



Kerygma
Revista de Teologia do Unasp



Centro Universitário Adventista de São Paulo

Fundado em 1915 — www.unasp.edu.br

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

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

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



Imprensa Universitária Adventista

Editor: Renato Groger

Editor Associado: Rodrigo Follis

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

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

ISSN online 1809-2454
ISS impresso 2237-757



Kerygma

Revista de Teologia do Unasp

EDITORES

Editor: Jean Zukowski.

Editor Associado: Rodrigo Follis

CONSELHO EDITORIAL CONSULTIVO

Afonso Cardoso (Unasp, Engenheiro Coelho)

Alberto Timm (Biblical Research Institute, EUA)

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

Cristhian Álvarez (Colegio Adventista del Ecuador, ECU)

Ekkehardt Mueller (Biblical Research Institute, EUA)

Frank M. Hasel (Seminar Schloss Bogenhofen, AUT)

Jiri Moskala (Andrews University, EUA)

JoAnn Davidson (Andrews University, EUA)

Joaquim Azevedo Neto (Faculdades Adventistas da Bahia, Cachoeira)

John K. McVay (Walla Walla University, EUA)

Márcio Costa (Faculdade Adventista da Amazônia, Benevides)

Marcos de Benedicto (Casa Publicadora Brasileira, Tatuí)

Miguel Ángel Núñez (Universidad Peruana Unión, PER)

Reinaldo Siqueira (Salt-DSA, Brasília), Richard

M. Davidson (Andrews University, EUA)

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

Victor Choroco (Universidad Peruana Unión, PER)

Wagner Kuhn (Institute of World Mission Global, EUA)

■ DIREITOS LEGAIS

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



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



■ FICHA CATALOGRÁFICA

K419 Kerygma — Centro Universitário Adventista de São Paulo, v. 10, n. 2 (2º semestre de 2014). Engenheiro Coelho, SP: Unaspress — Imprensa Universitária Adventista, 2014.

Semestral

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

1. Teologia
2. Ciências da Religião

CDU 20

CDD 200

■ CRÉDITOS EDITORIAIS DA UNASPRESS

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



SUMÁRIO

7

Conteúdo Editorial

Artigos

13

A oração de Daniel 9:1-19: um estudo em contexto

DALTON LIMA / ROBERTO PEREYRA

33

A epístola aos Gálatas e a nova perspectiva sobre Paulo: para compreender a discussão Paulina

FRANCISCO BENEDITO LEITE

47

O fechamento da porta da graça universal e escatológico: breve fundamentação bíblica a partir do livro de apocalipse

EZEQUIEL GOMES

67

O texto bíblico: abordagens diacrônica, sincrônica e literária de narrativas do Novo Testamento

FRANCIKLEY VITO

79

O crescimento espiritual em uma universidade confessional

JETRO CASTRO ORTEGA

89

Uma análise epistemológica da consciência religiosa intersubjetiva

CARLOS H. CERDÁ

101

Un análisis epistemológico de la conciencia religiosa intersubjetiva

CARLOS H. CERDÁ

113

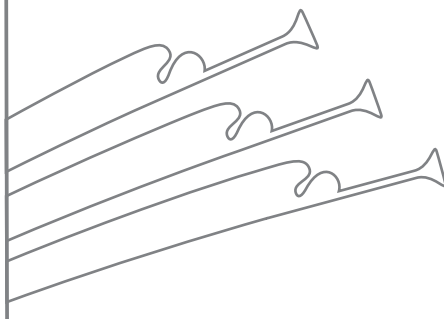
Missiologia: uma perspectiva teológica-adventista nos escritos de Ellen G. White

ERICO TADEU XAVIER

129

A vara como método de disciplina: considerações atuais à luz de Provérbios 13:24

NATALINO AZEVEDO OLIVEIRA



Editorial

Esta edição encerra as atividades da revista *Kerygma* para 2014. Somos gratos por todos os autores que submeteram artigos para avaliação e possível publicação nesta revista. *Kerygma* está sempre aberta para lançar novos autores que desejam contribuir com seus trabalhos para a excelência acadêmica, bem como tem sempre o prazer de publicar os artigos de mestres e doutores já reconhecidos pela academia. A contribuição de cada um tem sido de grande valor para nossos leitores.

A partir de 2015, a revista procurará lançar algumas edições em forma de dossiê, com artigos contemplando o mesmo tema em toda a revista. Para 2016, ela buscará anunciar com antecedência quais serão os temas que cada autor poderá contribuir na revista temática. A revista também abrirá espaço para todos aqueles que gostariam de fazer uma resenha de livros, abrindo uma seção de resenhas. Outras melhorias estão sendo planejadas e serão anunciadas em breve para que a revista se torne mais relevante para o leitor moderno interessado na área teológica.

Nesta edição, *Kerygma* oferece excelentes artigos na área aplicada, histórica e sistemática. Dalton Lima, em “A oração de Daniel 9:1-9: um estudo em contexto”, pretende abordar a oração de Daniel a partir da teologia da aliança utilizando-se do método de leitura atenta (*close reading*). Francisco Benedito Leite, em “A epístola aos Gálatas e a Nova Perspectiva sobre Paulo: para compreender a discussão paulina”, analisa a Nova perspectiva sobre Paulo de James D. G. Dunn e sua contribuição para a nova reflexão sobre o apóstolo Paulo que viria a se desenvolver nas últimas décadas do século passado. Ezequiel Gomes, em “O fechamento da porta da graça universal e escatológico: uma breve fundamentação bíblica a partir do livro de Apocalipse”, apresenta uma breve fundamentação bíblica do conceito de um “fechamento da porta da graça” universal e escatológico a partir do livro de Apocalipse. Francikley Vito, em “O texto bíblico: Abordagens diacrônica, sincrônica e literária do Novo Testamento”, examina as leituras que vêm sendo feitas do texto bíblico no decorrer dos séculos, usando as abordagens diacrônica e sincrônica, procurando olhar com maior atenção para a aproximação literária das narrativas bíblicas com o intuito de descrever e refletir sobre essas formas de abordagens interpretativas da Bíblia.



Jetro Castro Ortega, em “O crescimento espiritual em uma universidade confessional”, pretende identificar as dificuldades de uma universidade para manter a espiritualidade de seus alunos e propõe uma maneira de lidar com a problemática, a partir de sua experiência pessoal. Carlos H. Cérdá, em “Uma análise epistemológica em perspectiva sociológica e teológica da consciência religiosa intersubjetiva” (apresentado, nesta edição em português e em espanhol) faz uma análise epistemológica em perspectiva sociológica e teológica da consciência religiosa intersubjetiva.

Natalino Azevedo de Oliveira, em “A vara como método de disciplina: considerações atuais à luz de Provérbios 13:24”, procura ler o texto a respeito do castigo físico à luz das recentes polêmicas levantadas a respeito desse assunto. Finalmente, Erico Tadeu Xavier, em “Missiologia: uma perspectiva teológico-adventista nos escritos de Ellen G. White”, pretende comparar os escritos da escritora americana Ellen G. White ao que se tem discutido recentemente a respeito de missiologia, a fim de construir possíveis paralelos de pensamento.

Feita a apresentação dos artigos, desejamos a você uma ótima leitura!

A oração de Daniel 9:1-19: um estudo em contexto

DALTON LIMA¹

ROBERTO PEREYRA SUÁREZ²

➔ O livro de Daniel é um dos que mais gera debates e estudos. Entre os capítulos do livro que se encontram em meio a debates e interpretações diversas está o capítulo 9. Porém, nas análises desse capítulo, os dezenove primeiros versos que contêm a oração de Daniel são negligenciados por muitos. Essa pesquisa se concentrará nesses versos. O texto da oração de Daniel é analisado em um contexto de aliança e conflito conforme indicados por seus contextos históricos, literários e teológicos. Esse contexto de aliança e conflito se revela como chave hermenêutica para a compreensão da oração de Daniel e, conseqüentemente, da resposta de Gabriel a ele.

Palavras-chave: Daniel; Oração; Aliança; Conflito.

➔ The book of Daniel is one of the books that most generates debates and studies. Among the chapters of the book which finds itself in debate and various interpretations is chapter 9. Although this chapter's analysis of its first nineteen verses, containing the prayer of Daniel is overlooked by many. This research will focus precisely on these verses. The prayer of Daniel is analyzed in a context of covenant and conflict as indicated by its historical, literary and theological contexts. This context of covenant and conflict is revealed as the hermeneutic key to the correct understanding of Daniel's prayer and hence Gabriel's response to him.

.....

¹ Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-EC) - Pós-graduado em Teologia Bíblica pela mesma instituição. Pastor distrital na AMT-UCoB. E-mail: dalton.lima@adventistas.org.br

² Doutor em Estudos no Novo Testamento pela Andrews University. Mestre em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia. Graduado em Teologia pela Universidad Adventista del Plata. E-mail: roberto.pereyra@unasp.edu.br

Keywords: Daniel; Prayer; Covenant; Conflict.

O estudo dos livros proféticos sempre despertou interesse nos leitores e intérpretes bíblicos, sejam eruditos acadêmicos ou devotos leigos (ZUCK, 2008, p. 261). Entre tais livros e escritos os de cunho apocalípticos estão dentre os mais admirados, debatidos, lidos, estudados e criticados. Essa realidade não é diferente na Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD). O livro de Daniel, bem como o de Apocalipse, teve um papel importante na formação e desenvolvimento da IASD e, igualmente, em suas doutrinas e abordagens evangelísticas, podendo ser destacada entre estas a doutrina do santuário celestial (ver TIMM, 2009; SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 23-50).

Para uma interpretação correta dos livros proféticos, pelo menos entre teólogos e exegetas da linha conservadora, é preciso compreender o conceito de aliança, ou das alianças; ou seja, um profeta ao transmitir suas sentenças, quer de juízo, repreensão, consolo, conforto, livramento, o faz tendo como base a aliança que Deus fez com a humanidade conforme expressa na Bíblia (GANE, 1997; DIOP, 2007, p. 138-140; FEE, STUART, 2009a, p. 155; DAVIDSON, 2010). Sendo assim, é necessário ler tais escritos tendo em mente a aliança, ou alianças, apresentadas na Bíblia.

14

No que diz respeito aos escritos apocalípticos da Bíblia Hebraica, um ponto que nos auxilia a entendê-los é o fato de esses serem compostos em período de crises, quando o povo de Deus se encontrava envolto de grandes conflitos (FEE, STUART, 2009a, p. 219).

Se, de fato, Daniel possui um gênero tanto apocalíptico quanto profético, devem ser encontrados em seu contexto histórico-literário, elementos tanto de conflito e crise para o povo de Deus como de aliança entre YHWH e seus eleitos. Portanto, a proposta do presente artigo é averiguar a existência de um contexto de aliança e conflito no livro de Daniel. Porém, devido ao tempo e espaço disponíveis, a presente pesquisa se delimitará a analisar a perícope da oração de Daniel (encontrada no capítulo 9 de seu livro). O texto de Daniel 9:1-27 é um texto desafiador, pois, primeiramente, o livro é classificado como “profético” e “apocalíptico”. Segundo, a passagem para proposta envolve, aparentemente, esses dois pontos de destaque, contexto de aliança e situação de grande conflito, é uma oração de Daniel que foi, ao que parece, proferida em um período de crise iminente, bem como uma invocação ao Deus que guarda as alianças (Dn 9:4). Assim, o objetivo deste trabalho será: no contexto da oração de Daniel 9:1-27, identificar 1) elementos da aliança entre Deus e seu povo; 2) um contexto de crise e conflito; e 3) definir as implicações hermenêuticas e exegeticas na perícope da oração de Daniel.

Com a finalidade de se alcançar o objetivo proposto, será utilizado o método gramático-histórico, a fim de observar o texto dentro de seu marco histórico, literário,



linguístico e teológico.³ A análise exegética trabalhará com duas abordagens em conjuntas: o *close reading*,⁴ por estabelecer sua exegese em uma leitura atenta da perícope, e a intertextualidade, que observa a existência de possíveis “diálogos” da passagem em análise com outros textos anteriores a ela e suas implicações para sua interpretação.⁵

Contexto histórico do livro

Diversos versículos mostram uso da primeira pessoa indicando a Daniel como seu autor.⁶ Ele diz estar na em Babilônia (1:1-21; 2:1-27; 4:18-28 etc.). O aramaico utilizado no livro é considerado imperial e oriental, devendo ser datado o mais tardar no quarto século AEC, na região oriental (ver KITCHEN, 1965; COXON, 1977, p. 122; ALOMÍA, 1991, p. 103; STEFANOVIC, 1987; 1993; 1992; ARAÚJO, 2005, p. 23). As palavras persas utilizadas pelo autor apontam para uma datação anterior a 300 AEC e de alguém ligado ao governo (ver HASEL, 2011a, p. 92; BALDWIN, 1991, p. 35-36; ARCHE JR., 2008, p. 122). Descobertas arqueológicas indicam que o autor conhecia bem os eventos que ocorriam em Babilônia no final do sétimo século e início do sexto século AEC, sendo provavelmente uma testemunha ocular dos fatos narrados no livro.⁷ Pelas evidências apresentadas, o presente artigo aceita Daniel como o autor do livro, compondo a obra em Babilônia no sexto século AEC.

15

.....

³ Para mais detalhes sobre o método gramático-histórico ver Mueller (2007, p.111-134), Kunz (2008, p. 23-53) e Davidson (2011, p. 102-103).

⁴ Para maiores informações sobre o método *close reading* ver Mueller (2007, 111-134) e Fee e Stuart (2009a; 2009b).

⁵ Para maiores detalhes de intertextualidade ver Kristeva (1968) e Koch, Bentes e Cavalcante (2007). Para uma explanação da intertextualidade bíblica ver Diop (2007).

⁶ Ver 7:2-9, 11, 13, 15, 16, 19-21, 23, 28; 8:1-5, 7, 13-19, 26, 27; 9:2-23; 10:2-5, 7-12, 14-11:2; 12:4-9, 13.

⁷ Há ainda o texto de um tablete em cuneiforme publicado por Grayson (1975b) que pode indicar a confirmação histórica da loucura de Nabucodonosor (ver Dn 4). A narrativa do capítulo 3 parece estar relacionada a eventos descritos na “Crônica de Nabucodonosor” (WISEMAN, 1956; SHEA, 1982). Essas descobertas arqueológicas, embora ainda não conclusivas, apoiam o relato de Daniel como histórico (HASEL, 2011, p. 79-80). Ainda o nome dado a Daniel pelo chefe dos eunucos, “Beltessazar” é citado em dois tablets datados de 562 AEC e 560 AEC. Em ambos os escritos ele é descrito como “oficial principal do rei” (ALOMÍA, 1991, p. 109; SHEA, 1988, p. 67-81). Além dessas informações existe no prisma de Istambul a menção a um secretário da corte que recebeu seu cargo de Nabucodonosor denominado Ardi-Nabu que Shea (1988, p. 67-81) e Alomia (1991, p. 110) entendem como sendo uma referência a Abede-Nego, nome dado a Azarias.

O contexto histórico de Daniel aponta um contexto de conflito existente no livro, bem como evidências de um contexto de aliança, uma vez que ele é composto no período do exílio, envolvendo seu início e término, lembrando que tanto o exílio como seu término eram cláusulas da aliança de Deus com seu povo.⁸

Contexto literário

O gênero apocalíptico é evidenciado pelo abundante uso de descrições ou relatos de visões e sonhos repletos de imagens simbólicas que são apresentadas como revelações de Deus; a presença de seres celestiais, angelicais ou divinos, como interpretes dos símbolos; o uso simbólico de números; a estreita relação entre os céus e a Terra; e a presença e o controle de Deus sobre a história e as potências mundiais. Todavia, um ponto que deve ser considerado no exame do gênero do livro e a função de Daniel como um profeta de Deus: Shea considera o ministério de Daniel na corte babilônica similar ao de Jeremias ao rei de Jerusalém (SHEA, 2005, p. 11). Ele vê no ofício de Daniel uma função de profeta clássico e em suas visões e sonhos um papel de profeta apocalíptico (SHEA, 2005, p. 11). Stefanovic (2005, p. 20) relaciona a atuação e os aconselhamentos de Daniel aos reis babilônicos com as confrontações entre os profetas clássicos e os reis de Israel. Dessa forma, a presente pesquisa considerará o gênero literário misto do livro de Daniel como narrativa profética e apocalíptica, ou profético-apocalíptica. Esse gênero evidencia um contexto de conflito e aliança no livro de Daniel.

Ao se observar o livro de Daniel com o intuito de definir a perícopes para estudo e análise foi constatado que, normalmente, as unidades literárias estão situadas por eventos históricos, sendo que algumas têm início com a datação em que ocorre o relato nela contido (ver 1:1; 2:1; 79:1; 8:1; 9:1; 10:1 [11:1]). Além desse fato, outro ponto notado na questão da delimitação da perícopes é que as mesmas tentem a iniciar com o nome do rei que governava naquele momento (ver 1:1; 2:1; 3:1; 4:1; 5:1; 6:1; 7:1; 9:1; 10:1 [11:1]). Por esses dois fatores, a perícopes teria início no verso 1 do capítulo 9 e seu término no verso 27 do mesmo capítulo.

Outro motivo para se escolher a perícopes em 9:1-27 é que esses versos constituem um cenário distinto dos capítulos 8 e 10. Sendo que esse ocorre em data e cenário diferentes dos apresentados nos capítulos que lhe antecede e sucede, cerca de nove a dez anos após os relatos contidos no capítulo 8 e aproximadamente três anos antes do ocorrido no capítulo 10. No entanto, mesmo com a admissão da perícopes em 9:1-27, a presente pesquisa delimitará ainda mais sua análise em 9:1-19. Tal escolha de delimitação ocorre pelo fato de que este trabalho

.....

⁸ Ver Lv 26:30-46; Dt 28:32-37, 41, 48-53, 64-68; 30:2-5; 2Cr 6:36-39.



atentará à oração de Daniel contida na passagem; essa mesma oração se encontra nesses versos, sua introdução histórica, versos 1-3, e seu conteúdo propriamente dito, versos 3-19.

A forma literária da perícópe é mista. O texto nos versos 1-23 é prosa, e em especial 4a-19 é uma oração, sendo os versos 1-4b narrativa. Os versos 21-27 demonstra teor apocalíptico,⁹ mas não com todos os elementos desse gênero; podem ser entendidos como possuindo forma profética apocalíptica. Na parte profética apocalíptica a revelação encontrada nos versos 24-27 está como poesia e sua introdução, 20-22a, narrativa. A forma literária da perícópe evidencia a existência de um contexto de conflito e aliança na passagem. Assim, o presente trabalho optou pela seguinte estrutura literária: 9:1-2 a introdução à perícópe e 9:3-19 a oração de Daniel, sendo 9:3-4 a introdução à oração; e 9:20-27 a resposta de Gabriel.

Análise exegética do texto

Nesta seção é realizada uma análise exegética do texto de Daniel 9:1-19. Essa exegese observa aspectos sintáticos, lexicológicos de expressões-chave na perícópe¹⁰, bem como questões temáticas, teológicas e intertextuais que revelem um contexto de aliança e conflito e a relevância desse contexto na interpretação da passagem. Para uma correta compreensão da perícópe o seu marco histórico será igualmente considerado.

17

Introdução histórica da oração [9:1-2]

A passagem se inicia com sua datação (9:1-2a). Daniel afirma que os eventos descritos ocorreram durante o primeiro ano de Dario, o medo.¹¹ O primeiro ano de Dario é datado em 539 AEC. Essa data parece indicar o mesmo período histórico de Daniel 5:30-6:27, quando Dario, por influência de alguns administradores de seu governo, decretou uma lei que durante 30 dias ninguém orasse a qualquer deus ou homem se não a ele mesmo, sob pena de morte. Porém, Daniel havia compreendido que o período de cativeiro estava chegando ao seu fim e era necessário que seu povo comesse a orar a Deus pedindo perdão dos pecados e suplicando o retorno do exílio. Dessa forma, o profeta não poderia parar de orar mesmo sob o risco de ser sentenciado à morte. O texto de 11:1 e seu contexto imediato revelam que a situação de

.....

⁹ Por possuírem um conteúdo como revelação direta de Deus, usando um anjo como mediador de tal revelação, apresentar Deus como no controle da história, certo grau de determinismo, ligação entre os céus e a Terra, ênfase escatológica, e por serem em linguagem enigmática e não simbólica, de modo mais específico à numerologia.

¹⁰ Nas análises lexicológicas é utilizado Davidson (2007), Kirst *et al.* (2008) e Holladay (2010).

¹¹ Para debate sobre a identidade de Dario, o medo, ver Hasel (2011).



crise existente no primeiro ano do reinado de Dario, o medo, se tratava na realidade, de um conflito cósmico entre as forças do bem e as forças do mal, ou nas palavras do próprio Daniel, se tratava de um “grande conflito” (צָרָא גְדוֹלָה [Dn10:1]). Embora os relatos de 10:1–12:13 ocorram no terceiro ano de Ciro, rei da Pérsia, o ser celestial que falou a Daniel indica que no primeiro ano de Dario, o medo, esse conflito cósmico entre o bem e o mal já estava ocorrendo (Dn11:1). Se essa interpretação estiver correta ela estabelece um contexto de conflito, e um conflito cósmico entre as forças do bem e do mal no *SitzimLeben* da perícope em estudo.

Daniel 9:1 utiliza o termo מְלִיכָא (foi *constituído rei*) para falar de Dario, o medo, como rei. Esse termo é uma a forma verbal causativa passiva¹² de¹³ מָלַךְ que mostra que Dario foi constituído rei sobre a Babilônia por alguém. Champlin e Bentes (1991, p. 15) entendem que a expressão designa que Dario foi nomeado rei da Babilônia pelo imperador da Medo-Pérsia (*i.e.* Ciro). Por sua vez, Rowley (1935, p. 52) afirma que a expressão significa apenas que Dario, o medo, sucedeu a alguém no trono. Porém, observando a ênfase que é dada em Deus como aquele que constitui e destitui os reinos (1:2; 2:21; 4:34-37), e especialmente que o Senhor é apontado como quem entregaria o reino de Babilônia aos medos e persas (5:18-29), é possível que o texto indique que Deus constitui a Dario, o medo, rei sobre a Babilônia. Dessa forma, Daniel mostra Deus agindo direta e historicamente no mundo, bem como indica que foi o Senhor que levou o fim de Babilônia.

No verso 2, Daniel faz menção a uma profecia de Jeremias¹⁴ compreendida pelos livros.¹⁵ Essa profecia diz respeito ao cativoiro dos judeus na Babilônia (2Cr 36:17-21; Jr 25:08-14; 29:10). Daniel compreendeu, através dos escritos, que o cativoiro em Babilônia estava chegando ao fim, ele entendeu que o cativoiro duraria 70anos.

O exílio dos judeus na Babilônia não ocorreu pelo poderio babilônico, mas é identificado como um ato da parte de YHWH. Isso pode ser constatado pelas seguintes evidências: 1) Em Jeremias 25:8-11 e 29:4 o profeta revela que é Deus quem causou o cativoiro como resposta às ações rebeldes do povo de Judá. 2) O autor de 2 Crônicas confirma esse fato (ver 2Cr 36:17-20). 3) Salomão, em sua oração de dedicação do

.....

¹² *Hofal* completo terceira pessoa singular masculino.

¹³ “Dominar”; “reinar”.

¹⁴ Daniel identifica essa profecia como מְלִיכָא דְבַר־יְהוָה וְיִרְמְיָא (palavra de Yahweh a Jeremias, o profeta). A frase reforça o conceito de Deus não apenas se revelando a seus servos, mas atuando na história.

¹⁵ A expressão בְּיַמֵּי בְּקִרְיָם (compreendi pelos livros) indica a provável existência de livros considerados inspirados e conectados entre si, formando uma espécie de cânon, já nos dias de Daniel com circulação até mesmo em Babilônia.



templo, havia antecipado o exílio como consequência do pecado do povo contra Deus (1Rs 8: 46; 2Cr 6:36). 4) O profeta Habacuque havia profetizado o cativo babilônico (Hb 1:1-11). 5) O exílio é uma das maldições da quebra da aliança por parte do povo. Aliás, era a última das punições (Lv 26:31-35; Dt 28:32-37, 41, 48-53, 64-68; 30:2-5). 6) Deus, em sua resposta a oração de Salomão, havia alertado sobre o exílio como resposta à rebeldia de seu povo (1 Rs 9:6-9; 2Cr 7: 19-22). 7) O próprio Daniel em seu livro afirma que foi Deus quem entregou Jerusalém nas mãos de Nabucodonosor (Dn 1:1-2). Porém, não é apenas o início do cativo que foi um ato direto de Deus. Daniel mostra que o fim do exílio havia sido determinado pelo Senhor, 70anos era o período estabelecido por YHWH para o exílio que estava chegando ao fim (9:2; cf. Jr 25:12; 29:14; 1Rs 8: 47-50; 2Cr 36:21-23; Dt 30:3-5).¹⁶

Introdução à oração e invocação a Deus (9:3-4)

No verso 3, Daniel informa que ao compreender pelos livros a palavra de YHWH (דְּבַר־יְהוָה) a Jeremias apresentou sua face a Ele para o procurá-lo em orações, súplicas, jejum, pano e saco e pó. O Senhor havia prometido trazer seu povo de volta do exílio, porém, essa era uma promessa condicional. O povo deveria buscá-lo para que a promessa se cumprisse (ver Dt 30:1-2; 2Cr 6:36-40; 7:14-15; Jr 29:10-14).

O verso 4a apresenta Daniel orando e confessando perante seu Deus. Ele faz o que o próprio YHWH estipula que seja feito (ver 2Cr 7:14). O profeta buscou ao Senhor em oração com atitude humilde, penitente, e arrependido confessando os pecados do povo. Em sua oração, Daniel se dirige sete vezes a Deus como יְהוָה (YHWH); esse é o único capítulo do livro que faz referência a Deus pelo seu nome pessoal (STEFANOVIC, 2007, p. 337). YHWH é o nome de Deus usado em contextos de aliança, em especial a aliança com seu povo (Êx 3; 20:2).

No texto de 9:4b, ao iniciar sua oração, Daniel descreve Deus como הַגָּדוֹל הַנּוֹרָא הַקָּדוֹשׁ, “o grande e terrível Deus”. Esses mesmos termos ocorrem em Deuteronômios 10:17, quando Moisés descreve Deus como “o grande [הַגָּדוֹל], poderoso [הַנּוֹרָא] e terrível [הַקָּדוֹשׁ] Deus [הַגָּדוֹל]”. No contexto imediato da passagem de Deuteronômios 10:17 (Dt 10:12-22) Deus é apresentado como aquele que ama seu povo, que faz justiça e que cumpriu a aliança aos patriarcas introduzindo Israel na terra da promessa.

Aparentemente, aludindo Deuteronômio 7:9, Daniel diz ser Deus aquele que guarda a aliança (הַבְּרִית) e a benevolência (חַסְדֵּךָ) para aqueles que o amam (לְאֹהֲבָיִךָ) e para aqueles que guardam seus mandamentos (מִצְוֹתֶיךָ). O contexto de Deuteronômios

.....

¹⁶ É bem provável que Daniel conhecesse ainda as profecias de Isaias (Is 44:21-45:7) a respeito do retorno do cativo por intermédio de um homem a quem YHWH ungiria para essa função chamado Ciro. O que aumentou ainda mais suas expectativas do término do exílio.

7:9 sugere que Israel é admoestado a não se desviar de YHWH, pois ele os havia escolhido por amor a eles e por ser fiel ao juramento que fizera aos patriarcas; Israel deveria responder positivamente a esse amor e fidelidade de modo semelhante, com obediência e amor.

Nessa sua frase Daniel faz uso de termos específicos da aliança.¹⁷ בְּרִיתָ é um vocábulo que descreve a relação de Deus com seu povo, com todas as bênçãos, privilégios, obrigações e consequências da relação entre ambos. בְּרִיתָ e מִצְוָה são termos que descrevem compromissos e obrigações. Por sua vez חֶסֶד é uma das expressões que descreve Deus conforme sua relação com Abraão (Gn 24:27), bem como sua revelação no Sinai (Êx 34:6). חֶסֶד revela a Deus como possuindo benevolência, bondade, lealdade, fidelidade, comprometimento, piedade, graça e favor para com eu povo. A expressão אָהַבְתָּ diz respeito ao amor de Deus ao homem e do homem a Deus. Deus ama e é fiel ao seu povo, porém, Ele espera que seu povo em resposta o ame e guarde seus mandamentos, sendo esses inclusos como uma cláusula da aliança (Dn 9:4; ver Êx 20:6; Dt 7:9, 12; 10:12-17). Daniel ora a Deus nos termos e condições que o Senhor estipulou e pede ao Senhor que cumpra sua aliança e termine o exílio. Em sua introdução, a sua oração Daniel invoca o Deus da aliança nos próprios termos e cláusulas da aliança.

20

Confissão da pecaminosidade de Israel [9:5-15]

Daniel estava ciente, por intermédio dos textos bíblicos acima apresentados, que para o exílio chegar ao fim seu povo deveria não apenas buscar a Deus de todo coração e em humilhação, mas confessar a ele seus pecados (cf. Lv 26:40; 1Rs 8:46; 2Cr 6:37). O verso inicia com uma confissão de pecado coletivo. Essas palavras são uma referência implícita à oração de Salomão quando esse pede que Deus perdoe e restaure ao seu povo se forem levados cativos (ver 1Rs 8:46-47; 2Cr 6:36-37). Em sua oração, Salomão diz que se o povo estiver em cativeiro por quebrar a aliança com o Senhor deveria suplicar dizendo: “Nós pecamos, [e] procedemos perversamente, [e] nos tornamos culpados¹⁸” — no original se encontra חַטָּאתָנוּ [ן] הַעֲוִינוּ [ן] הַעֲוִינוּ [ן] — em sua oração Daniel diz: “Nós pecamos e cometemos iniquidades, e nos tornamos culpados” — em hebraico וְהִרְשַׁעְנוּ וְעָוִינוּ חַטָּאתָנוּ. É perceptível a proximidade de ambas as frases, especialmente ao se comparar as expressões conforme se encontram no hebraico.

.....
¹⁷ Para um estudo detalhado sobre os termos de aliança ver Weinfeld (1975, p. 256-262).

¹⁸ As conjunções se encontram entre colchetes ׀ e pelo fato de que o texto apresentado acima ser uma harmonização do texto de 1 Reis 8:46 e 2 Crônicas 6:37, os quais usam a conjunção em diferentes lugares.



Daniel dá indícios não apenas de conhecer esse texto por ele indicado, mas de aceitar suas instruções visto que busca a Deus com os termos ali contidos.

Todavia, Daniel não apenas cita as palavras de Salomão, mas ele a amplia e diz: “Nos pecamos e cometemos iniquidades, nos tornamos culpados e rebelamos e desviamos de teus mandamentos e de teus juízos.” Ele reconhece que o povo se apartou de Deus, quebrou sua aliança e não obedeceu as leis divinas. Contudo, ele não se exclui de seu povo. Daniel se identifica com seu povo, em sua confissão ele se coloca junto ao seu povo que apostatou de Deus.

Daniel, em sua oração de confissão, não apenas confessa o pecado de seu povo como confessa o pecado de seus pais que se rebelaram contra Deus e pecaram contra Ele (Dn9:6, 8 [ver 9:16]). Aqui há um eco a Levítico 26:40 que diz que se Israel for levado ao cativeiro deveria confessar seus pecados e os pecados de seus pais para que YHWH se lembrasse de sua aliança com os patriarcas e os trariam de volta. Novamente, Daniel fala a Deus nos termos específicos de aliança em busca que Deus encerrasse o cativeiro.

O verso 6 informa que em sua rebelião os hebreus não estavam em ignorância. Deus lhes enviou seus servos, os profetas, que falaram em nome de Deus a todo o Judá. Os profetas alertaram aos reis, aos príncipes, aos pais e a todo o povo, tanto a liderança como o povo comum.

Os versos 7-10 apresentam um contraste entre Deus e o povo. Deus é identificado com a justiça (הַצְדִּיקָה), a misericórdia (הַרְחֵמִים) e o perdão (הַסְּלִיחוֹת). A expressão צְדִיקָה denota além da justiça, uma conduta irrepreensível, honestidade, inocência, verdade, retidão, piedade, o que é confiável, o direito, o que é fidedigno; ela pode ainda ter o sentido de salvação, libertação. Designa Deus não apenas como aquele que puni o mal, mas que vindica o bem, portanto, aquele que salva e liberta, apresenta ainda seu caráter como fiel e confiável. רַחֲמִים traz o sentido de sentimento de amor, compaixão, misericórdia, expressa ainda sentimentos maternos, seu sentido literal é ligado aos órgãos internos, vísceras; exprimi os sentimentos que surgem no interior do ser. סְלִיחָה possui sentido de absolvição, perdão, sua raiz é סלח que quer dizer “praticar clemência”, “perdoar”.

Em contrapartida, o povo é ligado à “vergonha de rosto” por ter sido desleal a YHWH e terem pecado e sido desleais a Ele. Todo o povo de Israel é exposto contrário a Deus. Enquanto o Senhor lhes foi fiel, justo, misericordioso e perdoador, a nação de Israel foi infiel, se rebelou e pecou contra Deus; eles não responderam aos atos de Deus como deveriam, mas se voltaram contra Ele, não ouviram a sua voz para andar em suas leis (תוֹרוֹתָיו).¹⁹

Continuando em sua confissão sobre a pecaminosidade de seu povo (v. 10-15), Daniel reconhece que todo o Israel ultrapassou e transgrediu as leis de Deus. Eles pecaram

.....

¹⁹ תוֹרָה é outro termo da aliança com sentido de compromisso e obrigação. תוֹרָה tem sentido mais amplo do que lei, possui significado na realidade de “direção”, “orientação”, “instrução”.

contra Deus e não ouviram a voz do Senhor nem suas leis e sua verdade.²⁰ O verbo שמע não significa apenas perceber o som, mas denota escutar com atenção, compreender o que é dito, bem como aceitar e obedecer ao que se ouviu. O uso de שמע mostra que Deus se comunicou com Israel e os instruiu em suas leis, esperando que o povo obedecesse às suas instruções. Contudo, Israel não seguiu as orientações de YHWH, e Ele executou as cláusulas da quebra da aliança conforme estavam escritas na lei de Moisés (ver Dt 28:15; 30:17-18).²¹ Assim, Deus foi justo²² em levar Israel ao exílio.

No verso 15, Daniel mais uma vez reconhece que seu povo havia pecado e sido rebelde contra Deus, mas lembra de que foi YHWH que libertou Israel do cativeiro no Egito. Essa é alusão à aliança sinaítica entre Deus e Israel. Embora essa lembrança acentue a culpa e a infidelidade do povo recorda que o cativeiro no Egito teve fim através dos atos salvíficos de Deus. O clamor de Israel subiu até o Senhor e Ele desceu para libertá-los (Êx 3:7-9). YHWH libertou seu povo e cumpriu a aliança feita aos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó. Nesse texto, parece ocorrer um eco a oração de Salomão (cf. 1Rs 8:51). Com a lembrança do êxodo ocorrido no Egito por meios dos atos salvíficos de Deus em cumprimento da aliança, Daniel faz a transição de sua confissão para sua petição.

22 Pedido de misericórdia, perdão e restauração a Israel (9:16-19)

Após a confissão de pecaminosidade de Israel se expressando no marco das cláusulas da aliança e de reconhecer Deus como inocente e justo em levar a nação ao cativeiro, Daniel suplica que Deus perdoe e atue em favor do povo de Judá. Suas súplicas por perdão e restauração para Judá se iniciam com base na justiça de YHWH. O povo mereceu o cativeiro por ter pecado e se tornou vergonha a todos os povos, além de ficar sobre a ira divina. Eles não possuem justiça própria para apresentarem a Deus. Porém, Daniel faz suas súplicas fundamentado em dois fatores, a justiça de Deus e a escolha divina de Jerusalém e do monte Sião.

הַצַּדִּיקָה, como já abordado acima, denota Deus como justo, libertador, fiel e confiável. Daniel implora que Deus faça justiça ao povo, mas não uma justiça retributiva, pois eles estão em pecado. Porém, Daniel suplica que o Senhor seja fiel as suas promessas e cumpra sua palavra cessando com o cativeiro ao perdoar e restaurar

.....
²⁰ אָמַת é mais um termo da aliança designando obrigações e compromisso entre as partes envolvidas. Possui aspecto mais amplo como “confiança”, “firmeza”, “lealdade”, “fidelidade”.

²¹ מִשְׁחַת תְּרוֹת é uma expressão para se referir aos cinco livros de Moisés, o Pentateuco.

²² צַדִּיק além de “justo” significa ainda “correto”, “certo” e “inocente”. Daniel não apenas afirma que Yahweh não apenas fez justiça ao enviar Israel (*i.e.* Judá) ao exílio, mas que nesse ato ele é correto e inocente.



Israel. Outro eco da oração de Salomão (1Rs 8:49; 2Cr 6:39), na qual o rei pede que Deus faça justiça a seu povo, perdoadando seus pecados e trazendo-o de volta a sua terra.

A segunda motivação que Daniel apresenta ao Senhor para que perdoe e restaure a Israel é pela escolha de Jerusalém como santa cidade e de Sião como o monte santo. A escolha de Jerusalém e de Sião, como a localidade onde a presença de Deus habitaria e onde seria estabelecido seu santuário, é um dos elementos da aliança de YHWH com seu servo Davi e confirmado em seu filho Salomão (ver 2Sm 7:12-13; 1Rs 8:16, 24-29; 11:13, 32, 36; 2Cr 6:5-6; 7:15-16; Sl 2:6; 78:67-72; 132:13-13-14).

