011, p. 42).” Atenção: deve-se, na medida do possível, para garantir a exatidão da informação, procurar usar citações diretas. Ou seja, deve-se procurar obter as informações das fontes originais sempre que estas estiverem disponíveis, deixando este recurso apenas para obras difíceis de ser localizadas.

✧ Em caso de coincidência de datas de texto ou obra citadas, distinguir com letras, respeitando a ordem de entrada no artigo: (1915a, 1915b). Já em casos de coincidência de sobrenomes, colocam-se os prenomes abreviados após o sobrenome: (FOLLIS, R., 2010; FOLLIS, E., 2014).

✧ Toda citação provinda da Bíblia deve seguir a seguinte formatação: fora dos parêntesis, deve vir por extenso (Ex.: Em Apocalipse 12:32; 2 Coríntios 3:18 diz que [...]); dentro dos parêntesis, deve ser abreviada de acordo com o padrão de duas letras sem ponto da Bíblia João Ferreira de Almeida revista e atualizada 2ª edição (Ap 12:32; 2Co 3:18). Não se usa algarismos romanos.

✧ Toda citação originária de fonte em língua estrangeira deve ser traduzida no

corpo do texto e referenciada da seguinte forma: (ABREU, 2009, p. 12, tradução livre). A citação na língua original deve ser mantida em nota de rodapé.

✦ A supressão “[...]” e a interlocução devem ser indicadas entre colchetes. Exemplo: “O estudo mostra que até os *12 anos de idade* os jovens [...] possuem o cérebro mais suscetível a distrações [relacionadas a diversão] em comparação com os adultos” (DEREVECKI, 2011, p. 11).

✦ As notas de rodapé devem ser usadas apenas para acrescentar informações relacionadas ao texto e importantes para o entendimento deste. Não confundir nota de rodapé com referência bibliográfica, que aparece só no final do trabalho.

✦ Expressões estrangeiras ou títulos de obras devem figurar em *itálico*. Exemplos: “Felipe Carmo (2009, p. 42), em seu livro *Hipnose*, sustenta que *croissant* não pode ser utilizado como sugestão hipnótica.” Certas palavras, mesmo sendo de origem estrangeira, já são de uso corrente nos textos em português e, portanto, não devem vir em *itálico*. Exemplos: internet, mouse, link, site, e-mail etc.

✦ Os casos de destaque de partes do texto para ênfase devem ser evitados ou restringidos ao mínimo possível, devendo aparecer em *itálico*: “Fulano (2000, p. 12) sustenta que ocorre reversão *se e somente se* aquelas condições são satisfeitas.”

✦ Capítulos de livros e artigos de periódicos, quando citados no corpo do texto, devem aparecer entre “aspas” e sem o uso de *itálico*. Exemplo: Flavio Luís (2011, p. 12), em seu artigo “Como cultivar um bigode à luz de Friedrich Nietzsche”, afirma que [...]

✦ Citações referentes aos manuscritos e cartas de Ellen G. White devem ser feitas no corpo do texto da seguinte maneira: (Ellen G. White, *Carta 16, 1890*); (Ellen G. White, *Manuscrito 21, 1846*).

✦ Citações referentes aos pais da igreja devem ser acrescentadas ao corpo do texto corrido como, por exemplo, a obra de Josefo (*Jewish Antiquities*, IX.206 – 214).

✧ Na lista de referências bibliográficas deverão constar os nomes de todos os autores de um trabalho consultado. As referências serão ordenadas alfabeticamente pelo último sobrenome do autor, seguido, no mínimo, da inicial maiúscula do primeiro nome. Não usar nomes por extenso na lista.

a) Para livros:

CARMO, F. **Hipnose**: a arte da sedução. São Paulo: Editora Madras, 2009.

b) Capítulo de livro:

FERCH, A. Autoria, teologia e propósito de Daniel. In: HOLBROOK, F. (Ed.). **Estudos sobre Daniel**: origem, unidade e relevância profética. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2009. (Série Santuário e Profecias Apocalípticas, 2).

c) Artigos de periódicos:

BERTONI, E. Arte, indústria cultural e educação. **Cadernos cedes**: centro de estudos educação e sociedade — Unicamp, Ano 21, n. 54, 2001.

175

d) Monografias, dissertações e teses:

FERREIRA, L. **O processo da aprendizagem**: conflitos emocionais, desvirtuamento e caminhos para a superação. Dissertação (Mestrado em Educação), Unasp, Campus Engenheiro Coelho. Engenheiro Coelho, 1999.

e) Publicações referentes a eventos publicados em anais ou similares (congressos, reuniões, seminários, encontros etc):

LIMA, P. Caminhos da universidade rumo ao século 21: estagnação ou dialética da construção. In: **7º congresso anual de estudantes do cesulon** (Centro de Estudos Superiores de Londrina, PR). Londrina, 25 a 20 de outubro de 1999.

f) Informações verbais:

Para informações obtidas por meio verbal (palestras, debates, entrevistas etc.) deve-se indicar no texto corrido a expressão “informação verbal” entre parênteses, mencionando-se os dados disponíveis, em nota de rodapé.

Exemplo: “A maioria dos que sustentam uma opinião sobre a alegação das sugestões hipnóticas através de alimentos gordurosos, normalmente fariam qualquer coisa por um *croissant*” (informação verbal).¹

No rodapé da página:

¹ Comentário proferido por Felipe Carmo em palestra realizada no Unasp-EC por ocasião do Simpósio Universitário Adventista, em setembro de 2011.

g) Legislação (constituição, emendas constitucionais, textos legais infra-constitucionais):

SÃO PAULO (Estado). Decreto nº 42.822, de 20 de janeiro de 1998. Lex: coletânea de legislação e jurisprudência, São Paulo, v. 62, n.3, p. 217 – 220, 1998.

BRASIL. Medida provisória nº 1.569-9, de 11 de fevereiro de 1997. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, 14 dez. 1997. Seção 1, p. 29514.

BRASIL. Código Civil. 46. ed. São Paulo, Saraiva, 1995.

h) Referências de sites: Acrescentar, no final da referência, “Disponível em:”, endereço eletrônico e a data de acesso ao documento, precedida da expressão: “Acesso em:”.

SILVA, I. Pena de morte para o nascituro. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 19 set. 1998. Disponível em: <www.estadao.com.br/1212343.htm>. Acesso em: 19 set. 1998.

✦ Os textos devem ser submetidos unicamente por meio do site da revista *Kerygma*. Os passos são os seguintes:

— Acessar <http://www.unasp.edu.br/actacientifica>

— Caso se trate do primeiro acesso, preencher os dados pessoais no item “cadastro” (lembre-se de assinalar a opção “autor”). Se já tiver cadastro, basta preencher nome e senha.

— Para submeter trabalhos, siga as demais instruções do próprio sistema.

Obs: o autor deverá acompanhar o andamento do trabalho submetido no próprio sistema on-line.

✧ O tempo entre a submissão, aprovação ou rerpovação e a publicação do artigo/resenha, será de cerca de 14 meses. As informações sobre o *status* da submissão se dará apenas via Sistema Eletrônico de Revistas (SEER), software para a construção e gestão de publicações periódica, traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT).

✧ A revista *Kerygma* está sob a *Licença Creative Commons Attribution 3.0*, o que indica não existir lucro atrelado à publicação, e, portanto, não havendo nenhuma obrigação de remuneração dos autores publicados. Estes, ao submeterem suas contribuições, cedem à revista os direitos de publicação nos formatos impresso e online.