



Kerygma
Revista de Teologia do Unasp



Centro Universitário Adventista de São Paulo

Fundado em 1915 — www.unasp.edu.br

Missão:	Educar no contexto dos valores bíblicos para um viver pleno e para a excelência no serviço a Deus e à humanidade.
Visão:	Ser uma instituição educacional reconhecida pela excelência nos serviços prestados, pelos seus elevados padrões éticos e pela qualidade pessoal e profissional de seus egressos.
Administração da Entidade Mantenedora (IAE)	Diretor Presidente: Domingos José de Souza Diretor Administrativo: Elnio Álvares de Freitas Diretor Secretário: Emmanuel Oliveira Guimarães Diretor Deptº de Educação: Antonio Marcos Alves
Administração Geral do Unasp	Chanceler: Euler Pereira Bahia Reitor: Martin Kuhn Pró-Reitora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Tânia Denise Kuntze Pró-Reitor de Graduação: Afonso Ligório Cardoso Pró-Reitor Administrativo: Andrenilson Marques Moraes Pró-Reitor de Relações, Promoção e Desenvolvimento Institucional: Allan Novaes Secretário Geral: Marcelo Franca Alves Diretor de Desenvolvimento Espiritual: Jael Enéas de Araújo
Faculdade Adventista de Teologia	Diretor: Reinaldo Wesceslau Siqueira Coordenador de Pós-Graduação: Vanderlei Dorneles Coordenador de Graduação: Ozeas Caldas Moura
Campus Engenheiro Coelho	Diretor Geral: José Paulo Martini Diretor Administrativo: Elizeu José de Sousa Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Lanny Cristina Burlandy Soares Diretor de Graduação: Francislê Neri de Souza Diretor de Desenvolvimento Espiritual: Edson Romero Marques Diretor de Desenvolvimento Estudantil: Rui Manuel Mendonça Lopes
Campus Hortolândia	Diretor Geral: Lélío Maximino Lellis Diretor Administrativo: Claudio Knoener Diretor de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Eli Andrade da Rocha Prates Diretora de Graduação: Suzete Araújo Águas Maia Diretor de Desenvolvimento Espiritual: Jael Enéas de Araújo Diretor de Desenvolvimento Estudantil: David Prates dos Reis
Campus São Paulo	Diretor Geral: Douglas Jeferson Menslin Diretor Administrativo: Denilson Paroschi Cordeiro Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Maristela Santini Martins Diretora de Graduação: Sílvia Cristina de Oliveira Quadros Diretor de Desenvolvimento Espiritual: Antonio Braga de Moura Filho Diretor de Desenvolvimento Estudantil: Ricardo Bertazzo
Campus Virtual	Diretor Geral: Ivan Albuquerque de Almeida Gerente Acadêmico: Everson Muckenberger Gerente de Desenvolvimento Institucional: Sâmela de Carvalho Lima Gerente de Processos: Valcenir do Vale Costa Coordenador Geral de Polos: Evaldo Zorzim

UNASPRESS

Imprensa Universitária Adventista

Editor: Rodrigo Follis

Editor Associado: Richard Valença

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

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

ISSN online 1809-2454

Kerygma

Revista de Teologia do Unasp

EDITORES

Editor: Rodrigo Silva

Editor Associado: Adriani Milli

CONSELHO EDITORIAL CONSULTIVO

Afonso Cardoso (Unasp, Engenheiro Coelho)

Alberto Timm (Ellen G. White State, EUA)

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

Cristhian Álvarez (Colegio Adventista del Ecuador, ECU)

Ekkehardt Mueller (Biblical Research Institute, EUA)

Frank M. Hasel (Seminar Schloss Bogenhofen, AUT)

Jiri Moskala (Andrews University, EUA)

JoAnn Davidson (Andrews University, EUA)

Joaquim Azevedo Neto (Faculdades Adventistas da Bahia, Cachoeira)

John K. McVay (Walla Walla University, EUA)

Márcio Costa (Faculdade Adventista da Amazonia, Benevides)

Marcos de Benedicto (Casa Publicadora Brasileira, Tatuí)

Miguel Ángel Núñez (Universidad Peruana Unión, PER)

Reinaldo Siqueira (Salt-DSA, Brasília),

Richard M. Davidson (Andrews University, EUA)

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

Victor Choroco (Universidad Peruana Unión, PER)

Wagner Kuhn (Andrews University, EUA)

■ DIREITOS LEGAIS

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



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



■ FICHA CATALOGRÁFICA

K419 Kerygma — Centro Universitário Adventista de São Paulo, v. 13, n. 2 (2º semestre de 2017). Engenheiro Coelho, SP: Unaspress — Imprensa Universitária Adventista, 2017.

Semestral

ISSN: 1809-2454 (online)

1. Teologia
2. Ciências da Religião

CDU 20

CDD 200

■ CRÉDITOS EDITORIAIS DA UNASPRESS

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



SUMÁRIO

Artigos

7

Comer e beber: metáforas apocalípticas
de juízo e restauração

VANDERLEI DORNELES

23

O pentateuco no século 21:
restrospecto e perspectivas

SÉRGIO HENRIQUE SOARES MONTEIRO

47

João à luz da teoria keirsejana: ausência da
comensalidade no evangelho joanino?

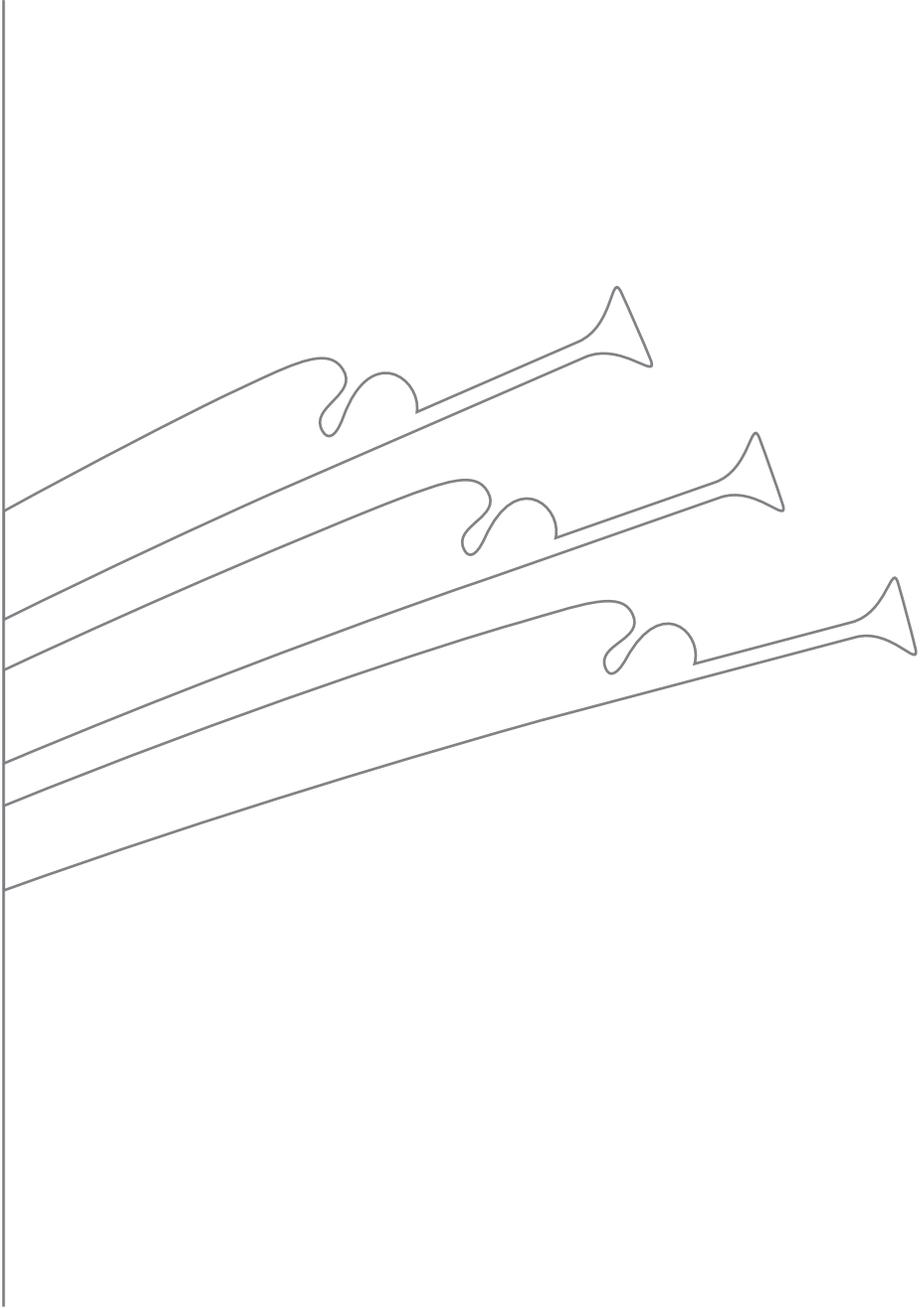
ENIO STAROSKY

61

Purificação no céu? Uma breve análise de
interpretações de Daniel 8:14 e Hebreus 9:23

RAFAEL FONSECA KRÜGER

ADRIANI MILLI RODRIGUES



Comer e beber: metáforas apocalípticas de juízo e restauração

VANDERLEI DORNELES¹

Este artigo analisa as metáforas “comer” e “beber” no contexto bíblico, com ênfase no Apocalipse. Considera que metáforas, mais que simples elementos de linguagem, funcionam como instrumentos estruturantes do pensamento, permitindo compreender as coisas abstratas por meio daquelas mais familiares. O estudo parte da premissa de que os ritos de comensalidade no mundo bíblico marcam importantes eventos de sociabilidade, pactuação e pertencimento. A atitude de comer alimentos sacrificados aos ídolos retrata rompimento das relações com Deus, ao mesmo tempo que o ceiar com Jesus aponta para a reconstrução das relações quebradas pelo pecado. A visão dos remidos com pleno acesso aos frutos da árvore da vida, por sua vez, retrata a completa restauração das relações entre Deus e sua criação.