No verso 17 há mais um eco à oração de Salomão. Daniel diz: “ouve nosso Deus [a] oração de teu servo e suas súplicas²³” (וְאַל־תַּחֲנוּנָיו עֲבַדְךָ אֱלֹהֵי־יְהוָה וְשִׁמְעֵם). É notável que essa frase constitua uma referência a oração de Salomão na dedicação do Templo (ver 1Rs 8:30; 2Cr 6:21) (עֲבַדְךָ אֱלֹהֵי־יְהוָה וְשִׁמְעֵם [...] וְשִׁמְעֵם וְשִׁמְעֵם: “e ouves [as] minhas orações, [eu] teu servo, [...] e ouves e perdoas”). Mais um eco da oração de Salomão pode ainda ser detectado no uso conjunto dos vocábulos “oração” e “súplica” (תְּפִלָּה), que ocorrem igualmente unidos na oração proferida pelo rei ao suplicar que Deus ouvisse e perdoasse seu povo (ver 1Rs 8:38, 49; 2Cr 6:29). Essas semelhanças indicam que Daniel, aludindo a oração de Salomão, estava pedindo que Deus perdoasse seu povo de acordo com as estipulações das Escrituras (1Rs ;50-8:46 2Cr 6:36-39), expressos na sua promessa.

O verso 17 contém ainda um provável eco a outro texto. A expressão “e fazes resplandecer tua face sobre o teu santuário” (עַל־מִקְדָּשְׁךָ פָּנֶיךָ יְהוָה) se encontra na bênção araônica contida em Números 6:24-26 que no verso 25 lê “e YHWH fará iluminar seu rosto sobre ti” (אֶלְיֶיךָ פָּנֶיךָ יְהוָה יֵאָר). A bênção araônica servia para impor o nome de YHWH sobre os filhos de Israel para que, assim, eles fossem abençoados (Nm 6:27). Esse uso pode implicar que Daniel estava pedindo a bênção e o nome de YHWH, ou seja, sua presença e caráter, sobre o santuário.

Há ainda outro sentido para essa expressão de acordo com os Salmos. Três salmos fazem referência ao “resplandecer seu rosto”. Em Salmo 31:16 (31:17 na Bíblia Hebraica) a expressão denota salvação e benevolência. No Salmo 67:1 (na Bíblia Hebraica 67:2) o sentido é de misericórdia e bênção. O salmo 80, nos versos 3, 7 e 19 (4, 8, 20 em hebraico), a frase faz menção à salvação e retorno. O salmo 119:135 usa a terminologia como uma designação da libertação, do livramento e da instrução por parte de Deus. YHWH, resplandecendo seu rosto no livro dos Salmos, ganha o sentido

.....

²³ תְּפִלָּה diz respeito súplicas, mas pedindo uma ação de graça. Sua raiz é חָנַן que significa “ser gracioso/misericordioso”, “prover bondosamente”. תְּחִנָּה que provem da mesma raiz pode ter o sentido de “súplica” ou “misericórdia”, “perdão”. תְּחִנָּה é um termo da aliança que envolve o contexto de amor, afeição e atenção.

da salvação, livramento e libertação por parte do Senhor, além de sua benevolência, benção e misericórdia. Daniel então clama que Deus salve e restaure o santuário em Jerusalém bem como use de misericórdia e benevolência para com seu templo. Como os sentidos contidos em Números 6:25 e nos Salmos não são excludentes um do outro, essa pesquisa aceita que Daniel estaria se referindo a esses dois significados.

Ao pedir que YHWH resplandeça seu rosto sobre seu santuário, isto é, que o Senhor restaure o templo e que sua presença retorne a habitar nele, Daniel poderia ter em mente a visão (מְרָאָה) da purificação do santuário (8:13-14, 26). Nessa visão lhe é revelado que o tempo à purificação do santuário ocorreria após 2.300 dias (*i.e.* 2.300 anos²⁴), e que se referia a dias muito distantes. Daniel conectou a purificação do santuário apresentada a ele anteriormente e o termino do cativeiro em Babilônia como um mesmo evento. Porém, a palavra de YHWH a Jeremias determinou que o cativeiro durasse 70 anos. Essa diferença cronológica deixou Daniel confuso em relação ao tempo para a restauração, seriam 70 anos ou 2.300 dias/anos, que se referia a dias muito distantes. Assim, ele implora que Deus seja misericordioso, dando fim ao cativeiro e restaurando o templo (ver Dn 9:20). A resposta de Gabriel indica que Daniel de fato estava entendendo como um único evento histórico a restauração do santuário e o fim do cativeiro. Em sua resposta a Daniel, Gabriel lhe disse que ele deveria considerar a palavra (דְּבַר) se referindo a palavra de YHWH (דְּבַר יְהוָה) a Jeremias que apontava o termino do cativeiro em 70 anos, e entender a visão (מְרָאָה), indicando os 2.300 dias/anos.

Daniel suplica “pelo amor do Senhor²⁵” (אֲדַבְּרֵי לְמַעַן) que YHWH ouça sua oração e sua súplica e resplandeça seu rosto sobre o seu santuário. YHWH, em diversas

.....

²⁴ O livro de Daniel apresenta cinco evidências para se compreender as 2.300 tardes e manhãs como 2.300 anos: 1) 2.300 dias literais não cobririam os eventos descritos na visão do capítulo 8; 2) sendo as visões dos capítulos 2, 7, 8, 9 e 10-12 interligadas entre si e em certos aspectos paralelas 2.300 dias literais não se encaixam em suas cronologias; 3) a natureza simbólica da visão do capítulo 8 (e dos seus capítulos conectados 2, 7, 9 e 10-12) aponta para um sentido simbólico das 2.300 tardes e manhãs; 4) a visão completa que envolvia a visão das 2.300 tardes e manhãs se cumpriria apenas depois de dias muito distantes (Dn 8:26); 5) o fato de Daniel ficar preocupado com visão das 2.300 tardes e manhãs (Dn 8:27) e sua súplica no capítulo 9 para que a palavra de YHWH a Jeremias não fosse retardada indica que ele compreendeu se tratarem de 2.300 anos, pois os eventos ocorridos no capítulo 8 ocorrerem em 548/7, cerca de 10 anos antes dos eventos descritos no capítulo 9, 539 AEC, nesse caso os 2.300 dias literais (c. de 7 anos) já teriam passados por ocasião de sua oração e súplica; 6) de acordo com Gabriel as 70 semanas de anos proféticos, tradicionalmente entendidos como 490 anos, são cortadas (חַתְּוָה [de חָתַךְ que pode ter o sentido de “cortar”, “separar”, além de “determinar”, “ordenar”]) de um período de tempo maior (9:24), sendo as 2.300 tardes e manhãs o único período apresentado anteriormente do qual se poderia cortar 70 semanas, devendo se entender igualmente como 2.300 anos.

²⁵ Ou “por causa do Senhor”.



passagens, diz que salvaria Jerusalém por amor de si mesmo (ver análise do verso 19). Porém, nesse verso, Daniel pede em nome do Senhor. Pela forma como a frase se encontra, ou Daniel se dirige a Deus na terceira pessoa ou ele tem em mente um terceiro ser que atuaria como mediador, a quem denomina de Senhor, entre ele e YHWH. Porém, não há condições de se determinar com certeza sobre esse ponto.

No verso 18 o clamor de Daniel se conecta a duas passagens bíblicas. Primeiramente ecoa a resposta de Deus à oração de Salomão (2Cr 7:13-16). Deus promete inclinar seus ouvidos e ouvir a oração de seu povo, afirma abrir seus olhos e olhar para suas aflições e súplicas. O verso faz alusão ainda à oração de Ezequias (ver 2Rs 19:16; Is 37:17); Daniel em sua oração suplica a Deus “Inclina teu ouvido meu Deus e ouve, abre²⁶ teus olhos e olha” (וּרְאֵה עֵינַיִךְ פְּקוּחָהּ וּשְׁמָךְ אֶזְנֶךָ אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם). Por sua vez, em sua oração, Ezequias diz: “inclina YHWH teu ouvido e ouve, abre YHWH teus olhos e olha” (הַשָּׁמַיִם יְהוָה אֶזְנֶךָ וּשְׁמָךְ פְּקוּחַ יְהוָה עֵינַיִךְ וּרְאֵה). Ezequias faz uso dessa frase em sua súplica por socorro e livramento do poder de Senaqueribe, rei da Assíria, que ameaçava Judá e Jerusalém. A resposta é uma intervenção divina que resultou em salvação para Ezequias, Jerusalém e todo Judá. É possível que Daniel esteja fundamentando a libertação de Judá em seus dias em feitos salvíficos históricos de YHWH em favor de seu povo e em sua promessa de trazê-lo do cativeiro se eles o buscassem em humilhação e contrição. Além disso, ele estaria pedindo que da mesma forma como Deus salvou e libertou seu povo no passado que o fizesse em seus dias. Acrescenta-se ainda que em Êxodo 3:7 e Salmo 80:14 (80:15 no texto hebraico) apresenta-se o olhar de Deus para seu povo com seus atos salvíficos, e em especial em relação a situação de cativeiro, libertando-o e restaurando-o.

A frase “a cidade que é chamada [por] teu nome” é uma alusão à aliança de Deus com Davi e confirmada com Salomão.²⁷ Em sua oração, Salomão pede a Deus que ouça a oração de seu povo quando esse orar voltado para Jerusalém e para o santuário (1Rs 8:44-50; 2Cr 6:34-39). Daniel, ao pedir que Deus olhasse para desolação da cidade que é chamada pelo nome do Senhor, estava pedindo que restaurasse Jerusalém, bem como o seu templo. Embora o texto não deixe claro, é provável que pelo contexto de suas palavras Daniel estivesse orando voltado para Jerusalém (Dn 6:10).²⁸

.....

²⁶ Nessa expressão há uma indicação de *ketiv* e *qerê*. Enquanto a *ketiv* traz פְּקוּחָהּ a *qerê* lê פְּקוּחָהּ, a aceitação da *qerê* torna o texto bem mais próximo ao da oração de Ezequias.

²⁷ Ver 2Sm 7:12-13; 1Rs 8:16, 24-29; 11:13, 32, 36; 2Cr 6:5-6; 7:15-16; Sl 2:6; 78:67-72; 132:13-13-14.

²⁸ É possível que na expressão “e apresentei minha face ao Senhor Deus para procura-[lô] [em] oração e súplicas, em jejum e pano de saco e pó” tenha o sentido de que Daniel estava voltado para Jerusalém (ver Dn 9:20).



Daniel faz a Deus seu pedido de perdão e restauração não confiando na sua própria justiça, mas alicerçado nas misericórdias (הַרְבִּימֵרֶחֱמִים) do Senhor. Deus é grandemente misericordioso e é nessa misericórdia grandiosa que ele se apoia em sua súplica de perdão e restauração. Em outras palavras, não é por obras da lei que Daniel espera ser atendido por Deus, mas pelo amor, a misericórdia e graça de YHWH.

No verso 19, o profeta faz cinco pedidos a Deus. Ele roga ao Senhor dizendo “meu Senhor ouve (הֲשִׁיעַ), meu Senhor perdoa (סִלֶּחֶה), meu Senhor ouve atentamente (הֲקַשִּׁיבָה) e age, não tardes (אַל־תְּאַחַר)”. O verbo הֲשִׁיעַ, nesse contexto, apresenta o sentido de “ouvir”, “prestar atenção”, “considerar” e entender. Seu uso por Daniel implica que roga a Deus que considere suas súplicas e as atenda. סִלֶּחֶה denota perdoar, mas como um ato de clemência, normalmente aplicado a Deus, o que enfatiza o perdão não por merecimento, mas por misericórdia e graça divinas. הֲשִׁיעַ implica em ouvir atentamente, prestar atenção, escutar cuidadosamente. Uma vez mais, o profeta solicita a YHWH que confira atenção cuidadosa e ouça atentamente sua oração. Essa ênfase repetida aponta para a urgência que Daniel considerou para a situação. הֲשִׁיעַ significa “fazer (acontecer)”, “executar”, “cumprir”, “guardar”, “fazer o trabalho”, “agir”, “trabalhar”. Daniel implora ao Senhor que atue e faça cumprir sua palavra de perdoar seu povo e cessar o cativeiro em 70 anos. תְּאַחַר quer dizer “demorar”, “adiar”, “tardar”, “protelar”, “deter”, “hesitar” e “vacilar”. Das cinco ações que Daniel implora a Deus que realize essa é a única negativa; ele pede que o Senhor não a faça e espera que YHWH não adie ou protele a sua promessa de restaurar e perdoar Judá. Em sua visão é dito que a restauração seria após 2.300 dias/anos, e se referia a dias muito distantes (Dn8:13-14, 26). Porém, a palavra de YHWH a Jeremias estabeleceu o fim do exílio após 70 anos. Daniel clama a Deus para que cumpra a palavra dada a Jeremias e não demore mais tempo em restaurar e perdoar Judá.

A os verbos הֲשִׁיעַ (ouvir), סִלֶּחֶה (perdoar) e הֲקַשִּׁיבָה (ouvir atentamente) utilizados na oração juntamente com a sequência na qual ocorrem, fazem eco às palavras de Deus em resposta à oração de Salomão. Novamente, Daniel se utiliza das palavras do próprio Senhor para suplicar que seja ouvida sua oração por perdão e restauração de seu povo. O profeta quer que YHWH cumpra sua palavra.

Daniel pede ao Senhor que atue em favor de Judá por amor a si mesmo. Ele diz a Deus “por amor de ti mesmo” (לְמַעַנִי). A Bíblia Hebraica apresenta o Senhor salvando e livrando Jerusalém, Judá e Israel juntamente com seus habitantes por amor a si mesmo. YHWH afirma “por amor a mim mesmo” salvarei e defenderei Jerusalém (ver 2Rs 19:34; 20:6; Is 37:35). Nesses três textos mencionados é incluído que a cidade seria salva também por amor a Davi. Essa expressão tornar-se, então, parte da aliança davídica estabelecida por Deus. No livro de Isaías a mesma expressão recebe o sentido de perdão de pecados (Is 43:25) e purificação (Is 48:10-11). Outra expressão paralela a essa é a frase usada por



YHWH “por amor de meu nome” (לְאַהֲבַת שְׁמִי). O amor de YHWH pelo seu nome pode ser a causa do juízo divino para vindicar seus servos bem como punir e aniquilar o pecado e a rebelião (Is 66:5; Ez 20:8-9, 13-14), da ira divina retida pelo próprio Senhor (Is 48:9; Ez 20:22) e do retorno do exílio (Ez 20:41-44). Suplicando a Deus pelo amor de si mesmo, Daniel espera salvação com base nos atos históricos e salvíficos de Deus, bem como espera que Ele cumpra a promessa feita a seu servo Davi e sua palavra de terminar com o exílio e reedificar Jerusalém e seu santuário.

Finalizando, no verso 19 ele fala a YHWH “teu nome é invocado sobre tua cidade e sobre teu povo”. Novamente, Daniel descreve Jerusalém como a cidade que é chamada pelo nome de YHWH; essa frase ecoa tanto a aliança de Davi, ratificada com Salomão,²⁹ como a própria oração de Salomão na qual é suplicado que Deus perdoe seu povo.³⁰ O povo é igualmente denominado pelo nome de YHWH. Essa expressão é um eco às palavras do próprio Senhor a Salomão com as quais ele confirma os termos e cláusulas da oração de Salomão (2Cr 7:12-16). As cláusulas de Salomão passaram a ser as cláusulas do Senhor. Em sua revelação, Deus diz que “se seu povo que se chama pelo seu santo nome se humilhar e orar e me buscar e se converter de seus maus caminhos, então, eu ouvirei dos Céus, perdorei os seus pecados e sararei a sua terra.” Daniel suplica a Deus que cumpra essa promessa.

27

Considerações finais

Daniel compreendeu pela palavra de YHWH a Jeremias que o cativo duraria 70 anos. Pelas alusões e ecos existentes na sua oração esses livros parecem ser as Escrituras compostas até seus dias, uma vez que ele se utiliza da Lei, dos Profetas e dos Escritos existentes. O cativo foi causado pela quebra da aliança por parte do povo. Deus é considerado justo, correto e inocente em levar seu povo ao exílio. Foi YHWH que levou seu povo ao exílio e é Ele quem deveria restaurá-lo. Daniel observa nos eventos históricos de seu passado e de seus dias como sendo controlados por Deus. Para Daniel o Senhor se revela e atua por meio de atos históricos.

Porém, a visão ele recebeu alguns anos antes estava, em seu entendimento, contrária à palavra do Senhor. Foi lhe mostrado que a assolação que estava sobre o santuário deveria continuar após 2.300 dias/anos, e se referia a dias muito distantes. Em sua compreensão, ele conecta a visão que ele teve com a palavra de YHWH a Jeremias, como se referindo ao mesmo evento histórico, o retorno do exílio.

.....

²⁹ Ver 2Sm 7:12-13; 1Rs 8:16, 24-29; 11:13, 32, 36; 2Cr 6:5-6; 7:15-16; Sl 2:6; 78:67-72; 132:13-13-14.

³⁰ Ver 1Rs 8:44-50; 2Cr 6:34-39.

Ele entendeu, ainda, que a promessa de retorno é condicional. O povo deveria buscar a YHWH em oração, humilhação e arrependido e confessar seus pecados. Assim que Daniel tem essa compreensão, passa a buscar a Deus nos termos, condições e cláusulas estipuladas nas Escrituras. Daniel se coloca como parte do povo que se chama pelo nome de YHWH (v. 19); ele está se humilhando (v. 3), orando (v. 3, 4) buscando ao Senhor (v. 3) e convertido dos pecados de seu povo (v. 4-5).

Durante o período em que Daniel se encontra estudando as Escrituras em busca de resposta e iniciando suas súplicas a Deus para o cumprimento da palavra de que o povo retornaria do exílio, surge para ele uma situação de conflito. É editado um decreto que proíbe qualquer homem de fazer súplicas e petições a qualquer deus ou ser humano que não a Dario, o medo, com pena de morte para quem não se submetesse a essa lei. Todavia, o conflito que o envolve não é apenas um conflito natural, secular, e terreno, mas se trata de um conflito cósmico entre as forças do bem e celestiais contra as facções do mal. Mesmo nessa situação ele decide continuar a orar a Deus pedindo por perdão, misericórdia e restauração a seu povo. Sua oração consiste em que YHWH cumpra sua palavra de acabar com o cativeiro após 70 anos e que Ele não retarde sua promessa, como a visão dos 2.300 dias/anos indicava.

28

Os intertextos presentes na perícope podem ser classificados em 2 categorias: 1) intertexto explícito, ao indicar a profecia de Jeremias e os escritos de Moisés (Dn9: 2, 11, 13); e 2) intertexto implícito, ocorrendo em alusões a ecos a outros textos da Bíblia Hebraica. Esses intertextos apresentados de maneira implícita se referiam em sua maioria aos livros do Pentateuco, a oração de Salomão (ver 1Rs 8; 2Cr 6) e a resposta de Deus à oração de Salomão (2 Cr 7:12-22). Identificou ainda ecos ao livro dos Salmos, a certas passagens de Êxodo, Números, Levítico e Deuteronômios, de Isaías e Ezequiel, dos livros de 1 e 2 Reis, de 1 e 2 Crônicas e de Salmos. Todos os textos interligados a Daniel 9:1-19 possuíam o contexto de aliança.

Bibliografia

ALOMÍA, M. **Daniel**: su vida, sus tiempos y su mensaje. Lima: Ediciones Theologika, 1991.

ARCHER JR., G. L **Merece Confiança o Antigo Testamento?** São Paulo: Vida Nova, 2008.

BALDWIN, J.G. **Daniel**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1991. (Série Cultura Bíblica).

COXON, P. W. The Syntax of the Aramic of Daniel: a dialectal study. **Hebrew Union College Annual**, v. 48, p. 107-122, 1977.



DAVIDSON, B. **The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon**. Peabody: Hendrickson, 2007.

DAVIDSON, R. M. The divine covenant lawsuit motif in canonical perspective. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 21, n. 1-2, p. 45-84, 2010.

_____. Interpretação Bíblica. In: DEDEREN, R. (Ed.). **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011, pp. 67-104. (Série Logos, v. 9).

DIOP, G. Interpretação Interbíblica: lendo as escrituras intertextualmente. In: REID, G.W. **Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2007.

FEE, G. D.; STUART, D. **Entendes o que lê?: um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica**. São Paulo: Vida Nova, 2009a.

_____. **Manual de exegese bíblica: Antigo e Novo Testamentos**. São Paulo: São Paulo: Vida Nova, 2009b.

29

GANE, R. Judgment as covenant review. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 8, nº 1-2, p. 181-194, 1997.

GRAYSON, A. K. **Babylonian historical-literary Texts**. Toronto: University of Toronto Press, 1975. (Toronto Semitic Texts and Studies, 3).

HASEL, G. F. Estabelecendo uma Data para Daniel. In: HALBROOK, F. B. (Ed.). **Estudos Sobre Daniel: origem, unidade e relevância profética**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2011. (Série Santuário e Profecias Apocalípticas, 2).

HOLLADAY, W. L. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

KITCHEN, K. A. The Aramaic of Daniel. In: In: WISEMAN, D. J. (Ed.). **Notes on some problems in the book of Daniel**. Londres: The Tyndale Press, 1965.

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

KRISTEVA, J. O texto fechado. In DIDIER, L. M.; BARAHONA, L. **Linguística e Literatura**. São Paulo: Edições 70, 1968.

KUNZ, C. A. Método histórico-gramatical: um estudo descritivo. **Via teológica**. Curitiba, v. 2, n. 6, p. 23-53, 2008.

MUELLER, E. Diretrizes para a interpretação das Escrituras. In: REID, G.W. **Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2007.

SCHWARZ, R. W.; GREENLEAF, F. **Portadores de luz: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2009.

SHEA, W. H. Daniel 3: extra-biblical texts and the convocation on the plain of Dura. **Andrews University Seminary Studies**, v. 20, n. 1, p. 29-52, 1982.

_____. Bel(te)shazzar meets Belshazzar. **Andrews University Seminary Studies**, v. 26, n. 1, p. 67-81, 1988.

STEFANOVIC, Z. **Correlations Between Old Aramaic Inscriptions and the Aramaic Section of Daniel**. Tese. (Doutorado em Teologia). Departamento de Antigo Testamento Andrews University, Berrien Springs, 1987.

_____. **The aramaic of Daniel in the light of old aramaic**. Sheffield: JSOT Press, 1992. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 129).

_____. The aramaic of Daniel in the light of old aramaic. **Journal of Biblical Literature**, v. 112, n. 4, p. 710-712, 1993.

_____. **Daniel: wisdom to the wise: commentary on the book of Daniel**. Nampa: Pacific Press, 2007.

TIMM, A. R. **O Santuário e as três mensagens angélicas: fatores integrais no desenvolvimento das doutrinas adventistas**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2009.

WEINFELD, M. “בְּרִית, b'rit”. In: **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. v. 2.



WISEMAN, D. J. **Chronicles of chaldean kings:** (626-556 B. C). Londres: The Trustees of the British Museum, 1956.

ZUCK, Roy B. **A interpretação bíblica:** meios de descobrir a verdade bíblica. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2008.

A epístola aos Gálatas e a nova perspectiva sobre Paulo: para compreender a discussão Paulina

FRANCISCO BENEDITO LEITE¹

⊙ A Nova Perspectiva sobre Paulo representa um verdadeiro divisor de águas para a pesquisa neotestamentária no século 20. Este artigo apresenta, de maneira sumária, tanto uma introdução à Epístola aos Gálatas quanto uma introdução à Nova Perspectiva sobre Paulo. Após um breve panorama da pesquisa, é sugerida uma estrutura literária de Gálatas e feita uma introdução à epístola.

Palavras-chaves: Paulo; Gálatas; Nova perspectiva sobre Paulo.

⊙ The New Perspective on Paul is a real turning point for New Testament research in the 20th century. This article presents briefly both an introduction to the Epistle to the Galatians and an introduction to the New Perspective on Paul. After a brief overview of the research we suggest a literary structure of Galatians and an introduction to the letter.

Keywords: Paul; Galatians; New perspective on Paul.

A Epístola aos Gálatas se sobrepõe em importância aos demais textos de autoria paulina em alguns aspectos. Notemos seu destaque do ponto de vista biográfico; apenas ali temos a narrativa da trajetória de Paulo contada por ele mesmo (1:11–2:21). Destaca-se também as tensões do cristianismo primitivo, já que a própria epístola é testemunha dos reclames de uma das alas de um debate caloroso que se pode ver ao longo de todo seu texto. Além disso, Gálatas também é importante para uma compreensão holística

.....

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Membro do Grupo Oracula de Pesquisa em apocalíptica, misticismo e fenômenos visionários. E-mail: ethnosfran@hotmail.com

do pensamento paulino — isto é, quando for possível esse tipo de compreensão — pois, nesse caso, não estamos diante de uma carta dirigida a uma comunidade específica, mas uma epístola destinada a circular pelas comunidades cristãs na região da Galácia.

Cada um dos temas destacados, além de outros não referidos, foram e continuam sendo alvo de intensa reflexão de acadêmicos. Muitas teses díspares se desenvolveram a partir destes, e, em alguns casos, ainda não se chegou ao consenso pleno. Por exemplo, quem exatamente são os opositores de Paulo na região da Galácia, aos quais Paulo responde de maneira tão áspera? Ou, até mesmo, qual é o destinatário da carta? A região da Galácia de uma forma ampla, ou a província da Galácia de uma forma específica, assim como fora nomeada pelos romanos? Sobretudo, essas questões geraram uma longa e enfadonha disputa acadêmica nos últimos séculos.

Dadas as dimensões da problemática que envolve a Epístola aos Gálatas, se torna óbvio que, no presente texto, podemos apenas sumarizar alguns esclarecimentos introdutórios a respeito do referido texto canônico, o que pretendemos fazer com base na *Nova perspectiva sobre Paulo*, de James D. G. Dunn (2011). A “Nova Perspectiva sobre Paulo” não se limita apenas à obra de James Dunn, mas a uma corrente de interpretação do apóstolo Paulo tida como “verdadeiro divisor de águas” (MACHADO, 2005, p. 167) para a pesquisa neotestamentária no século 20. Ela encontra ocasião ideal para sua apresentação junto à introdução à Epístola aos Gálatas, já que, conforme afirmou Dunn (2011, p. 164), Gálatas 2:16 foi o ponto de partida para a nova reflexão sobre o apóstolo Paulo que viria a se desenvolver nas últimas décadas do século passado. Para tanto, segue nosso esforço para apresentar cada um dos temas mencionados acima.

34

Breve retrocesso na história da pesquisa

Antes de entrarmos propriamente no conteúdo da Epístola aos Gálatas, façamos alguns apontamentos a respeito da história da pesquisa sobre o cristianismo primitivo, para que, em seguida, compreendamos algumas questões a respeito do debate que se manifesta nesse texto entre Paulo em seus oponentes; e, na sequência, também possamos esclarecer do que se trata a Nova Perspectiva sobre Paulo.

Como ponto de partida, tomamos a Escola de Tübingen no século 18, a qual estava altamente influenciada pelas ideias do célebre filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Sobretudo pela dialética da história, pensamento segundo o qual a história possui etapas de tese, antítese e síntese; um movimento teleológico — isto é, tem uma meta, um objetivo a ser cumprido em um sistema cíclico e eterno, que é a realidade em sua coesão.

Essa teoria a respeito da história é parte de um complexo sistema filosófico que começava a se desenvolver, o qual ficou conhecido como idealismo alemão, que, em maior



ou menor grau, influencia os teólogos alemães que utilizam única e exclusivamente o método exegético histórico-crítico até hoje. Tendo em vista que o idealismo alemão desde seu mais ilustre proponente, Immanuel Kant, diferenciou o mundo entre “aparência” (*phenomena*) e “realidade” (*noumena*), assim na metodologia exegética proposta pelos alemães há uma busca pela “realidade” que subjaz por trás da “aparência” do texto escrito.

Contudo, mais importante para nós é a teoria proposta por Ferdinand Christian Baur (1792-1860), um dos grandes representantes da Escola de Tübingen, que argumentou em *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie* (1973) [“Leituras da Teologia do Novo Testamento”] que as comunidades cristãs primitivas eram como dois blocos monolíticos: um judaico, representado por Pedro, e outro helenístico, representado por Paulo. Ambos viviam brigando entre si até chegarem a uma síntese, um acordo mútuo que inauguraria o período da igreja denominado pelos alemães como *Frühkatholizismus* (“catolicismo primitivo”), que é representado por alguns textos canônicos como as cartas pastorais e as cartas católicas (ou gerais), mas também por I Clemente, as cartas de Inácio de Antioquia, as cartas de Policarpo de Esmirna e a Epístola de Barnabé, dentre outros documentos da terceira geração de cristãos, conforme alguns critérios de classificação.

Nessa perspectiva, desenvolveu-se a ideia de que os textos do NT que posteriormente formariam o cânon demonstram essa discussão entre as duas alas do cristianismo, que discutiam suas bem delineadas doutrinas e instituições entre si, como se fossem os modernos partidos políticos ou instituições religiosas que possuem rígidos estatutos e regulamentos fixos.

De um lado, Paulo, representante do cristianismo helenístico diria:² “Comei de tudo que se vende no mercado, sem nada perguntardes por motivo de consciência” (1Co 10:25). Em vista dessa recomendação de Paulo às suas comunidades, João, o judaísta autor de Apocalipse, diria: “Tenho, porém, contra ti o tolerares que essa mulher, Jezabel, que a si mesma declara profetisa, não somente ensine, mas ainda seduza os meus servos a praticarem a prostituição e a comerem coisas sacrificadas aos ídolos” (Ap 2:20).

Da mesma maneira, Paulo diria o seguinte a respeito de “ser judeu”: “Porque não é judeu quem o é apenas exteriormente, nem é circuncisão a que é somente na carne. Porém judeu é aquele que o é interiormente, e circuncisão, a que é do coração, no espírito, não segundo a letra, e cujo louvor não procede dos homens, mas de Deus” (Rm 2:28-29). Em resposta, João diria a esses supostos judeus: “Eis farei que alguns dos que são da sinagoga de Satanás, desses que a si mesmos se declaram judeus e não são, mas mentem, eis que os farei vir e prostar-se aos teus pés e conhecer que eu te amei” (Ap 3:9).

.....

² Para apresentar essa discussão utilizei-me da obra: *Paulo, o 13º apóstolo* (2008, p. 221-237), escrita no fim do século 19 pelo autor francês Ernest Renan, que foi influenciado pelas teorias alemãs a respeito do cristianismo primitivo.



Paulo diria que não há diferença entre judeus e gentios: “Dessarte, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3:28). No entanto, João diria que na nova Jerusalém há doze portas com os nomes das doze tribos: “Tinha grande e alta muralha, doze portas, e, junto às portas, doze anjos, e, sobre elas, nomes inscritos, que são os nomes das doze tribos dos filhos de Israel” (Ap 21:12).

Paulo diria a respeito da salvação: “Concluímos, pois, que o homem é justificado pela fé, independentemente das obras da lei” (Rm 3:28). Tiago responderia: “Assim, também a fé, se não tiver obras, por si só está morta” (Tg 2:17).

Muitos outros exemplos poderiam ser referidos para apresentar essa discussão entre as duas alas do cristianismo primitivo,³ que, por sinal, foi muito bem construída pelos teólogos dos séculos passados e não é completamente infundada. Por um lado, notamos que há em Jerusalém um grupo de cristãos que ficou esperando a vinda de Jesus no Templo, meditando nas palavras que o próprio Jesus lhes dissera e guardando a Lei. Por outro lado, há na diáspora uma outra forma de cristianismo, que priorizava o aspecto da salvação promovida através da morte de Jesus, assim como o relacionamento místico que se pode ter com Ele e através dele, com o Pai após sua morte. Este segundo grupo acreditava que a morte de Cristo não havia sido apenas um exemplo ético de um profeta que fora ressuscitado por Deus, mas, pela sua morte, Jesus “foi designado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santidade” (Rm 1:4). Ou seja, de um lado, um cristianismo que mantém a estrita prática da Lei, e sua religião se baseia nos ensinamentos e na vida do Jesus histórico; enquanto o outro cristianismo desenvolve sua teologia a partir do Jesus ressuscitado e da liberdade diante da Lei, em vista do público pagão que se envereda pelas suas fileiras.

Contudo, o desenvolvimento da pesquisa mostraria que o cristianismo era, desde o princípio, muito mais pluralístico do que se pressupunha através da teoria dos dois blocos monolíticos que se contrapunham, conforme a teoria hegeliana. Tendo em vista que o próprio cânon do NT já mostra claramente essa pluralidade, ainda que em estágios do passado os acadêmicos não estivessem aptos o suficiente para enxergar tais manifestações. James D. G. Dunn (2009) em *Unidade e diversidade no Novo Testamento*, se dedicou a demonstrar os desenvolvimentos das teorias de Christian Ferdinand Baur (1973) e Walter Bauer (1966). Contudo, embora valha a pena conferir a obra de Dunn, não podemos nos desgastar nesse propósito por enquanto, pois nosso objetivo é relacionar essa discussão com o debate efetuado por Paulo em Gálatas.

Outro problema da teoria do cristianismo primitivo de Baur é que, em sua oposição entre cristianismo helenístico e cristianismo judaico, ele desconhecia o fato de que, na

.....

³ A Epístola de Judas 8-10 é exemplar para continuar a discussão.



verdade, a princípio, ambas as alas do cristianismo pertenciam ao judaísmo, e o próprio cristianismo não passava de uma seita judaica. Portanto, não há como opor o cristianismo ao judaísmo, como fez Rudolf Bultmann em sua *Teologia do Novo Testamento*, pois, para apresentar a teologia do apóstolo Paulo, o exegeta alemão utilizou-se de dois termos do vocabulário paulino: *kaulchesis* (vanglória) judaica e pagã, e a *pistis* (fé) cristã.

Conforme Bultmann (2008, p. 327), a *kaulchesis* “é a expressão máxima do pecado”: ela se manifesta tanto no judeu que se vangloria da Lei e de Deus (Rm 2:17, 23), quanto no grego que se vangloria de sua sabedoria (1Co 1:19-31). Na verdade, se constitui uma compulsão natural do ser humano em geral, uma comparação de si mesmo com o outro, a fim de superá-lo e ter sua vanglória saciada (BULTMANN, 2008, p. 302). Essa é a condição do ser humano quando esquece sua condição de criatura e tenta buscar sua própria salvação (BULTMANN, 2008, p. 302). A *pistis*, por outro lado, é o contraste radical da *kaulchesis* (BULTMANN, 2008, p. 345): uma entrega à graça de Deus, assim como também “uma disposição para considerar verdadeiros os fatos a respeito da encarnação e crucificação do Filho de Deus preexistente, e sua ressurreição dentre os mortos, e ver neles a demonstração da graça de Deus” (BULTMANN, 2008, p. 367). Dessa forma, deve estar claro que a *pistis* é totalmente isenta de obras da lei, pois “a justificação é um termo forense” (BULTMANN, 2008, p. 335). Portanto, havia um consenso estabelecido pela teologia alemã, que começou a se delinear a partir de Lutero, de que o cristianismo era a religião da graça, oposta ao judaísmo, que é a religião da Lei.

É interessante notar que apesar da crítica aguçada e da desconfiança diante do texto bíblico, a tradição exegética germânica, de forma geral, permanece saudosista diante da interpretação de Lutero, algo compreensível do ponto de vista confessional, mas inútil do ponto de vista da exegese e da análise científica contemporânea mediante a multiplicidade de ferramentas metodológicas que se desenvolveram. É nessa perspectiva que os estudiosos mais respeitados do NT, além de Rudolf Bultmann; Günther Bornkamm e Ernst Käsemann, leram as Escrituras, como se a justificação pela fé fosse um cânon dentro do cânon em oposição ao legalismo judaico manifesto no AT e nos textos neotestamentários que possuem interpretações particulares dessas fontes, como Judas, Tiago e Apocalipse.

Não é necessário afirmar que o antissemitismo germânico esteja intrínseco nessa teoria, mas uma manifestação acadêmica relevante viria a surgir apenas na década de 1970 com o estudioso estadunidense Ed Parish Sanders (1934-) com a obra *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion* [“Paulo e o judaísmo palestinese: uma comparação de padrões de religião”, 1977]. Sanders (2011, p. 33) afirmou sem quaisquer rodeios e de uma maneira polêmica que “a perspectiva tradicional mantida pela academia cristã acerca do judaísmo estava simplesmente errada”. Em outras palavras, tudo o que se dizia a respeito do judaísmo não passava de



uma caricatura que nunca obteria o consenso dos judeus, afinal de contas, o judaísmo sempre fora uma religião da graça, e a Lei que Deus oferecera ao povo de Israel é um ato gracioso de sua parte para com seu povo.

Assim, James Dunn testemunha que possuía sérios questionamentos quanto ao judaísmo apresentado tradicionalmente pela academia e elaborava reflexões para tentar superar esse estigma quando entra em contato com a obra de Sanders e assume seus pressupostos.