Palavras-chave: Metáfora; Comida; Bebida; Juízo; Restauração; Apocalipse.

Eating and drinking: apocalyptic metaphors of judgment and restoration

.....
¹ Doutor em Ciências pela Escola de Comunicação e Artes (USP), doutorando em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo. Professor da Faculdade de Teologia (FAT), do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: vanderlei.dorneles@unaspedu.br

This article analyzes the metaphors about “eating” and “drinking” in the biblical context, with an emphasis on the book of Revelation. It considers that metaphors, more than simple elements of language, work as structuring instruments of thought, allowing to understand abstract things through those more familiar. The study starts from the premise that commensal rites in the biblical world mark important events of sociability, compromise, and belonging. The attitude of eating food sacrificed to idols portrays the breaking of relationship with God, while to have a supper with Jesus points to a rebuilding of relations broken by sin. The view of saved with full access to the tree of life’s fruits, in turn, portrays the complete restoration of the relationship between God and his creation.

Keywords: Metaphor; Food; Drink; Judgment; Restoration; Revelation.

Introdução

8

O leitor percebe a importância das metáforas “comida” e “bebida” logo no início do texto do Apocalipse, que se estendem até o final do livro. Nas promessas à igreja de Éfeso, Jesus diz: “Ao vencedor dar-lhe-ei que se alimente da árvore da vida que se encontra no paraíso de Deus” (Ap 2:7). À Laodiceia, ele retoma a metáfora: “Eis que estou à porta e bato; se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa, *cearei* com ele, e ele comigo” (Ap 3:20).

Em linguagem de juízo, é dito que aquele que recebe a marca da besta também “beberá do vinho da cólera de Deus, preparado sem mistura no cálice da sua ira” (Ap 14:8, 10). A Babilônia recebe merecidos juízos porque “todas as nações têm bebido do vinho do furor da sua prostituição” (Ap 18:3). Ao final do livro, a metáfora é retomada em linguagem positiva, como nas cartas às igrejas: “De uma a outra margem do rio, está a árvore da vida, que produz doze frutos [...] e as folhas da árvore são para a cura dos povos” (Ap 22:1).

Assim, as metáforas de comida e bebida são bastante comuns na narrativa apocalíptica. Mas isso não é novidade nas Escrituras. De fato, no livro de Gênesis, comer e beber são atividades bastante enfatizadas. Após prover comida para os seres criados (Gn 1:29, 30; 2:9), Deus proíbe alimentar-se da árvore do conhecimento do bem e do mal (3:1-3).



Por sua vez, Adão e Eva perdem o paraíso por comer dessa árvore proibida (Gn 3:11, 22). Após o pecado, Adão comerá do “suor” do seu rosto (Gn 3:17-19). Abel e Caim apresentam ofertas de alimentos perante o Senhor (Gn 4:1-4). Mais tarde, Deus manda Noé levar comida para ele e a família na arca, no dilúvio (Gn 6:21). Quando sai da arca, Noé faz sacrifício de animais e aves (Gn 8:20). Deus autoriza ele e sua família a se alimentarem de carne, mas sem o sangue (Gn 9:1-5). Em seguida, Noé bebe vinho e se embriaga (Gn 9:20, 21). MacDonald (2008, p. 2, tradução livre) afirma que, de fato, “há poucas páginas no Antigo Testamento em que alimento não é mencionado”², seja como metáfora ou como simples descrição das atividades básicas da vida humana.

Diante dessa predominância da metáfora e das descrições envolvendo comida e bebida nas Escrituras, torna-se bastante relevante considerar que sentidos essa linguagem produz ao ser empregada para transmitir a mensagem apocalíptica. Este artigo tem o objetivo de analisar o emprego de tais metáforas no texto do Apocalipse, a partir da perspectiva de juízo e restauração. A questão a que se propõe a pesquisa é: como as metáforas “comer” e “beber” nos ajudam a entender as mensagens comunicadas pelo profeta no contexto de uma sociedade agrícola marcada pela luta da sobrevivência física? O estudo é feito a partir dos conceitos de metáfora, compreendidos por Lakoff e Johnson (2003). Na leitura e interpretação dos textos também se emprega o conceito de intertextualidade como um mecanismo de referenciação da mensagem apocalíptica nos textos do Antigo Testamento.

9

Metáfora e compreensão da realidade

Na visão tradicional, as metáforas são apenas elementos de linguagem. Porém, Lakoff e Johnson (2003, p. 54) propõem que elas exercem uma função mais conceitual do que se pensava. Para eles, as metáforas funcionam como instrumentos que “estruturam o sistema conceitual das culturas”. Eles explicam que a essência da metáfora é “compreender e experimentar uma coisa em termos de outra” (LAKOFF; JOHNSON, 2003, p. 6). Ou seja, quando a mente é desafiada diante de um objeto que escapa a nossos

.....
² Texto original: “There is scarcely a page in the Old Testament where food is not mentioned”.

conceitos mais familiares, recorreremos à metáfora, empregando imagens de coisas conhecidas para mediar nossa relação com o desconhecido.

Nesse processo, o abstrato ou desconhecido é entendido ou definido a partir daquilo que é familiar. Assim, “as metáforas são conceituais” e funcionam como recursos para “compreensão”, exercendo um papel central na “construção da realidade social e política” (LAKOFF; JOHNSON, 2003, p. 160). Elas nos ajudam, principalmente, no que “não podemos compreender totalmente: os sentimentos, a experiência estética, práticas morais e consciência espiritual” (LAKOFF; JOHNSON, 2003, p. 194).

Desta forma, elas se tornam instrumentos mediadores da relação com o desconhecido e podem direcionar a compreensão do mesmo. Nesse caso, as metáforas são capazes de revelar, senão de modelizar nossa compreensão da realidade. Quando, por exemplo, o apóstolo Paulo afirma que “o corpo é o *templo* do Espírito” (1Co 6:19), ele está expressando um sistema cultural em que o corpo exerce uma função sagrada. Porém, quando uma religião propõe que “o corpo é a prisão do espírito”, outra visão de mundo é colocada em debate. Uma terceira visão, ou mesmo um paradigma, é expresso por outra metáfora: “O corpo é uma máquina, e as mitocôndrias são eficientes usinas”. Assim, três diferentes sistemas culturais (cristianismo bíblico, platonismo e modernismo) são nomeados com essas metáforas. Para usar a linguagem de Lakoff e Johnson (2003), essas metáforas não apenas são elementos de linguagem, mas instrumentos que expressam ou estruturam um sistema cultural.

Ao considerar as atividades de comensalidade, tão comuns no mundo antigo, Garcia (2007, p. 22) afirma que “as práticas que envolvem alimentação não só organizam a relação com o sagrado e com os demais membros do grupo, como também apresentam um caráter estruturante da religião”, a exemplo das metáforas. Nesse caso, as figuras de linguagem envolvendo comida e bebida não só atribuem um sentido cultural a essas atividades, mas chegam a estruturar a compreensão dos fenômenos religiosos.

Assim, a comida pode funcionar como mecanismo “iniciador, mantenedor ou destruidor” da socialidade e do companheirismo entre as pessoas, ou entre as pessoas e sua religião (GARCIA, 2007, p. 24). Em vista disso, Lévi-Strauss (1969, p. 62) considera que “comida não é algo tão bom para comer quanto é para pensar”.

Mounce (1997, p. 114) diz que, no contexto bíblico da cultura oriental, “o compartilhar de uma refeição comum indicava fortes laços de afeição e companheirismo”. MacDonald (2008, p. 4, tradução livre)



acrescenta que uma pressuposição-chave do antigo semitismo era que “aqueles que comiam e bebiam juntos eram por este mesmo ato ligados um ao outro pelos laços de amizade e obrigações mútuas”³. Assim, os textos bíblicos que retratam o selamento de “um pacto pelo ato comunal de comer e beber” trazem a “marca desta ideia semítica primitiva”⁴. Klingbeil (2004, p. 139) enfatiza que, em contraste com a sociedade utilitarista do século 21, “comer’ e ‘beber’ no Antigo Oriente Médio e no Antigo Testamento tinham importantes funções, distantes da mera satisfação rápida, impessoal e pragmática das necessidades físicas”.

Nessa perspectiva, os textos bíblicos em que as atividades de comensalidade são descritas podem produzir sentidos bem mais amplos do que o de simples atividades de subsistência.

Comida e bebida no texto bíblico

Uma leitura introdutória aos textos bíblicos que empregam descrições de comida e bebida indica que essas atividades são empregadas com pelo menos três sentidos principais. Em *sentido literal*, a comida provê o sustento físico (Gn 47:24; 1Sm 28:20). Em *sentido simbólico*, a comida é usada para celebrar aliança (Gn 26:28-30; 31:54; Êx 18:12; 24:9-11). Há comida como parte de celebração e festa ao Senhor no templo (Dt 12:6-7, 11, 12). A sabedoria convida para comer pão e beber vinho, e Jesus, para beber a água da vida (Pv 9:5; Jo 7:37). Os sentimentos de dor e tristeza são motivo de jejum, para não comer (2Sm 12:16, 17; Dn 6:18; At 9:8), ao passo que alegria é motivo para festa e comida (Is 25:1, 6; Lc 15:22-24).

Em terceiro lugar, há o *sentido metafórico*. O fogo “consome” as cidades inimigas de Israel (Nm 21:28). Em visão, o profeta “come” a palavra do Senhor (Jr 15:16; Ap 10:10). O ímpio “bebe” a iniquidade (Jó 15:16). Por sua vez, o sangue de Jesus é “verdadeira bebida” e sua carne é “verdadeira comida” (Jo 6:55). Nesse terceiro caso, o contato ou a compreensão de algo desconhecido ou misterioso é mediado pelas metáforas de comida e bebida.