A proficuidade da escrita de Dunn levaria a Nova Perspectiva a se desenvolver através de seus extensos textos e comentários sobre Paulo, mas também sobre o NT de forma geral. Uma importante contribuição da Nova Perspectiva para a compreensão que se passaria a ter a respeito da Lei e da justificação diante de Deus no judaísmo foi o termo cunhado por Sanders: “Nomismo da Aliança”. Ele é explicado por James Dunn da seguinte forma:

O nomismo da aliança é a visão de que o lugar de uma pessoa no plano de Deus é estabelecido com base na aliança e que esta requer como resposta adequada do homem a sua obediência aos seus mandamentos, ao mesmo tempo em que fornece os meios de expiação das transgressões. [...] A obediência preserva a posição da pessoa na aliança, mas ela não faz ganhar a graça de Deus como tal [...]. Justiça é, no judaísmo, um termo que implica preservação do status dentro do grupo de eleitos (SANDERS, 2011, p. 160; ver 1977, p. 75, 420, 544).

Dessa maneira, os defensores da Nova Perspectiva abandonaram a antiga ideia luterana de que o judaísmo era uma religião legalista que buscava sua justificação diante de Deus a partir das “obras”. Em vez de objetivar a salvação, a Lei, no entanto, era muito mais uma forma de identificação, de delimitação de fronteiras para o povo de Israel, dentre as quais se destacam as regras alimentares, a guarda do sábado, as festas judaicas e a circuncisão.

A partir de então se estabeleceu que o cristianismo paulino é uma seita judaica, dentre tantas outras, e mesmo essa seita judaica já possui uma aspecto plural devido aos adeptos terem provindo dos diferentes círculos judaicos, e, portanto, fazerem diferentes leituras da Torá, o que conseqüentemente levaria a diferentes posicionamentos diante do evento da crença em Jesus como o Messias e da nova aliança através dele. Doravante, resta saber a quem Paulo combate com tanta veemência em suas cartas, sobretudo Gálatas, visto que não faz mais sentido vê-lo no judaísmo, pois ele próprio era um judeu.

Para responder essa questão reservamos os parágrafos que seguem, já que Gálatas 2:16 é, como já nos referimos, o ponto de partida da Nova Perspectiva sobre Paulo.



Estrutura literária de Gálatas

Conforme Philipp Vielhauer (2005, p. 141), temos a seguinte estrutura para Gálatas:

Pré-escrito 1:1-5

Reprovação e ameaça 1:6-10

I Parte. A origem divina do evangelho paulino, provada pela independência de Paulo das autoridades de Jerusalém, o que pode ser controlado historicamente: 1:11–2:21.

1. O comportamento de Paulo antes de se tornar cristão: 1:11-14;
2. A atividade autônoma do apóstolo dos gentios desde sua vocação até o concílio dos apóstolos: 1:15-24 (na Arábia; visita em Jerusalém; na Síria e na Cilícia);
3. O sucesso de Paulo no concílio dos apóstolos: 2:1-10;
4. A desavença com Pedro em Antioquia: 2:11-21 (a partir de 2:15 transição da exposição histórica para a teológica).

II Parte. Justificação da fé e liberdade da Lei: 3:1–5:12.

Primeiro passo: 3:1–4:11.

1. Apelo pessoal à atitude espiritual dos gálatas: 3:1-5;
 2. Prova escriturística: Abraão como testemunha da fé 3:6-18;
 3. O sentido histórico-salvífico da Lei: 3:19-25;
 4. A liberdade dos filhos de Deus: 3:26-4:7;
 5. Advertência contra uma recaída: 4:8-11;
- Segundo passo: 4:12–5:12.

1. Apelo pessoal, lembrança da fundação da comunidade: 4:12-20;
2. Prova escriturística: Sara e Hagar como imagem da diferença entre liberdade e escravidão 4:21–6:10;
3. Desafio para preservar a liberdade da Lei: 5:1-12.

III Parte: Parênese: 5:13–6:10

1. Liberdade da Lei e andar no Espírito: 5:13-25
 2. Admoestações individuais: 5:26–6:10
- Conclusão da carta de próprio punho: 6:11-18

Gálatas: uma epístola polêmica

A primeira dúvida que se instaura quando nos dirigimos ao estudo de Gálatas é a localização das comunidades cristãs na Galácia, pois o termo *galatai* (gálatas) é sinônimo de *keltai* (celtas); portanto, designa tanto uma etnia quanto a região na qual esse povo passou a habitar na Ásia Menor. O problema se agravou quando os romanos reduziram a região habitada pelos referidos gálatas à província, delimitando com tal nome apenas a região sul do território. Um consenso não tão amplo entre os acadêmicos é que Paulo chama de gálatas as comunidades que estão entre os rios Sangarios e Halis, pois, já que o próprio Paulo também era provindo da Ásia Menor, deveria conhecer o nome da região com base na forma como a própria população local a chamava, não com base no nome imposto pelos romanos que não seguia o critério dos habitantes locais.

Segundo Philipp Vielhauer (2005, p. 140), Paulo passa por essa região pela primeira vez aproximadamente no ano 49, quando funda as comunidades, apesar do testemunho escasso em Atos dos Apóstolos a respeito de sua obra missionária nessa região — como nos sugere Gálatas 4:19 — e depois retorna entre 52 e 53 (ver At 16:6; 18:23). A datação e o lugar da redação são muito hipotéticos para que apresentemos uma data e um local fixos, mas é consenso que esta não seja uma das “cartas da prisão” (Romanos, Filipenses, Filemom). No entanto, é posterior à Primeira Carta aos Tessalonicenses, o que nos leva a estipular que tenha sido escrita entre os anos de 55 a 57, tomando como base a única referência possível do interior da própria carta, a saber, a alusão ao Concílio de Jerusalém.

Parece-nos que Paulo passou por ali contra sua vontade, ou ao menos sem que esse fosse seu desejo primário, como se pode indiciar a partir de Gálatas 4:13-14, onde lemos que uma doença o levaria a permanecer naquela região, fato que parece concordar com Atos dos Apóstolos 16:6. Essa passagem afirma que o desejo de Paulo era apenas passar pela Galácia, mas fora impedido pelo Espírito. Todavia, é mais importante saber que Paulo passara pela região da Galácia por mais de uma vez e ali fundara algumas comunidades cristãs.

Que Gálatas seja uma epístola polêmica se evidencia por muitos motivos claros ao longo de todo o seu texto e em cada uma de suas partes. Note a linguagem sarcástica e os insultos de 5:12; 2:11-13; 3:1-5; 4:11, entre outros. Mais problemático seria saber com quem Paulo polemiza e quais seus argumentos, pois temos em nossas mãos apenas a carta de Paulo e não sabemos quais eram os reclames de seus oponentes. Assim como quando ouvimos alguém falar ao telefone, aqui também só nos resta indiciar quais eram as exigências de quem está do outro lado do diálogo.

Como exemplo disso, tomemos o pré-escrito (1:1-5) dessa carta. Aqui Paulo afirma que seu apostolado é da vontade de Deus e não de homens, dando-nos indícios



de que sua autoridade era questionada na Galácia, ou seja, dentre os gálatas havia quem duvidasse que Paulo recebera seu apostolado a partir de Deus; e em seguida, reafirma sua aceitação dentre os cristãos, incluindo na autoria “todos os irmãos que estão comigo”. Ainda que saibamos que Paulo seja o único autor, com isso ele quis dizer que seus ensinamentos que seriam discorridos ao longo da carta não eram unicamente seus, como lhe acusavam seus oponentes.

Em seguida, no lugar do próêmio (1:6-10), onde geralmente Paulo elogia e agradece gentilmente a conduta dos crentes nas demais cartas, aqui, Paulo ao invés disso, realiza um discurso reprovatório com perguntas de uma retórica sarcástica. Nesse trecho Paulo chama de maldição (*anathema*) qualquer mensagem que os gálatas tenham recebido contrária à sua, ainda que tivesse sido entregue por um anjo!

Então, para provar que seu evangelho não é invenção humana, mas foi recebido diretamente de Deus, Paulo começa a contar seu próprio testemunho (1:11–2:21), qual foi sua trajetória, desde o tempo em que fora fariseu até o presente momento. É característico dessa narrativa que Paulo destaque sua independência em relação aos apóstolos que estavam em Jerusalém,⁴ pois ele faz questão de afirmar: “nem subi a Jerusalém para os que já eram apóstolos antes de mim, mas parti para as regiões da Arábia e voltei, outra vez, para Damasco” (1:17). Isto é, em vez de consultar as supostas autoridades do cristianismo da época, ele partiu para sua primeira viagem missionária na Arábia e Damasco por três anos.

Paulo narra suas duas passagens por Jerusalém, suas seguidas viagens missionárias para evangelização dos gentios. Seu sucesso no projeto evangelístico é prova de que Deus o comissionou. Outra prova é que, em sua segunda passagem por Jerusalém — quando houve o concílio —, “as colunas” (Pedro, Tiago e João) também lhe apoiaram em sua empreita. Por isso, seria de se estranhar que a briga de Paulo fosse diretamente com Tiago, como se supôs por muito tempo.

Mas a narrativa ganha entornos particularmente interessantes quando ele narra sua passagem por Antioquia, quando Paulo reprova o comportamento de Pedro e Barnabé, chamando-os de hipócritas por terem se rejeitado a comer com os gentios, como geralmente faziam, devido à chegada de alguns da parte de Tiago. Note que Paulo afirma que Pedro temeu “os da circuncisão”. Portanto, esse é um grupo no qual nem Paulo nem Pedro se inserem.

Repare também que Paulo afirma que Pedro se “separou” deles (dos gentios), ou seja, “Pedro bancou o fariseu”, já que os fariseus é que eram os “separados”, os que prezavam com mais rigor pelas regras de comunhão da mesa. Então, para finalizar sua narrativa,

.....

⁴ Enquanto Atos dos Apóstolos o apresenta como submisso a Jerusalém (At 13:3).

Paulo conta que disse a Pedro na presença de todos: “se, sendo judeu, vives como gentio e não como judeu, por que obrigas os gentios a viverem como judeus?” (2:14).

O que Paulo quis dizer com isso? James Dunn afirma que é uma ironia, tendo em vista as acusações efetuadas pelos enviados de Tiago que deviam interrogar Pedro da seguinte forma: “Como você, Pedro, sendo um judeu nato legítimo, pode comer com pecadores gentios?” Pedro não teria por onde escapar de qualquer um dos dois questionamentos, pois sendo judeu não se comportou como judeu, mas, quando viu o grupo enviado por Tiago, voltou às práticas escritas do judaísmo, como a separação dos gentios na mesa.

Para a ala com a qual Paulo discute, o fato de um judeu comer na mesa com os gentios faz dele um pecador. Então ele afirma em 2:15: “Nós [somos] judeus por natureza e não pecadores dentre os gentios”. Se, para Paulo, não há diferença entre judeu e o gentio (3:28), isso significaria que Jesus é ministro do pecado (2:17), caso se mantenha a proibição da comunhão na mesa com gentios. Por que é na nova aliança em Jesus que se desenvolve a ideia de que todos são iguais diante de Deus. Por isso, não se deve manter a denominação “pecadores” como sinônimo de “gentios”.

Paulo transita da narração para o discurso teológico em 2:15 e, em seguida, no versículo 16 anuncia o tema da carta:

Sabendo, contudo, que o homem não é justificado por obras da lei, e sim mediante a fé em Cristo Jesus, também temos crido em Cristo Jesus, para que fôssemos justificados pela fé em Cristo e não por obras da lei, pois, por obras da lei, ninguém será justificado.

Como já dissemos, esse é o ponto de partida da Nova Perspectiva sobre Paulo, pois a tradição luterana estabeleceu uma oposição entre fé e obras na teologia de Paulo, compreendendo que “boas obras” e “obras da lei” sejam a mesma coisa. O que Paulo estabelece nesse versículo é que o nomismo da aliança não pode ser condição para a justificação em Jesus.

Portanto, a discussão de Paulo em Gálatas não é contra os judeus, mas é uma discussão intrajudaica; na verdade, “é a primeira tentativa substancial de Paulo de lidar com a questão do nomismo da aliança dentro do novo movimento chamado cristianismo” (DUNN, 2011, p. 278). Problema que se inicia com o incidente em Antioquia.

Paulo afirma que estender o nomismo da aliança aos gentios e manter suas normas como exigências básicas para que alguém seja aceito na comunidade cristã é a mesma coisa que fazer da Lei uma mediadora entre Deus e Israel (3:19-20).⁵

.....
⁵ O “Israel de Deus” que não é a nação de Israel! (Gl 6:16).



Assim, a Lei tomaria o espaço do próprio Jesus, o que, além disso, impediria o acesso direto a Deus.

Paulo também afirma que submeter os gentios a guardar o sábado e o calendário judaico significaria fazer com que os gentios retornem a sua submissão aos elementos (astros), assim como já foram idólatras no passado (3:9). É diante de exigências como essas, feitas pelos seus opositores, que Paulo desafia os cristãos da Galácia a preservarem sua liberdade (5:1-12). É interessante notar o paralelo entre os “elementos” e a “Lei”, pois, na opinião de Paulo, fazer com que os cristãos da Galácia se voltem às festas judaicas — que são demarcadas mediante o movimento dos astros —, seria a mesma coisa que fazê-los voltar à idolatria de outrora. Parece que até mesmo a própria Lei, em si mesma, para os cristãos seria um “elemento” na medida em que é algo de concreto para o qual o crente se volta e adquire respostas concretas em inibição de sua fé.

Para tanto, Paulo fundamenta seu evangelho também nas Escrituras para provar que a filiação a Abraão é garantida pela fé na promessa (3:29) estendida aos gentios por meio de Jesus, e não exclusivamente aos que estão inseridos no nomismo da aliança. Sua fundamentação se realiza, dentre outros exemplos, nas figuras de Hagar e Sara (4:22-31). A primeira representa o pacto de Deus baseado na Lei; e a segunda o pacto de Deus baseado na fé em Jesus Cristo. Essa referência a uma narrativa do AT é um lugar comum, entre Paulo e seus oponentes, uma narrativa digna de crédito tanto por ele quanto por seus oponentes, que, portanto, encontram-se dentro do mesmo círculo de intérpretes da Torá.

Não só nesse momento, mas em toda a carta notamos a discussão intrajudaica, como já nos referimos. Isso nos leva a saber que a discussão não é entre “cristãos cheios de fé” contra “judeus legalistas” — de maneira nenhuma! A discussão é entre as facções diferentes do judaísmo e a forma correta de se interpretar a Torá. Quem eram esses judeus criticados por Paulo? Sabemos apenas que provinham de Jerusalém e tinham algum relacionamento com Tiago, mas dizer que o próprio Tiago tinha a mesma interpretação da Torá e da nova aliança em Jesus que esses que foram enviados por ele parece não estar tão claro, pois Paulo não dirige palavras duras a Tiago. Talvez Tiago tivesse ao seu redor um círculo de judeus mais estritos do que ele próprio, ou talvez Tiago tivesse se arrependido da decisão tomada no Concílio de Jerusalém. De qualquer forma, a dúvida permanece.

Considerações finais

Através de nosso texto, tentamos apresentar de maneira sumária tanto uma introdução à Epístola aos Gálatas quanto uma introdução à Nova Perspectiva sobre Paulo. É bem verdade que é oportuno que a Nova Perspectiva seja apresentada

juntamente com Gálatas, que é seu ponto de partida; porém, cada um dos assuntos é complexo o suficiente para que pudéssemos apresentá-los um de cada vez. Por isso, esta é apenas o ponto de partida para futuras reflexões.

Apesar de as obras de Baur e Bauer estarem obsoletas, do ponto de vista acadêmico, é a elas que devemos as primeiras reflexões sobre a pluralidade do cristianismo primitivo. Na verdade, no caso dessas obras, em vez de dizer pluralidade podemos dizer dualidade.

O mesmo podemos dizer da exegese germânica. Apesar das críticas, somos devedores da árdua tarefa desses intelectuais que padeceram de problemas hermenêuticos de suas respectivas épocas e contextos. Apenas devemos nos manter alerta diante da afirmativa de que a exegese histórico-crítica aos moldes germânicos seja o único método científico em detrimento de qualquer outro, pois mesmo eles, vez por outra, mostram sua piedade luterana.

Quanto à Epístola aos Gálatas, não se pode ignorar o lugar especial que esta tem dentre os textos do *corpus paulinum*, tanto devido a sua coesão teológica, comparada à de Romanos, quanto devido às suas particularidades — em nenhum outro momento vemos Paulo tão irritado, tampouco narrando sua trajetória, como em Gálatas. Esses, dentre outros, foram elementos que se demonstraram decisivos para o desenvolvimento da compreensão de Paulo a partir do judaísmo de sua época.

44

Referências

BAUER, W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. **Beiträge zur historischen Theologie**, v. 35, 1966.

BAUR, F. C. **Vorlesungen über neutestamentliche Theologie**. Neudruck: Darmstadt, 1973.

BULTMANN, R. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2008.

DUNN, J. G. **A Teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **Unidade e diversidade no Novo Testamento**: um estudo das características dos primórdios do cristianismo. Santo André: Academia Cristã, 2009.

_____. **A nova perspectiva sobre Paulo**. Santo André: Academia Cristã/São Paulo: Paulus, 2011.



MACHADO, J. Paulo, o visionário: visões e revelações extáticas como paradigma da religião paulina. In: NOGUEIRA P. A. S. (Org.). **Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005. (Bíblica Loyola, 48).

RENAN, E. **Paulo, o 13º apóstolo**. São Paulo: Martin Claret, 2008.

SANDERS, E. P. **Paul and palestinian judaism: a comparison of patterns of religion**. Londres: SCM, 1977.

VIELHAUER, P. **História da literatura cristã primitiva: uma introdução ao Novo Testamento aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos**. Santo André: Academia Cristã, 2005.

ZINCONI, S. Galácia. In: BERARDINO, A. D. (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis; São Paulo: Vozes; Paulus, 2002.

O fechamento da porta da graça: breve fundamentação bíblica a partir do livro de apocalipse

EZEQUIEL GOMES¹

Este artigo apresenta uma breve fundamentação bíblica sobre o conceito conhecido na teologia adventista do sétimo dia como o “fechamento da porta graça” escatológico e universal. O artigo oferece um panorama bíblico geral sobre esse conceito estruturado a partir daquilo que Ellen G. White fala a seu respeito, especialmente a partir do livro de Apocalipse nas seguintes passagens: 8:5; 15:5-8; 16:17 e 22:11. Após uma avaliação da contribuição de cada uma dessas passagens para essa ideia, o artigo acrescenta considerações sobre Apocalipse 14:9-12 concluindo que o conceito de um “fechamento da porta da graça” escatológico e universal tem fundamento bíblico no livro de Apocalipse.

Palavras-chaves: Fechamento da porta da graça; Apocalipse; Escatologia.

This article presents a brief biblical defense of the concept known in the Seventh-day Adventist theology as an eschatological and universal “close of probation”. The article offers a general overview of this biblical concept structured from what Ellen G. White talks about it, especially from the book of Revelation in the following passages: 8: 5; 15: 5-8; 16:17 and 22:11. After an evaluation of the contribution of each of the above cited passages to this idea, the article adds considerations about Revelation 14:9-12 concluding that the concept of an eschatological and universal “close of probation” has biblical foundation in Revelation.

Keywords: Close of probation; Revelation; Eschatology.

.....
¹ Pós-graduado em teologia bíblica pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo, campus Engenheiro Coelho. Capelão e professor de Ensino Religioso na Escola Adventista Marechal Rondon, Porto Alegre-RS. E-mail: ezeksalt@hotmail.com



O livro de Apocalipse se concentra, em grande medida, na ideia do “término da história humana”, quando finalmente Deus estabelecerá um fim à presente ordem de coisas e introduzirá o seu reino eterno (JOHNSSON, 2011, p. 875).² Porém, em vez de lidar somente com os momentos que antecedem imediatamente o retorno de Jesus, ao estudarmos “a revelação de Jesus Cristo” (Ap 1:1), “o livro desta profecia” (22:19), entramos em contato com predições importantes sobre desenvolvimentos históricos pelos quais a sociedade humana haveria de passar na medida em que o grande conflito avançasse para seus capítulos finais.³

A teologia da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) foi amplamente moldada a partir de uma perspectiva construída sobre o livro do Apocalipse, interpretado em moldes historicistas. De acordo com essa compreensão, seu conteúdo pode/deve ser compreendido como fazendo referências, de um ponto de vista profético, ao período da história humana situada desde a própria data de produção do livro (ver Ap 1:11) até a consumação final de suas predições no estabelecimento do Reino de Deus (Ap 21:1-5). George Knight (2010, p. 15) nos relembra que os pioneiros adventistas “eram impulsionados por uma visão [...] que provinha diretamente do centro do livro de Apocalipse”.

48

É fato que alguns ensinamentos fundamentais da teologia adventista estão fortemente presentes no livro de Apocalipse, como, por exemplo, as alusões ao santuário celestial (Ap 7:15; 11:19; 14:15, 17; 15:5-8; 16:1, 17); à necessidade de obediência aos mandamentos de Deus no contexto do grande conflito em torno da ideia da “adoração” (Ap 12:17; 13:4, 8, 12, 14; 14:6-12; 22:11); e à segunda vinda de Jesus Cristo a este mundo (Ap 1:7; 19:11-16; 22:17, 20). Além desses ensinamentos adventistas essenciais, a noção de um “fechamento da porta da graça” universal e escatológico também foi uma ideia desenvolvida a partir do livro de Apocalipse no adventismo. Ellen G. White ensinou esse conceito usando, dentre outros textos bíblicos, os textos de Apocalipse 8:5; 15:5-8; 16:17 e 22:11.

Para os objetivos deste artigo, os contornos essenciais do que significa um “fechamento da porta da graça” universal e escatológico no pensamento adventista serão retirados a partir da obra de Ellen G. White e designam um momento histórico quando: 1) “Cristo conclui sua obra no santuário” celestial (WHITE, 1988, p. 36), “deixa o Lugar Santíssimo” de tal santuário (WHITE, 1858, p. 134), “não mais pleiteia a favor dos homens, [...] cessando sua intercessão no Céu” (WHITE, 1855, p. 191), terminando, assim, o “juízo pré-advento/investigativo” (WHITE, 1988, p. 280); 2) “os casos de todos estão [definitivamente e antecipadamente] decididos para a vida ou para

.....

² Artigo apresentado no X Simpósio Bíblico-teológico, realizado pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, em julho de 2013, no Chile.

³ Ver Ap 1:1-3; 6:1-17; 8:7-21; 11:15-18; 13:1-18; 14:14-20; 16:1-21; 17:3-18; 18:4-24; 19:11-21; 20:11-15; 21:1-8; 22:1-7, 10-15, 20.



a morte” (WHITE, 2001, p. 490), “não há apelação da sentença”, ela é “irrevogável” (1985, p. 82) e “a porta da graça está fechada para todo o sempre” (WHITE, 2000, p. 636); 3) “a misericórdia não mais pleiteia em favor dos culpados” (WHITE, 2001, p. 613), “não mais há sangue expiatório para purificar do pecado” (WHITE, 1997, p. 201), de forma que “o tempo de graça [isto é, a oportunidade de salvação], daqueles que escolheram uma vida de pecado e negligenciam a salvação oferecida, termina no momento em que a ministração celestial de Cristo chega ao fim” (1855, p. 691); 4) os santos, por sua vez, precisam alcançar “perfeição de caráter” antes que o fechamento da porta da graça ocorra, ou estarão perdidos para sempre (WHITE, 1855, p. 355), e, após o fechamento da porta da graça, “deverão viver à vista de um Deus santo sem intercessor/mediador” com um caráter “livre/liberto de pecado” (WHITE, 1969, p. 99); 5) o fechamento da porta da graça é marcado pelo “decreto” contido em Apocalipse 22:11 (WHITE, 2006, p. 454), o qual ocorre antes da segunda vinda de Jesus Cristo (WHITE, 2001, p. 490) e, após esse evento, se inicia um período de extrema angústia na experiência humana que culmina na segunda vinda de Jesus (WHITE, 1992, p. 259).

Críticos de dentro e de fora do adventismo do sétimo dia, porém, questionam a dependência de Ellen G. White quanto a esse conceito. Portanto, neste artigo buscaremos identificar até que ponto o livro de Apocalipse fundamenta essa estrutura de pensamento teológico adventista, com o objetivo de esclarecer se realmente existe um conceito bíblico por detrás da noção de um “fechamento da porta da graça” universal e escatológico.

O fechamento da porta da graça: um conceito bíblico?

Antes de nos determos nas contribuições específicas do livro de Apocalipse para o conceito de um “fechamento da porta da graça” universal e escatológico, é importante identificar resumidamente os fundamentos e pressuposições mais amplos dessa doutrina adventista a partir da Bíblia de forma mais geral.

A compreensão de que Cristo ministra em favor da humanidade a partir do santuário celestial é apresentada no texto bíblico. Em Hebreus 9:11, Cristo é designado como “sumo sacerdote dos bens já realizados, mediante o maior e mais perfeito tabernáculo, não feito por mãos, quer dizer, não desta criação”. Nesse mesmo contexto, Ele é chamado de mediador (Hb 9:15), e em outros contextos semelhantes designado como um sacerdote que exerce um “sacerdócio imutável” com função intercessora (Hb 7:24-25; ver Is 53:12; Rm 8:34).

A ideia de que Cristo possui um ministério celestial bifásico, representado didática e profeticamente nas ministrações que ocorriam no Lugar Santo (serviço



diário) e no Lugar Santíssimo (serviço anual) do santuário terrestre, surge do raciocínio bíblico segundo o qual os ministros do santuário, construído por Moisés sob direção expressa de Deus, ministravam “em figura e sombra das coisas celestes” (Hb 8:5; ver Ex 25:40). Essa conclusão provê o fundamento para a compreensão adventista de que Cristo está exercendo a última fase de seu ministério expiatório após 1844, baseando-se nas profecias de Daniel 8:13-14 e 9:20-27 referentes ao “Lugar Santíssimo” do santuário celestial, de onde Ele sairá para “castigar a iniquidade dos moradores da terra” (Is 26:21).

A doutrina de um “juízo investigativo pré-advento” está estabelecida sob as conclusões doutrinárias que surgem da cena de juízo em Daniel 7:9-14, e do fato de que, no momento da segunda vinda de Jesus, a humanidade já estará julgada em certo sentido e dividida entre eternamente salvos e eternamente perdidos.⁴

O conceito de que a oportunidade de salvação (“tempo de graça”) se esgota e chega a um fim está baseado no fato de que o oferecimento da vida eterna como um dom da graça de Cristo, a ser apropriada/aceita pela fé pelo pecador, não mais representa uma possibilidade real de salvação na vida daqueles que cometem o pecado imperdoável (Mc 3:29; Lc 12:10) ou daqueles que morrem (selando seu destino eterno de forma definitiva, ver Lc 16:19-31, Ec 9:4-10) numa atitude consciente de rebelião, rejeição e desobediência ao evangelho (2Ts 1:8; Hb 6:4-8; 10:26-31; 1Pe 4:17-18).

A concepção de que o sangue expiatório deixa de estar “disponível” para purificar pecados, no fim da história humana, surge da compreensão de que o ritual do santuário terrestre, que tipificava o ministério celestial de Cristo no santuário celestial (Hb 8:5), prescrevia um tempo determinado para que a expiação por meio do sangue fosse realizada em favor do pecador penitente (Lv 16:29-30, 34). Além desse limite, a pessoa que não participasse da expiação se afligindo pelo pecado seria “eliminada do seu povo” (Lv 23:29). Isso indica uma dinâmica espiritual segundo a qual a expiação deve ser realizada até um tempo determinado por Deus, “o ano aceitável do Senhor” (Is 61:2; Lc 4:19), além do qual cessa a oportunidade de misericórdia para quem não participou desse processo de redenção em tempo oportuno (Hb 4:16) por não ter reconhecido e aproveitado a oportunidade da sua visitação (Lc 19:44).

A ideia de que a sentença proclamada no momento do fechamento da porta da graça é definitiva, inapelável e irrevogável é coerente com algumas indicações bíblicas onde, em contextos históricos distintos, os profetas expressam decisões irrevogáveis da parte de Deus nos seguintes termos: “A sua mão está estendida: quem, pois, a fará voltar atrás?” (Is 14:27); “Não voltará atrás o brasume da ira do Senhor, até que tenha executado e cumprido os desígnios do seu coração” (Jr 30:24); e: “A profecia contra a multidão não voltará atrás” (Ez 7:13).

.....

⁴ Ver Mt 16:27; 24:27-28, 31, 37-44; Lc 9:26; 17:30-37; 1Ts 4:16-17; 2Ts 2:8; 2Tm 4:8; 1Pe 4:17.



O tempo angustioso que envolverá o mundo após o fechamento da porta da graça, nos momentos finais de sua história, é descrito em Daniel 12:1 como “tempo de angústia, qual nunca houve”, e em Jeremias 30:7 como “tempo de angústia para Jacó”.

A necessidade de aperfeiçoamento do povo de Deus é coerente com o propósito do evangelho pregado pelos apóstolos em “apresentar todo homem perfeito em Cristo” (Cl 1:28). Tiago ensina que as tribulações existem para que todos se tornem “perfeitos e íntegros, em nada deficientes” (Tg 1:4), mensagem cujo teor geral remonta ao próprio Cristo (Mt 5:48). Entretanto, a ideia de que a perfeição exigida seja a “perfeição de caráter”, especificamente, indica que não se deve esperar dos cristãos uma perfeição absoluta em todas as dimensões de sua experiência de vida antes da glorificação (ver Fp 3:12; Tg 3:2; 1 Jo 1:8, 10; 1Co 15:51-54), ainda que se reconheça que uma postura de rebelião consciente e deliberada terminará por excluir definitivamente a possibilidade de salvação para cristãos que se tornem indiferentes ou infieis à mensagem da cruz e vivam “em pecado” (Hb 6:4-6; 10:26-31; 1 Jo 3:1-10).

Percebe-se, a partir das linhas de raciocínios apresentadas acima, que o conceito de um “fechamento da porta da graça” é representado mais adequadamente como o resultado de um esforço de teologia sistemática do que como o produto direto da exegese de um ou mais textos bíblicos específicos. Nem por isso a ideia que tal conceito representa deixa de ser coerente com a Escritura, e adiante vamos identificar como o livro de Apocalipse contribui para se estabelecer e/ou solidificar a ideia de um “fechamento da porta da graça” universal e escatológico, a ocorrer antes da volta de Jesus e envolvendo a humanidade como um todo. Como preparo para a realização desse esforço, passaremos a identificar brevemente como Ellen G. White usou os textos do livro de Apocalipse em seus ensinamentos sobre esse assunto.

Apocalipse 8:5; 15:5-8; 16:17 e 22:11 em Ellen G. White

Ellen G. White conecta os textos de Apocalipse 8:5, 16:17 e 22:11 em uma mesma revelação a respeito do “fechamento da porta da graça” dizendo:

Então, vi Jesus, que estivera ministrando diante da arca, a qual contém os Dez Mandamentos, *lançar o incensário*. Levantou as mãos e com grande voz disse: “*Está feito.*” E todo o exército dos anjos tirou suas coroas quando Jesus fez a solene declaração: “Quem é injusto, faça injustiça ainda; e quem está sujo, suje-se ainda; e quem é justo, faça justiça ainda; e quem é santo, seja santificado ainda” (Ap 22:11) (WHITE, 1988, p. 279-280, grifo nosso).

Somente o texto de Apocalipse 22:11 está citado explicitamente no texto acima, mas certamente a atitude de Cristo em “lançar o incensário” é retirada de 8:5, e a frase: “Está feito”, corresponde à expressão registrada em 16:17.

Ellen G. White, por vezes, não cita explicitamente em seu texto a passagem bíblica que sublinha a ideia que ela está expressando. Tal prática se reflete extensamente no uso que ela faz, por exemplo, de Apocalipse 15:8, que serve para fundamentar a ideia do fim da intercessão celestial de Cristo em favor da humanidade. Isso, por sua vez, fundamenta a conclusão de que os santos viverão sem intercessor nos tempos do derramamento das sete pragas e do tempo de angústia de Jacó (ver WHITE, 1915, p. 117; WHITE, 1988, p. 36-37, 71; WHITE, 2001, p. 614).

Na mesma direção identificada acima, Ellen G. White faz uso da frase “lançar o incensário”, retirada de Apocalipse 8:5 e usada para designar o tempo do fim do tempo da graça, em um sentido escatológico e universal (WHITE, 1947, p. 402; WHITE, 1988, p. 279-280). Além disso, ela conecta a expressão “Está feito” em Apocalipse 16:17 com a frase “Está consumado” em João 19:30 para se referir ao fechamento da porta da graça universal e escatológico. A partir de agora, vamos nos dedicar a analisar os textos do livro de Apocalipse a fim de identificar o sentido e as implicações deles para o conceito com o qual estamos lidando neste artigo.

52

Apocalipse 8:5; 15:8; 16:17 e 22:11 e o fechamento da porta da graça

Nesta seção, vamos avaliar a contribuição dos textos de Apocalipse 8:5; 15:8; 16:17 e 22:11 para o conceito central do nosso estudo.

Apocalipse 8:5

O texto de Apocalipse 8:5 diz: “E o anjo tomou o incensário, encheu-o do fogo do altar e o atirou à terra. E houve trovões, vozes, relâmpagos e terremoto.” O texto em seu contexto imediato (8:3-5) é claramente um interlúdio entre 8:2 e 8:6, e serve de transição entre o sétimo selo (8:1) e a revelação das sete trombetas (8:7-9:21; 11:15-19). Beale (1999, p. 454) diz que os versos 2-5 de Apocalipse 8 “servem como transição parentética tanto concluindo os selos como introduzindo as trombetas”. Essa perspectiva abre uma série de possíveis relações entre esse texto (8:3-5) e aqueles anteriores (os selos) e posteriores (as trombetas).

A imagem do “altar” conecta 8:3-5 ao texto precedente 6:9-11. A ideia principal é que 8:3-5 indica que o clamor dos mártires agora será respondido de forma definitiva por Deus. O próprio silêncio descrito no sexto selo (8:1) pode, então, ser interpretado



como se referindo à expectativa dos anjos no Céu para ouvir a resposta divina às orações do povo de Deus, o que vem em forma de vindicação dos santos e juízo final contra seus perseguidores. Em harmonia com essa interpretação, Beale (1999, p. 461) indica que a cena em 8:3-5 é sequência da cena do juízo final a partir de onde ela tinha parado em 6:17. Tais relações com os textos precedentes podem indicar que a atitude do anjo em 8:5 tem que ver com os momentos finais do juízo divino. Esse fato, na mentalidade adventista, pode se encaixar bem com a visão de um “fechamento da porta da graça” escatológico e universal, especialmente diante da implicação de que 8:5 pressupõe a finalização do processo descrito em 8:3-4.

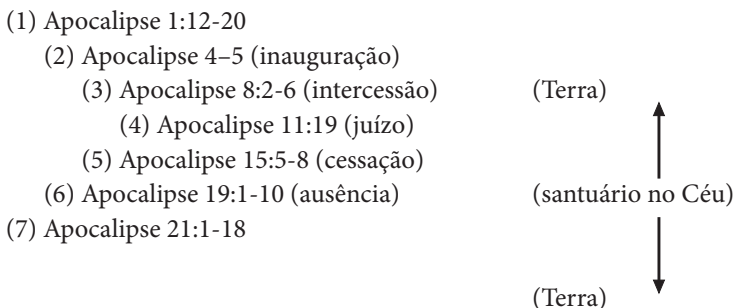
O maior problema com a visão descrita acima é que a cena completa de 8:3-5 aparentemente também serve como introdução ao texto posterior, às sete trombetas e, por isso, alguns defendem que tal posição na estrutura do texto torna relativamente claro que os juízos das trombetas não começam até depois de terminada a cena em 8:5. Beale (1999, p. 461-62) resume a problemática afirmando que

provavelmente é melhor perceber a referência em 8:3-5 aos textos precedentes como a continuação da cena do juízo final em 6:12-17 e 8:1. [...] Mas, como 8:3-5 se relaciona com o que vem a partir de 8:6? Como um interlúdio que não indica primeiramente uma relação temática, mas literária, que funciona como uma transição de uma série de setes [selos] para a outra [trombetas]. Quaisquer que sejam as relações temáticas existentes [entre 8:3-5 e as sete trombetas], elas devem se referir de alguma forma à relação entre as trombetas e as orações dos santos pela punição de seus perseguidores em 6:9-11, o que é fortemente aludido em 8:3-5. Dessa maneira, o interlúdio funciona de forma dupla: primeiramente ele dá continuidade à descrição do juízo final como resposta às orações dos santos, mas secundariamente demonstra que a inteira série das trombetas também é uma resposta divina às petições dos santos.

A concepção de que as próprias trombetas são respostas divinas ao clamor descrito em 6:9-11 também está presente em Stefanovic (2002, p. 277), onde se diz que “o soar das setes trombetas é uma série de intervenções de Deus em resposta às orações dos santos [6:10]”. O autor, porém, limita-se a considerar 8:3-5 “como servindo de introdução ao tocar das trombetas, [...] provendo a chave para sua interpretação” (STEFANOVIC, 2002, p. 283), e não entra em detalhes sobre qualquer relação da

passagem com os selos ou alguma possível relevância da cena para descrever algum aspecto do “juízo final” em continuação às cenas em 6:9-17 ou 8:1.

Paulien (2004, p. 132), por sua vez, provê uma estrutura literária das cenas de introdução relativas ao santuário por todo o livro de Apocalipse na seguinte forma:



A seção que contém 8:3-5 é identificada por ele como “tendo foco especial na intercessão” (PAULIEN, 2004, p. 129), o que inclui também a perspectiva do “fim da intercessão” em 8:5, antecipando 15:5-8, seu texto paralelo na estrutura quiástica fornecida.

O “anjo” descrito nessa passagem é interpretado, mesmo por alguns teólogos não adventistas, como sendo o próprio Cristo, em função de suas atitudes intercessoras destacadas (OSBORNE, 2002, p. 338). Stefanovic (2006, p. 81) afirma que o altar referido especificamente em 8:5 é o altar de incenso. Esse altar, no santuário terrestre ficava “diante da arca do testemunho” (Êx 40:5), pertencendo ao Lugar Santo do tabernáculo, mas que ainda assim, o livro de Hebreus posiciona (funcionalmente?) no Lugar Santíssimo (Hb 9:3-4). Beale e McDonough (2014, p. 1.553) dizem que Apocalipse 8:3-5 ecoa Levítico 16:12-13 e Êxodo 30:8-10, “estabelecendo uma conexão direta com o Dia da Expição”. Além disso, o texto de Apocalipse 8:3-5 também é “modelado segundo a linguagem de Ezequiel 10:1-7”. No contexto imediato do texto de Ezequiel, temos as referências ao toque de “trombeta” (7:14), bem como ao “juízo maior no final da história” (BEALE; MCDONOUGH, 2014, p. 1.553-1.554). Juízo este a ocorrer após o selamento dos salvos em 9:3-11.

Assim, o texto é complexo em função de sua posição na estrutura literária do livro, e também por causa da natureza dos temas nele presentes. A quantidade e a qualidade das alusões a temas do AT geram implicações difíceis de serem pesadas hermenêuticamente na hora de oferecer uma interpretação cabal da passagem, mas elementos da doutrina do “fechamento da porta da graça” estão presentes nesse texto e podem ser resumidos da seguinte forma:

1. O nexos com os textos precedentes, especialmente 6:9-17 e 8:1, indica a ligação entre 8:5 e algum aspecto do juízo final;



2. A imagem do anjo, ao atirar o incensário com fogo sobre a Terra (8:5), indica que o processo intercessório descrito em 8:3-4 chegou ao seu fim e deu lugar ao juízo;
3. A interpretação da cena descrita em 8:3-5 como introdução às sete trombetas não necessariamente exclui as conexões cronológicas e temáticas com os sete selos (especialmente o quinto, sexto e sétimo selo);
4. A compreensão de que o texto faz referências a Cristo, ao altar de incenso, ao Dia da Expição e ao juízo divino possibilitam a conclusão de que em 8:5 temos uma descrição do momento do “fechamento da porta da graça” escatológico e universal.

Apocalipse 15:8

O texto de Apocalipse 15:8 diz: “O santuário se encheu de fumaça procedente da glória de Deus e do seu poder, e ninguém podia penetrar no santuário, enquanto não se cumprissem os sete flagelos dos sete anjos.” O texto em seu contexto imediato (15:5-8 [15:2-8]) é claramente, como 8:3-5, um interlúdio, no presente caso entre 15:1 e 16:1. Em 15:1, se fala de um grande e admirável sinal, os sete anjos com os sete flagelos e se antecipa que com esses flagelos “se consumou a cólera de Deus”. Em 16:1, temos o início do derramamento das sete pragas pela Terra uma após a outra.

Apocalipse 15:5 relembra 11:19 de forma bem próxima, ainda que provavelmente os dois textos não estejam falando exatamente do mesmo evento, mas de eventos diferentes a ocorrer no mesmo lugar, o santuário no Céu. Stern (1996 sobre Ap 15:1-8) diz que “o santuário em 15:8 é o mesmo de 11:19 e a referência à fumaça pode ser uma referência ao Lugar Santíssimo do santuário, referindo-se à glória proveniente do Shekiná” (ver BARTON; MUDDIMAN, 2001; Ap 15:5). Os sete anjos vestidos de linho e cingidos com cintas de ouro que estão com os sete flagelos (15:6) são então munidos com sete taças de ouro, cheias da cólera do Deus que vive pelos séculos dos séculos (15:7), e então ocorre a cena descrita em 15:8.

Na Bíblia Hebraica, a ideia de que o santuário terrestre se torna cheia da glória de Deus, impedindo o acesso imediato de seres humanos a Ele, pode ser uma imagem de conotações positivas, de manifestação de misericórdia divina (2Cr 7:2-3). Porém, a mesma imagem pode servir também de veículo para uma mensagem de conotação negativa, de juízo implacável (Ez 9:10-10:4). A imagem também carrega certa referência a Levítico 16:2, onde Deus proíbe que Arão entre no santuário “todo o tempo”, pela razão de que Deus mesmo aparecerá sobre a nuvem do propiciatório.



Em Apocalipse 15:8, a conotação principal da impossibilidade de acesso ao santuário é claramente negativa por sua associação com o cumprimento das pragas. Nesse contexto, Charles (1920, p. 39) afirma que o texto indica que “ninguém poderá reverter a destruição que está a se abater sobre a Terra”. Apocalipse 15:8 ilustra o fim da intercessão de Cristo pelos seres humanos no santuário celestial, pois as taças, antes cheias de orações (Ap 5:8), agora estão cheias da “cólera/ira de Deus” (15:7, ver Is 51:17, 22). A ira divina no livro do Apocalipse é direcionada “aos que habitam sobre a Terra”⁵.

Paulien (2004, p. 130) afirma que, “em Apocalipse 15 e 16, o templo é esvaziado para nunca mais ser usado. [...] A intercessão não está mais disponível. O santuário passou pelas fases de intercessão e juízo, e agora está fechado com o fim dos serviços”. Stefanovic (2002) comenta 15:8 nos seguintes termos: “o fim da intercessão” (p. 39); “a intercessão cessou no santuário celestial” (p. 484); “o destino de cada ser humano foi para sempre fixado” (p. 468); “o fim chegou, e uma linha de demarcação definitiva é posta entre os que seguem a Deus e os que se opõem a ele”, de maneira que os pecadores não arrependidos foram longe demais e não podem mais voltar (p. 498-499); “o tempo de graça se acabou e a intercessão em favor dos pecadores não mais existe”, de maneira que a ira de Deus não misturada com misericórdia e graça é experimentada como consequência de sua resistência e oposição ao evangelho.

A visão acima descrita não é uma interpretação tendenciosa ou exclusivamente adventista do texto em questão, ainda que a teologia adventista tenha uma interpretação mais específica e mais ampla do que a maioria dos cristãos sobre o significado do fim da intercessão no santuário celestial. Por exemplo, Beale (1999, p. 803) afirma que “a indicação de que 15:8 significa que o tempo de intercessão terminou, está correta”, e declara que Apocalipse 15:8-16:21 está construído sobre Ezequiel 9:1-10:6, onde sete anjos punem aqueles que não têm a marca de Deus na sua fronte enquanto o templo está cheio da glória do Senhor. Também Aune (2002, p. 878), relacionando 15:8 com 8:5, diz que “o tempo do juízo final chegou, e é muito tarde para um intercessor apresentar orações a Deus para que ele salve o mundo”. Osborne (2002, p. 569) chega

.....

⁵ Lichtenwalter (2011, p. 172-173) diz que “a frase ‘aqueles que habitam sobre a terra’ ocorre com frequência no livro de Apocalipse (3:10; 6:10; 8:13; 11:10; 13:8, 14; 17:2, 8) e em nenhum outro lugar do Novo Testamento. A frase não é tão imparcial quanto aparenta. Não se refere à inteira massa da humanidade nem simplesmente àqueles que vivem no planeta terra. É um termo técnico que sempre descreve os descrentes, os inimigos de Deus”. Osborne (2002, p. 193) acrescenta que “os que habitam sobre a Terra’ são os que mataram os mártires (6:10), que rejeitaram o convite das duas testemunhas ao arrependimento (11:10), que adoraram a besta (13:8, 12), que fazem uma imagem à besta (13:14) e que se embriagam no vinho da prostituição (17:2), que não têm o nome escrito no livro da vida do cordeiro (17:8) e que estão sujeitos à hora da provação (3:10; 8:13)”.



a elencar estudiosos que interpretam 15:8 como significando que o santuário celestial deixa de ser um lugar de intercessão; são eles: Charles Swindoll, F. F. Bruce, Robert Mounce e G. K. Beale. Acrescento à sua lista: David Aune.

Dessa forma, o texto de Apocalipse 15:8 é claro em retratar o fim da intercessão no santuário celestial. Isso é reconhecido por estudiosos sem nenhum compromisso com as compreensões distintas da IASD em torno da questão. As implicações dessa ideia são de amplo alcance dentro da teologia adventista e lidam com inúmeras questões específicas sobre a natureza do grande conflito entre Cristo e a Satanás, entre a lei de Deus e o pecado e entre a adoração humana como voltada para a Trindade divina (Pai, Filho e Espírito) ou para a trindade contrafeita (dragão, besta e falso Profeta). Os pontos mais importantes de nossas considerações podem ser resumidos da seguinte forma:

- ◇ O santuário celestial e seus serviços são retratados como chegando ao seu fim em Apocalipse 15:8;
- ◇ A impossibilidade de alguém “entrar no santuário” após a finalização de seus serviços tem resultados extremamente negativos aos “que habitam sobre a terra”, ou seja, aqueles que particularmente rejeitam a graça e a lei de Deus de forma definitiva;
- ◇ A mesma impossibilidade de que alguém entre no santuário é, na Bíblia Hebraica, também interpretada de forma positiva e em referência à misericórdia divina (2Cr 7:2-3), o que indica que tal momento não deve ser interpretado unicamente em sentido de condenação, mas também de vindicação e misericórdia aos santos (ver discussão a seguir sobre 22:11);
- ◇ Apocalipse 15:8 é um texto que lida especificamente com aquilo que a teologia adventista entende como sendo o “fechamento da porta da graça” escatológico e universal.

57

Apocalipse 16:17

Em Apocalipse 16:17, lemos: “Então, derramou o sétimo anjo a sua taça pelo ar, e saiu grande voz do santuário, do lado do trono, dizendo: Feito está!” Esse verso faz parte da sétima praga (16:17-21) no contexto mais amplo de 16:1-21, o que coloca-o para além do momento em que a porta da graça se fecha na compreensão adventista.



Muitos comentaristas veem relações íntimas entre as sete pragas do Apocalipse com as dez pragas do Egito, descritas em Êxodo 7:14-10:29 e 12:29-36. A indicação de que a sétima praga sai “do ar” pode estar relacionada com a sétima praga que se abateu sobre o Egito e vinha “do céu” (9:22-35). A voz “vinda do santuário, do lado do trono” também ocorre em outros momentos do livro de Apocalipse (19:5; 21:3; ver 16:1) e provavelmente indica que aqui, em 16:17, é o próprio Deus quem está anunciando a consumação das sete pragas, já profetizada em 15:1. Osborne (2002, p. 595) diz que em Apocalipse 16:17 “estamos diante do momento escatológico supremo”, e Beale (2002, p. 840) acrescenta que a frase “Feito está” marca “a realização histórica do propósito das sete pragas”. O grito de consumação é um momento chave no processo iniciado na cruz (Jo 19:30) e que terminará na declaração divina em Apocalipse 21:6, mostrando que a redenção e o juízo são etapas que visam a um objetivo comum: a recriação.

Stefanovic (2002, p. 39) diz que as sete pragas têm vários paralelos com as sete trombetas. A diferença, segundo ele, é que as pragas não são misturadas com misericórdia. Veja o quadro:

58

	As sete trombetas	As sete pragas
1ª	A terra (8:7)	A terra (16:2)
2ª	O mar se torna sangue (8:8-9)	O mar se torna sangue (16:3)
3ª	Rios e fontes de água (8:10-11)	Rios e fontes de água (16:4)
4ª	Sol (8:12)	Sol (16:8)
5ª	Escurecimento do sol e do ar (9:2)	Escurecimento do trono da besta (16:10-11)
6ª	Rio Eufrates (9:14)	Rio Eufrates (16:12)
7ª	Grandes vozes (11:15)	Grande voz (16:17)

O texto de Apocalipse 16:17 é, assim como 15:1, uma antecipação da consumação das sete pragas. Após a declaração “Feito está” (16:17), no início do relato da sétima praga, o texto ainda descreve vários eventos a ocorrerem e que não têm um fim determinado estabelecido no próprio contexto (16:18-21). Esses eventos derradeiros, entretanto, serão seguidos cronologicamente pela segunda vinda de Cristo, descrita em 19:11-21. Os textos presentes em Apocalipse 17:1-19:10 são parênteses destinados



a esclarecer mais especificamente o julgamento da meretriz, a queda da grande cidade e a alegria no Céu em direção às visões finais do livro (20:1-22:21).

Em suma, o texto de Apocalipse 16:17 não pertence especificamente ao momento do fechamento da porta da graça, segundo o entendimento adventista, mas àquilo que ocorre algum tempo depois do evento em si. O texto refere-se à consumação da sétima praga, enquanto a porta da graça se fecha antes mesmo do derramamento da primeira praga. Assim sendo, entendemos que o uso de Ellen G. White da frase “Feito está” para demarcar o decreto que estabelece a fixação final que divide a humanidade em dois grupos antes da queda das sete pragas é uma apropriação da expressão escriturística, e não corresponde à defesa de uma exegese específica que implique de maneira nenhuma que o fechamento da porta da graça só ocorra, de fato, durante a sétima praga.

Apocalipse 22:11

O texto de Apocalipse 22:11 diz: “Continue o injusto fazendo injustiça, continue o imundo ainda sendo imundo; o justo continue na prática da justiça, e o santo continue a santificar-se.” Em seu contexto imediato (22:8-13), se ligarmos 22:11 aos versos anteriores (22:8-10), teremos o anjo diante de quem João se prostra como aquele quem fala essas palavras, mas, se fizermos a ligação com 22:12, o próprio Cristo é quem profere tais imperativos. A segunda opção me parece mais congruente com a dinâmica do texto, mas em ambas as interpretações os imperativos são igualmente solenes e têm origem divina.

Beale e McDonough (2014, p. 1.406-1.407) afirmam que, em 22:11, “o anjo apela para a conclusão da profecia de Daniel” (ver Dn 12:10), e acrescentam que, através desse texto, o livro de Apocalipse prediz que “nos últimos dias os falsos membros da comunidade da aliança continuarão a desobedecer às leis de Deus”, enquanto “os santos terão entendimento e discernimento e sua reação será de obediência”. Além da polarização entre infiéis e fiéis, o clima decisivo dessa passagem, em contexto, declara que a volta de Jesus está tão perto que pode vir a ocorrer “a qualquer momento”. Tanto o verso 10 quanto o verso 12 de Apocalipse 22 enfatizam a brevidade do tempo em relação à vinda de Jesus.

Beale (1999, p. 1131) declara, porém, que o texto de Apocalipse 22:11 “é teologicamente mais difícil do que Daniel 12:10 por ser apresentado como exortação [imperativo] e não meramente como uma afirmação do fato”. Ou seja, o texto em 22:11 ordena que os injustos e imundos continuem a praticar injustiças e a serem imundos, e não simplesmente “revela” que os injustos e imundos permaneceriam numa condição de rebelião contra Deus e sua lei apesar da graça de Cristo para a salvação (22:21; 1:5) e apesar dos juízos tenebrosos que cairiam sobre eles (Ap 9:20-21; 16:11). O texto, entretanto, foi escrito da perspectiva cristã e divina e isso elimina qualquer aprovação ou ordenação do pecado da parte de Deus. Faz mais sentido

afirmar que os imperativos para que o injusto/imundo permaneça nessa condição tenha por objetivo impressionar o cristão indeciso a se posicionar firmemente ao lado do Senhor, deixando de lado a covardia (21:8), mornidão (3:15-16) ou infidelidades em geral. Deve ser terrível para um cristão que está flertando com a injustiça ouvir o imperativo: “Continue o injusto fazendo injustiça, continue o imundo ainda sendo imundo”, e a perspectiva de ver-se escravizado ao mal e condenado. Obviamente, porém, o texto também se dirige, ou pelo menos se refere aos próprios injustos/imundos que fixaram suas escolhas, de forma definitiva na injustiça e na imundície e vão ser julgados por isso.

Os termos “injusto” e “imundo” resumem o caráter daqueles que praticam os pecados descritos em 21:8 e 22:5 e não se arrependem para serem libertos pelo sangue de Jesus Cristo (1:5). O verbo grego *ἀδικέω* (“fazer injustiça”) é usado no livro de Apocalipse, em grande medida, para descrever o ato de “causar dano” (6:6; 7:2-3; 9:4, 10; ver 11:5), enquanto o adjetivo *ῥυπαρὸς* (“imundo”) é usado unicamente nessa passagem em todo o NT e significa alguém moralmente impuro.

Por outro lado, “justiça” e “santidade” são atributos primeiramente pertencentes a Deus no livro de Apocalipse (ver 4:8; 6:10; 16:5), mas que também são conferidos a seres humanos que estão em contraposição ao grupo dos injustos e imundos por praticarem obras justas em comparação àqueles (19:8). Ainda assim, não há que se levar tal descrição à implicação de que tais justos e santos sejam perfeitos no sentido de absoluta ausência de qualquer dimensão de pecado neles.

O próprio texto indica que os justos devem continuar na prática de justiça e os santos a se santificar, e, segundo o consenso das Escrituras, o processo de santificação jamais atinge seu fim nesta vida (ou antes da glorificação). Portanto, é equivocado buscar nessas descrições implicações de perfeição que terminam por negar a pecaminosidade universal dos seres humanos na visão bíblica em geral (Ec 7:20; Rm 3:23; 5:12; 1 Jo 1:8) e na visão apocalíptica especificamente, uma vez que João fala dos “nossos pecados” (1:5) e revela-se pecador na própria narrativa do livro (19:10; 22:8-9). Também é importante lembrar nesse contexto que justiça e santidade não são qualidades de caráter reservados unicamente aos seres humanos que estarão vivos no fim do mundo, mas partilhados pela humanidade pecadora em toda a história da relação humana com Deus através da fé (ver 1 Jo 2:29; Jd 3).

Por fim, em uma extraordinária sentença, por ser escrita por um não adventista ao mesmo tempo em que reflete amplamente a interpretação adventista sobre Apocalipse 22:11, Charles (1920, p. 221-222) escreve:

Em Apocalipse 21:6, aqueles que têm sede de uma nova vida recebem a promessa de satisfação, mas aqui a porta da misericórdia está fechada. O verso 11 pressupõe que o caráter de cada pessoa chegou ao ponto de uma inabalável perseverança no



mal ou no bem, mesmo que ainda exista um intervalo entre essa visão e o segundo advento. Mas esse tempo é próximo.

Dessa forma, o texto de Apocalipse 22:11 é intrigante por seus imperativos aparentemente a favor da injustiça e da imundície. Uma análise do texto, porém, identificou razões claras pelas quais podemos concluir que os imperativos apenas retratam através de elementos retóricos e conceituais que chegará um momento no qual a humanidade amadurecerá suas escolhas e disposições e as fixará para sempre além de possibilidade de qualquer mudança. Quando isso ocorrer, estará fechada a porta da graça para todo o sempre em sentido universal, então as pragas cairão e, no fim desse processo, Jesus Cristo retornará para a salvação de uns e perdição de outros.

Apocalipse 14:9-12: um texto negligenciado

Além dos argumentos acima, eu gostaria de expor a relevância de um texto que creio ser negligenciado na discussão específica sobre o “fechamento da porta da graça” escatológico e universal. Os capítulos 12–14 pertencem ao centro teológico do livro de Apocalipse, no qual o grande conflito entre Cristo e Satanás (11:19–13:18) é a visão central. Stefanovic (2002, p. 39) provê o seguinte esboço para o conteúdo total do livro:

61

- A. Prólogo (1:1-8);
 - B. Promessas ao vencedor (1:9–3:22);
 - C. A obra de Deus para a salvação da humanidade (4:1–8:1);
 - D. A ira de Deus misturada com misericórdia (8:2–9:21);
 - E. A comissão para João profetizar (10:1–11:18);
 - F. O grande conflito — Cristo e Satanás (11:19–13:18);
 - E'. A igreja proclama o Evangelho Eterno (14:1-20);
 - D'. A ira final de Deus sem mistura de misericórdia (15:1–18:24);
 - C'. A obra de Deus para a salvação da humanidade completada (19:1–21:4);
- B'. O cumprimento das promessas aos vencedores (21:5–22:5);
- A'. Epílogo (22:6-21).

Apesar de a visão central do livro ser delimitada por Stefanovic como estando em 11:9–13:18, é inegável que a visão apocalíptica do grande conflito atinge um clímax na história humana quando o “evangelho eterno” é pregado a “todos os que se assentam sobre a terra” (14:6). Tal pregação mundial indica que a glória do evangelho está brilhando sobre todo o mundo (18:1) e que todos agora podem tomar sua decisão

em relação à verdade divina de forma pessoal. Por isso, a mensagem de Apocalipse 14 enfatiza fortemente a primazia do cordeiro (v. 1, 10, 14). Proponho que é nesse contexto que surgirá a pista mais importante sobre o momento do fechamento da porta da graça escatológico e universal de todo o livro.

Os paralelos linguísticos entre as três mensagens angélicas (14:6-12) e a voz do céu (14:13)⁶ coloca a terceira mensagem angélica no centro dessa unidade literária. No centro da terceira mensagem angélica em si, temos uma visão dos adoradores da besta sendo destruídos na presença do Cordeiro e dos santos anjos (14:9-10). A ideia mais interessante nessa ideia é a condicionalidade da adoração à besta e à sua imagem e do recebimento de sua marca na frente ou sobre a mão (14:9). Isso indica aspectos muito esclarecedores.

O texto de Apocalipse 12:9-10 está pronunciando uma condenação antecipada sobre seres humanos que livremente adorarem à besta e sua imagem e receberem sua marca sobre a frente ou mão. É dito que eles “beberão do vinho da cólera de Deus, preparado, sem mistura, do cálice da sua ira e serão atormentados com fogo e enxofre na presença do Cordeiro e dos santos anjos”. Essa condenação antecipada marca o “fechamento da porta da graça” para aqueles que assim agirem na pressuposição de que Deus cumpre tanto suas promessas quanto suas ameaças. Portanto, quando o mundo todo finalmente decidir-se em relação à adoração a Deus ou à besta, e então fixar essa livre escolha ao receber a marca que identifica um (7:1-3; 14:1-5) ou outro poder (13:16-18) na controvérsia, então a porta da graça finalmente estará fechada em sentido escatológico e universal. Até aquele momento, há salvação pela graça para “quem quiser” (22:17, 21).

Não pertence ao escopo deste artigo definir o que sejam exatamente as “marcas” que identificam a lealdade dos seres humanos a Deus ou à besta e nem qual evento ou processo histórico determinará o fechamento da porta da graça. Isso desviaria nosso foco para uma ampla e corrente discussão no mundo cristão de forma geral e no mundo adventista de forma específica. Simplesmente afirmo que o recebimento da marca da besta, seja lá o que for, quando ocorrer nos termos profetizados pelo Apocalipse, será o equivalente apocalíptico da “blasfêmia contra o Espírito Santo”, o pecado que não tem perdão (Mt 12:31), e quem cometer esse pecado específico será excluído do Reino de Deus para todo o sempre.

Por isso, a vitória do povo de Deus na questão do fechamento da porta da graça significa, primariamente, uma vitória “sobre a besta, sua imagem e o número do seu nome” (15:2). Através dessa vitória, o povo de Deus demonstra que, pelo sangue de Jesus Cristo derramado em seu favor, ele não ama egoisticamente a própria vida (12:12), nem troca a fidelidade ao Céu pelo “comprar ou vender” (13:17), que simboliza os privilégios

.....

⁶ O verbo *adorar* em 14:7 e 14:9; o substantivo *vinho* em 14:8 e 14:10; e a ideia do *descanso* em 14:11 e 14:13 colocam a terceira mensagem angélica no centro dessa unidade literária.



desta vida aliados aos objetivos centrados naquilo que o mundo oferece debaixo do governo de seu “príncipe” (Jo 14:30), o mesmo que deu sua autoridade e trono à besta a fim de receber adoração e lealdade indevidas (Ap 13:2-4; ver Mt 4:9-11).

A vitória do povo de Deus nesse tempo angustioso, portanto, não está centralizada em uma suposta capacidade ou necessidade de atingir uma condição espiritual de perfeição sem paralelos na história cristã desde os tempos do NT, mas em sua disposição de adorar fielmente a Deus em obediência e fé em meio a qualquer situação, mesmo em meio à pior crise de lealdade jamais experimentada em toda a história humana. Essa adoração fiel envolve, sim, a manifestação de uma ampla fidelidade a Deus nos termos de uma real vitória contra múltiplas dimensões da experiência de pecado comum à humanidade dos últimos dias (Ap 14:12; ver 1Jo 3:4), mas jamais significa, na Bíblia, a capacidade de extrapolar os limites da realidade humana marcada pelo pecado e ainda não definitivamente liberta de todos os resquícios de tais marcas, o que só ocorrerá através da glorificação (1Co 15:50-55; ver 1Jo 1:8-10; Fp 3:12-16). Esse fato é corroborado por Ellen G. White (1980, p. 355) nos seguintes termos:

Não podemos dizer: “Estou sem pecado, até que seja transformado este corpo abatido, para ser igual ao corpo da Sua glória. Se, porém, procuramos constantemente seguir a Jesus, pertence-nos a bendita esperança de ficar em pé diante do trono de Deus, sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante; completos em Cristo, envoltos em Sua justiça e perfeição.

63

Assim, o texto de Apocalipse 14:9-12 nos ajuda a entender questões cruciais sobre o fechamento da porta da graça universal e escatológico, ainda que esclarecimentos mais precisos devam aguardar o desenrolar da história futura que certamente já se insinua no horizonte dos tempos em que vivemos hoje. Podemos afirmar que a condenação antecipada, lançada sobre um mundo de seres humanos que adoram a besta e sua imagem e recebem sua marca na mão ou sobre a fronte, é uma imagem do fechamento da porta da graça escatológico e universal.

Considerações finais

O conceito adventista de um “fechamento da porta da graça” escatológico e universal é singular no mundo cristão. Esse conceito gera muitos debates fora e dentro da teologia adventista, especialmente em função de polêmicas relativas à obra de Ellen G. White. Ainda assim, cremos que ele tem ampla base bíblica em múltiplos e ricos detalhes.

Vimos neste artigo como o livro de Apocalipse é particularmente útil e elucidativo em torno dessa questão específica e traça todos os contornos essenciais dessa doutrina de forma clara. Assim, concluímos que um fechamento da porta da graça escatológico e universal faz parte da mensagem bíblica, especialmente a partir do livro de Apocalipse.

Referências

AUNE, D. E. **Word Biblical commentary**: Revelation 6-16. Dallas: Word, 2002.

BARTON, J.; MUDDIMAN, J. **Oxford Bible commentary**. Nova York: Oxford University Press, 2001.

BEALE, G. K. **The book of Revelation**: a commentary on the Greek Text. Grand Rapids; Inglaterra: Carlisle; Eerdmans; Paternoster, 1999.

BEALE, G. K.; MCDONOUGH, S. M. Apocalipse. In: BEALE, G. K.; CARSON D. A. (Orgs.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

CHARLES, R. H. **A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John**. Edimburgo: T&T Clark International, 1920.

JOHNSSON, W. G. Apocalíptica Bíblica. In: DEDEREN, R. (Ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

KIGNHT, G. **A visão apocalíptica e a neutralização do adventismo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2010.

LICHTENWALTER, L. L. Transformação da cosmovisão e missão: narrativa, teologia e ritual no Apocalipse. In: SOUZA, E. B. (Org.). **Teologia e metodologia da missão**. Cachoeira: CePlib, 2011.

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

PAULIEN, J. **The deep things of God**: an insider's guide to the book of Revelation. Hagerstown: Review and Herald, 2004.



STEFANOVIC, R. **Revelation of Jesus Christ**: commentary on the book of revelation. Berrien Springs: Andrews University Press, 2002.

_____. The angel at the altar (Revelation 8:3-5): a case study on intercalations in Revelation. **Andrews University Seminary Studies**, v. 44, n. 1, p. 79-94, 2006.

STERN, D. H. **Jewish New Testament Commentary**: a companion volume to the Jewish New Testament. Clarksville: Jewish New Testament Publications, 1996.

WHITE, E. G. **A Ciência do bom viver**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

_____. **Cristo em seu santuário**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1969.

_____. **Eventos finais**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1992.

_____. **Life sketches of Ellen G. White**. Boise: Pacific Press, 1915.

_____. **Mensagens escolhidas**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1985. v. 1.

_____. **Mensagens escolhidas**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1980. v. 3.

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

_____. **O grande conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2001.

_____. **Patriarcas e profetas**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1997.

_____. **Primeiros escritos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1988.

_____. **Spiritual gifts**. Battle Creek: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1858. v. 3.

_____. **Testimonies for the church**. Boise: Pacific Press, 1855. v. 2.

O texto bíblico: abordagens diacrônica, sincrônica e literária de narrativas do Novo Testamento

FRANCIKLEY VITO¹

⊙ O texto bíblico, como o conhecemos, é um conjunto de vários textos que foram reunidos em um só livro. As leituras desses textos sempre tiveram na história variadas formas de aproximações; dentre essas formas estão as leituras sincrônicas e diacrônicas que ora privilegiam os rastros do texto na história (a diacrônica) e ora privilegiam a construção do texto como o temos na atualidade (a sincrônica). O artigo aqui apresentado preocupa-se com essas aproximações do texto bíblico, bem como em olhar com maior atenção para a aproximação literária das narrativas bíblicas com o intuito de descrever e refletir sobre essas formas de abordagens interpretativas da Bíblia.

Palavras-chave: Texto bíblico; Leitura; Bíblia como literatura.

⊙ The biblical text as we know, is a junction of several texts joined in an only book. The reading of those texts, throughout history, have always had varied ways of approximation. In between those forms of approximation there are the synchronic readings and the diachronic readings, which once privileges the text traces on the history (diachronic), and once privileges the text construction as we currently have it (synchronic). The article presented here concerns to those approximations of the biblical text, as well as observes with higher attention the literary approximation to the biblical narratives aiming to describe and reflect about these ways of interpretative approaches of the Bible.

Keywords: Biblical text; Reading; Bible as literature.

.....

¹ Mestre em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. E-mail: francikley.vito@gmail.com

Leitura diacrônica e sincrônica do texto bíblico

A Bíblia é um texto literário cuja retórica nos exige uma tomada de posição em relação às histórias ali contadas. Essa discursividade que o texto bíblico traz ao seu leitor exige que encaremos a leitura que se faz da Bíblia com maior cuidado, para que possamos perceber as aproximações que se fizeram desse texto no decorrer dos tempos.

É isso que propomos fazer na primeira parte deste trabalho, ou seja, examinar as leituras que são feitas do texto bíblico no decorrer dos séculos. Para tanto, examinaremos, em um primeiro momento, a concepção de leitura para, posteriormente, nos determos nas questões relacionadas aos tipos de leituras que são feitas da Bíblia, tanto como um livro confessional e doutrinário quanto como uma obra literária cuja influência é percebida em várias culturas e povos.

A leitura de um texto é, antes de tudo, uma ação que envolve, pelo próprio ato de ler, a necessidade de um objeto material com o qual possamos interagir; mas não podemos encarar o ato da leitura apenas como uma decodificação de letras. Em vez disso, precisamos vê-lo como uma interação em que o leitor, ao entrar em contato com o texto, coloca-se em um processo dialogal com ele para construção ou para uma nova percepção de realidades, até então não apreendidas. Segundo João Cesário Leonel Ferreira (2006, p. 3),

quando alguém lê, não toma conhecimento apenas de um fato histórico situado em determinado lugar do passado, ou de uma história ficcional, mas entra em relação dialética com o texto, sofrendo sua influência e, ao mesmo tempo, contribuindo com sua percepção particular de leitor sobre o conteúdo.

Essa leitura e decifração do texto é chamada por Ricoeur (2008, p. 49) de “hermenêutica”, ou, em termos ricoeurianos, “a decifração da vida no espelho do texto”. Reconhecendo que a matéria primeira sobre a qual se debruça o leitor é o texto, o autor propõe àqueles que se aproximam de qualquer escrito antigo uma desmistificação, uma melhor compreensão do texto com o intuito de perceber a intenção do texto ao falar não de si, mas de um “evento”, para posteriormente passar à prática anunciativa, entender aquilo que o texto anuncia, chamada por ele de prática *kerygmática*. Ricoeur continua:

A tarefa da interpretação, quando aplicada a um texto específico, não é para “entender seu autor melhor do que ele entende a si próprio” [...]. Antes, a tarefa é a de submeter-se a si próprio ao que o texto diz, ao que ele pretende, e ao que significa. [...] Assim, o momento semântico, do significado objetivo, deve preceder o momento



existencial, da decisão pessoal; em uma hermenêutica preocupada em fazer justiça tanto para a objetividade do significado como para a historicidade da decisão pessoal (RICOEUR, 2008, p. 62-63).

O autor, então, nos explica que o texto tem que levar o leitor a uma tomada de consciência através de uma narrativa construída por um autor, para produzir uma noção de realidade ficcional, a realidade apresentada na própria narrativa.

Segundo Martins (1994), os estudos na área da linguagem revelam que para apreender e compreender o processo de leitura, não é necessário apenas conhecer uma língua, mas os vários processos que são levados a efeito por meio de muitos sistemas de relações interpessoais entre as várias áreas do conhecimento. Essa afirmativa equivale a alegação de que a leitura não é o processo somente de decodificação de caracteres linguísticos, mas de vários processos interpretativos que se colocam a serviço da construção dos sentidos nos textos lidos.

Depois de tais afirmativas, a autora nos coloca diante de sua definição sobre aquilo que entende por leitura, considerado o que chama de uma “visão mais ampla” do que seja essa prática. Com base em tais pressupostos, Martins (1994, p. 31) nos diz que a leitura é “um processo de comunicação abrangente, cuja dinâmica envolve componentes sensoriais, emocionais, intelectuais, filológicos, neurológicos, bem como culturais, econômicos e políticos”. Esse processo produz a ideia da amplitude e dinamismo que envolve o ato de ler um texto, seja ele informativo, narrativo, religioso ou de qualquer outro gênero.

Como nos indica Marguerat e Bourquin (2008), existem três tipos de exegese que são praticadas no mundo francófono em relação ao texto bíblico. O primeiro é o tradicional método histórico-crítico, pois intenta fazer uma reconstituição das condições históricas em que o texto foi produzido. O segundo é o método semiótico, cuja primeira preocupação não é o mundo em que o texto foi produzido, mas o funcionamento da linguagem no mundo do texto, ou seja, “nada fora do texto, nada além do texto”. E o terceiro método de leitura do texto bíblico (e do qual falaremos mais detidamente neste trabalho) é a análise narrativa, que é o método que “se orienta, primordialmente, não pelo autor; nem pela mensagem, mas pelo leitor; considera o efeito da narrativa no leitor, leitora, e a maneira como o texto os faz cooperar no deciframento do sentido” (MARGUERAT; BOURQUIN, 2008, p. 18).

Chamar a atenção para tais apontamentos é necessário para diferenciar a abordagem metodológica adotada por esses autores daquela abordagem que é chamada por eles de “abordagem tradicional” da Bíblia. Essa abordagem tradicional foi adotada desde os primórdios da interpretação bíblica por aqueles que tomavam o texto como depositário de doutrinas de cunho religioso, relegando à inexistência as características literárias do texto bíblico.

Como bem explicam Zabatiello e Leonel (2011) na introdução do seu livro *Bíblia, literatura e linguagem*, o trabalho deles tem como intuito principal ir além das “fronteiras da metodologia histórico-crítica e histórico-gramatical” de leitura da Bíblia, este último método adotado predominantemente nos estudos interpretativos de grupos religiosos. Eles desenvolvem sua argumentação da seguinte maneira:

Seja do lado da vertente histórico-crítico, seja no da histórico-gramatical, a leitura da Bíblia nesses trezentos anos ficou definida e demarcada pela *história* e pela *filologia* como referencial teórico e hermenêutico. Nesse paradigma histórico, a aposta fundamental era a de encontrar, mediante o cuidadoso uso do método, o sentido original do texto, de acordo com a intenção do seu autor e a intenção por seus primeiros leitores. Embora as duas vertentes do paradigma histórico sejam antagônicas entre si, ambas se submetem, igualmente, ao crivo da *historicidade* como fator que define a verdade textual e sua adequação e correta interpretação (ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 11-12, grifos do autor).

70

Portanto, como pode ser notado, o método de interpretação bíblica até meados do século 20 esteve ligado prioritariamente ao princípio de historicidade do texto, ou seja, encontrar a verdade que está no texto, seja por meio de um exame histórico-contextual ou por um exame histórico-gramatical do texto bíblico. Contudo, com o passar do tempo, percebeu-se a necessidade de uma “leitura mais plena do texto [bíblico]” (ALTER; KERMODE, 1997, p. 16). Esse movimento aconteceu tanto entre aqueles que lidavam com o texto de maneira convencional quanto entre aqueles que, apesar de serem de outras áreas do conhecimento que não a teológico-religiosa, começaram a olhar o texto bíblico em suas características literárias.