.....

³ Texto original: “Those who eat and drink together are by this very act tied to one another by a bond of friendship and mutual obligation”.

⁴ Texto original: “The biblical texts that portray the sealing of a covenant by a communal act of eating and drinking bear the imprint of this primitive Semitic idea”.

A narrativa apocalíptica é marcada pelo uso de metáforas e símbolos. Na verdade, João diz que tudo que lhe foi “comunicado” o foi por meio de símbolos ou sinais (Ap 1:1). Ele emprega aí o verbo grego *semanainô*, também encontrado em Daniel 2:45 (na versão LXX) e em João 12:33: “Isto dizia, significando (*semainon*) de que gênero de morte estava para morrer” (ver Jo 21:18, 19). João utiliza no Apocalipse pelo menos dez diferentes verbos e três substantivos para narrar atividades relativas a comida e bebida. Alguns deles são: *esthiô*: “comer”, “consumir” (Ap 2:7, 14, 20; 10:10; 17:16; 19:18), *trefô*: “alimentar”, “nutrir”, “sustentar” (Ap 12:6, 14), *katesthiô*: “tragar”, “devorar”, “consumir” (Ap 10:9, 10; 11:5; 12:4; 20:9), *chortazô*: “alimentar”, “saciar-se” (Ap 19:21), *deipneô*: “comer”, “cear” (Ap 3:20), *pinô*: “beber” (Ap 14:10; 16:6; 18:3), *dipsaô*: “ter sede” (Ap 7:16; 21:6; 22:17), *karpos*: “fruto” (Ap 22:1, 2. 6), *limos*: “fome”, “apetite” (Ap 6:8; 18:8) e *deipnôn*: “banquete”, “ceia” (Ap 19:9, 17).

As metáforas ou símbolos podem ser divididos em dois grupos principais, expressando respectivamente ideias de juízo e restauração.

12

Metáforas de juízo

Diversas imagens de comida e bebida são empregadas no Apocalipse com sentido negativo. Um primeiro sentido produzido pelas metáforas “comer” e “beber” no Apocalipse é o de juízo e condenação. Na narrativa dos selos há mensagens de juízo comunicadas por meio de símbolos relativos a comida e bebida. Aqueles que comem dos alimentos sacrificados aos ídolos assumem sociabilidade e companheirismo com os inimigos de Deus. Ao mesmo tempo, o beber do cálice da prostituição aponta para rompimento das relações com Deus e admissão de pertencimento e sociabilidade com os incrédulos.

Ao relatar o terceiro selo, João emprega vários símbolos para comunicar um sentido de fome. Falando do cavalo preto, ele descreve o cavaleiro com “uma balança na mão” e relata uma voz que anuncia preços inflacionados para “trigo” e “cevada”, e adverte contra danificar o “azeite e o vinho” (Ap 6:6). No Antigo Testamento, considerado a fonte principal das metáforas do Apocalipse (ver BEALE, 2013; PAULIEN, 2004), trigo, óleo e vinho eram os alimentos básicos (Os 2:8, 22; Jl 2:19). Por sua vez, a imagem de balança e peso de comida comunica o sentido de fome e escassez (Lv 26:26; Ez 4:11, 16).

Nesse caso, o símbolo aponta para uma situação em que mesmo os alimentos básicos só estariam acessíveis a preços elevados. Entretanto, no



contexto do Novo Testamento, o trigo é símbolo do evangelho, o óleo, do Espírito, e o vinho simboliza a graça (Mt 4:4; 13:3-10; Lc 8:11). Assim, o terceiro selo representa uma situação de fome, mas possivelmente não de pão, mas do pão espiritual, a Palavra da graça e do evangelho (Am 8:11-13).

Ao contrário do cavalo branco, que sugere abundância da oferta de salvação e do ministério da Palavra, o cavalo preto retrata um tempo de escassez do evangelho.

No emprego do verbo *esthiô* (“comer”), inicialmente João o utiliza de forma negativa, comunicando mensagens de condenação. Ele apresenta uma reprovação aos que *comem* “coisas sacrificadas aos ídolos” e que se “prostituem” (*porneuô*), seguindo a “doutrina de Balaão” (Ap 2:14, 20). O significado da metáfora precisa ser buscado no contexto do Antigo Testamento, de onde ele toma a narrativa de Balaão. Paulien (2004, p. 139) diz que “o propósito das alusões [intertextuais] é levar o leitor a considerar a passagem do AT em questão e aplicar seu significado à passagem do Apocalipse”.

Segundo o relato do Antigo Testamento, as mulheres moabitas “por conselho de Balaão, fizeram prevaricar os filhos de Israel” (Nm 31:16). Após tentativas malsucedidas de amaldiçoar Israel, Balaão propôs ao rei moabita Balaque uma estratégia com o uso dos recursos femininos de sedução e idolatria. Com isso, os israelitas foram atraídos para um ritual pagão. Então *comeram* alimentos rituais (LXX, *esthiô*), se inclinaram aos ídolos e se prostituíram (*ekporneuô*) com as mulheres de Moabe (Nm 25:1, 2).

A proibição de “comer carnes sacrificadas aos ídolos” é afirmada em Atos 15:29, pelo concílio de Jerusalém, o qual retoma Levítico 15:7: “Nunca mais oferecerão os seus sacrifícios aos demônios, com os quais eles se prostituem; isso lhes será por estatuto perpétuo”.

Osborne (2002, p. 144) propõe que a frase *balein skandalon* (Ap 2:14, “armar ciladas”) indica levar alguém à apostasia. Em Mateus 18:7, a “pedra de escândalo” é uma tentação para romper as relações com Cristo; e em Romanos 9:33, ela se refere à rejeição de Jesus pelos judeus. Nesse caso, a expressão no Apocalipse pode indicar um tropeço ou tentação para romper relações de pertença e compromisso.

Paulo diz que “alguns [crentes], por efeito da familiaridade [*synetheia*, ‘hábito’, ‘costume’] até agora com o ídolo, ainda comem dessas coisas como a ele sacrificadas”. Mas depois diz: “Não é a comida que nos recomendará a Deus” (1Co 8:7, 8). Ele quer dizer, a exemplo do que

afirma Isaías (ver Is 44:9-20), que os ídolos nada são e nada fazem. No entanto, juntar-se para comer à mesa com os que praticam a idolatria implica romper a relação de pertença e companheirismo cristão para associar-se a outra comunidade religiosa, nesse caso, pagã. Por isso, ele recomenda: “Fugi da idolatria [...] não quero que vos torneis associados [*koinônos*, ‘companheirismo’] aos demônios [...] Não podeis beber o cálice do Senhor e o cálice dos demônios; não podeis ser participantes da mesa do Senhor e da mesa dos demônios” (1Co 10:14, 20, 21).

Portanto, a advertência feita às igrejas de Pérgamo e Tiatira (Ap 2:14, 20) não é exatamente acerca de comida e bebida, mas de associação e pertença religiosa. A prática de comensalidade é uma metáfora empregada para tratar de relações sociais e religiosas no contexto de pertencimento e companheirismo.

Ainda com um sentido negativo, o verbo *esthiô* é usado para afirmar que a meretriz Babilônia terá a “carne” comida e será queimada no fogo (Ap 17:16). João emprega aqui a palavra plural *sarkas*, que indica “porções de carne”, sugerindo a imagem de feras que violentamente rasgam pedaços da carne de suas presas. A meretriz será odiada e morta pelos “reis da terra” e pela “besta” (Ap 17:16). Assim, a imagem de feras vorazes que dilaceram a carne de suas vítimas cria um quadro de extrema violência para retratar o destino da prostituta. Ela será destruída pela besta e os reis, seus antigos aliados (Ap 17:3, 12, 18), ou seus amantes, para usar a linguagem de Ezequiel de onde essa metáfora é tomada (Ez 23:25-30).

A metáfora retoma o juízo da antiga e apóstata Jerusalém, que seria desolada e teria a carne comida por seus antigos aliados (Ez 23:17, 19, 25). Retoma também o destino trágico de Jezabel (2Rs 9:30-37; ver Lv 21:9). Ela promovia a adoração a Baal (1Rs 16:29-31; 2Rs 9:30-32), e Elias predissera que seria devorada (LXX, *katesthiô*) por cães (1Rs 21:23). Os descendentes de Jeroboão também seriam comidos (*esthiô*) por cães e aves (1Rs 14:11; 16:4; 21:24).

Portanto, a imagem de corpos de vítimas expostos ao sol ou devorados por feras expressa a pior condição de indignidade, quando um sepultamento digno não era provido e o corpo ficava à mercê de animais selvagens e famintos. Esse foi o fim de Saul, até que recebeu um sepultamento providenciado pelos moradores de Jabes-Gileade (1Sm 10:10-13).

A mesma condição de condenação e destino trágicos é prevista para a besta e os reis da terra, os quais antes destroem a meretriz. Com o emprego do substantivo *deipnon* (“ceia”, “comida”), o Apocalipse retrata uma “ceia”



macabra em que novamente a “carne” (gr. *sarx*) de vítimas estará à mercê de aves e abutres. Assim, ele afirma que a “besta e os reis da terra” serão *comidos* pelas aves do céu, na chamada “grande *ceia* de Deus” (Ap 19:17-18).

No convite feito às aves, há uma ênfase na totalidade: “todas as aves” são chamadas (Ap 19:17, 21), e a “carne” provém de “reis, comandantes, poderosos, cavalos, cavaleiros”, “carnes de todos, quer livres quer escravos” (Ap 19:18; ver Ap 6:15; 13:16; Ez 39:17). O juízo sobre os poderes antes oponentes ao povo de Deus é retratado com a metáfora de uma “*ceia*” provida por Deus às aves que “voam pelo meio do céu” (Ap 19:17), ou seja, as aves de rapina.

Mounce (1997, p. 358) diz que “permanecer insepulto para o prazer dos predadores era para os antigos um destino ignominioso. A cena é de desonra e destruição universal”. Provan (1995, p. 117-118) diz que o fato de o cadáver ser comido por cães indica vergonha e indignidade pela falta de enterro digno e, “na crença do Antigo Oriente Médio, implicava a ausência dos restos mortais no além, nada ficando de sua memória”. Tal será o destino da meretriz segundo o sentido produzido pelas metáforas apocalípticas.

Por fim, João emprega o verbo *pinô* (“beber”) também numa mensagem de juízo, contra as pessoas seduzidas pela adoração aos ídolos nos últimos dias. Os “adoradores da besta e da sua imagem” *beberão* do “vinho da cólera de Deus, preparado sem mistura” (Ap 14:9; ver Ap 16:6; Ap 18:3). O autor emprega em Apocalipse 14:8 a mesma expressão de Apocalipse 14:10: *tou oinou tou thumou* (“o vinho da fúria”) para falar dos pecados de Babilônia. Assim, os que bebem o “vinho da fúria de sua [da meretriz] fornicção” beberão o “vinho da cólera” de Deus (ver Ap 18:3).

Osborne (2002, p. 540) diz que “era comum misturar água ao vinho ao menos pela metade”, pois “beber o vinho não diluído só ocorria quando a pessoa queria ficar embriagada”. A expressão indica que, nessa fase, os juízos de Deus já não buscam o arrependimento, mas a completa destruição dos condenados.

Novamente, a exemplo das metáforas de comida, a metáfora de beber vinho indica a atitude de compartilhar e tomar parte em certos pecados, nesse caso, de adoração e idolatria à besta. No segundo caso, a metáfora indica o participar ou compartilhar da punição pelo pecado da idolatria.

Metáforas de restauração

O Apocalipse segue a mesma estrutura dos profetas clássicos, em que mensagens de juízo e condenação são seguidas de anúncios de graça e restau-

ração. Assim, as metáforas de comida e bebida também são empregadas no sentido positivo de redenção. Aqueles que comem e bebem podem também fazê-lo no propósito de reafirmar seu compromisso e pertencimento a Deus e a seu reino. Novamente, verbos e substantivos retratando práticas de comensalidade produzem o sentido de companheirismo e associação religiosa.

O verbo *trefô* (“sustentar”, “nutrir”, “prover”, “alimentar”) é empregado para retratar a condição da mulher pura que é “sustentada” por Deus no “deserto” por 1.260 dias (Ap 12:6, 14). Uma vez que a mulher e o deserto são simbólicos, o sustento provido é igualmente simbólico. A imagem descrita em Apocalipse 12 retoma a jornada dos israelitas no êxodo, quando Yahweh lhes proveu o maná (Êx 16:3, 4; ver mesmo verbo em Gn 48:15). Moisés diz: “Ele te humilhou e te deixou ter fome, e te *sustentou* com o maná [...] para entender que nem só de pão viverá o homem” (Dt 8:3, 4).

O “sustento” para a mulher não é físico, mas espiritual. O deserto (*eremos*) simboliza não só lugar de prova, mas também de conforto e proteção divina (Êx 16:32; Dt 1:31; Sl 78:52; Os 2:14; Mc 1:13; Jo 6:31; At 7:36). A mulher como símbolo da igreja enfrenta provas e privações no deserto da perseguição, mas tem a garantia da provisão divina de conforto, proteção e salvação. Ao voltar do deserto, ela estará renovada e nutrida espiritualmente para prosseguir sua jornada.

Os verbos *peinaô* e *dipsaô* (“ter fome”, “ter sede”) são empregados para falar da condição de completa satisfação por parte dos remidos no céu. Deus promete que eles nunca mais terão *fome* nem *sede* (Ap 7:16). O texto retoma a promessa de Jesus de que aqueles que vão a ele nunca mais terão fome nem sede (Jo 6:35; ver Jo 4:14; Jo 7:37; Mt 5:6).

A promessa é feita a uma audiência agrícola, cuja vida consistia na luta pela sobrevivência. O reino de Deus, descrito como um lugar de completa e permanente provisão de comida e bebida, era um forte atrativo para as populações carentes do antigo Oriente Médio, marcado por constantes secas e falta de alimentos básicos para a subsistência.

Mounce (1997, p. 166) diz que a promessa de não ter fome nem sede era “especialmente significativa nos tempos antigos quando essas coisas eram constantes ameaças. [Contudo,] a promessa vai além de simples privação física. Ela aponta para aquela satisfação final da mais profunda ansiedade da alma por plenitude espiritual”.

Portanto, comida e bebida aqui, como as condições mais desejáveis, são metáforas para o estado de plenitude e satisfação a ser alcançado no reino de Deus.



Por sua vez, o verbo *deip deipneô* (“cear”, “comer”) retrata uma situação de profunda intimidade. Jesus bate à porta de Laodiceia e faz a promessa de “cear” com quem abrir a porta (Ap 3:20). O verbo está relacionado ao substantivo *deipnôn* (“ceia”, “comida”). Há uma progressão na metáfora: Jesus é um visitante à porta (socialidade ausente). Ele busca admissão. A pessoa abre a porta (socialidade). Então eles partilham a comida, numa ceia íntima (socialidade plena).

Osborne (2002, p. 213) diz que esta imagem de “cear” deriva das “práticas de comensalidade do Antigo Oriente Médio”. Compartilhar a comida no mundo antigo equivalia a “compartilhar a vida”. Quando pessoas estavam em desavença, “um convite para cear abria a porta para a reconciliação”. A ceia, portanto, marca um evento de pacificação.

A condição de Laodiceia é melhor entendida quando se compara esta igreja com a meretriz a partir de ideia de falsa segurança. O povo de Laodiceia diz: “Estou rico e abastado e não preciso de coisa alguma”, no entanto, é “pobre, cego e nu” (Ap 3:17). A meretriz diz: “Estou sentada como rainha. Viúva, não sou. Pranto nunca hei de ter” (Ap 18:7), e eis que num só dia sobrevêm seus flagelos: “morte, pranto e fome” (Ap 18:8). Jezabel, a mesma meretriz, ensina os crentes a “praticarem prostituição e a comerem coisas sacrificadas aos ídolos” (Ap 2:20). Nisso, ela entra para a ceia dos demônios e fecha a porta para Jesus. O fato de Jesus estar do lado de fora da porta de Laodiceia sugere certo paralelo no destino desta igreja com o destino da própria meretriz. Aquele que abre, renuncia à ceia dos ídolos e assume uma pertença com Jesus.

Este *cear* com Deus, disponibilizado a Laodiceia, aponta para a tão esperada “ceia” escatológica (Mt 26:29; Ap 19:9), no reino de Deus.

Por isso, o substantivo *deipnon* é também usado para descrever a “ceia” ou as “bodas” do Cordeiro com sua noiva (Ap 19:7, 9). Nisso, o Apocalipse retoma uma antiga predição profética. No Antigo Testamento, o Senhor prometeu um “banquete” em Sião, em que se servirão “pratos gordurosos com tutano e vinhos velhos bem clarificados”, ocasião em que “tragará a morte para sempre” (Is 25:6-8). A menção a “gordura”, proibida para consumo (Lv 7:23-25), e “vinho”, proibido em certas ocasiões (Nm 10:9), indica que a expressão é claramente simbólica, indicando condições de fartura e plenitude. Mounce (1997, p. 348) diz que “a promessa antecipa as alegrias do banquete messiânico que celebrará a tão esperada cerimônia das bodas do Cordeiro com sua igreja”.

A ceia escatológica com pratos “gordurosos” e “vinhos velhos” é uma eloquente metáfora da completa restauração final, ocasião em que o distan-



ciamento entre Deus e sua criação deve ser para sempre superado. Quando o filho pródigo volta para casa, o pai lhe oferece um banquete com um “novilho cevado” (Lc 15:23). Os pecadores remidos serão igualmente recebidos à mesa da ceia de Deus, uma poderosa metáfora para falar de completa restauração de relacionamentos e fim de desavenças entre Deus e sua criação.

Ainda na carta à igreja de Éfeso, o Apocalipse emprega o verbo *esthiô*, agora de forma positiva, para anunciar que os “vencedores” vão se *alimentar* da “árvore da vida” que se encontra no “paraíso de Deus” (Ap 2:7), uma referência ao jardim do Éden (ver Gn 3:22; Ap 22:2, 14). Aquele que abre a porta e *ceia* com Jesus é contado como vencedor e terá acesso à árvore da vida, para se alimentar da vida eterna (Ap 3:20).

Segundo o relato de Gênesis, após o pecado, uma espada flamejante foi posta para proteger a árvore da vida, a fim de que Adão e Eva não comessem do fruto e adquirissem a imortalidade, em pecado (Gn 3:22-24). No novo Éden os vencedores têm livre acesso à “árvore da vida” (2:7; 22:14) e podem beber da fonte da água da vida (21:6; 22:1, 17). A metáfora indica a restauração do direito e do acesso à imortalidade. Tudo que o homem perdeu no paraíso terrestre é restaurado no celestial.

No paraíso dos remidos, a árvore da vida produz o “fruto” da vida. O substantivo *karpos*, usado no Apocalipse para descrever esse “fruto” (21:2), é empregado sete vezes no texto grego de Gênesis 1 a 4. A terminologia comum sugere que o autor do Apocalipse pretende retomar a memória do paraíso perdido e do fruto tornado inacessível após a queda.