A necessidade de uma nova abordagem do texto bíblico que fosse diferente da abordagem tradicional já foi percebida por muitos nomes que se debruçaram sobre esses textos para enxergar neles outros sentidos e outras formas de leituras. Ricoeur (2008), por exemplo, rejeita a ideia tradicional de que o sentido de um texto só pode ser encontrado quando examinada a intenção que o autor original pensou para o seu texto, propondo em vez disso uma interpretação que levasse em conta a linguagem contida no texto bíblico. Como nos explicam os críticos literários Alter e Kermode (1997, p. 14), ao refletirem sobre o mesmo tema, isto é, sobre as mudanças necessárias na aproximação teórica do texto bíblico:

O que tem atualmente ocorrido é que a interpretação dos textos como realmente são na verdade foi revitalizada. Esse



desenvolvimento não foi simples nem isolado, tampouco representou uma mera reação contra a tradição moderna dos estudos bíblicos profissionais. Ele vem de uma necessidade, sentida tanto pelos estudiosos eclesiásticos quanto pelos seculares, de conseguir um novo ajustamento com a Bíblia tal como ela é, ou seja, como literatura de alta importância e vigor.

David Bauer, refletindo sobre o uso do método sobre o NT, coloca em linhas gerais o que significa tomar a “crítica narrativa” como um método “texto-centrado”, cujo objetivo é determinar os efeitos da história sobre sua audiência, isto é, entender quais efeitos uma história pode causar em seus leitores.

Nos últimos vinte anos, um novo modo de ler e entender as narrativas dos evangelhos tem surgido com toda a força dentro da pesquisa do Novo Testamento. Essa nova abordagem é usualmente intitulada de “crítica literária” ou “crítica narrativa”. Embora a crítica literária assuma muitas formas específicas, ela sempre apresenta as seguintes características: 1) um foco sobre a forma final do texto, sem (uma imediata) preocupação com fontes ou tradições que estão por trás do texto final; 2) uma tentativa de obter sentido da própria história, ao invés de usá-la como um meio para reconstruir elementos que estão fora dela mesma, sejam eles eventos históricos para os quais a história poderia apontar, ou a mente do escritor que originalmente escreveu a história; 3) um exame nos mecanismos pelos quais as características retóricas presentes na história comunicam sentido ao leitor (BAUER *apud* LEONEL, 2013, p. 41-42).

71

O mesmo labor para explicar o funcionamento do método sincrônico de leitura aplicado ao texto bíblico — no seu caso, no evangelho de João — foi empreendido pelo estudioso do NT D. A. Carson (2007). Segundo ele, o método sincrônico de leitura das Escrituras está intimamente atrelado à instrumentalização da crítica literária ou nova crítica, como ele a chama, para uma interpretação dos textos da Bíblia. Ao explicar o método sincrônico aplicado à leitura e interpretação ao quarto evangelho, Carson coloca a questão nos seguintes termos:

Se é que há qualquer “vanguarda” nos estudos atuais sobre João, ela é representada pelos estudos engajados na [...] “nova



crítica”, “crítica literária” [...]. O que é comum nas diversas perspectivas representadas pelas obras [...] é a primazia de uma perspectiva sincrônica do texto: isto é, os estudiosos [...] não levantam questões sobre a história do texto, [...] o grau de confiabilidade histórica, quais as fontes que podem ser identificadas, ou coisas do gênero. Em vez disso, questionam como encontrar sentido no texto como ele se apresenta, independentemente de qualquer referência extratextual que se possa fazer, e utilizam vários modelos diferentes para responder a essa pergunta (CARSON, 2007, p. 40).

Segundo Léon-Dufour (1996), o método sincrônico está mais apto para recorrer tanto ao contexto cultural quanto ao contexto literário para melhor determinar sua perspectiva na aproximação do texto. Partindo dessa premissa, o autor indica algumas das operações efetuadas pelo método sincrônico de leitura do texto bíblico:

72

A primeira operação consiste em delimitar a *unidade literária* que a seguir será analisada. [...]. Os princípios de uma linguística sadia ajudam a confirmar cientificamente as delimitações e as relações das subunidades de uma grande unidade. [...] O método sincrônico não exclui o confronto com os textos aparentados. Todavia, não pretende ocupar-se propriamente das influências possíveis em jogo, mas apreciar melhor a perspectiva da unidade considerada (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 27-29, grifo do autor).

Apoiado no princípio de que os textos sagrados devem ser analisados em sua unidade literária e sob a regência de uma linguística sadia, o autor parece ciente de que o método sincrônico, apesar de sua primazia na aproximação dos textos bíblicos, não despreza a utilidade do método diacrônico. Nessa mesma linha de compreensão, outros autores preocupam-se em dizer que o método histórico de aproximação e leitura de textos não podem ser. Vejamos o argumento de Zabatiero e Leonel (2011), ao falar sobre a cooperação entre os dois métodos:

Muitos não entenderam que o esgotamento do paradigma histórico-filológico-literário de pesquisa não significava o abandono da contextualidade dos estudos bíblicos. Uma inútil polêmica se estabeleceu entre leitores diacrônicos e



sincrônicos, entre interpretações históricas e literárias — como se tais oposições existissem na realidade. [...] Entretanto, o esgotamento de um paradigma demanda uma reorganização dos modos de pesquisa, dos diálogos interdisciplinares, dos questionamentos, das teorias de produção de conhecimentos em uma área do saber. [...] É possível, dada a pluralidade do mundo acadêmico contemporâneo, que mais de um paradigma articule a pesquisa bíblica (ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 13-14).

Tais palavras reverberam o crítico literário Robert Alter (2007), ao defender que o método de abordagem literária à Bíblia deve ser examinada sincronicamente, trazendo para o método diacrônico de pesquisa um aprofundamento e uma sutileza que não seria possível de adquirir se houvesse um divórcio entre os dois métodos. Segundo Alter (2007, p. 42), “o que precisamos compreender melhor é que a visão religiosa da Bíblia adquire profundidade e sutileza justamente por ser apresentada mediante os mais sofisticados recursos da prosa de ficção”.

Abordagem literária do texto bíblico

Apesar das muitas e constantes aproximações que se fizeram no decorrer da história dos textos bíblicos, considerá-los em sua essência como um fenômeno literário² ainda se mostra um obstáculo para muitos daqueles que, seja como acadêmicos ou como leitores comuns, voltam-se para a leitura desses documentos antiquíssimos que são, em última instância, esteios para a construção da história ocidental. As variadas leituras que se fizeram das Escrituras imprimem em muitos uma visão heterogênea desses textos, seja para distanciar-se deles ou para defendê-los, em muitos casos de maneira passional.

A Bíblia, como texto, foi construída por cerca de quinze séculos e é composta por 66 livros divididos em dois grandes blocos que a história (cristã) sagrou denominar de “Antigo Testamento” e “Novo Testamento”. O AT (ou Bíblia Hebraica) é composto por 39 livros e o NT é formado por 27 livros, na tradição cristã que segue a

.....

² Apesar de conhecermos a terminologia adotada por Amora (1917, p. 41) ao chamar a literatura em geral de “fato literário”, preferimos adotar neste trabalho o termo “fenômeno” literário para seguir a nomenclatura indicada por Moisés (1987), Alter (2007), Candido (2000), Zabatiere e Leonel (2011) e Eagleton, (2001).

Reforma Protestante.³ É nesse período que a Bíblia é apresentada no formato em que a encontramos atualmente.

Muitos daqueles que lidam com a Bíblia a encaram como uma espécie de manual para a construção de doutrinas e modos de crença para guiar fiéis à busca da “verdade”, sem considerar outras características contidas na Bíblia, como sua qualidade estética, por exemplo. Ao abordar a leitura que tradicionalmente é realizada da Bíblia, Gordon D. Fee (*apud* DYCK, 2012, p. 12, grifo nosso) deixa-nos um quadro descritivo de como a aproximação dos Escritos Sagrados é feita no decorrer dos anos pela maioria dos fiéis. Segundo ele:

para o estudioso bíblico, a hermenêutica significa aquele tipo de interpretação que *considera as Escrituras como revelação divina, e que é, portanto, a base para a teologia, vida e comportamento cristão*. Concebida nesses termos, a hermenêutica propõe aquele “sentido claro” das Escrituras e entendida com a ajuda do Espírito que é igualmente aplicável e obrigatório como a Palavra de Deus para todas as pessoas, em todos os tempos e em todos os contextos.

74

Essa aproximação unidimensional, porém, deixa de considerar um dos elementos mais importantes para a interpretação da Bíblia, a saber: a Bíblia é antes de tudo um texto construído no tempo que traz consigo elementos de caráter estéticos, retóricos etc. Essa abordagem do texto bíblico como ferramenta religiosa para a construção de crenças e dogmas é apontada pelo crítico literário Robert Alter (2007) como um elemento que dificulta outras abordagens possíveis e necessárias ao texto bíblico. Ele afirma:

Uma razão óbvia para a ausência de interesse científico na análise literária da Bíblia reside no fato de que, ao contrário da literatura grega e latina, a Bíblia foi considerada durante muitos séculos, por cristãos e judeus, como fonte primordial e única da verdade divina revelada. Essa crença ainda tem influência profunda, tanto naqueles que a refutam quanto naqueles que a perpetuam (ALTER, 2007, p. 34).

.....

³ Quando fazemos menção a esses números, estamos considerando a tradição da Reforma Protestante, que não considera como canônicos os livros chamados apócrifos (escondidos, não inspirados). Na Bíblia de tradição católica, os livros do AT somam 46, visto que essa tradição considera como [deutero]canônicos os livros de Tobias, Judite, 1 e 2 Macabeus, Sabedoria de Salomão, Eclesiástico e Baruque.



Em um texto posterior, no qual trata da mesma questão, Alter (2008) aprofunda seus pensamentos sobre a visão tradicional da Bíblia como única fonte para construção de um sistema de crenças. Neste texto, o autor repete as mesmas palavras citadas acima para basear seus pensamentos posteriores quando defenderá a abordagem literária da Bíblia:

Qualquer escritor literário trabalha com um conjunto complexo de convenções e técnicas que são compreendidas geralmente pelos leitores porque são automáticas na cultura. *O problema com a Bíblia é que, ao longo dos séculos, conforme esses textos são lidos estritamente em termos teológicos, perdemos as chaves para essas convenções.* Na tentativa de recuperar os princípios artísticos com os quais os antigos escritores hebreus compuseram seus trabalhos, podemos ver mais plenamente o que está acontecendo nas histórias — quais são as implicações de uma inserção particular de diálogo, da recorrência de um tema, de um paralelo entre dois episódios etc. (ALTER, 2008, p. 12, grifo nosso).

Ao repetir sua opinião em dois textos de sua autoria, Alter deixa clara sua posição em relação à não consideração da Bíblia como uma obra literária e coloca em suas palavras a inegável influência que os textos bíblicos exercem nas sociedades que foram por eles alcançadas. Negar a flagrante influência que os textos bíblicos exercem sobre as muitas sociedades, seja no Oriente ou no Ocidente, é equivalente a deixar de considerar muitos dos textos produzidos através dos séculos que tomam a Bíblia como sua fonte primeira de inspiração.

Portanto, é equivocada a tomada da Bíblia como texto apenas de cunho religioso, que visa tão somente à edificação dos fiéis, bem como acolhê-lo apenas como esteio para a elaboração de dogmas e fórmulas doutrinárias. É para esse fato que nos chama a atenção João Leonel (2006; ZABATIERO; LEONEL, 2011), ao nos dizer seguidamente que a não consideração das características da Bíblia como um texto de cunho artístico e literário tem sido motivo de vários erros.

Apesar de seguir o mesmo sentido dos autores acima, Bloom (2013) avança em suas observações quanto ao estudo literário dos textos bíblicos ao sugerir que a tomada da Bíblia como um fenômeno literário seja mais interessante que tomá-la apenas como um texto de cunho religioso. Em entrevista concedida a uma revista brasileira, o crítico literário é questionado se o enfoque literário na Bíblia é mais interessante do que o seu enfoque religioso, e responde:

Sem dúvida, o texto original do que hoje chamamos de Gênesis, Êxodo e Números é trabalho de um narrador magnífico,

certamente um dos maiores contadores de história do mundo ocidental. Aliás, em *O Livro de Jó*, observo que o autor desses textos foi uma mulher que viveu 3 mil anos atrás, na corte do rei Salomão, um lugar de alta cultura, ceticismo e muita sofisticação psicológica. Pense em figuras como José, Jacó e Jeová. São todos personagens maravilhosos. E os efeitos poéticos do texto são extraordinários, comparáveis a Píndaro. Os profetas Isaías, Jeremias e Ezequiel também eram grandes escritores, assim como os autores do evangelho de Marcos e do livro de Jó. A Bíblia é uma vasta antologia da literatura de toda uma cultura.

Notemos que ao defender sua posição em relação ao texto bíblico, de que ele é um magnífico compêndio literário ou “uma vasta antologia da literatura de toda uma cultura”, Bloom faz sua leitura do texto a partir das terminologias advindas do campo da literatura; ao falar sobre os escritores bíblicos, refere-se a eles como “narradores magníficos”; quando ao falar sobre figuras conhecidas da Bíblia como Jacó, José e Jeremias, pensa neles como “personagens maravilhosos”. Isso implica dizer que toda a abordagem feita por Bloom parte do princípio de que a Bíblia é uma obra literária que retrata a cultura de uma cultura.

Segundo Ferreira (2006, p. 2), “a dificuldade vivenciada por aqueles que abordam a Bíblia apenas como texto sagrado reside em um equívoco de base. Falta uma compreensão adequada do que é um ‘texto’ bíblico ou não, e de suas funções”.

Levando-se em conta o seu caráter de textualidade, podemos dizer que o texto bíblico pode ser definido como um enunciado escrito longo e antigo cuja construção léxica varia em um seguimento de grandes proporções. Daí o cuidado de Gabel e Wheeler (2003) em conscientizar o leitor de que, apesar de a maioria das pessoas considerarem a Bíblia um texto homogêneo, o que temos naquele texto é um grupo diversificado de textos que abrangem desde textos poéticos, passando por provérbios e chegando até as narrativas históricas. Tal concepção do texto bíblico nos remete ao significado da palavra “Bíblia” em seu original (*ta biblia*) que nos indica a ideia de um conjunto de livros. Em outros termos:

Toda a nossa discussão aponta para o fato cardeal: a Bíblia não é um livro no sentido comum do termo, mas uma antologia — um conjunto de seleções de uma biblioteca de escritores religiosos e nacionalistas produzidos ao longo de um período de cerca de mil anos. A Bíblia não pode ter o tipo de unidade que geralmente esperamos de um livro do nosso período. Não há estilo bíblico,



um ponto de vista bíblico ou uma mensagem bíblica: há estilos, pontos de vista, mensagens (GABEL; WHEELER, 2003, p. 22).

Uma percepção do texto bíblico em sua heterogeneidade, isto é, a percepção de que a Bíblia não é um texto uníssono em sua composição, mas um conjunto de textos que se juntam para a formação de um todo cultural e historicamente conhecido como “Texto Sagrado”, tende a nos conduzir, quando refletimos sobre qual sua melhora conceituação, à já conhecida metáfora de Julia Kristeva (2005, p. 68) quando usa da figura do “mosaico” para definir o texto. É certo que, ao fazer um uso metafórico do mosaico, a autora está se deportando à ideia do texto como intertextualidade, mas o princípio aqui apresentado bem pode ser aplicado à Bíblia como texto em sua formação heterogênea. Ou seja, apesar de as partes (livros) da Bíblia terem significado por si e em si mesmos, como as pequenas peças que formam um mosaico, seu sentido mais completo pode ser percebido quando vistos no todo, em sua totalidade.

Para Eco (1994), é justamente essa heterogeneidade do texto bíblico que constitui um elemento valorizador de sua composição, bem como um dos motivos de suas constantes leituras e releituras no decorrer dos séculos. Em outros termos, diz Eco (1994, p. 134), “a imensa e antiga popularidade da Bíblia se deve a sua natureza desconexa, resultante do fato de ter sido escrita por muitos autores diferentes. [...] Para se tornar sagrado, um bosque tem de ser emaranhado e retorcido [...] e não organizado com um jardim francês”. Portanto, é essa complexidade constitutiva um dos elementos que dá força e vivacidade às narrativas do texto bíblico. A Bíblia é, portanto, um mosaico de textos (e de discursos) que se unem e se sobrepõem para formar um texto com suas características gramaticais, históricas, linguísticas e culturais; um todo que ganha força e sentido com, e por causa de, suas partes.

??

Considerações finais

Em palavras finais, podemos dizer que as muitas e variadas formas com as quais os textos bíblicos são lidos não são, em última análise, uma depreciação desse texto, mas um forte indício do seu poder retórico e discursivo, bem como de seu poder de encantamento por meio de narrativas e cenas artificialmente (ou literariamente) construídas para despertar em seus leitores variadas sensações próprias das grandes narrativas.

Como são muitas as formas de construção do texto bíblico, deveríamos esperar variadas formas de aproximações desses textos. É justamente essa variedade de leituras que possibilita ao leitor dos Textos Sagrados a ampliação de seus horizontes de compreensão e a constatação de que a Bíblia, apesar de ser primeiramente um texto religioso, é uma grande obra literária com todo seu potencial dialógico, retórico, discursivo e literário.

Referências

- ALTER, R. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. Um mergulho na narrativa bíblica. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, n. 251, ano VIII, p. 12-14 2008.
- ALTER, R.; KERMODE, F. (Org.). **Guia literário da Bíblia**. São Paulo: UNESP, 1997.
- BLOOM, H. Entrevista. **Veja Online**, 31 de jan. de 2001. Disponível em: <http://abr.ai/1TaMi9j>. Acesso em: 17 novembro de 2013.
- CARSON, D. A. **Comentário de João**. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.
- DYCK, E. (Ed.). **Hermenêutica**. São Paulo: Shedd Publicações, 2012.
- ECO, U. **Seis passeios pelo bosque da ficção**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- 78 FERREIRA, J. L. **Ele será chamado pelo nome de Emanuel: o narrador e Jesus Cristo no Evangelho de Mateus**. Tese. (Doutorado em Teologia). Unicamp, Campinas, 2006.
- GABEL, J. B.; WHEELER, C. B. **A Bíblia como literatura**. São Paulo: Loyola, 1993.
- LÉON-DUFOUR, X. **Leitura do Evangelho segundo João I**. São Paulo: Loyola, 1996.
- MAGGIONI, B. O evangelho de João. In: FOBRIS, R.; MAGGIONI, B. **Os Evangelhos II**. São Paulo: Loyola, 2006.
- MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. **Para ler as narrativas bíblicas**. São Paulo: Loyola, 2009.
- MARTINS, M. H. **O que é leitura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- RICOEUR, P. **Ensaio sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Fonte Editora, 2008.
- ZABATIERO, J. T.; LEONEL, J. **Bíblia, literatura e linguagem**. São Paulo: Paulus, 2011.

O crescimento espiritual em uma universidade confessional

JETRO CASTRO ORTEGA¹

⊙ O artigo ressalta inicialmente a importância que a Universidade exerce em movimentos de reforma e reavivamento religioso em nosso mundo. A seguir apresenta um desafio para a vida espiritual de jovens cristãos que ingressam nas universidades públicas e confessionais de nossos dias. Mostra pesquisas recentes que têm indicado um declínio em disciplinas espirituais como estudo da Bíblia, meditação e oração particular (privativa) na vida dos alunos universitários em universidades confessionais. Descreve também a importância da intimidade com Deus no AT e NT tendo três principais instrumentos: O lar, a escola e a igreja. A seguir apresenta as características de universidades que mantêm a tradição religiosa e a identidade cristã. Conclui descrevendo fatores que auxiliam e prejudicam o crescimento espiritual do aluno universitário.

Palavras-chave: Vida espiritual; Disciplinas espirituais; Crescimento espiritual; Universidade confessional.

⊙ The article begins with a reference to the importance that the university plays in religious and revival movements in our world. Then it presents a challenge to the spiritual life of young Christians who join the public and religious universities of our days. Shows recent researches that reveals a decline in spiritual disciplines as personal bible study, meditation and private prayer in the life of university students in confessional universities. Also describes the importance of intimacy with God in the Old and New Testament as God used three main instruments: the home, the school and the church. Concludes with the characteristics of universities that keep religious tradition and Christian identity. It presents also factors that help and hinder

.....
¹ Doutor em ministério pela Andrews University. Capelão da Faculdade Adventista de Hortolândia (Unasp-HT). Professor de ensino religioso da FAH.

the spiritual growth of the university students.

Keywords: Spiritual life, Spiritual disciplines, Spiritual growth, Religious University.

Revoluções que tiveram um profundo impacto em nosso mundo quase sempre tiveram início com jovens. Nessa fase tão brilhante da vida os estudantes estão formando sua cosmovisão a respeito de Deus. Por isso, “uma revolução missional que poderia mudar o mundo pode começar hoje em nosso campus” (LUTZ, 2011, p. 74). Martinho Lutero entendeu que os princípios da reforma deveriam ser estendidos à universidade, e para isso ele trabalhou com ardor. Um dos pontos fortes dessa reforma era inserir a Bíblia nos currículos das universidades dando a ela uma posição de destaque (SHULZ, 2003). Certa vez ele recomendou aos pais que tirassem seus filhos das universidades que não estudassem a Bíblia (WHITE, 2012). Por essa razão, a questão do crescimento espiritual do jovem cristão nos anos em que frequenta uma universidade é de máxima relevância no âmbito educacional. Nesse artigo nos propomos a responder à pergunta: Como está a vida espiritual de milhares de jovens cristãos que frequentam as universidades públicas e confessionais em nossos dias?

Ao longo de meus 18 anos de experiência no campus como professor de Bíblia e como capelão, tenho ouvido confissões de alunos que me fazem refletir sobre a urgência de conferir atenção à parte religiosa no campus e de planejarmos ações intencionais que podem ajudar os alunos em sua vida espiritual. Pesquisas realizadas no final do século 20 com adolescentes de uma igreja protestante nos EUA revelaram uma queda acentuada na leitura da Bíblia (DUDLEY; GILLESPIE, 1992). Imagine agora no século 21 com o fácil acesso à internet. O desenvolvimento tecnológico tem proporcionado múltiplas formas de entretenimento e facilidades que tem absorvido grande parte do tempo dos alunos universitários.

Uma pesquisa realizada em uma faculdade confessional no Sul do Brasil constatou que atividades como oração, estudo da palavra e meditação sofrem um declínio na vida do aluno ingressante devido à sobrecarga de trabalho e estudos que o aluno enfrenta ao ingressar na instituição (SANTOS; ORTEGA, 2009). Uma pesquisa mais recente realizada no Unasp-SP (Campus Hortolândia) revelou um baixo índice de alunos que se dedicam à prática da meditação e oração particular (ORTEGA, 2015).

É óbvio que não podemos colocar o crescimento espiritual como algo restrito ao campo das disciplinas espirituais, mas se elas não existem mais na vida de nossos alunos, não estaria acontecendo algo errado com o estilo de vida dos alunos ingressantes nas faculdades e universidades?



Retomando a intimidade

É inegável o fato de que o ser humano é um ser espiritual e relacional. A palavra de Deus afirma: “Também disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança” (Gn 1:19). Se “Deus é espírito” (Jo 4:24) o ser humano também possui uma dimensão voltada para a espiritualidade. No entanto, o ser humano no início tinha prazer em se relacionar com Deus porque o Senhor o criou assim, mas agora sua espiritualidade se distorceu com o pecado e produziu o rompimento da intimidade que ele tinha com o criador.

Portanto, infelizmente, logo após o sopro divino que deu vida ao homem (Gn 2:7) observamos o homem se afastar de Deus através do livre arbítrio que lhe foi dado. Como consequência dessa má escolha o homem se separou de Deus (Gn 3:8-10), dos seus semelhantes (Gn 3:11-12), da natureza (Gn 3:17-19) e se tornou sujeito à morte (Gn 3:19), mas esse desvio do plano original de Deus por parte do homem não surpreendeu o Senhor, pois Ele tomou a iniciativa (Gn 3:15) da restauração espiritual do ser humano. Por isso, o crescimento espiritual de um ser humano se dá quando este retoma sua intimidade com Deus para alcançar a semelhança com o Criador.

Jesus explicou para Nicodemos a necessidade de “nascer do alto” ou “nascer de novo” (Jo 3:3) para entrar no Reino de Deus. O crescimento espiritual do ser humano ou a formação espiritual do ser humano (esses termos são paralelos) não acontece sem que primeiro ocorra o novo nascimento. No entanto, essa experiência de conversão é apenas o início de uma jornada rumo ao plano de Deus para nossa vida. Ao pesquisarmos as páginas sagradas do AT notamos que Deus usou três instrumentos para a crescimento espiritual do espírito humano caído: a família, a escola e a igreja.

A influência da família, da escola e da igreja no Antigo Testamento

Quando Deus entregou à Moisés os dez mandamentos ele ordenou:

Ouçá, Ó Israel: O Senhor nosso Deus é o único Senhor. Ame o Senhor de todo seu coração, de toda sua alma e todas as suas forças. Que todas estas palavras que hoje lhe ordeno estejam em seu coração. Ensine-as com persistência aos seus filhos. Converse sobre elas quando estiver sentado em casa, quando estiver andando pelo caminho, quando se deitar e quando se levantar (Dt 6:4-7, NVI).

As famílias Israelitas moravam nos campos e colinas, cultivavam a terra e cuidavam do rebanho. Ali eles encontravam oportunidades para trabalhar, estudar e meditar nas obras de Deus. O ambiente lhes era propício. Os pais aprendiam de Deus e mostravam aos filhos as obras e os caminhos divinos (MESLIN, 2009). A natureza e a palavra de Deus faziam parte do currículo do aprendizado no lar.

No entanto, com o passar do tempo o ensino e exemplo dos pais foram definindo como consequência da infidelidade nos lares, assim, Deus providenciou as escolas dos profetas para ser um auxílio aos filhos de Israel. As primeiras escolas de profetas foram organizadas por Samuel (1Sm 10:5; 19:18-24) e foram mais firmemente estabelecidas por Elias e Eliseu (2Rs 2: 3-5; 4:38; 6:1). “Os instrutores não só eram versados na verdade divina, mas tinham pessoalmente experimentado comunhão com Deus, e obtido concessão especial do seu Espírito” (WHITE, 2008, p. 46). O surgimento dessas fortalezas espirituais ocorreu com a necessidade de se contrapor às más influências que os jovens enfrentavam das nações vizinhas.

O currículo das escolas dos profetas incluía estudo das escrituras sagradas, poesia, música e contato pessoal com homens de Deus (CHAPLIN, 1933). O programa de ensino dessas escolas, tinha como foco central a comunhão com Deus e o preparo para o serviço. Os instrumentos empregados para que isso ocorresse eram: a música, a poesia, os trabalhos manuais, a palavra de Deus, o aprendizado da oração em meio à natureza.

Embora a palavra “igreja” não apareça no AT, o propósito do Senhor era que Israel fosse uma comunidade exemplar do cuidado fraternal uns com os outros. O povo de Israel foi o instrumento escolhido por Deus para revelar ao mundo o seu amor. Estudiosos do AT reconhecem que Deus deu uma missão para Israel.

No capítulo 1 de Gênesis Deus cria criaturas à semelhança de Deus e os ordena a viver uma vida de comunhão com Deus, a construir uma comunidade e cuidar da criação. Este é passo número um da intenção de Deus em trazer seu governo transformador na terra. De Gênesis 2 ao livro de Malaquias Deus continua a trazer seu reino transformador na terra através de um povo pelo qual ele intenciona abençoar todos os povos da terra e sua inteira criação, para ser consumado com a vinda do Messias (STEVEN; GREEN, 2003, p. 47).

A nação de Israel deveria ser diferente das nações vizinhas. O Deus de Israel não era como o das nações vizinhas. Israel deveria em todos os aspectos de sua vida honrar o nome desse Deus. O plano de Deus para os seus filhos no AT envolvia comunhão com Deus e criação de uma comunidade de fé onde os dons seriam desenvolvidos para o cumprimento da missão.



Sendo assim, o propósito de Deus através da família, das escolas dos profetas e da comunidade de Israel era proporcionar às novas gerações um conhecimento de Deus a nível íntimo. Isso ocorreria através do ensino da palavra, do ensino de homens e mulheres de Deus e através do serviço ao próximo. Logo, os instrumentos para que isso ocorra hoje não podem ser muito diferentes dos escolhidos pelos homens de Deus daquela época.

Por isso, o papel de uma universidade cristã é fundamental. A integração fé e ensino no campus, o ambiente, a integração professor e aluno, os cultos, as capelas, os corais, os projetos de serviço; tudo deve estar voltado para o alvo maior de aproximar o aluno de Deus e de prepará-lo para a vida posterior ao campus.

O crescimento espiritual no Novo Testamento

Os instrumentos usados por Deus no NT para o crescimento espiritual não são diferentes do AT. Jesus foi influenciado por sua mãe. Paulo foi professor de jovens que se tornaram líderes. A igreja dos apóstolos tinha uma tremenda comunhão com Deus e com os homens.

Lucas menciona os anos de juventude de Jesus com as seguintes palavras: “e crescia Jesus em sabedoria, estatura e graça diante de Deus e dos homens” (Lc 2:52). O maior exemplo de intimidade com Deus é o próprio Cristo. O próprio Jesus, o filho de Deus, cresceu nas dimensões física, mental, social e espiritual. Seu crescimento espiritual se deu com auxílio dos pais, “sua mãe foi seu primeiro mestre humano. Dos lábios dela e dos rolos dos profetas, aprendeu as coisas celestiais. As próprias palavras por Ele ditas a Moisés para Israel, eram-lhe agora ensinadas aos joelhos de sua mãe” (WHITE, 2006, p. 70). Jesus desenvolveu o senso de utilidade muito cedo em sua vida. Jesus também aprendeu a ter comunhão com Deus e a amar ao próximo.

Paulo utilizava o método que Cristo usou ao preparar os discípulos para sua missão. Ele se associava aos alunos mostrando-os como deviam viver e servir. Paulo poderia ser considerado hoje como um professor. O conteúdo de suas cartas e sua maneira de treinar os jovens para o serviço desempenharam um papel fundamental para a formação espiritual de Timóteo, João Marcos e outros discípulos.

O apóstolo estabeleceu como parte do seu trabalho educar jovens para o encargo do seu ministério. Levava-os consigo em suas viagens missionárias e assim adquiriam experiência que mais tarde os habilitava a ocupar posições de responsabilidade (WHITE, 2010 p. 368).



A comunhão pessoal era algo muito forte entre Jesus e seus discípulos.

Por mais admirável que pareça, tudo quanto Jesus fez a fim de ensinar aqueles homens o seu caminho, foi atraí-los para andarem perto de si. Ele era a sua própria escola e o seu próprio currículo. Os seus discípulos se distinguiam não pela confirmação externa a determinados rituais, e sim por estarem em companhia de Jesus, participando deste modo de sua doutrina (COLEMAN, 1997, p. 39).

A igreja apostólica também nos deixou um importante legado de crescimento espiritual. Os primeiros discípulos se reuniam para estudo da Palavra, oração, comunhão e testemunho (At 3:42-47). Segundo Kidder (2010), o Espírito Santo foi o responsável por esse crescimento e Jesus Cristo, o centro. Portanto, podemos afirmar que intimidade com Deus através da oração e estudo da palavra fizeram parte do preparo dos discípulos de Jesus antes deles abalarem o mundo.

Os desafios do aluno universitário

Os anos na universidade são críticos na vida de todos os alunos ingressantes. Nesse período tão aguardado ele vai deixar seus pais e vai experimentar um novo ambiente. De fato, esse período é esperado por ele com muita ansiedade e expectativa. Todo jovem sonha ao ingressar na faculdade com algum tipo de transformação, no entanto, pesquisas demonstram que manter o compromisso religioso e crescer na vida espiritual durante esse período torna-se difícil à medida que mudanças têm ocorrido no ambiente acadêmico.

O contexto do mundo contemporâneo não é favorável à religiosidade cristã e isso tem impactado a universidade. A supervalorização do preparo acadêmico voltado para o lucro e o desenvolvimento de novas tecnologias com a facilidade do acesso às redes sociais e à internet diminui o tempo dedicado ao estudo das escrituras e da oração. Além disso, o conhecimento de novas visões de mundo vai influenciá-lo significativamente para o resto da vida. Muitos alunos ingressantes têm dificuldades em manter valores cristãos quando se deparam com a liberdade de administrar seu tempo e as amizades.

A crise espiritual que ocorre no campus hoje não é característica apenas de nossos dias. O desafio de manter valores bíblicos e práticas religiosas nas universidades confessionais existe desde o início das mesmas. Algumas dessas universidades foram fundadas com o objetivo de preparar clérigos. Na época em que a maioria das



mantenedoras das universidades americanas ainda eram igrejas denominacionais, já haviam enormes obstáculos e lutas por interesses privados dentro do ambiente intelectual (BURTCHAEL, 1998).

Em nossos dias, o aumento do secularismo e materialismo tornou esse desafio ainda maior. Estudos realizados em universidades públicas e particulares nos EUA nos apresentam adultos emergentes (17-23 anos de idade) mais focados no trabalho, salários mais altos, prosperidade material e segurança. Para eles o que mais importa é ganhar o diploma, conseguir um ótimo trabalho, ganhar mais dinheiro e ter uma vida confortável (SMITH; SNELL, 2009).

Fatores influenciadores

Escolher uma faculdade confessional é muito importante, mas isso não é garantia de crescimento espiritual e nem de manutenção dos valores e crenças. Muitos jovens ao ingressarem em faculdades cristãs percebem sua vida espiritual declinar com rapidez, e outros que estudam em escolas públicas enfrentam tremendas dificuldades em manter sua fé. Existem alguns fatores que não podem ser esquecidos quando tratamos do assunto do crescimento espiritual no campus universitário. A faculdade ou universidade que recebe o aluno precisa oferecer ao mesmo um ambiente espiritual. A identidade religiosa da faculdade ou universidade não pode ser perder em meio secularismo moderno e às demandas acadêmicas. Nesse contexto a influência de docentes e funcionários comprometidos com Deus é de vital importância.

Outro aspecto que influencia os alunos são os projetos e programas espirituais que precisam ser oferecidos criando oportunidades de envolvimento. A missão da universidade cristã deve ser preparar o estudante para servir à Deus e ao próximo, mas nem todas mantem esse compromisso como uma prioridade. Em uma faculdade ou universidade confessional todas as atividades desenvolvidas no campus deveriam visar esse objetivo. Pesquisas revelam que os três fatores que contribuem para manter a identidade de uma escola confessional são intercâmbio de voluntariado e missão, música (corais, orquestras, grupos musicais) e grupos de oração (CHERRY *et al.*, 2001, p. 276).

A oração desempenha um papel fundamental no crescimento ou na diminuição do compromisso religioso durante os anos em que o jovem frequenta um curso superior, esteja ele na faculdade particular ou pública. Além disso, práticas espirituais como meditação, leitura da Bíblia e aulas de religião influenciam significativamente os alunos, mas por outro lado, existem também os fatores que impedem o crescimento espiritual e prejudicam as notas do estudante como assistir muita televisão, jogos de vídeo game, álcool e baladas (ASTIN, A.; ASTIN, H., 2005).

Os cultos e capelas são muito importantes. Embora essas práticas não sejam mais tão comuns, algumas universidades ainda mantêm essas práticas com relativo sucesso. Um dos segredos desse sucesso é que os alunos respondem à essa atividade religiosa quando os cultos são organizados, breves, atrativos. A música com seus corais e orquestras, sem dúvida desempenham um forte papel em atrair os jovens para as reuniões religiosas.

Uma pesquisa nos EUA observou seis universidades ligadas à uma igreja com forte tradição religiosa. Essas escolas foram escolhidas pelo pesquisador por estarem entre aquelas escolas que ainda não sucumbiram ao processo de secularização. Sua identidade religiosa é marcante entre outras universidades do país. Cinco possuíam uma herança evangélica: Calvin, Wheaton, Valparaiso, St. Olaf e Baylor. A outra seguia uma tradição católica: Notre Dame.

Uma das perguntas que a pesquisa se propôs a responder era a respeito da preservação da identidade religiosa dessas instituições. Como essas escolas foram capazes de preservar qualidade no ensino sem perder a tradição religiosa? A resposta do estudo revelou seis características importantes. As escolas que se diferenciam empregam a visão cristã para organizar e dirigir sua identidade e missão; prestam contas a uma tradição cristã que as governa; mantêm pelo menos um terço de alunos da tradição religiosa que as sustenta; possuem diretores que pertencem à tradição cristã que as mantém; selecionam professores que se harmonizam com os valores da instituição; e utilizam três instrumentos para influenciar os alunos na área espiritual: Música (coral e instrumental), capelas e grupos de estudo da Bíblia espalhados pelo campus (BENNE, 2010).

Concluindo, outro fator importante é a escolha do próprio aluno em como administrar seu tempo. O aluno precisa separar tempo para Deus. Não existe um lugar nesse planeta onde alguém vai estar isento às tentações e distrações que lhe desviem do objetivo maior de conhecer a Deus. Alunos que são focados em Deus entendem sua responsabilidade com os estudos, com a família e com os amigos, mas priorizam seu relacionamento com Deus. Seu crescimento espiritual muitas vezes vai ocorrer em meio às dificuldades financeiras, problemas de saúde e conflitos de relacionamento. Suas escolhas e seu relacionamento com Deus vão ser determinantes para seu sucesso com Deus

Que Deus guie cada aluno universitário nessa importante fase da vida. Que Deus ilumine os administradores, professores e funcionários das instituições confessionais para que eles percebam a importância de uma vida cristã consagrada no campus.

Considerações finais

Em tempos em que a prática das disciplinas espirituais como estudo da Bíblia meditação cristã e oração particular têm apresentado um acentuado declínio no estilo



de vida dos alunos universitários das escolas públicas e confessionais, surge a seguinte preocupação: Como está a vida espiritual de nossos alunos? Podemos como líderes espirituais ajudá-los em ser crescimento espiritual?

Considerando que o ser humano perdeu a intimidade com Deus quando se afastou dele logo após a criação, há uma necessidade real de se retomar à intimidade com Deus. Isso pode ocorrer através da família, da escola e da igreja. Para isso, os programas de crescimento espiritual podem proporcionar ao jovem cristão a oportunidade de desenvolver seu relacionamento com Deus e o preparo para o serviço.

No entanto, os desafios que o aluno universitário enfrenta estão relacionados às escolhas que ele faz na diversidade de interesses que floresce hoje na universidade pública e confessional. A facilidade de acesso às redes sociais e multiplicidade de atividades relacionadas ao estudo e ao trabalho tem dificultado essas práticas. Embora seja difícil medir a vida espiritual de uma pessoa, a presença das disciplinas espirituais como: oração e estudo da Bíblia evidenciam um relacionamento íntimo com Deus.

Que os professores e líderes espirituais das faculdades e universidades confessionais organizem ações intencionais que contribuam para o crescimento espiritual de seus alunos. Que os alunos universitários cristãos sejam iluminados por Deus na administração de seu tempo e na escolha de suas prioridades.

87

Referências

ASTIN, A.; ASTIN, H. **The spiritual life of college students**: a national study of college students' search for meaning and purpose. Los Angeles: Graduate School of Education & Information Studies University of California, 2005.

BENNE, R. **Quality with soul**: how six premier colleges and universities keep faith with their religious traditions. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2001.

BURTCHAEL, J. T. **The dying of the light**: the disengagement of college and universities from heir christian churches. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1998.

CHAMPLIM, R. N. **O antigo testamento interpretado**: versículo por versículo. São Paulo, SP: Editora Candeia, 1933. (Dicionário — A-L).

CHERRY, C.; DEBERG, B. A.; PORTIFIELD, A. **Religion on campus**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001.

COLEMAN, R. E. **O plano mestre de evangelismo**. 9. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2003.

DUDLEY, R. L.; GILLESPIE, V. B. **Valuegenesis: Faith in the balance**. Riverwalk Pkwy: La Sierra University Press, 1992.

KIDDER, S. J. Living with a passion for the presence of God: a call for authentic biblical spirituality. In: MAIER, R. (Ed.). **Encountering God in life and mission**. Berrien Springs: Department of World Mission of Andrews University, 2010.

LUTZ, S. **College ministry in a post-christian culture**. Kansas City: Beacon Hill Press, 2011.

SCHULZ, A. **Educação superior protestante no Brasil**. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 2003.

MESLIN, D. **História da educação: o pensamento filosófico adventista**. Ivatuba: Instituto Adventista Paranaense, 2009.

88

ORTEGA, J. C. **Ações propositivas para o desenvolvimento espiritual dos universitários Adventistas do Sétimo dia do Unasp-HT**. Hortolândia: Faculdade Adventista de Hortolândia, 2014.

SANTOS, E. A.; ORTEGA, J. C. **A opinião do universitário sobre sua espiritualidade e a vivência numa faculdade confessional adventista**. Ivatuba: Instituto Adventista Paranaense, 2010.

SMITH, C.; SNELL, P. **Souls in transition**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

STEVENS, R. P.; GREEN, M. **Living the story: biblical spirituality for everyday christians**. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

WHITE, E. G. **Atos dos apóstolos**. 9. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2010.

_____. **Educação**. 9. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

_____. **O desejado de todas as nações**. 22. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

_____. **O grande conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

Uma análise epistemológica da consciência religiosa intersubjetiva

CARLOS H. CERDÁ¹

Grande parte da vida sociorreligiosa que os cristãos exteriorizam e objetivam ao interagir com Deus através da adoração congregacional requer uma análise interpretativa. O sentido religioso que o cristão encontra no ritual de adoração, baseado na consciência religiosa intersubjetiva bíblica da relação dialógica Deus-homem, permite avançar na compreensão da formação e conservação de fé, isto é, na construção e atualização de uma *consciência religiosa intersubjetiva*. Para isso, o presente artigo usa o método teológico de Bernard Lonergan e os quatro níveis de consciência (empírico, intelectual, racional e responsável), conectado com o modelo pastoral de *ver, julgar e agir*; e com os três tipos ideais de Jürgen Habermas sobre o perfil ético-profissional do cientista social (técnico, prático e dialógico).

Palavras-chave: Consciência religiosa intersubjetiva; Níveis de consciência; Consciência bíblica.

Much of the socio-religious life that Christians externalized and are intended to interact with God through congregational worship requires an interpretative analysis. The religious sense that the Christian finds in ritual worship, based on the biblical religious consciousness of intersubjective dialogic relationship God-man, up through the understanding of the formation and preservation of faith, that is, in building and updating an inter-subjective religious consciousness. In order to do this, the present article uses the theological method of Bernard Lonergan and the four levels of consciousness (empirical, intellectual, rational and responsible), connected with the pastoral model to see, judge and act; and the three ideal types of Jürgen Habermas on

.....
¹ Doutor em Sociologia pela Universidad Adventista del Plata. Licenciado em Teologia pela Universidad Adventista del Plata. Professor e secretário de Extensão da Universidad Adventista del Plata.

the ethical and professional profile of the social scientist (technical, practical and dialogical).

Keywords: Religious inter-subjective consciousness; Awareness levels; Biblical consciousness.

A existência de um âmbito da vida social que é objetivo e susceptível de ser medido não pode ser questionado.² Porém, grande parte da vida sociorreligiosa que os cristãos exteriorizam e objetivam (BERGER; LUCKMANN, 1999, p. 84) ao se relacionar com Deus, através da adoração congregacional, requer uma análise interpretativa para podermos dar explicações aproximadas a fenômenos dos quais não podemos ter acesso apenas com o método das ciências naturais aplicado às ciências sociais (positivismo).

O religioso se perguntaria como pode-se pretender medir o *ver*, o *julgar* e o *agir* do Espírito Santo na congregação? Ou, como pergunta Isaías: “Quem guiou o Espírito do Senhor? Ou, como seu conselheiro, o ensinou?” (Is 40:13). No entanto, o silêncio religioso que o cristão encontra no ritual da adoração baseado nas Escrituras permite avançar na compreensão da crença na obra do Espírito na formação e conservação da fé, isto é, na formação da *consciência religiosa*.

Em resposta a essas questões, recorreremos a alguns aportes da antropologia interpretativa simbólica de Clifford Geertz e da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur. Buscaremos também compreender o fenômeno espiritual implementando o método teológico de Bernard Lonergan e seus quatro níveis de consciência (empírica ou sensível, intelectual, racional ou ética, e responsável ou afetiva), conectando-o também com o modelo pastoral de *ver, julgar e agir em consequência*³ e os três tipos ideais de Jürgen Habermas sobre o perfil ético-profissional do cientista social (técnico o especialista, prático e emancipador o dialógico) (veja a tabela 1).

.....

² Este artigo foi traduzido do espanhol por Lizbeth Kanyat de Novaes.

³ Esse modelo parece ter sido implementado inicialmente na Europa, no início do século 20 pelo sacerdote belga Joseph Cardijn no Jóvenes Obreros Católicos, e foi adaptado por outros movimentos cristãos, como a teologia da libertação.



Tabela 1: Níveis de consciência religiosa na perspectiva teológica pastoral e cientista social

Modelo teológico (Níveis de consciência segundo Bernard Lonergan)	Modelo pastoral	Modelo de Ciências Sociais (interesse cognitivo segundo Jürgen Habermas)
Empírico ou sensível (Primeiro nível)	Ver	Técnico ou especialista
Intelectual (Segundo nível)		
Racional ou ética (Terceiro nível)	Julgar	Prático
Responsável ou afetiva (Quarto nível)	Agir	Emancipador ou dialógico

Consciência empírica e intelectual na fase do ver com interesse técnico

A hierofania⁴ (do grego *hieros*, sagrado, e *faneia*, manifestar) se refere a uma tomada de consciência da manifestação do sagrado, do qual deriva a “autoridade” que varia segundo o tipo de religião e que explica a aceitação da fé pelo crente e a incorporação de uma cultura religiosa no seu estilo de vida. Por exemplo, na época dos apóstolos, existiam em Israel partidos distintos ou movimentos judeus, como os fariseus, cuja ênfase estava na lei ou Torá (objeto de estudo), de onde derivava a autoridade e, portanto, os tornava legalistas; os essênios, por sua parte, estavam centrados na pureza ritual que os separava do resto da sociedade; no caso dos saduceus, que tinham como foco o templo e sua liturgia, mas como os anteriores não perceberam o Messias como sujeito essencial na religião (Jo 1:11) por ser outro o foco de sua consciência religiosa.

Hoje existem padrões similares, pois, se a religião é trivial, o foco de sua consciência estará no rito que prevalece sobre o doutrinário; se é carismática, se centra

.....

⁴ Termo cunhado por Mircea Eliade em *Tratado de história das religiões*.

no magnetismo e na personalidade do líder; se trata-se de uma religião sacerdotal ou pastoral, será burocrática, centrada na ordem da estrutura. Da mesma forma, o modelo “especialista” das ciências sociais, no plano epistemológico da representação positivista das ciências naturais, impulsiona atitudes fragmentárias e coisificadoras do fenômeno religioso sobre uma ética ou consciência religiosa de neutralidade axiológica que lhe impede de perceber a essência da religião. Se a religião for bíblica, a consciência religiosa do crente se centralizará na autoridade de Jesus Cristo revelada nas Escrituras (veja a figura 1). O apóstolo Paulo afirma, na Epístola aos Romanos, que a fé genuína deriva das Escrituras ao destacar que “a fé vem pela pregação, e a pregação, pela palavra de Cristo” (Rm 10:17) e que esta é inspirada pelo Espírito Santo (2Tm 3:16). Portanto, este estudo tem como pressuposto a participação ativa de Deus, que, mediante as Escrituras, influencia a formação da consciência religiosa.

92

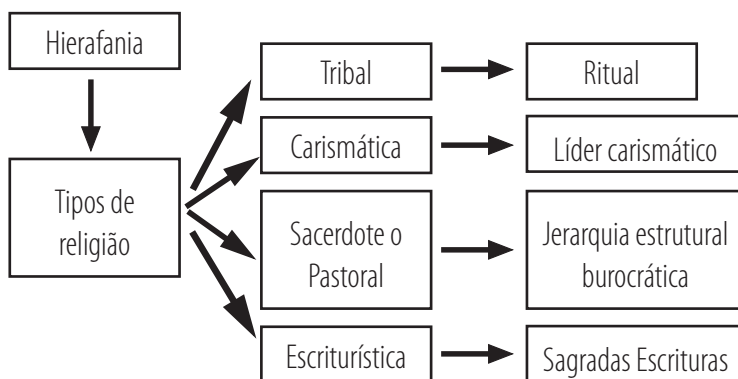


Figura 1: consciência empírica sensível e intelectual na fase de ver

Aplicando o método Lonerganiano, a pessoa primeiramente *atende* a Palavra quando a lê ou lhe é apresentada na congregação (nível empírico); em um segundo nível de consciência, começa a *entendê-la* (nível intelectual); finalmente, passa a *atendê-la*, para então produzir um terceiro nível de consciência, que é precisamente o racional ou ético, quando a julga e a verifica como inspirada pelo Espírito Santo e, portanto, de autoridade divina.

Analisar isso a partir de uma metodologia teológica, ou níveis de consciência segundo Lonergan, implica que os cristãos podem ver empiricamente o que acontece no ritual. O termo *ver* significa “perceber pelos olhos dos objetos mediante a ação da luz”. Porém, assim como a perspectiva empírica é necessária à luz que ilumina o objeto e conscientiza o indivíduo de sua presença prestando *atenção*, no segundo nível (o nível intelectual) é necessária a luz do Espírito Santo a fim de *entender* o ritual e não só *atender*



o que ali acontece (veja tabela 2). *Ver* também se refere a “perceber algo com qualquer sentido ou com a inteligência”; neste caso, o Espírito intervindo para que o membro entenda com inteligência espiritual (expressão do apóstolo Paulo em Cl 1:19). Sem a presença do Espírito, não podem compreendê-las, porque as coisas do Espírito “se discernem espiritualmente” (1Co 2:14). Além disso, Jesus destaca que ninguém pode conhecê-lo sem a obra do Espírito, pois “esse dará testemunho de mim” (Jo 15:26).

Tabela 2: Primeiro e segundo nível de consciência religiosa na perspectiva teológico pastoral e cientista social

Modelo teológico (Níveis de consciência segundo Bernard Lonergan)	Modelo pastoral	Modelo de Ciências Sociais (interesse cognitivo segundo Jürgen Habermas)
Empírico ou sensível (Primeiro nível: atende)	Ver (atende e entende)	Técnico ou especialista
Intelectual (Segundo nível: entende)		

Consciência racional na fase de julgar com interesse prático

Para o antropólogo Clifford Geertz, a perspectiva religiosa aceita se conserva ou mantém no ritual ou conduta sagrada, através da qual se manifesta a convicção de que as concepções, cosmovisão ou doutrinas religiosas são verídicas. Portanto, é na atividade “ritual” organizada onde se encontra e reforça mutuamente três aspectos fundamentais:

Os estados de ânimo; pois, para o cristão bíblico, Deus “faz forte o cansado e multiplica as forças ao que não tem nenhum vigor” (Is 40:29). As motivações de identidade e unidade religiosa em Cristo que o Espírito Santo induz através dos símbolos sagrados, pois o significado etimológico de *simbólico* é aquilo que “aproxima unindo”; o oposto de simbólico é diabólico, cujo significado é “aquele que separa desgarrando”. Portanto, fica evidenciado que o interesse prático da satisfação da pertença relacional estimula a consciência religiosa.

As concepções globais de sentido da existência humana. É na atividade “ritual” que se dá na congregação dos crentes organizados onde o mundo real (objetivo) e o mundo esperado (subjetivo) se unem em um jogo singular de formas simbólicas. Para Geertz (2005, p. 107), é nesse contexto de atos concretos de conduta religiosa onde emerge a convicção ou consciência religiosa, pois é considerada um fenômeno que se dá no ritual além do “papel que

desenvolve a intervenção divina na criação da fé²⁹. Pode-se observar aqui que o antropólogo se localiza no terreno de uma ciência social positiva, advertindo que manterá prudência diante da dimensão sobrenatural da fé, posto que não é mensurável desde a perspectiva positivista, nem tampouco lhe corresponde entrar nesse terreno, uma vez que o que interessa ao cientista social é encontrar resposta ao porquê da conservação da fé.

Uma vez que a autoridade do sagrado fortalecida pela relação ritual se efetiva na confiança, atitude da fé ou consciência do crente, a perspectiva religiosa se aplica para dar resposta ao problema do sentido da vida, isto é, localizar o homem no universo respondendo a algumas perguntas sobre sua origem, seu fim e sua relação com todas as demais realidades. Trata-se do terceiro nível, ou nível racional, onde o crente *julga, verifica e organiza* — isto é, *compreende* o que tem *atendido e entendido* (veja tabela 3). Habermas, em *conhecimento e interesse*, deixa claro que é tarefa de uma crítica da ciência que ela escape aos enganos do positivismo e admitir o caráter “interessado” dela — ou seja, não há conhecimento neutro.

Além disso, há diversos interesses científicos: um é o técnico ou especialista das ciências empíricas, como já foi mencionado; outro é prático, orientador da ação pela sua compreensão de sentidos e comunicação intersubjetiva de *lebenswelt* ou mundo da vida da comunidade de crentes. Para Habermas, o mundo da vida e da ação comunicativa são conceitos “complementares”, embora a ação comunicativa possa ser considerada como algo que ocorre dentro do mundo da vida e em um contexto, sistema ou cosmovisão generalizada determinada. Nas suas palavras:

O mundo da vida é o lugar transcendental onde se encontra o falante e ouvinte, onde o modo recíproco reclama que suas suposições se encaixam no mundo [...] e onde podem criticar ou confirmar a validade das pretensões, pôr em ordem suas discrepâncias e chegar a acordos (HABERMAS, 1987, p. 126).

Tabela 3: terceiro nível de consciência religiosa na perspectiva teológica, pastoral e cientista social

Modelo teológico (Níveis de consciência segundo Bernard Lonergan)	Modelo pastoral	Modelo de Ciências Sociais (interesse cognitivo segundo Jürgen Habermas)
Racional ou ético (Terceiro nível: compreende)	Julgar (verifica e organiza)	Prático



Geertz, como cientista social e não como teólogo, analisa como o homem aplica a religião para converter aquilo que o ameaça cada dia, que não entende, não suporta ou considera injusto, isto é, converte o *caos* em *cosmos*. Ao analisar a explicação do que não se entende, ele sustenta que, para a maioria das religiões, o viver acarreta suas complicações que trazem sofrimento, e a resposta da religião a esse problema no mundo da vida não é como evitá-lo, mas como suportá-lo. Diante da existência do mal, o antropólogo expressa que

a estranha opacidade de certos fatos empíricos, a bestial insensatez das dores intensas ou inexoráveis e a enigmática impossibilidade de explicar grandes iniquidades fazem nascer a inquietante suspeita de que talvez o mundo e, portanto, a vida do homem no mundo, carecem de uma ordem genuína, de uma regularidade empírica, de uma forma emocional e de uma coerência moral (HABERMAS, 1987, p. 126).

Perante esta afirmação positivista, Geertz (2005, p.103-104) sustenta que a resposta religiosa mediante símbolos é capaz de explicar os enigmas e até os paradoxos da experiência humana. No entanto, o religioso, cuja consciência se focaliza na autoridade de Cristo revelada nas Escrituras, encontra sentido e propósito para a existência de seu próprio mundo da vida compartilhado intersubjetivamente, crendo no que disse Jesus Cristo: “Quando vier, porém, o Espírito da verdade, Ele vos guiará a toda verdade” (Jo 16:13), e o que enfatiza Paulo: “Depois que ouvistes a palavra da verdade, o evangelho da vossa salvação, tendo nele também crido, fostes selados com o Santo Espírito da promessa” (Ef 1:13).

95

Consciência responsável na fase do decidir com interesse emancipatório

Obviamente, a perspectiva bíblica não parte da ausência de perturbação estoica ou da negação da existência do mal, mas de um *hupomoné*, ou suportar responsável e esperançado na hierofania, ou manifestação do sagrado. Paulo, de seu *lebenswelt*, o expressa assim: “Aprendi a viver contente em toda e qualquer situação. Tanto sei estar humilhado como também viver honrado; de tudo e em todas as circunstâncias, já tenho experiência, tanto de fartura como de fome; assim de abundância como de escassez; tudo posso naquele que me fortalece” (Fp 4:11-13). Chega-se, assim, ao quarto nível, a consciência espiritual responsável do que se tem *atendido* (consciência empírica),

entendido (consciência intelectual) e *organizado, verificado* ou *jugado* (consciência racional). Assim, a perspectiva metodológica dos aportes teológico e sociológico pretende compreender o processo do desenvolvimento da consciência religiosa que ocorre no ritual religioso com o foco nas Escrituras com a participação ativa, segundo o *lebenswelt* intersubjetivo dos crentes bíblicos, embora não consiga todos os níveis de consciência em todos os congregados (veja a tabela 4).

Tabela 4: Quarto nível de consciência religiosa na perspectiva teológico, pastoral e cientista social

Modelo teológico (Níveis de consciência segundo Bernard Lonergan)	Modelo pastoral	Modelo de Ciências Sociais (interesse cognitivo segundo Jürgen Habermas)
Responsável ou afetiva (Quarto nível: decide)	Agir (responsável)	Prático Emancipatório ou dialógico

Habermas se preocupa com a racionalização do *lebenswelt*, ou mundo pela vida, porque implica uma comunicação cada vez mais racional. Crê que quanto mais racional o mundo da vida, mais provável é que a interação esteja controlada por uma “compreensão mútua motivada racionalmente”. Essa compreensão, o método racional para alcançar o consenso, fundamenta-se em última instância na autoridade do melhor argumento (RITZER, 1993, p. 508), o qual implica que no contexto da pós-modernidade e seu rechaço a todo tipo de autoridade, seria possível a aceitação da autoridade do melhor argumento.

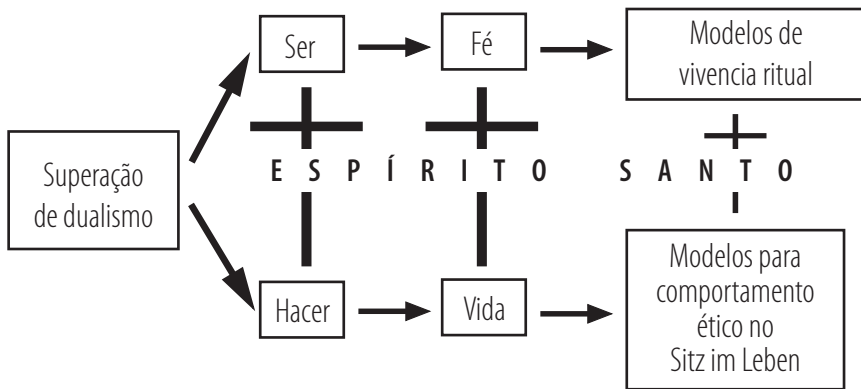
O falante e ouvinte entende-se desde e a partir do mundo da vida que lhe é comum (porque estava simbolicamente estruturado) sobre algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo. Desta maneira, a ação comunicativa se baseia no consenso simbólico. No entanto, não estamos sugerindo que todo ato de fala seja ou deva ser ao mesmo tempo verdadeiro, reto, veraz, adequado e inteligível, mas que só trata-se de estabelecer que todo ato de fala pressupõe tais pretensões. Quando alguma delas resulta problematizada, dá-se lugar a uma forma específica de comunicação: o *discurso argumentativo*, cuja função é restabelecer a ação comunicativa entre os falantes, resolvendo o questionamento de uma determinada pretensão de validade (AUSTIN MILLÁN, 2000, p. 5).

Comprometer-se na relação comunicativa e dialógica e conseguir a compreensão de seus distintos elementos (mundo objetivo-cultura e social por um lado, e subjetivo ou



personalidade, por outro) conduz à reprodução do mundo da vida mediante o esforço da cultura, a integração da sociedade e a formação da personalidade (RITZER, 1993, p. 508). Contudo, à medida que o sistema com suas estruturas (entre elas, a religião) se desenvolve, se distancia cada vez mais do mundo da vida, exercendo maior governo sobre este e tendo cada vez menos relação com o processo da conquista do consenso, se convertendo em uma verdadeira ameaça. Destaca-se então que, segundo Habermas, o problema fundamental “é o modo de conectar satisfatoriamente as duas estratégias conceituais que mesclam as ideias de ‘sistema’ e ‘mundo da vida’ (HABERMAS, 1987, p. 151).

O teólogo bíblico interpreta que o crente que *atende, entende e reflete* acerca da autoridade divina, o abismo entre o ser e o fazer, entre *lebenswelt* e estrutura ou sistema, desaparece, e a única ponte que rompe com esse dualismo é Jesus Cristo, e só a influência do Espírito Santo na consciência humana pode fazer efetiva a superação do divórcio fé-vida. Isto é, a conquista da harmonia entre conduta religiosa no *lebenswelt* e a conduta secular na estrutura ou sistema. Paulo destaca que “Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade” (Fp 2:13) (veja a figura 2).



Para Geertz, a resposta que explica essa inquietude a partir do fato religioso concreto é que a relação da fé que o crente mantém com a Divindade conserva-se pelo ritual, como ocorre com qualquer outra relação pessoal e social, por exemplo, a amizade pode conservar-se com atos ou gestos de amizade. Por isso, utilizando uma terminologia do cientista social, os rituais não são apenas “modelos de” vivência ritual da fé ou do que se crê e que só pode dar-se no culto ou na congregação dos crentes, mas também “modelos par” crê-lo no mundo da vida e que se refere à consequência da fé que se manifesta sobre todo o comportamento ético (HABERMAS, 1987, p. 108) exigido pela *consciência religiosa*. As cerimônias

religiosas devem manter ou conservar essa relação ou religião nos congregados, e quem coordena o ritual não só tem de vivenciar a fé ou modelos de vivência ritual, mas também compreender que longe de passar a se conformar a uma elite dirigente, burocrática ou estrutural com toda a problemática de tentações seculares e de poder que distanciam-se do sistema de *lebenswelt*, constituem funções de serviço no “modelo para” o comportamento ético exigido para a fé ou *consciência religiosa* bíblica formada pelo Espírito e focalizada em Jesus Cristo. Jesus disse: “Mas vem a hora e já chegou, em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade; porque são estes que o Pai procura para seus adoradores” (Jo 4:23). Um exemplo de religião bíblica se dá no cristianismo primitivo, que a partir da hierofonia do apóstolo Paulo em sua Epístola aos Hebreus e em torno da crença da volta de Jesus, incita à participação dos rituais que se realizam quando os crentes se congregam (“modelos de” vida ritual). Paulo expressa da seguinte forma: “Não deixemos de congregar-nos, como é costume de alguns; antes, façamos admoestações e tanto mais quanto vedes que o Dia se aproxima” (Hb 10:25). Insiste, inclusive, a manter um comportamento condicente com a fé (modelo para), dizendo: “Todavia, o meu justo viverá pela fé; e: Se retroceder, nele não se compraz a minha alma. Nós, porém, não somos dos que retrocedem para a perdição; somos, entretanto, da fé, para a conservação da alma” (Hb 10:38-39).

98

Por outro lado, Ricoeur assinala que o problema do mal não é só de índole especulativa, mas também que, para encontrar a resposta, é necessária a convergência do pensamento, a ação e a transformação espiritual dos sentimentos. Não se trata apenas de responder ao porquê de sua origem, mas também de responder com a ação à pergunta: o que fazer contra o mal? Ele apresenta a ideia de uma tarefa que é preciso cumprir, embora reconheça que o sofrimento sempre estará presente, pois todo mal cometido por alguém é um mal padecido por outro, ou seja, fazer o mal é fazer alguém sofrer. Para Ricoeur, portanto, há uma unidade entre o mal moral e o sofrimento. Tal unidade se recompõe com cada ato de violência, qualquer que seja (RICOEUR, 2007, p. 58-61). Enquanto Ricoeur busca compreender as transformações dos sentimentos a partir de Freud, Lonergan destaca a importância da autotranscendência, não necessariamente metafísica, ou seja, transcender em uma autêntica conversão na relação comunitária, enfatizando que caso esta não se dê nos distintos níveis (intelectual, ética e afetiva ou religiosa), se geram as variadas aberrações pessoais ou grupais, e alcançam o sentido comum de toda uma sociedade ou cultura religiosa que dá lugar ao absurdo social ou religioso, isto é, ao caos. Para que a conversão ética seja efetiva no mundo da vida, é necessária uma conversão afetiva que a acompanhe, pois a liberdade (emancipação segundo Habermas) não tem força nem perseverança para fazer o bem moral sem o “estado



dinâmico de estar enamorado”, como o expressa Lonergan (SCANNONE, 2005, p. 132-133). Portanto, a vontade do homem é como uma besta desbocada que, segundo o dizer do apóstolo Pedro, sempre resiste ao Espírito Santo (At 7:51). Contudo, Lutero sustenta que, uma vez feitos servos e cativos de Deus mediante seu Espírito, experimentamos a liberdade dos reis, de modo que queiramos e façamos gostosos aquilo que Ele mesmo quer (Lutero, *De Servo Arbitrio*, 1530)⁵. Isto implica que a consciência religiosa que forma o crente bíblico, leva uma liberdade responsável tanto na *lebenswelt* religioso quanto no sistema ou estrutura na que se desenvolve.

Considerações finais

Portanto, um homem religioso explica pela sua perspectiva religiosa o caos existencial do que não entende, não suporta ou crê injusto. Contudo, cabe resgatar que esse enfoque simbólico que sublinha o sentido da vida que a religião outorga, a necessidade do rito para viver a fé e a dimensão cultura da religião, não se deve descuidar o aspecto afetivo não subjetivo que se dá na intersubjetividade da relação (estado de ânimo e motivações) e que encontram particular presença na consciência religiosa baseada nas Escrituras. A consciência religiosa formada pela influência do Espírito Santo é empírica, e não mística: o cristão tem os pés sobre a Terra atento ao contexto; é intelectual, pois entende o significado espiritual do ritual; é *racional*, porque discerne a diferença entre o bom e o mal da perspectiva bíblica e é genuinamente responsável, permitindo que o Espírito elimine o duplo discurso ou dualismo em sua vida, pois o modelo da vivência ritual é claramente compreendido como um modelo para praticá-lo no mundo da vida como religião que não se centraliza no ritual, nem focaliza o carisma de alguma personalidade, nem a burocracia da estrutura eclesiástica.

Embora seja necessário que a *sã* convivência seja respeitada em um sistema ou estrutura, não pode se tornar o foco, pois seria um absurdo. Por outro lado, para o cristão bíblico, a consciência religiosa formada pela influência do Espírito em *lebenswelt* do ritual encontra sua plenitude quando seu ver especialista, seu julgar ou organizar prático e seu agir emancipador responsável, estão focalizados nas Escrituras, porque nelas “porque nunca jamais qualquer profecia foi dada por vontade humana; entretanto, homens [santos] falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo” (2Pe 1:21) e elas são as que dão testemunho de Jesus Cristo (Jo 5:39) (veja a figura 5).

.....

⁵ Disponível em: <<http://bit.ly/20PSYjf>>.

Tabela 5: Níveis de consciência religiosa na perspectiva teológica, pastoral e cientista social

Modelo teológico (Níveis de consciência segundo Bernard Lonergan)	Modelo pastoral	Modelo de Ciências Sociais (interesse cognitivo segundo Jürgen Habermas)
Empírico ou sensível (Primer nível: atende)	Ver (atende e entende)	Técnico ou especialista
Intelectual (Segundo nível: entende)		
Racional ou ética (Terceiro nível: compreende)	Julgar (verifica e ordena)	Prático
Responsável ou afetiva (Quarto nível: decide)	Agir (responsável)	Emancipatório ou dialógico

Referências

AUSTIN MILLÁN, T. **Dos momentos en la teoría de Jurgen Habermas**, 2000. Disponível em: <http://bit.ly/ZWZRSu>.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. **La construcción social de la realidad**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1999.

GEERTZ, C. **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2005.

HABERMAS, J. **Teoría de la Acción Comunicativa**. Madrid: Taurus, 1987.

MARZAL, M. **Tierra encantada**: tratado de antropología religiosa de América Latina. Lima: Editorial Trota, 2002.

RICOEUR, P. **El mal**: un desafío a la filosofía y a la teología. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2007.

RITZER, G. **Teoría sociológica contemporânea**. Madrid: McGraw-Hill, 1993.

SCANNONE, J. C. **Religión y nuevo pensamiento**: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.

Un análisis epistemológico de la conciencia religiosa intersubjetiva

CARLOS H. CERDÁ¹

Se destacará, que buena parte de la vida socio-religiosa que los creyentes externalizan y objetivizan al interactuar con Dios a través de la adoración congregacional, requiere de un análisis interpretativo. El sentido religioso que el cristiano encuentra en el ritual de adoración, basado en la conciencia religiosa intersubjetiva escriturística de la relación dialógica Dios-hombre, permite avanzar en la comprensión de la formación y conservación de la fe, es decir, en la construcción y actualización de una *conciencia religiosa intersubjetiva*. Para ello, este artículo el cual, se implementará el método teológico de Bernard Lonergan y los cuatro niveles de conciencia (empírico, intelectual, racional y responsable), conectado con el modelo pastoral de *ver, juzgar y actuar*; y con los tres tipos ideales de Jürgen Habermas sobre el perfil ético-profesional del científico-cientista social (técnico, práctico y dialógico).

Palabras clave: Conciencia religiosa intersubjetiva; Niveles de conciencia; Conciencia escriturística.

La existencia de un ámbito de la vida social que es objetivo y susceptible de ser medido, no se puede objetar. Sin embargo, pero se destacará, que buena parte de la vida socio-religiosa que los creyentes externalizan y objetivizan (BERGER; LUCKMANN, 1999, p. 84) al interactuar con Dios a través de la adoración congregacional, requiere de un análisis interpretativo para poder dar explicaciones aproximadas a dichos fenómenos que sólo con el método de las ciencias naturales aplicado a las ciencias sociales (positivismo) no siempre se puede tener acceso a ellos. El religioso se preguntaría ¿Cómo pretender medir el *ver*, el *juzgar* y el *actuar* del Espíritu Santo en la congregación de los creyentes?, Oo como pregunta Isaías “¿Quién enseñó al Espíritu de Jehová, o le aconsejó enseñándole?” (Is. 40:13).; Ssin embargo,

.....

¹ Doutor em Sociologia pela Universidad Adventista del Plata. Licenciado em Teologia pela Universidad Adventista del Plata. Professor e secretário de Extensão da Universidad Adventista del Plata.

el sentido religioso que el cristiano encuentra en el ritual de adoración basado en las Escrituras permite avanzar en comprender inteligentemente (*understanding*) la creencia en la obra del Espíritu en la formación y conservación de la fe, es decir, en la formación de la *conciencia religiosa*.

Para lo cual, se recurrirá a algunos aportes de la antropología interpretativa o simbólica de Clifford Geertz y de la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur, pero se procurará comprender este fenómeno espiritual implementando el método teológico de Bernard Lonergan y sus cuatro niveles de conciencia (empírica o sensible, intelectual, racional o ética y responsable o afectiva) conectándolo también con el modelo pastoral de *ver, juzgar y actuar en consecuencia*²; y con los tres tipos ideales de Jürgen Habermas sobre el perfil ético-profesional del científico social (técnico o especialista, práctico y emancipador o dialógico). Véase la Tabla 1.

Tabla 1: Niveles: Niveles de conciencia religiosa en perspectiva teológicoteológica, pastoral y científico cientista social

Modelo Teológico (Niveles de conciencia según Bernard Lonergan)	Modelo Pastoral	Modelo Ciencias Sociales (Interés cognitivo según Jürgen Habermas)
Empírico o sensible (Primer nivel)	Ver	Técnico o especialista
Intelectual (Segundo nivel)		
Racional o ética (Tercer nivel)	Juzgar	Práctico
Responsable o afectiva (Cuarto nivel)	Actuar	Emancipador o dialógico

102

Conciencia empírica e intelectual en la fase del ver con interés técnico

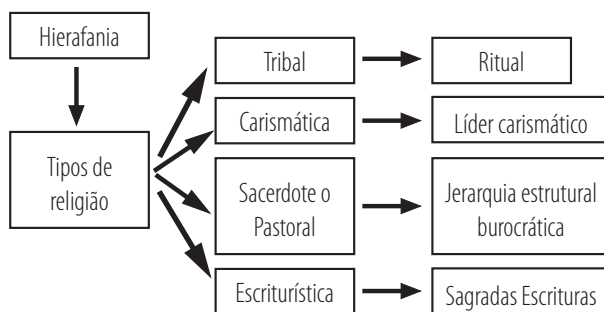
.....

² Este modelo parece haber sido implementado primeramente en Europa a comienzos del siglo XX por el sacerdote belga Joseph Cardijn con el JOC (Jóvenes Obreros Católicos), y que ha sido adaptado por otros movimientos cristianos como la Teología de la Liberación.



La hierofania³ (del gr. *hieros*, sagrado, y *faneia*, manifestar) se refiere a una toma de conciencia de la manifestación de lo sagrado de la cual deriva la “autoridad” que varía según el tipo de religión y que explica la aceptación de la fe por el creyente y la incorporación de una cultura religiosa en su estilo de vida. Por ejemplo, en época de los apóstoles, existían en Israel distintos partidos o movimientos judíos como los fariseos cuyo énfasis estaba puesto en la ley o *torá* (objeto de estudio) de donde derivaba la autoridad y por lo tanto los tornaba en legalistas; los esenios, por su parte, estaban centrados en la pureza ritual que los apartaba del resto de la sociedad; y el caso de los saduceos que tenían como foco el templo y su liturgia pero, al igual que los anteriores no percibieron al Mesías como sujeto esencial de la religión (Jn. 1:11) por ser otro el foco de su *conciencia religiosa*.

Hoy se dan patrones similares, pues si la religión es tribal, el foco de su conciencia estará en el rito que prevalece sobre lo doctrinario; si es carismática, se centra en el magnetismo y la personalidad del líder; si se trata de una religión sacerdotal o pastoral, será burocrática centrada en el orden de la estructura. Así también, el modelo “especialista” de las Ciencias sociales en el plano epistemológico de la representación positivista de las ciencias naturales impulsa actitudes fragmentarias y cosificadoras del fenómeno religioso sobre una ética o conciencia religiosa de neutralidad axiológica que le impide percibir la esencia de la religión. Ahora bien, si la religión es escriturística la *conciencia religiosa* del creyente no se centraliza en su organización o liderazgo sino en la autoridad de Jesucristo revelada en las Escrituras (véase la Figura 1). El apóstol Pablo, afirma en la epístola a los Romanos, que la fe genuina deriva de las Escrituras, al destacar que “...la fe es por el oír; y el oír por la palabra de Dios” (Ro 10: 17) y que ésta es inspirada por el Espíritu Santo (2Tim. 3:16); presupuesto que en este estudio incluye su participación activa que, mediante las Escrituras, influye en la formación de la conciencia religiosa.