Há um paralelismo linguístico entre os dois textos, enfocando o rio que flui para regar a árvore da vida:

1. Apocalipse 22:1, 2 — “o rio da água da vida [...] sai do trono de Deus e do Cordeiro” para regar a árvore da vida que produz “doze frutos”.
2. Gênesis 2:10 — “um rio saía [...] do Éden para regar o jardim”.
3. *potamon [...] ekporeuomenon ek tou tronou tou theou kai tou arnion.*
4. *potamos de ekporeuetai ek edem.*

A imagem descrita no Apocalipse traz engastado também o texto de Ezequiel 47:12, em que um “rio” (*potamou*) “sai” (*ekporeuetai*) “do



santuário” (*ek ton hagion*) e rega árvores cujos frutos servem de alimento e cujas folhas curam os povos. Sloan e Newman (2002, p. 58-59) afirmam que “o engaste de fragmentos, imagens e ecos de um texto dentro de outro” é uma prática comum na literatura do Novo Testamento.

Com essa linguagem, mediada por Ezequiel, o Apocalipse reconstrói o texto de Genesis 1 a 3, apontando a restauração de todas as coisas no “novo céu” e “nova terra” em termos de livre acesso à água da vida e ao *fruto* da árvore da vida. Isso lembra a definição de Julia Kristeva (1969, p. 64) de que “todo texto se constrói como um mosaico de citações, todo texto e absorção e transformação de um outro texto”. O Apocalipse é construído como um mosaico dos textos do Antigo Testamento, os quais são ressignificados ou reaplicados ao fim e restauração de todas as coisas no reino de Deus.

Assim, o texto de Apocalipse 22 retrata a humanidade redimida de volta ao jardim do Éden, livre para comer do abundante *fruto* da árvore da vida (Ap 22:1-2). Adão e Eva não puderam mais comer da árvore da vida, mas os remidos terão acesso à árvore e seus *frutos*, e as folhas servirão para “cura” das nações (Ap 22:2). A maldição terá sido removida (ver Ap 22:3; Gn 3:14-24), toda desavença entre Deus e sua criação terá sido para sempre superada, e o povo de Deus terá novamente o privilégio de “ver a sua face” (ver Ap 22:4; Gn 3:8).

O alimentar-se da árvore da vida, que é regada pelo rio da vida que sai *do* trono de Deus, ou *do* santuário na linguagem de Ezequiel, significa que os remidos vão alimentar-se da própria presença de Deus, cuja face eles verão novamente. Assim, a metáfora de comida e bebida descreve condições de restauração de relações e renovação de compromisso e pertencimento. O relacionamento divino-humano será completamente restaurado. Mounce (1997, p. 72) diz que “o paraíso de Deus no Apocalipse simboliza o estado escatológico em que o perfeito relacionamento entre Deus e sua criação é restaurado à condição de antes do pecado”.

Kristemaker (2001, p. 580) lembra que “a revelação divina começa com Adão e Eva no paraíso, com a árvore da vida e o rio para regar o jardim, e finaliza com um quadro dos remidos em que um jardim renovado, com a árvore da vida e o rio da vida fluindo do trono de Deus e do Cordeiro”. “Vida flui do trono de Deus de forma incessante no novo mundo” (JOHNSON, 1981, p. 599).

Beale (2013, p. 1104) comenta que “a água da vida é uma representação da vida eterna e tem sua origem em Deus e no Cordeiro”. Embora

“o Espírito Santo possa estar em mente, a metáfora da água primariamente representa a vida de eterno companheirismo com Deus e Cristo”.

Assim, o direito à fonte da vida, perdido por Adão, é devolvido aos que *ceiam* com Jesus.

Considerações finais

O amplo uso das metáforas *comer* e *beber* conectam intertextualmente o Apocalipse ao Gênesis e a todo o Antigo Testamento, permitindo a visão de que essa linguagem simbólica atravessa todo o conjunto do texto bíblico. Metáforas descritivas da atitude de se sentar à mesa e comer dos alimentos oferecidos aos ídolos e beber do vinho da prostituição produzem o sentido de juízo, condenação e completa destruição por causa do rompimento das relações com Deus.

20

Por outro lado, há metáforas com o sentido positivo de restauração e redenção. O Gênesis começa com o relato de que a criação perdeu o elo com o Criador ao *comer* da árvore da ciência do bem e do mal, não podendo mais *comer* da árvore da vida (Gn 3:11, 22). No evangelho Jesus chama os discípulos a *comer* a sua “carne” e *beber* o seu “sangue” (Jo 6:55).

O Apocalipse mostra Jesus batendo à porta, para entrar e *cear* com quem abrir. E finaliza com a imagem da livre participação e o franco acesso dos filhos de Deus às fontes da vida imortal.

Esta é uma eloquente metáfora para falar aos leitores originais da completa restauração de todas as coisas no novo Éden planejado por Deus para receber sua criação de volta para casa.

Referências

BEALE, G. K. **The book of Revelation**. Grand Rapids: Eerdmans, 2013. (The New International Greek Testament Commentary)

GARCIA, P. R. Isto é o meu corpo: rituais de alimentação e interação social no cristianismo primitivo. **Revista Caminhando**, v. 12, n. 20, p. 19-28, 2007.

JOHNSON, A. F. **Revelation**. Grand Rapids: Zondervan, 1981. (The Expositor’s Bible Commentary).



KLINGBEIL, G. As metáforas “comer” e “beber”: um estudo sobre o pensamento e a teologia apocalíptica neotestamentários”. In: TIMM, A.; RODOR, A. A.; DORNELES, V. (Eds.). **O Futuro: A visão adventista dos últimos acontecimentos**. Engenheiro Coelho: Unaspess, 2004.

KRISTEMAKER, S. **Revelation**. Grand Rapids: Baker Academic, 2001. (New Testament Commentary)

KRISTEVA, J. **Introdução à Semanálise**. São Paulo Perspectiva, 1969.

LAKOFF, G.; JOHNSON, M. **Metaphors We Live By**. Londres: University Chicago Press, 2003.

LÉVI-STRAUSS, C. **Totemism**. Harmondsworth: Penguin, 1969.

MACDONALD, N. **Not Bread Alone: the uses of food in the Old Testament**. New York: Oxford University Press, 2008.

MOUNCE, R. H. **The Book of Revelation Revised**. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. (The New International Commentary on the New Testament)

OSBORNE, G. R. **Revelation**. Grand Rapids: Baker Academic, 2002. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament)

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

PROVAN, I. W. **1 and 2 Kings**. Peabody: Hendrickson, 1995. (New International Biblical Commentary)

SLOAN, R. B.; NEWMAN, C. C. Ancient Jewish hermeneutics. In: CORLEY, B.; LEMKE, S. W. E.; LOVEJOY, G. I. (Eds.). **Biblical Hermeneutics: a comprehensive introduction to interpreting scripture**. 2. ed. Nashville: Broadman & Holmas, 2002.

O pentateuco no século 21: restrospecto e perspectivas

SÉRGIO HENRIQUE SOARES MONTEIRO¹

Este artigo descreve a crise atual nas pesquisas do Pentateuco. Aborda sua origem e resultados, bem como os impactos para a pesquisa moderna. Apresenta os principais nomes participantes do debate e sua contribuição para o atual momento da pesquisa. Conclui apresentando uma descrição sobre o futuro da pesquisa, conforme se apresenta a partir do estado atual e dos rumos que a pesquisa tem seguido.

Palavras chaves: Pentateuco; Crise; Método; Autoria; Data; Unidade; Debate.

The pentateuch in the 21th century: retrospect and prospect

This article describes the current crisis in Pentateuch research, presenting its origin and results, as well as the impact on the modern research. It shows the main players in the debate and its contribution to the current momentum in the field. It finishes describing the future of the research, as we can grasp from the current research and the trend it has taken.

Keywords: Pentateuch; Crisis; Method; Authorship; Date; Unity; Debate.

.....

¹ Mestrando em Teologia Bíblica pelo Seminário Adventista Latino Americano de Teologia (Salt). E-mail: shs.monteiro@uol.com.br



A pesquisa acadêmica do Pentateuco vive uma crise de identidade que remonta aos anos 1970. Esta crise está relacionada a uma insatisfação crescente com a abordagem dominante desde o final do século 19, com sua ênfase na busca das camadas formativas, tradições subjacentes e fontes dos textos do Pentateuco. Foi o influente estudo de Rolf Rendtorff (1977), intitulado “*Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*”, que expôs a insatisfação com os rumos da pesquisa crítica, bem como as falhas da metodologia, e iniciou a era de crise que alcançou nossos dias. Por outro lado, os eruditos evangélicos, cujos trabalhos não utilizavam os princípios ou ferramentas da pesquisa crítica, saudaram como bem-vinda a reação de Rendtorff (1977) e o resultado de suas pesquisas.

O presente artigo resenha os principais trabalhos de pesquisa na área do Pentateuco aparecidos nos primeiros anos do século 21. É preciso, entretanto, retornar alguns anos para entender o estágio atual da pesquisa e os rumos futuros.

Retrospecto

Raízes da crise

Em 1977, Rolf Rendtorff publicou o estudo “*Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*”, no qual discute as teorias sobre a formação do Pentateuco. O artigo foi publicado dois anos após o estudo de John van Seters (1975), “*Abraham in History and Tradition*”, e um ano após o escrito de Hans Heinrich Schmid (1976), “*Der sogenannte Jahwist*”. Esses autores, de certa forma, inauguraram o período de críticas internas e discussões sobre a Hipótese Documentária. Do lado conservador, a pesquisa ganhou novo impulso com a publicação da Teologia do Antigo Testamento de Walter Kaiser Jr (1978).

Rendtorff (1977) apresentou uma crítica ao modelo dessecativo e à tendência fragmentadora do método crítico. Ele dedica especial atenção à metodologia de Martin Noth (1960), que acentua a história das tradições subjacentes a cada unidade do Pentateuco e ao método histórico-kerigmático de Gerhard von Rad. Ele havia sido professor de Rendtorff (1977) e sua influência é visível na metodologia do autor.

Não se deve pensar, entretanto, que Rendtorff, ou mesmo Seters e Schmid, houvessem abandonado o método crítico (HASEL, 1985). Ao contrário,



suas pesquisas (e toda crise delas resultante) estavam relacionadas com as falhas do método e como sublevá-las (ARNOLD, 2003). É a busca por um novo ar para o método crítico que desencadeia a crise que hoje presenciamos.

A novidade da abordagem de Rendtorff (1977) está na sugestão de que a ideia de fontes do Pentateuco deve ser desacentuada em favor de uma abordagem que acentue as tradições que subjazem ao texto (RENDTORFF, 1977). Mas as fontes não são abandonadas. De fato, o resultado da abordagem da história das tradições de Rendtorff (1977) pode ser a descoberta de fontes que serão importantes. Aparentemente, Rendtorff (1977) não estava propondo a inexistência de fontes *per se*, mas o seu uso como guia na pesquisa do Pentateuco.

Anos mais tarde, Rendtorff (1993) retorna ao tema em seu artigo “*The Paradigm is changing — Hopes and Fears*”, no *Journal of Society for Biblical Literature*, no qual afirma a morte da teoria documentária de Welhausen e a falência dos métodos de Martin Noth (1960) e Gerhard von Rad. Entretanto, ele não está disposto a empreender o caminho de retorno à posição conservadora tradicional, mas espera por um novo “paradigma” que tome o texto em seu resultado final.

A desilusão de Rendtorff (1977) não era solitária. Nos anos seguintes, vários eruditos, dentre os educados no método crítico da pesquisa do Pentateuco, expressaram sua insatisfação com o próprio método e expuseram suas falhas. A insatisfação não representa um abandono do método crítico na pesquisa do Pentateuco, mas a exposição de suas falhas. Essa linha de ação fica evidente nas críticas que descrevemos abaixo.

Precisamos começar necessariamente com o discípulo de Rendtorff, Erhard Blum (1984). Ele trabalha sobre a metodologia de Rendtorff (1977) e partilha com seu professor as críticas ao consenso, aprofundando-as. Sete anos mais tarde, Blum publicou o magistral estudo “*Die Komposition der Vatergeschicht*”, no qual ele trabalha a hipótese de que em lugar de “fontes” da história dos pais, o que temos são tradições, ou blocos de tradições que eram mantidas de forma independente e foram editadas posteriormente. Seu rompimento com a hipótese documentária está na busca de grandes blocos de tradição e sua relativa indiferença às supostas fontes, que segundo ele, são inexistentes. Mas Blum (1990) retorna a uma hipótese documentária modificada, anos mais tarde, quando propõe a existência de duas camadas composicionais distintas (KD equivalente a uma composição pré-sacerdotal D e KP, que ele chama de composição Sacerdotal ou P) em seu estudo da composição do Pentateuco.

John Barton (1984), em seu livro sobre metodologia, utiliza a apresentação clássica das quatro fontes, mas adota uma posição neutra quanto à existência de apenas estas quatro fontes e sobre a unidade e continuidade delas. Em seu artigo no “*Anchor Bible Dictionary*”, Barton (1992) coloca a quebra com o paradigma de Wellhausen já no período do pós-guerra, devido a estudos de eruditos israelitas. Consistente com a neutralidade de seu estudo prévio, Barton termina seu artigo com a afirmação lacônica de que não se usa mais a expressão “quatro fontes históricas”, mas apenas “quatro fontes” (BARTON, 1992).

Os círculos conservadores produziram poucos estudos, dos quais o de Gerhard Hasel (1985), “*Biblical Interpretation Today*”, é o mais completo e exaustivo. Hasel (1985) expõe os princípios e pressuposições filosóficas por trás do método crítico e como são incompatíveis com o material Bíblico. E com base nessa incompatibilidade, ele decreta o fim do método crítico.

26

No mesmo ano, Gerhard Larsson (1985) publicou seu estudo sobre as Cronologias do Pentateuco, afirmando que havia demonstração de unidade textual no Pentateuco, ao invés da fragmentação que a hipótese documentária propunha. No mesmo diapasão, Gary Rendsburg (1986) chega à conclusão que a hipótese documentária era insuficiente para explicar a unidade linguística e estrutural das narrativas de Gênesis, demonstrada pelo uso de Quiasmas e expressões recorrentes, enquanto Kikawada e Quinn (1985) demonstraram a unidade temática das narrativas Patriarcais, contrariando os resultados assegurados da crítica das fontes.

O estudo crítico mais completo e exaustivo do período parece ser Whybray (1987): “*The Making of the Pentateuch — A Methodological Study*”. Seu objetivo é descrever o processo formativo do Pentateuco, baseado na hipótese de que existe unidade no Pentateuco e que essa unidade indica a existência de um único autor no Pentateuco. Whybray (1987) critica profundamente tanto a Crítica das Fontes quanto a Crítica da Tradição de Noth. A crítica das fontes, segundo Whybray (1987), está fortemente baseada em “especulações”, “preconcepções” e o resultado é um “pastiche”. A crítica das tradições, por seu turno, está baseada sobre “falácias” e sobre comparações que não podem ser mantidas, por serem problemáticas.

De forma semelhante a Kikawada e Quinn (1985), Ludwig Schmidt (1988) criticou os resultados críticos do Pentateuco ao trabalhar so-



bre a história do roubo da primogenitura por Jacó. Para ele, essa história demonstra que a chamada fonte *Elohista* seria, na verdade, apenas uma revisão da fonte *Javista*, sendo que essa última estava dividida em uma versão mais longa e outra mais curta que foram habilmente editadas.

Tengström (1989) questionou se as bases para a datação das fontes eram exegéticas ou filosóficas e concluiu que uma exegese fundamentada no texto imporia uma redatação que tornaria a fonte *Javista*, por exemplo, em um produto muito anterior à monarquia.

É por isto que Dyk (1990), ao resumir o estado da arte da pesquisa, declarou que a hipótese documentária lutava para sobreviver, uma vez que estava seriamente comprometida por falhas apontadas por uma gama de estudiosos. Em sua avaliação, a crítica da tradição ou história da redação eram abordagens muito mais propícias ao texto, visto que levava em conta sua história oral.

Eugene Merrill (1991) é uma das vozes conservadoras do período. Ele publicou a segunda edição de “*An Historical Survey of the Old Testament*”, no qual assevera a unidade e autorias tradicionais do Pentateuco. Ele considera os resultados críticos como baseados em pressuposições e rejeição *a priori* de toda evidência contrária.

A discussão foi retomada por Bleckinsopp (1992) em sua obra “*The Pentateuch*”, que pode ser considerado, ao lado de Blum (1990), como o responsável pelo renascimento da hipótese documentária, agora mesclada à Crítica da Tradição e fortemente associada à ela. Não se trata de um retorno à escola de Wellhausen, mas um abandono de suas pressuposições, ainda que mantendo, de alguma maneira e até certo ponto, seus resultados. Bleckinsopp (1992), efetivamente, retoma a ideia de fontes primárias, mas começa com aquela cuja existência é mais “sólida” (P) para aquela que é mais conjectural (Não P). Ele é seguido por Carr (1996), que propõe a existência de apenas duas fontes: P e Não P. Todos os demais extratos da pesquisa crítica são redações sobre uma dessas fontes. Com essa abordagem, tanto Bleckinsopp (1992) quanto Carr (1996) se livram dos problemas conjecturais e de datação que envolvem as fontes E e J.

A crise hoje

A crise iniciada nos anos finais do século 20 produziu efeitos duradouros que adentraram ao século 21. Alguns dos autores mencionados acima voltaram a atacar o *establishment* e seus resultados. Rendtorff



(2006)² retomou o tema em duas ocasiões específicas: em seu livro “*The Canonical Hebrew Bible*”, de 2005, e na reunião anual da SBL, em 2006, na qual revisitou seu estudo de 1974 sobre o *Javista*. Em ambos, Rendtorff (2006) reafirma e fortalece seu posicionamento anterior, afirmando a inexistência do *Javista*, concluindo a apresentação na SBL com as palavras: “O *Javista* desapareceu e levou consigo o edifício no qual habitava, pois não sobrou nenhum habitante” (RENDTORFF, 2006)

Essas duras palavras de Rendtorff (2006) geraram reações imediatas. David Clines (2006),³ que havia sido responsável pelas primeiras análises do ensaio de 1974 de Rendtorff (2006), uma vez mais foi o responsável pela resposta no próprio fórum da SBL. Seu artigo termina afirmando que “não estamos invalidando os velhos paradigmas”. Isto efetivamente demonstra que Clines (2006), falando por muitos de seus colegas, não está disposto a abandonar completamente a hipótese documentária.

Precisamos retornar alguns anos, porque a discussão já havia sido reiniciada nos primeiros anos do século 21. Tanto eruditos conservadores quanto liberais estavam engajados na discussão. Em 2001, o *Journal of Adventist Theological Society* publicou uma aguda crítica de Greg King (2001) à Hipótese Documentária. Ali, King (2001) delineou a hipótese e dialogou com seus pressupostos, concluindo que ela deveria “ser abandonada”.

Naquele mesmo ano, o Deão da Universidad Adventista del Plata, Gerald Klingbeil (2003), reuniu 11 artigos sobre o Pentateuco a partir do ponto de vista conservador, em “*Inicios, Paradigmas y Fundamentos: Estudios teológicos y exegéticos en el Pentateuco*” (2001). A tônica dos artigos é a defesa da posição conservadora quanto ao Pentateuco em um diálogo franco com a erudição europeia.

Da perspectiva crítica, em 2002, são publicados os resultados da discussão provocada pelo trabalho de Christoph Levin (1999), *Der Jahwist und seine Kritiker*, com o título “*Abschied vom Jahwisten*”. “*Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*”, sob a edição de Schmid, Jan Getz e Witte (2002). Alguns dos autores deste livro já haviam dado sua

.....
² Trecho retirado do texto “What happened to the ‘Yahwist’?: reflections after thirty years”, de Rolf Rendtorff, publicado em 2006. Disponível em: <<https://bit.ly/2MxSR6W>>. Acesso em: 28 jun. 2017.