Aplicando el método lonerganiano, la persona primeramente *atiende* la Palabra cuando la lee o le es presentada en la congregación (nivel empírico). Luego pasa a un segundo nivel

.....

³ Término acuñado por Mircea Eliade en *Tratado de Historia de las Religiones*.

de conciencia comenzando a *entenderla* (nivel intelectual), además de *atenderla*, para entonces producirse un tercer nivel de conciencia que es precisamente el racional o ético, cuando la juzga y verifica como inspirada por el Espíritu Santo y por lo tanto de autoridad divina.

Analizar esto desde la metodología teológica, o niveles de conciencia según Lonergan, implica que quienes se congregan pueden *ver* empíricamente lo que sucede en el ritual. Ahora bien, según el Diccionario de la Real Academia, el término *ver* significa “percibir por los ojos los objetos mediante la acción de la luz”. Pero así como en la perspectiva empírica es necesaria la luz que ilumina al objeto y concientiza al individuo de la presencia del mismo prestándole *atención*, en el segundo nivel o nivel intelectual es necesaria la luz del Espíritu Santo a fin de *entender* el ritual y no solo *atender* lo que allí sucede (véase la Tabla 2). *Ver*, también se refiere, según el diccionario citado, a “percibir algo con cualquier sentido o con la inteligencia”, en este caso, el Espíritu interviniendo para que el congregado entienda con *inteligencia espiritual*, expresión que señala el apóstol Pablo en Colosenses. 1:9. Sin la presencia del Espíritu no pueden entender, porque las cosas del Espíritu “se han de discernir espiritualmente” (1 Co 2:14), y aún más, Jesús destaca que nadie puede conocerle sin la obra del Espíritu, pues “él dará testimonio de mí” (Jn 15:26), dice Jesús.

En la ciencia, la comprensión no consiste en palabras sino que se trata de un comprender inteligente (*understanding*) o, según Habermas, de un saber *técnico* o *especialista* de los científicos de una comunidad científica, es decir, el *insight* o darse cuenta de algo (descubrimiento). Así también la intersubjetividad de una comunidad de creyentes en la experiencia intersubjetiva escriturística los conduce a un despertar o *insight*, en el comprender inteligente (*understanding*) de la revelación espiritual.

Tabla 2: Primer: Primer y segundo nivel de conciencia religiosa en perspectiva teológica, pastoral y científicocientista social

Modelo Teológico (Niveles de conciencia según Bernard Lonergan)	Modelo Pastoral	Modelo Ciencias Sociales (Interés cognitivo según Jurgen Habermas)
Empírico o sensible (Primer nivel: atiende)	Ver (atiende y entiende)	Técnico o especialista
Intelectual (Segundo nivel: entiende)		



Conciencia racional en la fase del juzgar con interés práctico

Para el antropólogo Clifford Geertz la perspectiva religiosa aceptada se conserva o mantiene en el “ritual” o conducta sagrada, a través de la cual se manifiesta la convicción de que las concepciones, cosmovisión o doctrinas religiosas son verídicas. Por lo tanto, es en la actividad “ritual” organizada donde se encuentran y refuerzan mutuamente tres aspectos fundamentales:

a) Los estados de ánimo, pues para el cristiano escriturístico “Él da fuerzas al cansado y multiplica las fuerzas al que no tiene ninguna” (Is 40:29).

b) Las motivaciones de identidad y unidad religiosa en Cristo que el Espíritu Santo induce a través de los símbolos sagrados, pues el significado etimológico de *simbólico* es quien “acerca uniendo”, lo opuesto de *simbólico* es *diabólico* cuyo significado etimológico es “quien separa desgarrando”. Por lo tanto, queda evidenciado que el interés práctico de la satisfacción de la pertenencia relacional estimula la conciencia religiosa.

c) Las concepciones globales del sentido de la existencia humana. Es en la actividad “ritual” que se da en la congregación de los creyentes organizados donde el mundo real (objetivo) y el mundo esperado (subjetivo) se fusionan bajo un singular juego de formas simbólicas. Para Geertz, es en este contexto de actos concretos de conducta religiosa, donde emerge la convicción o *conciencia religiosa*, pues considera que es un fenómeno que se da en el ritual más allá del “papel que desempeña la intervención divina en la creación de la fe” (GEERTZ, 2005, p. 107). Se puede observar aquí, que el antropólogo se ubica en el terreno de una ciencia social positiva, advirtiendo que ha de mantener prudencia ante la dimensión sobrenatural de la fe, puesto que no es medible desde la perspectiva positivista y tampoco le corresponde entrar en ese terreno ya que lo que ha de interesar al científico social es encontrar respuesta al porqué de la conservación de la fe.

Una vez que la autoridad de lo sagrado fortalecida por la relación ritual se efectiviza en la confianza, actitud de fe o en la *conciencia* del creyente, la perspectiva religiosa se aplica para dar respuesta al problema del *sentido de la vida*; es decir, ubicar al hombre en

el universo respondiendo a las preguntas sobre su origen, su fin y su relación con todas las demás realidades. Se trata del tercer nivel o nivel racional donde el creyente, *juzga, verifica y ordena;* o sea, es decir, *comprende* lo que ha *atendido* y *entendido* (véase la Tabla 3). Habermas, en *Conocimiento e Interés*, deja en claro que es tarea de una crítica de la ciencia que ésta escape a los engaños del positivismo y admitir el carácter “interesado” de la misma, es decir, no hay conocimiento neutral. Más aún, hay diversos intereses científicos: uno es el técnico o especialista de las ciencias empíricas como ya fue mencionado; otro, el práctico, orientador de la acción por su comprensión de sentidos y comunicación intersubjetiva del *lebenswelt* o mundo de la vida de la comunidad de creyentes. Para Habermas, el mundo de la vida y la acción comunicativa son conceptos ‘complementarios’, aunque la acción comunicativa puede considerarse como algo que ocurre dentro del mundo de la vida y en un contexto, sistema o cosmovisión generalizada determinada. En sus palabras:

“El mundo de la vida es el lugar trascendental donde se encuentran el hablante y el oyente, donde de modo recíproco reclaman que sus suposiciones encajan en el mundo [...] y donde pueden criticar o confirmar la validez de las pretensiones, poner en orden sus discrepancias y llegar a acuerdos” (HABERMAS, 1987, p. 126).

106

Tabla 3: Tercer: Tercer nivel de conciencia religiosa en perspectiva teológica, pastoral y científicocientista social

Modelo Teológico (Niveles de conciencia según Bernard Lonergan)	Modelo Pastoral	Modelo Ciencias Sociales (Interés cognitivo según Jürgen Habermas)
Racional o ética (Tercer nivel: comprende)	Juzgar (verifica y ordena)	Práctico

Geertz, como científicocientista social, y no como teólogo, analiza cómo el hombre aplica la religión para convertir aquello que le amenaza cada día, que no entiende, no soporta o considera injusto, es decir, convertir el *caos* en *cosmos*. Al analizar la explicación de lo que no se entiende, sostiene que para la mayoría de las religiones, el vivir conlleva sus complicaciones que acarrea sufrimiento, y la respuesta de la religión a este problema en el mundo de la vida no es cómo evitarlo, sino cómo soportarlo. Ante la existencia del *mal*, el antropólogo expresa que:

“La extraña opacidad de ciertos hechos empíricos, la bestial insensatez de dolores intensos o inexorables y la enigmática imposibilidad de explicar grandes iniquidades hacen nacer la inquietante sospecha de que quizás el mundo, y por lo tanto la vida del hombre en el mundo, carecen de un orden genuino, de una regularidad empírica, de una forma emocional y de una coherencia moral” (MARZAL, 2002, p. 89).



Ante esta aseveración anti-positivista, Geertz (2005, p. 103-104) sostiene que, sin embargo, la respuesta religiosa mediante símbolos es capaz de explicar los enigmas y hasta las paradojas de la experiencia humana. Pero el religioso cuya *conciencia* se focaliza en la autoridad de Cristo revelada en las Escrituras encuentra sentido y propósito a la existencia de su propio mundo de la vida compartido intersubjetivamente, creyendo lo que dijo Jesucristo: “cuando venga el Espíritu de verdad, él os guiará a toda verdad” (Jn 16:12-13), y lo que enfatiza Pablo, “Habiendo oído la palabra de verdad, el evangelio de vuestra salvación, y habiendo creído en él, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa” (Ef 1:13).

Conciencia responsable en la fase del decidir con interés emancipatorio

Obviamente, la perspectiva escriturística no parte de la imperturbabilidad estoica o de la negación de la existencia del mal, sino de un *hupomoné* o soportar responsable y esperanzado en la hierofanía o manifestación de lo sagrado. Pablo, desde su *lebenswelt*, lo expresa así: “...Hhe aprendido a contentarme, cualquiera que sea mi situación. Sé vivir humildemente, y sé tener abundancia; en todo y por todo estoy enseñado, así para estar saciado como para tener hambre, así para tener abundancia como para padecer necesidad. Todo lo puedo en Cristo que me fortalece” (Fil 4: 11-13). Se llega así al cuarto nivel o conciencia espiritual responsable de lo que se ha *atendido* (conciencia empírica), *entendido* (conciencia intelectual) y *organizado, verificado o juzgado* (conciencia racional). Así, esta perspectiva metodológica de los aportes teológicos y sociológicos, pretende comprender el proceso del desarrollo de la *conciencia religiosa* que se da en el ritual religioso focalizado en las Escrituras con la participación activa, según el *lebenswelt*, intersubjetivo de los creyentes escriturísticos, del Espíritu Santo tanto en el ritual como especialmente en la mente de los congregados, aunque no logra todos los niveles de conciencia en todos los congregados. Véase la Tabla 4.

107

Tabla 4: Cuarto: Cuarto nivel de conciencia religiosa en perspectiva teológica, pastoral y científicocientista social

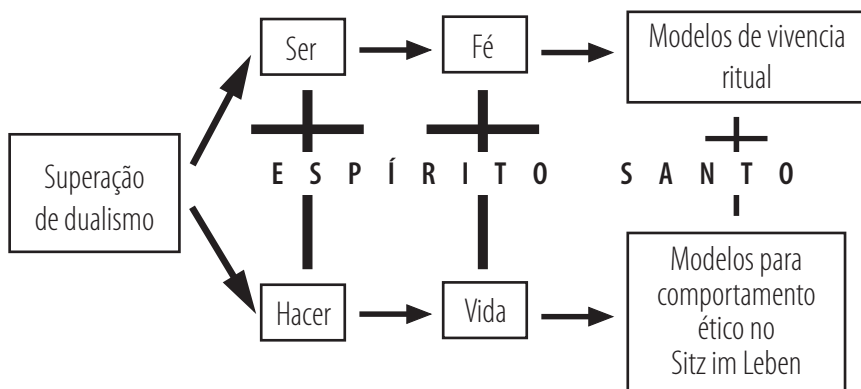
Modelo Teológico (Niveles de conciencia según Bernard Lonergan)	Modelo Pastoral	Modelo Ciencias Sociales (Interés cognitivo según Jürgen Habermas)
Responsable o afectiva (Cuarto nivel: decide)	Actuar (responsable)	Emancipatorio o dialógico

Habermas se preocupa por la racionalización del *lebenswelt* o mundo de la vida porque implica una comunicación cada vez más racional. Cree que cuanto más racional es el mundo de la vida, más probable es que la interacción esté controlada por una ‘comprensión mutua motivada racionalmente’. Esta comprensión, el método racional para alcanzar consenso, se basa en última instancia en la autoridad del mejor argumento (RITZER, 1993, p. 508), lo cual implica que en el contexto de la posmodernidad y su rechazo a todo tipo de autoridad, sería factible la aceptación de la autoridad del mejor argumento.

El hablante y el oyente se entienden desde y a partir del mundo de la vida que les es común, (porque está simbólicamente estructurado) sobre algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo. De esta manera, la acción comunicativa se basa en el consenso simbólico (de allí su aproblematicidad). Sin embargo, no se está sugiriendo que todo acto de habla sea o deba ser a la vez verdadero, recto, veraz, adecuado e inteligible, sino que sólo se trata de establecer que todo acto de habla presupone tales pretensiones. Cuando alguna de ellas resulta problematizada se da lugar a una específica forma de comunicación: *el discurso argumentativo*, cuya función es restablecer la acción comunicativa entre los hablantes, resolviendo el cuestionamiento de una determinada pretensión de validez (AUSTIN MILLÁN, 2000, p. 5).

Comprometerse en la acción comunicativa dialógica y lograr la comprensión en sus distintos elementos (mundo objetivo-cultural y social por un lado, y subjetivo o personalidad por otro) conduce a la reproducción del mundo de la vida mediante el refuerzo de la cultura, la integración de la sociedad y la formación de la personalidad (RITZER, 1993, p. 508). Sin embargo, a medida que el sistema con sus estructuras (entre ellas la religión) evoluciona, se distancia cada vez más del mundo de la vida ejerciendo mayor gobierno sobre éste y perdiendo cada vez menos relación con el proceso del logro del consenso convirtiéndose en una verdadera amenaza. Se destaca entonces que, según Habermas, el problema fundamental “es el modo de conectar satisfactoriamente las dos estrategias conceptuales que entrañan las ideas de ‘sistema’ y ‘mundo de la vida’ (HABERMAS, 1987, p. 151).

El teólogo escriturístico, interpreta que en el creyente que *atiende, entiende y reflexiona* sobre la autoridad divina, el abismo entre el *ser* y el *hacer*, entre *lebenswelt* y estructura o sistema; desaparece y el único puente que quiebra con este dualismo es Jesucristo y sólo la influencia del Espíritu Santo en la conciencia humana puede hacer efectiva la superación del divorcio fe-vida. Es decir, el logro de la armonía entre la conducta religiosa en el *lebenswelt* y la conducta secular en la estructura o sistema. Pablo destaca que “Dios es el que en vosotros produce así el querer como el hacer, por su buena voluntad” (Fil 2:13). Ver Figura 2.



Para Geertz, la respuesta que explica dicha inquietud a partir del hecho religioso concreto, es que la relación de fe que el creyente mantiene con la divinidad se conserva por el ritual, como ocurre con cualquier otra relación personal o social, por ejemplo, que la amistad puede conservarse con actos o gestos de amistad. Por tanto, utilizando una la terminología del científico científico social, los rituales no son sólo “*modelos de*” vivencia ritual de la fe o de lo que se cree y que sólo puede darse en el culto o congregación de los creyentes, sino también “*modelos*” para *a*” creerlo en el mundo de la vida y que se refiere a la consecuencia de la fe que se manifiesta sobre todo en el comportamiento ético (HABERMAS, 1987, p. 108) exigido por la *conciencia religiosa*. Las ceremonias religiosas son para mantener o conservar esa relación o religión en los congregados, y quienes coordinan el ritual no solo han de vivenciar la fe o *modelos de vivencia ritual*, sino además, comprender que lejos de pasar a conformar una élite dirigenal, burocrática o estructural con toda la problemática de tentaciones seculares y de poder que distancian al *sistema del lebenswelt*, constituyen funciones de servicio en el “*modelo para*” el comportamiento ético exigido por la fe o *conciencia religiosa* escriturística formada por el Espíritu y focalizada en Jesucristo. Jesús dijo: “Ahora es cuando los verdaderos adoradores adoran al Padre en espíritu y en verdad” (Jn 4:23). Un ejemplo de religión escriturística se da en el cristianismo primitivo, que a partir de la hierofonía del apóstol Pablo en su epístola a los Hebreos y en torno a la creencia del regreso de Jesucristo insta a la participación de los rituales que se realizan cuando los creyentes se congregan (“*modelos de*” vivencia ritual),. Pablo lo expresa como sigue: “No dejando de congregarnos, como algunos tienen por costumbre, sino exhortándonos; y tanto más, cuanto veis que aquel día se acerca” (He 10: 25). Insiste, además, en mantener un comportamiento consecuente con la fe (*modelo para*),

diciendo: “Mas el justo vivirá por fe; y si retrocediere, no agradará a mi alma. Pero nosotros no somos de los que retroceden para perdición, sino de los que tienen fe para preservación del alma” (He 10: 38 y 39).

Por su parte, Ricoeur señala que el problema del mal no es sólo de índole especulativa, sino que, para encontrar la respuesta, es necesaria la convergencia del pensamiento, la acción y la transformación espiritual de los sentimientos. No se trata sólo de responder al ¿porqué? de su origen, sino también de responder con la acción al interrogante ¿qué hacer contra el mal? dejando la idea de una tarea que es preciso cumplir, aunque reconoce que el sufrimiento siempre estará presente, pues, todo mal cometido por uno, es mal padecido por otro;, lo cual quiere decir que hacer el mal es hacer sufrir a alguien. Para Ricoeur entonces, hay una unidad entre el mal moral y el sufrimiento, y tal unidad se recompone con cada acto de violencia cualquiera sea ésta (RICOEUR, 2007, p. 58-61). Mientras que Ricoeur intenta comprender las transformaciones de los sentimientos a partir de Freud, Lonergan destaca la importancia de la autotrascendenciaauto trascendencia, no necesariamente metafísica, es decir, trascender en una auténtica conversión en la relación comunitaria, enfatizando que de no darse ésta en los distintos niveles (intelectual, ética y afectiva o religiosa), se generan las variadas aberraciones personales o grupales, y si alcanzan el sentido común de toda una sociedad o cultura religiosa se da lugar al absurdo social o religioso, o sea, al caos. Para que la conversión ética se efectivice en el mundo de la vida, necesita de una conversión afectiva que la acompañe, pues la libertad (emancipación según Habermas), no tiene fuerza ni perseverancia para obrar el bien moral sin el “estado dinámico de estar enamorado”, como lo expresa Lonergan (SCANNONE, 2005, p. 132-133). Por lo tanto la voluntad del hombre, es como una bestia desbocada que al decir del apóstol Pedro resiste siempre al Espíritu Santo (Hch 7:51). Pero como sostiene Sin embargo, Lutero sostiene que, una vez hechos siervos y cautivos de Dios mediante su Espíritu, experimentamos la libertad de los reyes, de modo que queremos y hacemos gustosos lo que Él mismo quiere (Lutero, *De Servo Arbitrio*, 1530)⁴. Lo cual implica que la conciencia religiosa que se forma en el creyente escriturístico, conlleva una libertad responsable tanto en el *lebenswelt* religioso como en el sistema o estructura en la que se desenvuelve.

110

Conclusión

Por lo tanto, el hombre religioso explica, por su perspectiva religiosa, el caos existencial de lo que no entiende, no soporta o cree injusto. Sin embargo, cabe rescatar

.....

⁴ Disponible en: <http://bit.ly/20PSYjf>



que este enfoque simbólico que subraya el sentido de la vida que la religión otorga, la necesidad del rito para vivir la fe y la dimensión cultural de la religión; no debe descuidar el aspecto afectivo no subjetivo que se da en la intersubjetividad de la relación (estados de ánimo y motivaciones) y que hallan particular presencia en la *conciencia religiosa* basada en las Escrituras. La *conciencia religiosa* formada por la influencia del Espíritu Santo es *empírica* y no mística. El cristiano tiene los pies sobre la tierra atento al contexto; es *intelectual*, pues entiende el significado espiritual del ritual; es *racional*, discierne la diferencia entre lo bueno y lo malo desde la perspectiva bíblica y es genuinamente *responsable*, ha permitido que el Espíritu elimine el doble discurso o dualismo en su vida, pues el modelo de *vivencia ritual* es claramente comprendido como un *modelo para practicarlo* en el mundo de la vida como religión que no se centraliza en el ritual, ni se focaliza en el carisma de alguna personalidad ni en la burocracia de la estructura eclesial. Si bien todo esto es necesario que sea respetado para la sana convivencia en un sistema o estructura, no puede tornarse en el foco, pues sería un absurdo.

Por lo tanto, para el cristiano escriturístico la *conciencia religiosa* formada por la influencia del Espíritu en el *lebenswelt* del ritual, encuentra su plenitud cuando su *ver especialista*, su *juzgar u organizar práctico* y su *actuar emancipador responsable*, están focalizados en las Escrituras, porque en ellas “Los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo” (2P 1:21) y ellas son las que dan testimonio de Jesucristo (Jn 5:39). Véase la figura 5.

Tabla 5: Niveles: Niveles de conciencia religiosa en perspectiva teológico, pastoral y científicocientista social

Modelo Teológico (Niveles de conciencia según Bernard Lonergan)	Modelo Pastoral	Modelo Ciencias Sociales (Interés cognitivo según Jürgen Habermas)
Empírico o sensible (Primer nivel: atiende)	Ver (atiende y entiende)	Técnico o especialista
Intelectual (Segundo nivel: entiende)		
Racional o ética (Tercer nivel: comprende)	Juzgar (verifica y ordena)	Práctico
Responsable o afectiva (Cuarto nivel: decide)	Actuar (responsable)	Emancipatorio o dialógico



Referencias:

AUSTIN MILLÁN, T. **Dos momentos en la teoría de Jurgen Habermas**, 2000. Disponible em: <http://bit.ly/ZWZRSu>.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. **La construcción social de la realidad**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1999.

GEERTZ, C. **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2005.

HABERMAS, J. **Teoría de la Acción Comunicativa**. Madrid: Taurus, 1987.

MARZAL, M. **Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina**. Lima: Editorial Trota, 2002.

RICOEUR, P. **El mal: un desafío a la filosofía y a la teología**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2007.

112 RITZER, G. **Teoría sociológica contemporánea**. Madrid: McGraw-Hill: InterAmericana de España, S.A., 1993.

SCANNONE, J. C. **Religión y nuevo pensamiento: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina**. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.

Missiologia: uma perspectiva teológica-adventista nos escritos de Ellen G. White

ERICO TADEU XAVIER¹

⊙ O conceito de missões está presente na maioria das igrejas, diferindo, no entanto, em aspectos consensuais e interpretativos. A missiologia adventista está fundamentada no ordenamento de Jesus, e encontra respaldo nos escritos de Ellen G. White para compreender e aplicar a missão de levar o Evangelho ao mundo conforme os ensinamentos do Mestre. Assim, o objetivo desta pesquisa é compreender a perspectiva teológica-adventista nos escritos de Ellen G. White, a fim de sistematizar o seu pensamento a respeito das missões da igreja.

Palavras-chave: Missões; Missiologia; Adventismo.

⊙ The concept of missions is present in most churches, differing, how ever, in consensual and interpretative aspects. The Adventist missiology is based on the order of Jesus, and it finds support in the writings of Ellen G. White to comprehend and to apply the mission of taking the Gospel to the world according to the Master's teachings. Hence, the objective of this research is to comprehend the theological-Adventist perspective in the writings of Ellen G. White, to systemize their thinking about the church's mission.

Keywords: Missions; Missiology; Adventism.

A missiologia encontra nas igrejas cristãs um campo vasto, por conta do que o próprio Cristo ordenou: a missão de levar o evangelho a todos os povos, reinos e línguas, em todos os lugares do mundo. Em cumprimento a essa ordem, os cristãos têm proclamado o evangelho de diferentes maneiras, conforme interpretam o sentido e o conceito de missão.

.....

¹ Doutor em Teologia e professor no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, Cachoeira, BA.

A “missão” pode ser compreendida em sentido amplo, abrangendo as diferentes “missões” a que a igreja se propõe para realizar o trabalho de expandir o Reino de Deus; ou, em sentido restrito, refere-se às atividades missionárias de pregação do evangelho, propriamente dito. Considerando que Deus foi o primeiro a concretizar a missão de enviar seu Filho para realizar a obra de salvação, e Jesus também enviou seus discípulos ao mundo, infere-se que a igreja de Cristo tem um importante papel a exercer na atividade missionária. Sendo assim, a compreensão correta da missão ordenada por Cristo deve ser buscada, mediante a orientação do Espírito Santo e o conhecimento da Palavra de Deus.

Neste artigo, propõe-se a apresentar a missiologia cristã na perspectiva teológica-adventista, traçando um comparativo entre os pensamentos e conceitos de autores não adventistas consagrados por seus estudos acerca do tema. O principal foco será apresentado a partir da visão e teologia da missão adventista conforme as orientações de Ellen G. White, uma das pioneiras mais influentes da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

Conceituando a missão

114

Segundo Wilhan José Gomes (2010, p. 67) “muito se tem discutido e estudado no que diz respeito ao conceito correto do termo “missão”, e nem sempre há consenso sobre como deve ser entendido esse termo”. Desde meados do século 20, vários sentidos têm sido aplicados ao termo “missão”, alguns mais estreitos, outros mais amplos, que carecem de análise para serem compreendidos devidamente. Seguem abaixo alguns conceitos e algumas definições para missão.

Conceitos e definições de missão

Em sua obra *Mission Theology: Introduction*, o missiólogo Karl Muller (2001) apresenta uma lista com os seguintes conceitos:

1. Missão é o envio de missionários para um território designado;
2. Missão tem a ver com as atividades realizadas por tais missionários;
3. Missão é a área geográfica em que os missionários realizam seus ministérios;
4. Missão é a agência de missionários que realiza seus ministérios ao seu respectivo campo;



5. Missão é a propagação do evangelho aos povos não alcançados;
6. Missão é o centro do qual os missionários irradiam o evangelho;
7. Missão é uma série de serviços religiosos com o propósito de despertar vocações missionárias;
8. Missão é a propagação da fé Cristã;
9. Missão é a expansão do Reino de Deus;
10. Missão é a conversão dos povos pagãos;
11. Missão é a plantação de novas igrejas.

Segundo Orlando Costas (1976, p. 8), “a missão de Deus é o descobrir de seu propósito redentivo em Cristo. Seu objeto é sempre o mundo — o mundo do homem, ou homens e mulheres em suas múltiplas situações de vida”. Costas interrelaciona igreja e missão, considerando que não existe uma sem a outra, sendo que a igreja cumpre a missão designada pelo próprio Deus. A igreja é missionária em sua essência. Desse modo, a missão da igreja é intrínseca a ela; a igreja é um instrumento missionário. A missão tem como objetivo a participação pessoal e coletiva de todos os crentes, de modo direto ou indireto, por palavra e por ação, de modo que todos devem engajar-se na missão de Deus, participando, dialogando e refletindo criticamente sobre os problemas, significados e possibilidades da missão, sendo, dessa maneira, servos da missão. Costas entende a missiologia como o pensamento teológico resultante do encontro da fé cristã com aspectos religiosos, ideológicos, culturais, sociais, econômicos e políticos, que o autor denomina de “encruzilhada”, cuja perspectiva implica na “missão como evento específico e comunicativo e como processo abrangente contextual” (COSTAS, 1976, p. 325).

Charles Van Engen (2007, p. 39) conceitua usando os seguintes termos:

A missão de Deus (*missio Dei*) ocorre principalmente quando a igreja intencionalmente cruza as barreiras que existem entre Igreja e não-Igreja, fé e não-fé para proclamar por meio da palavra e de obras a vinda do Reino de Deus em Jesus Cristo, através da participação da Igreja na missão de Deus em reconciliar pessoas a Deus, a eles mesmos, uns aos outros, e ao mundo e congregando-



os dentro da Igreja através do arrependimento e fé em Jesus Cristo pela ação do Espírito Santo com a visão para transformar o mundo como um sinal da vinda do Reino em Jesus Cristo.

Ao se referir à missão, Van Engen (2005, p. 96) usa didaticamente alguns termos:

A teologia bíblica da missão deve: ser centrada em Jesus Cristo — missão do caminho; acontecer entre os povos e culturas do nosso mundo — missão no caminho; mover-se adiante no tempo, na fé peregrina do povo de Deus, antecipando a presença de Cristo e a vinda do Reino — missão acima do caminho.

Ao ressaltar a centralidade de Cristo na missão, o referido missiólogo declara:

Nossa missão não é outra, nem menos e nem mais, do que a participação na missão de Jesus. Dizendo de forma negativa, quando não é missão de Cristo, ela pode ser uma expansão colonial, extensão da igreja, proselitismo ou serviço social — mas não é missão. Nossa missão é missão bíblica somente quando ela é centrada em Cristo Jesus. Nossa missão é do caminho (ENGEN, 2005, p. 96).

116

Ao falar que a missão se realiza no caminho, diz:

A história do evangelho é missão na rua. Quando aceitamos Jesus como seus discípulos, ele nos toma pela mão e nos leva para as cidades e vales entre as pessoas, em busca compassiva visando a transformação delas. [...] Orlando Costas fala do “Cristo fora dos portões”. Somente quando caminhamos no aqui-e-agora do sofrimento da humanidade é que verdadeiramente podemos ser encontrados por Jesus Cristo (ENGEN, 2005, p. 100-101).

A respeito da missão acima do caminho, Van Engen (2005, p. 103, 105, 108) afirma:

Quando encontramos nosso Senhor no caminho, descobrimos que estamos na presença do Rei e que somos agora parte do seu governo que está sobre o caminho do presente em direção ao Reino de Deus vindouro. [...] Isso significa que a igreja existe para a missão “no poder do Espírito Santo”. Significa que tudo o que a igreja faz deve



ser intencionalmente direcionado à missão no mundo, acima do caminho em direção ao Reino presente e vindouro. [...] A história de Deus em sua relação com a humanidade não está finalizada ainda. Em um sentido profundo, os Atos do Espírito Santo em missão por meio da igreja para o mundo estão e continuarão acontecendo até a vinda de Jesus Cristo novamente.

René Padilla (1992) conceitua missão como a atuação da igreja sobre a realidade do mundo, um relacionamento concreto entre o Reino de Deus e a sociedade, cujo modelo de missão seja centrado em um estilo de vida profético, que aponte para Jesus Cristo como o Senhor da totalidade da vida, à universalidade da igreja e à interdependência dos seres humanos no mundo. A missão da igreja considera a pessoa na sua totalidade, no contexto no qual ela vive. As palavras do próprio autor destacam imperativamente a necessidade do termo missão ser adjetivado com a palavra integral:

Quando a igreja se compromete com a missão integral e se propõe a comunicar o evangelho mediante tudo o que é, faz e diz, ela entende o que o seu propósito não é chegar a ser grande numericamente, ou rica materialmente, ou poderosa politicamente. Seu propósito é encarnar os valores do Reino de Deus e testificar do amor e da justiça revelados em Jesus Cristo, no poder do Espírito, em função da transformação da vida humana em todas as suas dimensões, tanto em âmbito pessoal como em âmbito comunitário (PADILLA, 2009, p. 20).

117

Valdir R. Steuernagel (1991, p. 10) destaca que “a igreja tem uma vocação que é principalmente missionária”, e que no cumprimento dessa vocação a igreja se compromete a proclamar, de palavra e fato, o Evangelho de Jesus Cristo. Isto quer dizer que entre tudo o que a igreja está chamada a fazer, a missão é o primeiro. Ele ressalta:

Creemos que a missão da igreja é algo mais que uma proclamação verbal e linear do Evangelho. A missão tem um compromisso com todo o conselho de Deus e se relaciona e afeta toda vida em sua expressão pessoal e comunitária. Tanto no passado como no presente se tem insistido muitas vezes que a missão não é mais que a evangelização, senão que esta é só uma dimensão da primeira. Por outra parte, estamos cansados de denunciar que a evangelização que só deseja salvar almas, empobrece o evangelho, tem uma soteriologia unilateral e não dignifica o ser humano

como criação segundo a imagem de Deus [...] Só existe uma igreja se está esta igreja em missão (STEUERNAGEL, 1991, p. 10).

Com respeito à missão, Ellen G. White (1979, p. 9) faz as seguintes deliberações:

A igreja é o instrumento apontado por Deus para a salvação dos homens. Foi organizada para servir e sua missão é levar o evangelho ao mundo. Desde o princípio tem sido plano de Deus que através de Sua igreja seja refletida para o mundo Sua plenitude e suficiência. Aos membros da igreja, a que Ele chamou das trevas para a Sua maravilhosa luz, compete manifestar Sua glória.

Dados os conceitos e definições de diferentes autores cristãos a respeito da missão, compete analisar a missiologia em seu aspecto mais amplo, que envolve todos os aspectos relacionados com a proclamação do Evangelho e a expansão do Reino de Deus. Até o século 16, o termo “missão” foi usado exclusivamente com referência à doutrina trinitária, isto é, ao papel da trindade na história da redenção. O envio do filho pelo Pai, e por sua vez, o envio do Espírito Santo pelo Pai e pelo Filho, cuja interpretação missiológica deu origem à doutrina chamada na história de “Filioque”.² Esta interpretação, contanto que aceita como doutrina básica da igreja cristã, foi um dos motivos da cisão do cristianismo medieval no ano de 1054.

118

Uma definição mais ampla de missão

Em seu sentido mais amplo, a missão é tudo o que a igreja faz a serviço do Reino de Deus (“missões” no plural). Em sentido mais restrito, contudo, a missão refere-se

.....

² A igreja Cristã tem uma declaração histórica sobre o Espírito Santo, estabelecida no Concílio de Toledo (589 DC). O credo que emanou daquele concílio dizia que o Espírito Santo “procede tanto do Pai como do Filho e testemunha de Cristo - não fala de si próprios. Este é o critério primário de reconhecimento do trabalho do Espírito — As ações supostamente realizadas pelo Espírito apontam Cristo. Ou para os agentes humanos? Os supostos porta-voz do Espírito falam de Cristo, ou falam de si mesmos ou do próprio Espírito? A grande maioria das maravilhas e fenômeno contemporâneo atribuídos ao Espírito Santo não passa por este crivo. O credo do Concílio de Toledo, apenas expandia e particularizava a doutrina já exposta no Credo Niceno. O Concílio de Nicéia havia indicado a “processão do pai”, para o Espírito Santo. Concílio de Toledo (que para alguns não foi um concílio, mas um mero Sínodo — perdendo, portanto em autoridade) ampliou, indicando a procedência também do filho (Jesus Cristo) para o Espírito Santo. Essa Expressão “e do filho” foi grafada com a palavra latina filioque.



às atividades missionárias, a pregação do evangelho entre povos e culturas em cujos meio Ele não é conhecido (“missão” no singular). Alguns autores exemplificam esses aspectos da missão relacionadas com a sua amplitude. J. H Bavinck (1976, p. 5), por exemplo, define missões da seguinte maneira:

Missões é aquela atividade da igreja, essencialmente nada mais do que a atividade de Cristo, realizada por meio da igreja, pela qual a igreja, neste período intermediário, chama os povos da terra ao arrependimento e à fé em Cristo, de modo que se tornem seus discípulos e, pelo batismo, sejam incorporados à comunhão daqueles que esperam a vinda do Reino.

Carlos Del Pino (2000, p. 12), em artigo publicado diz que “a missão da igreja não pode ser algo independente de Deus e de Cristo, como se a igreja pudesse realizá-la por si só”. É exatamente este o ponto da definição de Bavinck (1976, p. 5) quando ele diz que “missões são aquelas atividades da igreja, essencialmente nada mais do que a atividade de Cristo”. Bosch³ nos oferece também uma definição de missão que contribui para a compreensão da amplitude de missões:

119

A missão constitui um ministério multifacetado em termo de testemunho e serviço, justiça, e cura, reconciliação, paz, evangelização, comunhão, implantação de igrejas, contextualização etc. Inclusive o intento de arrolar algumas dimensões da missão, porém está repleto de perigo, porque de novo sugere que nos é possível definir o que é infinito. Quem quer que sejamos, espreitamos a tentação de enclausurar a Missio Dei nos estreitos confins de nossas próprias predileções, voltando, necessariamente, à unilateralidade e ao reducionismo (BOSCH, 2002, p. 21).

Complementando as definições acima, Labieno Palmeira Filho (2001, p. 62) comenta que:

Fazer missões é procurar estar em sintonia com Deus, empenhando-se ao máximo para ver o que Deus vê, ouvir o que Deus ouve e conhecer como Deus conhece, e não apenas

.....

³ David Bosch serviu como missionário numa universidade da África do Sul até 1971, falecendo aos 63 anos.



isto, é estar disponível para descer onde Deus quer descer, livrar aqueles que Deus deseja libertar e fazer subir aqueles que Deus deseja levar para a terra que mana leite e mel.

Analisando as definições dadas pelos diferentes autores, percebe-se que existem uma completude na missão, onde se interrelacionam as atividades da igreja com o testemunho pessoal do cristão, tendo como fundamento a presença constante de Jesus Cristo por meio do Espírito Santo, sem o qual o trabalho missionário não se realiza.

A Teologia de missão em Ellen G. White

Uma vez conceituada missão, cabe esclarecer as bases bíblicas ou teológicas que Ellen G. White usou em seus escritos para tratar do tema da missão e que fundamentam em grande parte a missiologia adventista. Nos escritos da autora podem-se distinguir pelo menos três dimensões teológicas da missão confiada à igreja cristã adventista: a dimensão soteriológica, a dimensão escatológica e a dimensão eclesiológica.

A dimensão soteriológica⁴

A respeito dessa dimensão, que significa o estudo da salvação humana, Ellen G. White (1948, v. 9, p. 445) assevera:

Ao nosso redor as almas perecem em seus pecados. Cada ano milhares e milhares estão morrendo sem Deus e sem esperança de vida eterna. As pragas e os juízos de Deus estão fazendo sua obra e as almas estão indo à ruína porque a luz da verdade não tem resplandecido em seu caminho. E, no entanto, quão poucos estão preocupados pela condição de seu próximo! O mundo perece na miséria, e, contudo isto não chama a atenção nem sequer daqueles que dizem crer as verdades mais sublimes dadas

.....