³ Trecho retirado do texto “Response to Rolf Rendtorff’s ‘What Happened to the Yahwist? Reflections after Thirty Years’”, de David J. A. Clines, publicado em 2006. Disponível em: <<https://bit.ly/23WAlcw>>. Acesso em: 10 jul. 2014.



contribuição à pesquisa em anos anteriores. Podemos citar, por exemplo John Blekkingsopp, Jean Louis Ska, Thomas Römmer, Jan Christian Getz, Konrad Schmid, Erhard Blum, dentre outros. Os ensaios demonstram a diversidade de opiniões sobre a composição do Pentateuco, existência, limites e características das fontes, processo de redação e principalmente, datação do *Javista*. O resultado é praticamente, nas palavras dos editores, um “adeus parcial ao *Javista*”, que Rendtorff entende como um adeus ao *Javista* sem dizer adeus ao castelo da hipótese documentária.

Alexander e Baker (2003) editaram o volume sobre o Pentateuco do *Dictionary of the Old Testament*. Arnold (2003) foi o responsável pelo artigo geral sobre a História da Crítica do Pentateuco, enquanto Gerald Klingbeil (2003) escreveu sobre a Crítica Histórica e Baker (2003) sobre a Crítica das Fontes. Os autores escrevem do ponto de vista conservador, mas chegam a conclusões interessantes, o que demonstra certa diversidade mesmo entre os autores não liberais. Baker (2003), especialmente, termina seu artigo com a ambígua declaração de que “ainda esperamos por uma correta explanação sobre a composição do Pentateuco”, enquanto Klingbeil (2003) defende a unidade do Pentateuco e a historicidade dos relatos, contrariando o método Crítico.

Gordon Wenham (2003) publicou o primeiro volume de seu “*Exploring the Old Testament*” tratando com o Pentateuco. Nele, Wenham (2003) discute os temas relacionados com a composição do Pentateuco, defende a historicidade das narrativas patriarcais e concorda fundamentalmente com Whybray (1987) quanto à uma autoria única do Pentateuco.

Richard Friedmann (2003) propôs um retorno absoluto à teoria documental, em sua tradução do Pentateuco em 2003. Sua tradução estava baseada no uso das fontes tradicionais além das camadas de redação, sendo, cada uma, marcada com uma cor diferente.

No outro lado do espectro, Merling Alomía (2006), no discurso inaugural do 5º Simpósio Bíblico-Teológico Sul Americano em 2004 (ALOMÍA, 2006), confiantemente afirma que estamos presenciando uma mudança de paradigma nos estudos do Pentateuco, com o abandono da Hipótese Documentária e a metodologia crítica.

Os estudos de Ekkart Otto (2007) na Europa, e Joel Baden (2009) nos Estados Unidos, entretanto, parecem contradizer a afirmação de Alomía (2006). Longe de abandonar a hipótese documentária, esses dois autores dão novo ímpeto e significado ao método crítico e à hipótese documentária. Ambos trabalham com a crítica literária sobre o Pentateuco.

Eckart Otto (2007) foi o coeditor de “*Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und deuteronomistischem Geschichtswerk*”, com Reinhard Achenbach (OTTO; ACHENBACH, 2004). Seu artigo introdutório trata exatamente das relações entre o código Sacerdotal (P) e o Deuteronomio, e defende a ideia de pontos de contatos que podem apenas ser percebidos através de uma abordagem sincrônica do Pentateuco. Para Otto (2000), as fontes são reconhecíveis através de uma leitura sincrônica do texto. Seus estudos posteriores utilizam largamente a leitura sincrônica para extrair essas camadas literárias, que são então reunidas através da reconstrução dos períodos no que ele chama *Lei de Moisés* (OTTO, 2000); (OTTO; LE ROUX, 2005); (LE ROUX; OTTO, 2007); (OTTO, 2007).

Joel Baden (2009) é professor de Yale e um prolífico escritor com interesse específico sobre a composição do Pentateuco. Em 2009, ele publicou seu primeiro livro sobre o tema e foi coeditor de outro: “*J, E, and the Redaction of the Pentateuch*” (BADEN, 2009); “*The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future Directions*” (SHECTMAN; BADEN, 2009). Seu tratamento clássico, entretanto, apareceu recentemente em 2012, no estudo “*The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*” (BADEN, 2012a), no qual ele trabalha o renascimento da Crítica das Fontes; e em “*The Promise to the Patriarchs*” (BADEN, 2013), no qual seu método crítico-literário é utilizado no estudo da história dos Patriarcas.

Baden (2012b) não enxerga a existência de uma crise nos estudos do Pentateuco. Na verdade, pensa ele, o que vemos é a comum discordância acadêmica na busca pelo refinamento da hipótese, que, em sua visão, ainda é o melhor meio para explicar a diversidade do texto, suas contradições e duplicidades. A nova crítica, como Baden (2012b) a chama, constrói sobre os fundamentos de Wellhausen, mas se afasta daquilo que ele chama de fraqueza da hipótese clássica. Em seu ensaio de 2012, Baden (2012b), elenca sete características que diferenciam a Nova Crítica da Antiga Crítica.

Razões da Crise

As palavras mais utilizadas na literatura representada acima são “especulação”, “pressuposições”, “reconstrução”, “desmoronamento”, “incerteza”, “insuficiente” e outras igualmente negativas. A crise se expressa em um grande mau humor por parte dos especialistas.

Uma leitura mais aprofundada nos revela alguns dos motivos por trás desse mau humor e esta sessão descreve alguns dos motivos:



• **Abandono do positivismo historiográfico**

O método crítico exigia do texto do Pentateuco absoluta precisão historiográfica, além de histórica (BROOKE; RÖMER, 2007). E porque o texto não podia se enquadrar no ambiente reconstruído para o período que alegava pertencer, ele precisava ser movido para um período em que o contexto histórico fosse mais apropriado (HASEL, 1985). Em outras palavras, o texto não era testemunha de seu tempo, mas um intruso. Benjamim Sommer (2011), no recente artigo sobre datação dos textos do Pentateuco, criticou duramente a subjetividade deste método. Segundo ele, é o estudioso quem primeiro determina o tema do texto e então pensa sobre quando aquele tema seria relevante para o leitor antigo, e então decide que o texto data daquele período (SOMMER, 2011). Todo o processo depende do estudioso e de suas pressuposições quanto à reconstrução do contexto histórico, social, filosófico e religioso. Ademais, há a pressuposição de que um determinado tema deve sempre pertencer a um tempo específico, e não pode ter surgido em tempo anterior. Não é difícil se perceber que Sommer (2011) tem razão e seu artigo contém alguns importantes exemplos desse pseudo-historicismo e porque seu abandono era necessário.

Além da aguda crítica de Sommer (2011), merecem destaque também as críticas profundas de Hasel (1985), em seu artigo “*Biblical Interpretation Today*”, e a mais recente de Klingbeil (2003), no artigo sobre a crítica histórica do Dicionário editado por T. Desmond Alexander (2003).

• **Descobertas arqueológicas**

O crescente número de descobertas arqueológicas no Oriente Médio, com o conseqüente crescimento da compreensão sobre usos, costumes, contexto social, literário e religioso foi um pesado golpe no consenso crítico.⁴ Não é possível mais se manter que o Pentateuco apresenta narrativas anacrônicas e desligadas dos períodos aos quais as histórias alegadamente pertenceriam.

Ao contrário, hoje é possível se afirmar que as histórias patriarcais estão perfeitamente inseridas no contexto do segundo ou terceiro milênio

.....
⁴ Ver Evans, Lohr e Petersen (2012); Brueggeman e Wolff (1982); Newell (1983); Hasel (1985); Kikawada e Quinn (1985); Mann (1988); Merrill (1991); Macrae et al. (1994); Carr (1996); King (2001); McDermott (2002); Klingbeil (2003); Hamilton (2005); Alo-mía (2006); Kondor (2006); Kirkpatrick e Goltz (2008); McEntire (2008); Deffinbaugh et al. (2009); Branick (2011); Briggs, Lohr e Moberly (2012).

AEC (KLINGBEIL, 2003). Os costumes se harmonizam e os nomes estão de acordo com os nomes comuns utilizados naqueles tempos (HASEL, 1985).

Em resumo, muitas descobertas arqueológicas recentes aprofundaram a crise dos estudos críticos do Pentateuco.

- **Estudos de religiões comparadas**

A análise profunda das origens das religiões levada a cabo nos últimos 40-50 anos também foi um duro golpe ao método crítico da pesquisa do Pentateuco. Uma das assertivas comuns do método é que o Pentateuco possui elementos religiosos que demonstram origens diversas tanto geográfica quanto temporalmente (BADEN, 2013). Elementos monoteístas são solidamente datados como pertencendo ao período mais recente da história de Israel (JOCZ, 1961; HERRMANN, 1981; BRUCE; PAYNE, 1998; BRIGHT, 2000; GUILLAUME, 2009; CHOI, 2010), quando a sua religião havia evoluído para religião que conhecemos (NOTH, 1960). Já elementos politeístas e henoteístas são vistos com indicadores visíveis de camadas primitivas, advindas do tempo em que os israelitas eram, como seus vizinhos, politeístas e do período de transformação henoteísta (NOTH, 1960).

O primeiro problema é que a própria definição de quais seriam os “elementos politeístas” é subjetiva. Ela é baseada na pressuposição da evolução da religião de Israel imposta ao texto a partir da perspectiva do estudioso.