⁴ A palavra é formada a partir de dois termos gregos *Σωτηριος* [Soterios], que significa “salvação” e *λογος* [logos], que significa “palavra”, ou “princípio”. Cada religião oferece um tipo diferente de salvação e possui sua própria soteriologia, algumas dão ênfase ao relacionamento do homem em unidade com Deus, outras dão ênfase ao aprimoramento do conhecimento humano como forma de se obter a salvação.



alguma vez aos mortais. Deus requer que seu povo seja sua mão ajudadora para alcançar aos que perecem, mas muitos se contentam em fazer nada.

Em declarações como esta e outras similares, coloca-se a responsabilidade pela salvação ou a perdição eterna dos pecadores sobre a igreja. Mais ainda há uma ênfase definida na ideia de que cada indivíduo que integra a igreja é pessoalmente responsável pela salvação ou perdição de algumas almas:

A cada um foi distribuída sua obra, e ninguém pode substituir a outro. Cada um tem uma missão de admirável importância, a qual ele não pode negligenciar ou passar por alto, uma vez que seu cumprimento envolve o bem de alguma alma, e a negligência da mesma, a ruína de uma criatura por quem Cristo morreu [...]. Deus designou Seus filhos para proporcionarem luz aos outros, e se deixarem de o fazer, e almas forem deixadas nas trevas do erro por sua falta em fazer aquilo que poderiam ter feito se tivessem sido vivificados pelo Espírito Santo, serão então responsáveis a Deus (WHITE, 1981, p. 10, 21).

121

Essa preocupação pelas almas e seu destino eterno nos lembra a de Paulo, que depois de ter declarado que “todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo”, pergunta-se: “Como, pois invocarão aquele em quem não creram? E como crerão naquele de quem não ouviram? E como ouvirão se não há quem pregue? E como pregarão se não forem enviados?” (Rm 10:13-15). Nessas quatro perguntas o apóstolo mostra a delicada tensão que existe entre uma obra de salvação suficiente e completa porque é a obra divina de Cristo, e a necessidade da “mão-de-obra” humana em dar a conhecer essa mesma salvação.

A escritora deixa claro que a obra da salvação é uma ação divina, completa e suficiente. Porém, também fica claro que o instrumento humano, por meio da igreja, constitui um papel importante na atividade salvífica de Deus:

Na obra de resgatar as almas perdidas que perecem, não é o homem quem executa a tarefa de salvá-las; Deus é quem com ele trabalha. Tanto Deus como o homem atuam. “Sois coobreiros de Deus.” Temos que trabalhar de diferentes maneiras e idear métodos vários, e permitir que Deus atue em

nós para revelar a verdade e revelá-Lo a Ele como Salvador que perdoa o pecado (WHITE, 1978, p. 291).

E acrescenta a autora, no que se refere àqueles que receberam a verdade em seus corações:

Em Sua sabedoria o Senhor põe os que estão à procura da verdade em contato com seus semelhantes que a conhecem. É plano do Céu que os que receberam a luz a comuniquem aos que se acham em trevas. A humanidade, tirando sua eficiência da grande Fonte da sabedoria, torna-se o instrumento, a agência operadora por meio da qual o evangelho exerce seu poder transformador sobre o espírito e o coração (WHITE, 1976, p. 134).

A decisão de dar ao instrumento humano uma participação ativa na obra de salvação é um ato de eleição que Deus mesmo assume. Deus poderia ter proclamado sua verdade por meio de anjos imaculados; poderia ter alcançado seu objetivo de salvar aos pecadores, sem a ajuda humana, porém, “a homens e mulheres foi entregue a sagrada tarefa de tornar conhecidas ‘as riquezas incompreensíveis de Cristo’” (WHITE, 1969, p. 7). A decisão que a Divindade toma de incluir a humanidade na ação salvadora tem, pelo menos, duas razões importantes. A primeira tem a ver com o que poderíamos chamar de estratégia da salvação. Na sua sabedoria, “Deus não escolhe como Seus representantes entre os homens anjos que jamais caíram, mas seres humanos, homens de paixões idênticas às daqueles a quem buscam salvar” (WHITE, 1976, p. 134).

O elemento soteriológico produz grande motivação para a missão da igreja. Uma verdade fortalece e unifica o conceito de missão. As almas que poderiam perecer sem Cristo devido a nossa indolência, e a ideia de que podemos ser responsáveis perante Deus pela perda eterna dessas almas é um elemento ativador da obra missionária do indivíduo e da igreja como um todo. Nesse caso, um conceito teológico como é a soteriologia ou a ciência da salvação, pode constituir-se em um elemento motivador e ativador da missão da igreja, e, por conseguinte, um princípio fundamental do crescimento eclesial.

A dimensão escatológica

O conceito de que o tempo do segundo advento tem uma relação direta com o cumprimento da missão por parte da igreja, tem raízes bíblicas: “E este evangelho do reino será pregado em todo o mundo, em testemunho a todas as



gentes, e então virá o fim” (Mt 24:14). Esse conceito foi usado frequentemente por Ellen G. White (1901, p. 12) e nos serve de alerta no que diz respeito ao cumprimento da missão.

A causa de que a vinda de Cristo tem sido predita há tanto tempo, alguns concluem que deve ter havido algum erro [...] mas não demorará mais do que o tempo que tome a tarefa de apresentar a mensagem a toda nação, língua e povo. Olvidaremos nós os que pretendemos ser estudantes das profecias, que a tolerância de Deus para com os ímpios é uma parte do vasto e misericordioso plano pelo qual Ele está tentando alcançar a salvação das almas?

Nessa declaração, a autora não somente relaciona o tempo do advento com a terminação da pregação do evangelho, mas também a aparente tardança da *parousia*⁵ com o mesmo argumento usado por Pedro quando diz que: “O Senhor não retarda a sua promessa ainda que alguns a têm por tardia; mas é longânimo para convosco, não querendo que alguns se percam, senão que todos venham a arrepender-se” (2Pe 3:9).

Um segundo conceito que a autora extrai das declarações de Pedro é que quanto mais o ser humano se envolve no cumprimento da missão, tanto mais se apressa a vinda do Senhor. “Apressando-vos para a vinda do dia de Deus”, diz o apóstolo (v. 12). Ellen G. White, então, interpreta a declaração no sentido de que a humanidade, com nossa obra missionária, deve adiantar a *parousia*:

É privilégio de todo cristão, não só aguardar, mas mesmo apressar a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo. Se todos os que professam o Seu nome estivessem produzindo fruto para Sua glória, quão rapidamente seria lançada em todo o mundo a semente do evangelho! Depressa amadureceria a última seara, e Cristo viria para juntar o precioso grão (WHITE, 1978, p. 697).

.....
⁵ Segundo Advento (do grego transliterado = *parousia*, com o significado imediato e simples de “presença”) é termo usualmente empregado com a significação religiosa de “volta gloriosa de Jesus Cristo, no fim dos tempos, para presidir o Juízo Final”, conforme creem as várias religiões cristãs e muçulmanas. As especificidades sobre o tema são definidas individualmente por cada religião ou expressão religiosa, conforme a sua crença, com pontos semelhantes e não tão semelhantes.



Em outra ocasião, exortou: “Dando o evangelho ao mundo, está em nosso poder apressar a volta de nosso Senhor. Não nos cabe apenas aguardar, mas apressar o dia de Deus (2Pe 3:12)” (WHITE, 2004, p. 634).

A dimensão eclesiológica

O terceiro conceito teológico relacionado com a missão tem a ver com o crescimento e a expansão do corpo de Cristo: a igreja. O livro de Atos dos Apóstolos é basicamente uma lembrança acerca da forma em que os discípulos e seguidores do Senhor cumpriam a Grande Comissão ao estabelecer congregações ao longo do império. Nesse aspecto, Paulo aparece como líder inigualável no estabelecimento de novas igrejas. É inegável que dentro da teologia de Paulo, a eclesiologia ocupou um lugar preponderante.

Os indivíduos são chamados pelo evangelho e remidos pelo sangue de Cristo não para manterem-se isolados, senão para serem “concidadãos dos santos e da família de Deus” como se fosse um edifício; na igreja todos são “juntamente edificados para morada de Deus em Espírito”, e assemelhando-se a um corpo, a igreja tem o propósito de que “cresçamos em tudo, naquele que é a cabeça, Cristo” (Ef 2:19, 22; 4:15). A interpretação paulina da Grande Comissão incluía, sem dúvida, o estabelecimento de congregações, e a integração dos novos conversos como “membros responsáveis de seu corpo” (MCGRAVAN, 2001, p. 43).

Na interpretação da Grande Comissão, Ellen G. White (1976, p. 27-28) segue os lineamentos da teologia e a prática paulina. Em um capítulo de *Atos dos Apóstolos*, dedicado a analisar a Grande Comissão, a autora usa uma paráfrase para colocar nos lábios do cristão as seguintes palavras:

Vistes que todos os que vieram a Mim confessando seus pecados, Eu os recebi livremente. Aquele que vem a Mim, de maneira nenhuma o lançarei fora. A vós, Meus discípulos, Eu entrego esta mensagem de misericórdia. Ela deve ser dada tanto a judeus como a gentios - primeiro a Israel, e então a todas as nações, línguas e povos. Todos os que crerem devem ser congregados numa única igreja.

Ainda sobre a importância da igreja, ressalta a autora, dizendo: “Os que se decidem pela verdade devem ser organizados em igrejas, e logo o pregador passará adiante a outros campos igualmente” (WHITE, 1978, p. 259-260), concluindo que:

Novos territórios deverão ser trabalhados por homens inspirados pelo Espírito Santo. Novas igrejas devem ser estabelecidas e



novas congregações organizadas. Nesta presente época deve haver representantes da verdade presente em cada cidade e nas mais remotas partes da Terra. A Terra toda deve ser iluminada com a glória da verdade de Deus. A luz deve resplandecer em todas as terras e povos (WHITE, 1979, p. 220).

Na teologia bíblica da igreja, pode notar-se uma delicada tensão na relação da igreja e o mundo. A Igreja é o redil onde as ovelhas encontram segurança e proteção (Jo 10); é a fortaleza de Deus, contra a qual nem sequer as forças do *hades* podem prevalecer (Mt 16:18). Mas ao mesmo tempo é “a luz do mundo” e “o sal da terra que não se pode esconder nem desvanecer” (Mt 5:13-16). Os indivíduos são chamados do mundo para constituir o Reino de Deus (Ef 2:19), mas ao mesmo tempo são enviados ao mundo como testemunhas da salvação recebida (Jo 17:11-18; Lc 24:45-49).

Esses dois elementos em tensão, a igreja como refúgio contra os males do mundo e a igreja como canal de salvação para o mundo, têm produzido altos e baixos na história da missão cristã. Quando a igreja encerrou-se em si mesma, procurando proteção e segurança, sua missão cristã decresceu e, em ocasiões, deteve-se. Ao contrário, quando a igreja fortaleceu o conceito de testemunho ao mundo, a missão cristã expandiu-se e alcançou novas regiões e povos.

Em termos teológicos, denominar-se-ia tensão entre a *koinonia*⁶ e o *kerygma*, a comunhão e a proclamação. Ambos são honestos objetivos da igreja; mas a missão cristã ao mundo requer um constante fortalecimento da última. Sem a proclamação, a comunhão torna-se egocêntrica e infrutífera.

Nos escritos de Ellen G. White nota-se uma definida preocupação por buscar o equilíbrio entre ambos os aspectos. Tanto nas declarações dirigidas ao indivíduo como à igreja, a ideia de receber da fonte de vida através da comunhão, e a ideia de compartilhar o recebido através da proclamação, estão indelevelmente unidas:

Todo verdadeiro discípulo nasce no reino de Deus como missionário. Aquele que bebe da água viva, faz-se fonte de vida. O depositário torna-se doador. A graça de Cristo na alma é uma vertente no deserto, fluindo para refrigério de todos, e tornando os que estão prestes a perecer, ansiosos de beber da água da vida (WHITE, 2004, p. 195).

.....
⁶ Comunhão fraternal.



Ela reafirma o papel importante que desempenham tanto o indivíduo quanto a igreja para buscar o equilíbrio entre a comunhão e a proclamação:

Deus requer que Seu povo brilhe como luzes no mundo. Não é somente dos ministros que isso se exige, mas de todo o discípulo de Cristo. Sua conversação deve ser celestial. E ao passo que desfrutam comunhão com Deus, desejarão comunicar-se com seus semelhantes, a fim de exprimir, por palavras e atos, o amor de Deus que lhes anima o coração. Por essa maneira serão luzes no mundo, e a luz transmitida por meio deles não se extinguirá, nem lhes será tirada (WHITE, 1981, p. 20).

A igreja, assim, cumpre a sua dupla função de *koinonia* e *kerygma*. A alma encontra na igreja consolo, fortaleza e inspiração através da comunhão, que por sua vez transforma-se num canal de graça, esperança e salvação através da proclamação. Uma não é completa sem a outra porque:

126

A igreja é o instrumento apontado por Deus para a salvação dos homens. Foi organizada para servir, e sua missão é levar o evangelho ao mundo. Desde o princípio tem sido plano de Deus que através de Sua igreja seja refletida para o mundo Sua plenitude e suficiência. Aos membros da igreja, a quem Ele chamou das trevas para Sua maravilhosa luz, compete manifestar Sua glória. A igreja é a depositária das riquezas da graça de Cristo; e pela igreja será a seu tempo manifesta, mesmo aos “principados e potestades nos Céus” (Ef 3:10), a final e ampla demonstração do amor de Deus (WHITE, 1976, p. 9).

Considerando o exposto, a igreja tem a missão de desenvolver essas três dimensões com a finalidade de cumprir o propósito ordenado por Cristo, de proclamar a mensagem da salvação, unir os crentes em comunhão com Cristo como um corpo, e expandir o Reino de Deus aguardando o breve retorno de Jesus Cristo.

Considerações finais

A missiologia adventista está fundamentada essencialmente no próprio ordenamento de Cristo, cuja missão comissionou aos seus discípulos e à igreja cristã



para proclamar o Evangelho e expandir o Reino de Deus na Terra, preparando o caminho para o segundo advento de Cristo.

Nessa perspectiva, a Igreja Adventista do Sétimo Dia tem como missão e teologia levar a todo o mundo o conhecimento da Palavra de Deus, do Evangelho da Paz e da breve volta de Jesus, como fiel depositária da graça de Cristo, sendo, portanto, um instrumento a serviço de Cristo para a salvação dos homens. Como igreja, preocupa-se em conciliar seus membros, como família de Cristo, para que sejam edificados e obtenham o conhecimento da verdade, de modo a serem discípulos missionários.

A cada adventista cabe a missão de levar o Evangelho de Cristo, preocupando-se em pregar a Palavra de Deus e anunciar o advento de Cristo, contribuindo com a obra divina de salvação. A missão de todos, como igreja, é de levar o Evangelho da salvação a todo o mundo, atingindo até aos confins da Terra de modo a expandir o Reino de Deus. Dessa maneira, o crescimento da igreja está pautado não apenas no valor quantitativo, no estabelecimento de igrejas ou na formalidade do número de batismos, mas, principalmente e essencialmente, no valor qualitativo da missão de expandir o Reino de Deus para promover a breve volta de nosso Senhor Jesus Cristo, fundamento principal da teologia adventista.

Referências

BAVINCK, J. H. Introduction to the science of missions. In: KUIPER, R. B. **Evangelização teocêntrica**. São Paulo: Editora PES, 1976.

BOSCH, David J. **Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2002.

COSTAS, Orlando. **Theology of the crossroads in contemporary Latin America: missiology in mainline protestantism, 1969-1974**. Amsterdã: Editions Rodopi, 1976.

DEL PINO, Carlos. **O apostolado de Cristo e a missão da igreja**. Fides Reformata, 5 jan. 2000.

ENGEN, C. V. A história do Evangelho: missão no, do e acima do caminho. **Práxis Evangélica** — Revista de Teologia Latino-Americana. Londrina, FTSA, n. 8, out., 2005.

_____. **Perspectivas bíblicas de la Missio Dei y el papel del pueblo de Dios.** Syllabus y texto del curso, 2007.

GOMES, W. J. **Até os confins da terra: uma análise bíblico-histórica da missão da igreja.** Londrina: Descoberta, 2010.

MCGAVRAN, D. **Compreendendo o crescimento da igreja.** São Paulo: Sepal, 2001.

MULLER, K. **MissionTheology:** introduction. Nettetal: EteylerVerlag, 1987.

PADILLA, C. R. **Missão integral:** ensaios sobre o Reino e a igreja. Temática Publicações/FTL-B, 1992.

_____. **O que é missão integral?** Viçosa: Ultmato, 2009.

PALMEIRA FILHO, L. M. **O caráter missionário de Deus.** Goiânia: Série Nasce. 2001.

STEUERNAGEL, V. R. **Al servicio del Reino en América Latina:** un compendio sobre la misión integral de la iglesia cristiana em latinoamérica. Costa Rica: Varitec, 1991.

WHITE, E. G. **Review and Herald,** 18 de junho de 1901.

_____. **Testimonies for the church.** v. 9. Mountain View: Pacific Press, 1948.

_____. **Serviço cristão.** Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1969.

_____. **Atos dos apóstolos.** Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1976.

_____. **Evangelismo.** Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1978.

_____. **Vida e ensinos.** Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1979.

_____. **Serviço cristão.** Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1981.

_____. **O desejado de todas as nações.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

A vara como método de disciplina: considerações atuais à luz de Provérbios 13:24

NATALINO AZEVEDO OLIVEIRA¹

- ⊙ O presente artigo trata da validade da vara como método de disciplina à luz de Provérbios 13:24. Faz uma análise dos principais termos do verso e seu paralelismo específico, procurando estabelecer a relação sintática dos termos, estabelecendo a conexão do verso com o conceito bíblico da disciplina divina. Indica-se que a disciplina tem uma função redentora e que o uso da vara é uma realidade aceitável somente quando o objetivo é disciplinar para salvar. Conclui-se que o texto de Provérbios 13:24, de acordo com seu contexto, é um louvor à disciplina redentora, não meramente um método de castigo.

Palavras-Chave: Vara; Paralelismo; Disciplina; Provérbios; Redenção.

- ⊙ This article deals with the rod validity as a method of discipline in light of Proverbs 13:24. We analyze the key terms of the verse and its specific parallelism, seeking to establish syntactic relation of terms, establishing the back of the connection to the biblical concept of divine discipline. Our study indicates that the discipline has a redemptive function and the use of the rod is an acceptable reality only when the objective is to discipline to save. We conclude that the text of Proverbs 13:24, according to its context, is a hymn to the redemptive discipline, not merely punishment method.

Key words: Rod; Parallelism; Discipline; Proverbs; Redemption.

O uso do castigo físico como método de disciplina em crianças e adolescentes tem causado muita polêmica, levantando posições a favor e contra tal método. O debate sobre o tema tem tomado uma grande dimensão, extrapolando o círculo familiar e

.....

¹ Mestre em Teologia Bíblica pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. E-mail:

acadêmico, chegando a ser caso de polícia e política. No Brasil, a “Lei da Palmada” foi recentemente sancionada com o objetivo de impedir que pais e responsáveis por crianças e adolescentes usem o castigo físico como forma de disciplina, qualificando o uso como “maus tratos” (FOLHA, 2014; ROSÁRIO, 2012).

O assunto é abordado na Bíblia, fazendo parte de uma temática discutida no livro de Provérbios (3:11; 5:12; 6:23; 12:1; 13:24; 15:10; 15:32; 23:13; 29:15). O texto de Provérbios 13:24 é o verso geralmente mencionado quando o tema é relacionado com as Escrituras: “O que retém a vara aborrece seu filho, mas o que o ama, cedo, o disciplina.”

Provérbios e o paralelismo

O livro de Provérbios faz parte da literatura de sabedoria bíblica, que tem como uma das características mais marcantes o uso do paralelismo. O paralelismo consiste em se colocar duas linhas paralelas, repetindo, basicamente, o mesmo conteúdo semântico ou estrutural. O texto de Provérbios 13:24 se encontra na seção que vai do capítulo 10:1 a 22:16, composta de aproximadamente 375 provérbios, considerada a mais antiga do livro. Provérbios são, em sua maioria, comparações (KIDNER, 1986, p. 56; LASOR, 2002, p. 501, 503, 509), ditos curtos ou máximas que têm em média uma linha de extensão, característica que “facilita sua retenção” (RAD, 1976, p. 87), tornando-os populares em praticamente todas as culturas.

A seção de Provérbios 10:1–22:16 pode ser dividida em dois grupos: o grupo de paralelismo antitético (10–15) e o grupo de paralelismo sintético (16–22). O paralelismo sintético acontece quando a segunda linha desenvolve ou completa o pensamento da primeira linha. O paralelismo antitético, por sua vez, ocorre quando a segunda linha contrasta ou anula o pensamento e o significado da primeira linha (REID, 2007, p. 165). O texto de Provérbios 13:24 está dentro do grupo de paralelismo antitético.

O texto e seu paralelismo

Paralelismo antitético	
A	B
O que retém a vara	Odeia o filho
B'	A'
mas o que ama	cedo o disciplina



No paralelismo antitético, apesar de refletir uma “visão ‘binocular’, existe uma unidade da mensagem contrastando-a e aprofundando-a” (LASOR, 2002, p. 249-250). Admite-se que, ao entrar em contato o pensamento da primeira linha com o pensamento da segunda linha, o pensamento anteriormente expresso na primeira linha é melhor explicado ou, até mesmo, ampliado pelo contraste e inversão do pensamento da segunda linha.²

Breve análise exegética do texto

O texto de Provérbios 13:24 contém quatro verbos e três substantivos. O primeiro verbo, traduzido como “reter”, é o verbo *hâsakh*, que tem basicamente dois significados: “reter algo” ou “impedir uma ação” (SCHOKEL, 1997, p. 249). O verbo reter é claramente contrastado com o verbo *shahâr* que, literalmente significa “buscar cedo, procurar com prontidão, tencionar, ter a intenção, alvorecer, madrugar” (SCHOKEL, 1997, p. 666). No texto examinado, a disciplina parece ser o objetivo da busca, indicando uma ação diferente da omissão de reter. Nesse caso, o verbo é empregado no sentido de antecipar a correção, a disciplina, indicando a urgência do cedo, não se referindo a dia, mas no sentido de vida. Logo cedo a criança deve ser disciplinada, antes que os maus hábitos tomem conta de seu comportamento.

Outro verbo que aparece no texto é *shâne*, traduzido por “odiar, aborrecer, desprezar”. O sentido do verbo e seus derivados, expressa “uma atitude emocional diante de pessoas e coisas que são combatidas, detestadas, desprezadas” (HARRIS, 1998, p. 1484). É importante ressaltar que esse verbo aponta para uma atitude de desprezo, de desvalorização, de abandono, combinando com a ideia de omissão do ato de reter. É certo que na maioria das vezes que esse verbo é usado, o ódio ou desprezo expresso por ele, é de forma intencional (Gn 29:31, 33; Dt 21:15; 16:22; 19:11; Sl 5:5; Pv 6:16; 19:7; Is 66:5; Am 5:17; Zc 8:17; Ml 1:3). Entretanto, no texto de Provérbios 13:24, o ódio ou o desprezo não é necessariamente intencional, mas a consequência da atitude intencional de reter.

.....

² Segundo Milton Schwantes (2005, p. 1363), quando “a parte ‘b’ se põe a formular um contraponto, um contra-provérbio à parte ‘a’, contrapõe ao provérbio da primeira parte um ampliação sentencial na segunda” e, dessa forma, a parte “b” “altera a frase proverbial de ‘a’”.

O verbo amar, *’ahab* que está em clara oposição ao verbo odiar, aparece 31 vezes no texto bíblico.³ Esse termo se refere tanto ao sentimento puro quanto impuro, tanto ao sentimento direcionado a Deus quanto ao homem. No entanto, quando se usa no contexto familiar, descrevendo o sentimento do pai para com o filho, geralmente, tem o sentido de amar, querer ou preferir.

O substantivo *shebet*, geralmente traduzido como vara, ocorre no texto hebraico do AT 192 vezes.⁴ A palavra aparece várias vezes de forma literal, significando uma espécie de pau, de vara, que era usado como um instrumento de trabalho (Is 28:27), podendo ser uma arma usada em um ataque a um inimigo (2Sm 18:14; 23:21); ou uma arma usada para ferir e punir um escravo ou filho (Êx 21:20, Pv 10:13; 22:15; 23:13-14; 29:15). O uso desse termo se refere também a um tipo de ferramenta que os pastores utilizavam para guiar e até mesmo defender as ovelhas (Lv 27:32; Sl 23:4; Ez 20:37; Mq 7:14). Essa palavra, em alguns textos, é traduzida como tribo (Nm 4:18; 18:2; 24:2; 32:33; 36:3); provavelmente, o termo tomou esse significado por causa da ligação de tribo com a ideia de autoridade, devido à tradução do substantivo *shebet* como cetro, que simboliza em algumas passagens autoridade (Gn 49:10; Am 1:5; Zc 10:11) (HARRIS, 1998, p. 1511-1512). Além do seu uso literal, observa-se que esse substantivo é usado várias vezes no texto bíblico de forma claramente simbólica (Gn 49:11; Sl 2:9; 23:4; Is 10:5, 15, 24; 11:4; 14:5).

É evidente que existe uma tensão entre o simbólico e o literal, no que diz respeito ao uso do termo. Todavia, apesar de não ser uma tarefa fácil apontar dentro de uma frase como é feito o uso de certas palavras, temos que admitir que “o contexto e os usos históricos das palavras são os melhores guias gerais na tomada de decisões

.....

³ Gn 25:28; Êx 20:6; Dt 5:10; 7:9; 10:18; 13:4; Jz 5:31; 1Sm 18:16; 2Sm 13:4; 19:7; 1Rs 5:15; 2Cr 20:7; 26:10; Ne 1:5; Et 5:10, 14; 6:13; Sl 5:12; 11:5; 33:5; 34:13; 37:28; 38:12; 40:17; 69:37; 70:5; 87:2; 88:19; 97:10; 119:132, 165; 122:6; 145:20; 146:8; Pv 8:17, 21; 12:1; 13:24; 14:20; 17:17, 19; 18:21, 24; 19:8; 21:17; 22:11; 27:6; 29:3; Ec 5:9; Is 1:23; 41:8; 56:10; 61:8; 66:10; Jr 20:4, 6; Lm 1:2; Dn 9:4; Os 3:1; 10:11; Mq 3:2.

⁴ Gn 49:10, 16, 28; Êx 21:20; 24:4; 28:21; 39:14; Lv 27:32; Nm 4:18; 18:2; 24:2, 17; 32:33; 36:3; Dt 1:13, 15, 23; 3:13; 5:23; 10:8; 12:5, 14; 16:18; 18:1, 5; 29:7, 9, 17, 20; 31:28; 33:5; Js 1:12; 3:12; 4:2, 4f, 8, 12; 7:14, 16; 11:23; 12:6, 7; 13:7, 14, 29, 33; 18:2, 4, 7; 21:16; 22:7, 9, 10, 11, 13, 15, 21; 23:4; 24:1; Jz 5:14; 18:1, 19, 30; 20:2, 10, 12; 21:3, 5f, 8, 15, 17, 24; 1Sm 2:28; 9:21; 10:19, 20, 21; 15:17; 2Sm 5:1; 7:7, 14; 15:2, 10; 18:14; 19:10; 20:14; 23:21; 24:2; 1Rs 8:16; 11:13, 31, 32, 35, 36; 12:20, 21; 14:21; 18:31; 2Rs 17:18; 21:7; 1Cr 5:18, 23, 26; 11:23; 12:38; 23:14; 26:32; 27:16, 20, 22; 28:1; 29:6; 2Cr 6:5; 11:16; 12:13; 33:7; Jo 9:34; 21:9; 37:13; Sl 2:9; 23:4; 45:7; 74:2; 78:55, 67, 68; 89:33; 105:37; 122:4; 125:3; Pv 10:13; 13:24; 22:8, 15; 23:13, 14; 26:3; 29:15; Is 9:3; 10:5, 15, 24; 11:4; 14:5, 29; 19:13; 28:27; 30:31; 49:6; 63:17; Jr 10:16; 51:19; Lm 3:1; Ez 19:11, 14; 20:37; 21:15, 18; 37:19; 45:8; 47:13, 21, 22, 23; 48:1, 19, 23, 29, 31; Os 5:9; Am 1:5, 8; Mq 4:14(5:1); 7:14; Zc 1:7; 9:1; 10:11.



concernentes ao seu uso dentro de determinada passagem” (VIRKLER, 2001, p. 151). No caso de Provérbios 13:24, o sentido básico da palavra e sua relação dentro do verso com os outros termos, indica que, no mínimo, ela deve ser interpretada, primariamente, de forma literal, pois, quando é usada em sentido unicamente simbólico é claramente perceptível (Jó 9:34; Pv 22:8; Is 10:5; 14:29; Lm 3:1; Mq 4:14; [5:1]).

No entanto, devemos separar os textos que fazem uso da vara de forma unicamente literal (Êx 21:20; Lv 27:32; 2Sm 18:14; 23:21), mostrando que eles também são facilmente entendidos como tais. Porém, em textos como os de Provérbios, onde há uma nítida mistura entre os dois sentidos, tomamos o texto de forma literal, sem anular a possibilidade de apontar para um sentido maior. Entendemos, então, a *shebet* (vara), como um “instrumento popular de educação, punição e disciplina” (BOTTERWEEK, 1998, p. 304). Isso implica que, ao mesmo tempo em que ela é uma realidade como um instrumento de punição, também toma um sentido mais amplo de disciplina dentro do livro de Provérbios, como o seu uso em outras passagens parecem indicar (Pv 10:13; 13:24; 22:15; 23:13-14; 29:15).

É preciso, então, entender o uso da expressão “vara da disciplina” (*shebet mûsar*) (Pv 22:15) e o casamento desses dois termos, feito no livro de Provérbios que, insistentemente, aparecem juntos. Essa expressão e o seu constante aparecimento indicam que o texto deve ser entendido contendo os dois sentidos. Logo, entendemos a vara como um instrumento real de correção que aponta para o processo mais amplo da disciplina. É importante ressaltar que a disciplina (*mûsar*) expressa aqui não está em oposição direta à vara (*shebet*), mas contra o não uso dela. Entendemos, portanto, que as duas, a disciplina e a vara, devem ser vistas, em primeiro plano, como termos paralelos.

133

Interpretação do texto

Provérbios 13:24 é claramente um paralelismo antitético, formado por duas sentenças curtas: uma colocada de forma negativa e a outra de forma positiva, sendo a segunda linha introduzida por uma conjunção adversativa:

1. O que retém a vara (ação) odeia (consequência) o filho (objeto),mas (conjunção);
2. O que ama (ação) o filho (objeto) cedo o disciplina (consequência).



As duas sentenças são completas, não dependendo uma da outra para expressar o sentido de ambas. O que “retém a vara” é colocado de forma negativa, pois provoca um mal (o ódio) sobre aquele que é objeto dessa ação (ou, no caso, omissão) de não usar a vara. É evidenciado aqui o perigo de o filho não ter uma correção, no caso a vara, que o limite. O interessante dessa construção é que Salomão prefere colocá-la de forma negativa. Ele poderia ter dito: o que “usa a vara ama o filho”, no entanto, prefere dizer de forma negativa: “o que não usa a vara odeia o filho”. Parece que o objetivo não é tornar a frase um fim em si mesma, nem exaltar o uso da vara como primeiro e único recurso, mas denunciar a omissão da correção e a falta de parâmetros e limites para a educação. A vara como método de disciplina parece ser algo necessário para se frear a liberdade, que traz um efeito não só sobre o filho, que é odiado, mas revela um pai que o odeia, não se importando com o filho. Há aqui uma questão de omissão, na qual a sentença ataca a ação não realizada de estabelecer regras, correções e limites.

Os conceitos preliminares da primeira sentença preparam os ouvintes para aquilo que é positivo, expresso na segunda sentença. Logo, a segunda sentença lança luz sobre a primeira, em uma espécie de contaminação positiva, indicando o possível sentido do verso. Na primeira sentença, a ação é reter a vara, a consequência é odiar e o objeto é o filho. Na segunda sentença, o objeto continua sendo o filho; no entanto, a consequência não é mais o sentimento provocado pelo ato de reter, mas o sentimento é um ato (amar) que deve resultar na consequência, que é disciplinar. Portanto, a omissão da vara é a grande preocupação na primeira sentença, não porque a vara seja o recurso primário, mas porque o ato de “reter” gera consequências negativas (o ódio e a falta de limites). Na segunda sentença, a preocupação não é “o que vamos fazer”, pois a necessidade de disciplina já foi evidenciada na sentença anterior (pela ausência da vara foi evidenciada a necessidade de disciplina na primeira sentença). A preocupação agora é “como fazer”, no caso, por meio da ação de amar. Esse amor que disciplina pode se utilizar pontualmente da vara, mas vai além do simples uso dela.

134

Disciplinar para salvar

O texto de Provérbios 13:24 estabelece o uso da vara, apontando para o contexto mais amplo da disciplina. Essa disciplina é apresentada em toda a Bíblia através da ação de Deus em corrigir o seu povo (Dt 8:5; Pv 3:11-12; Os 11:1-4; Hb 12:3-11; Ap 3:19), diante da natural condição do ser humano, de pecaminosidade inerente, devido à queda no Éden (Gn 3; 6:5; Sl 51:5; Pv 22:15; 64:6; Jr 17:9;10; Rm 3:9-18).

A ação redentora livra o disciplinado da natural consequência do pecado (Êx 32:10; 31-33; Ez 18:24; Rm 6:23), mesmo que, para tanto, ele tenha que passar, momentaneamente,



pela dor da vara (Pv 23:13;14; cf. 1Pe 5:10). A vara é preferível à vergonha e à loucura da insensatez (Sl 10:1; 14:1; 51:1; Pv 13:16; 14:7; 16:22; 24:7-8; 26:1, 3, 5; 29:15; Mt 7:26), provocada pela falta de disciplina, que resultará, finalmente, na morte (Pv 5:7-13; 19:18).

Considerações finais

Provérbios 13:24 se posiciona contra dois conceitos no que se refere à disciplina de crianças. O primeiro é a severidade violenta, sem parâmetros e propósitos salvíficos. O segundo é a liberdade permissiva que desconhece regras, leis e ordens, conduzindo também para o caminho de morte e perdição. O texto aponta um terceiro caminho, ressaltando a importância de ter a vara como um método de limitação do mau, usada dentro da visão mais ampla da disciplina como um processo redentivo.

Com relação ao uso da vara, a questão não é *se* vamos ou não usá-la, mas *como* a usaremos: fora do contexto da disciplina redentora ou dentro dele? No entanto, o ponto principal é que, independentemente de usarmos ou não a vara no conceito da disciplina redentora, o que não se pode deixar de fazer é disciplinar dentro desse conceito. A ênfase não é tanto na vara ou no método, mas se esse método é adequado ao conceito mais amplo de disciplinar para salvar.

Creemos que o não uso da disciplina redentora, promovida em Provérbios, limitadora do mal e instrutora do bem, constitui um dos grandes problemas da educação atual. Pois, de fato, “a disciplina permissiva não é tanto um método de disciplina, mas a falta dela” (TAYLOR, 2011, p. 7).

Provérbios 13:24, assim, não promove o uso da vara de forma indiscriminada e irresponsável, mas o texto não exclui a possibilidade do seu uso. Ellen G. White (1996, p. 250), em referência ao assunto, declarou que “a vara pode ser necessária quando falharam outros recursos, contudo não deve fazer uso dela, se for possível evitar”. Ela concorda com o uso da vara dentro de um processo disciplinar, em harmonia com Provérbios, afirmando que a disciplina pode evoluir um método pontual, mas vai além dele, sendo caracterizada pelo conjunto de métodos aplicados dentro de um processo mais amplo. O texto de Provérbios 13:24, portanto, é um apelo à disciplina motivada pelo amor com o objetivo de salvar, e não um sem propósito louvor à vara.

Referências

BOTTERWEEK, J. G. (Ed.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1998. v. 9.

MAIORIA já deu, levou e é contra proibir palmadas. **Folha de São Paulo**, 2010. Disponível em: <<http://bit.ly/1TgaisX>>. Acesso em: 07 de maio 2012.

NALON, T. Dilma sanciona Lei da Palmada e veta obrigação de servidor relatar violência. **Folha de São Paulo**, 2014. Disponível em: <<http://bit.ly/1nQi34k>>. Acesso dia 11 set. 2014.

HARRIS, R. L. **Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

KIDNER, D. **Provérbios**: introdução e comentário. São Paulo: Mundo Cristão, 1986.

LASOR, W. S. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2002.

REID, G. W. (Ed.). **Compreendendo as Escrituras**: uma abordagem adventista. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 2007.

136 ROSÁRIO, M. **Projeto de lei nº 2654 /2003**, [s. d.]. Disponível em: <http://bit.ly/1QwbnXy>. Acesso em: 07 jun. 2012.

SCHOKEL, L. A. **Dicionário bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHWANTES, M. Repetições e Paralelismos: observações em um debate hermenêutico, exemplificado em provérbios 10,1. **Fragmentos de cultura Instituto de Filosofia e teologia Sociedade Goiânia de cultura universidade católica de Goiás**, Goiânia, v. 15, n. 9, p. 1345-1474, 2005.

TAYLOR, J. W. The path to redemptive discipline. **The Journal of Adventist Education**, v. 73, n. 3, 2011. Disponível em: <http://bit.ly/240R11p>. Acesso em: 22 jun. 2012.

VIRKLER, H. **Hermenêutica avançada**: princípios e processos de interpretação bíblica. São Paulo: Vida Acadêmica, 2001.

WHITE, Ellen G. **Orientação da criança**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1996.