Ademais, a ideia é claramente influenciada pela noção evolucionista e pela certeza de que as religiões primitivas eram politeístas e que o monoteísmo é uma compreensão posterior. O recente estudo de Rodney Stark, entretanto, minou esta certeza (STARK, 2007). Ele demonstrou que “[...] os humanos primitivos possuíam noções surpreendentemente sofisticadas sobre Deus e a criação”. Desta forma, é preciso que a dissecação baseada no suposto politeísmo primitivo de Israel, para o qual não existem evidências exceto as reconstruções críticas, seja revista.

- **Estudos linguísticos demonstram elos e unidade**

Diversos eruditos empreenderam estudos sobre a estrutura do texto e encontraram marcadores que são melhor entendidos como indicadores de unidade, antes de multiplicidade de fontes. Alguns exemplos desses marcadores são:

1. Wiseman (1936) identificou no Gênesis a possível existência de unidades textuais que são delimitadas pela frase *‘eleh toledot e*



formulou a chamada teoria dos Tabletes. A frase *'eleh toledot* é vista como uma declaração ligada ao que precede e não necessariamente com o que segue (HARRISON, 1969). Desta forma, ela delimita o texto em uma unidade de tradição que não existia apenas de forma oral, mas já se encontrava de forma escrita (SEWELL, 1994). Seu filho, Donald Wiseman, em 1985, retomou a teoria e a refinou, afirmando que desde 1936, novos *colofons* — como são conhecidos — foram encontrados na literatura antiga, demonstrado que esse tipo de fórmula era comum (WISEMAN; WISEMAN, 1985).

2. A existência de estruturas quiásticas no texto Bíblico e no Pentateuco não é uma novidade. Pequenas unidades textuais são frequentemente vistas como estruturadas em forma de quiasma. Entretanto, Gordon Wenham (1987) demonstrou que a estrutura quiástica vai muito além de pequenas unidades, sendo encontrada nos grandes blocos narrativos do Pentateuco. Essas estruturas estão finamente ajustadas, demonstrando que não são um mero acidente, mas se relacionam com o tema do livro e do Pentateuco (KIKAWADA; QUINN, 1985). Outros eruditos demonstraram exegeticamente a existência desses blocos quiásticos. Jacques Doukhan (1978), por exemplo, mostrou que a história da criação está estruturada em forma quiástica.

33

- **Fontes vistas como uma unidade e imprecisão quanto à datação**

A existência das duas fontes fundamentais para a pesquisa crítica do Pentateuco tem sido fortemente questionada⁵. De fato, alguns círculos evitam falar da fonte E (BLENKINSOPP, 1992; 2004), enquanto outros declaram a inexistência de J (RENDTORFF, 2006). Isso ocorre porque essas supostas fontes são tão fortemente interligadas que é difícil distinguir entre seus extratos.

Ademais, não há certeza sobre a suposta datação de cada fonte.⁶ Como Benjamim Sommer acentuou corretamente (SOMMER, 2011), o processo de datação dos textos é largamente subjetivo e isso é demons-

.....

⁵ Ver Barton (1984); Blum (1984; 1990); Baker (2003); Campbell e O'brien (2005); Dozeman e Schmid (2006); Barton, Stuckenbruck e Wold (2007); Dozeman, Schmid e Römer (2011); e Dozeman, Schmid e Schwartz (2011).

⁶ Ver Baker (2003); Friedman (2003); Otto (2007); Baden (2009); e García López (2012).

trado pela imprecisão na datação, precedência e relação temporal das fontes, forçando os eruditos a proporem a existência de redatores em diferentes fases, e de diferentes escolas⁷.

Resultados

Havendo analisado o estado atual da pesquisa do Pentateuco, podemos resumir alguns de seus resultados e a implicação para as questões primordiais: Autoria, Datação e Unidade.

A. Autoria

Do ponto de vista crítico, um retorno à autoria mosaica é não apenas improvável como proibido. De fato, nos círculos eruditos a simples ideia causa *frisson*. Os eruditos reunidos em Zurique, para o encontro sobre o Pentateuco em 2010, declararam, através de sólida conclusão de pesquisa bíblica, que a narrativa do Pentateuco, que começa com a Criação do mundo e termina com a morte de Moisés, não foi composta por um único autor (DOZEMAN; SCHMID; SCHWARTZ, 2011).

A crítica ainda busca descobrir quem compôs o Pentateuco e qual é a quantidade de autores e redatores envolvidos. As sugestões são variadas, incluindo uma mulher da corte de Salomão (ROSENBERG; BLOOM, 1990), Baruque ou Jeremias (FRIEDMAN, 1987) dentre outras propostas.

As pesquisas literárias, entretanto, tiveram impacto sobre os estudos conservadores. Moisés segue sendo o autor do Pentateuco, mas hoje se compreende que ele utilizou tradições existentes e as incluiu na obra que conhecemos (ALEXANDER, 2003). Donald Wiseman e Wiseman (1985) e Harrison (1969) sugeriram que as tradições dos pais poderiam haver existido em forma escrita, e que essas foram passadas de pai para filho até chegarem a Moisés, que a incluiu na Torá (SEWELL, 1994).

B. Datação

As datas propostas são tão diversas quanto os autores. Cada extrato é datado de maneira variada, em um período que vai dos tempos pré-monárquicos (ALEXANDER, 2003) até o período Macabeu (FRIEDMAN, 1987). Não há certeza, pois a datação é dependente da reconstrução que os críticos fazem e de como os textos se harmoni-

.....
⁷ Ver Brekelmans, Vervenne e Lust (1997); Römer e Schmid (2007); e Dozeman e Römer (2012).



zam com essa reconstrução (DOZEMAN; SCHMID; SCHWARTZ, 2011; SOMMER, 2011). É daí um dos motivos da crise da pesquisa atual e é também um de seus resultados. O Pentateuco é resultado de um processo de composição que durou “centenas de anos”, nas palavras dos eruditos em Zurique (DOZEMAN; SCHMID; SCHWARTZ, 2011), e, mais recentemente, em Jerusalém, quando os eruditos se reuniram para avaliar o atual estágio da pesquisa acadêmica.

Os críticos não estão sozinhos em suas incertezas quanto à data do Pentateuco. As fileiras conservadoras também demonstram incertezas e diversidade, havendo apenas a certeza de que o resultado final do Pentateuco apareceu pouco após a entrada do povo em Canaã, que é datada por volta de 1400 AEC ou 1200 AEC.

C. Unidade

A pesquisa liberal caminha no sentido do reconhecimento da unidade do Pentateuco. Isso não significa automaticamente a existência de um único autor, embora esta seja a sugestão de Whybray (1987; 1995). A ideia da unidade, para os críticos, significa, ao contrário, que o produto que temos é o resultado de um processo de redação muito mais bem feito do que se supunha anteriormente, pelas mãos de um redator final em algum período posterior (CARR, 1996; DOZEMAN; RÖMER; SCHMID, 2007; TITUS, 2011). Mas mesmo essa unidade não possui contornos claros. Os estudiosos não chegaram ainda a um acordo quanto aos limites do Pentateuco, suas fontes e camadas de redação, e nem mesmo concluíram se o Pentateuco é realmente um Pentateuco. Ouve-se falar de um Tetrateuco (NOTH, 1981), Hexateuco e até de um Eneateuco (OTTO, 2000).⁸

Do outro lado do debate, os estudiosos conservadores mantêm a existência de unidade temática e essencial no Pentateuco (KLINGBEIL, 2001); (KLINGBEIL, 2003). Ainda que se reconheça o trabalho editorial, este é feito pelo próprio autor, Moisés, ou por escribas posteriores que apenas se ocuparam em atualizar informações, como nomes de lugares, sem romper ou interferir na unidade do texto original (MOURA, 2005).

.....
⁸ Ver Gertz, Schmid e Witte (2002); Otto e Achenbach (2004); Blum et al. (2005); Römer e Schmid (2007); Dozeman, Römer e Schmid (2012).

Perspectivas

E o que se pode esperar da pesquisa futura quanto ao Pentateuco? Quais os rumos que a pesquisa deve tomar?

O primeiro aspecto a ser mencionado é que parece não haver nenhum indicativo de que o método crítico venha a ser completamente abandonado. Embora Rolf Rendtorff (2006) tenha, em 2006, proclamado o adeus ao Javista e à hipótese documentária (RENDTORFF, 2006), nem mesmo ele estava disposto a abandonar a metodologia crítica (RENDTORFF; ORTON, 2005). Na verdade, ele estava satisfeito com os resultados da crítica das tradições, conforme levada a efeito por seu pupilo, Erhard Blum (BLUM, 1984; 1990; BLUM; OSWALD, 2010).

Ademais, as vozes atuais mais influentes no campo das pesquisas bíblicas, como Joel Baden, Jean Louis Ska, Eckart Otto, Antoine de Pury, Christophe Levin, Jan Getz, Korad Schmid, dentre outros, se discordam nos detalhes, são unânimes em reafirmar a viabilidade do método crítico. Os recentes encontros sobre o Pentateuco promovidos pelas Universidades de Zurique em 2010 e a Hebraica de Jerusalém em 2013 e 2014, avançam no refinamento dos resultados do método crítico.

É verdade que, e os conteúdos programáticos desses encontros o demonstram, há muito mais pontos discordantes entre os estudiosos do que alguma forma de consenso, exceto na negação da autoria Mosaica, da data antiga e da unidade do Pentateuco. Ainda não há, e possivelmente não haverá nos próximos anos, concordância quanto à delimitação das fontes, porque a sua importância vem sendo constantemente diminuída, com o fortalecimento da abordagem sincrônica e da crítica canônica, ou da forma final do texto (BADEN, 2012a; 2012b).

A sensação é que se gastou muito tempo e esforço na tentativa de interpretar camadas do texto, e o texto foi posto de lado. Não quer dizer, entretanto, que os trabalhos exegéticos que veremos em tempos próximos abandonem a abordagem diacrônica. De fato, a antecipada série *International Exegetical Commentary of the Old Testament*, cuja publicação começou em 2012 e conta com os mais influentes nomes da crítica e da pesquisa do Antigo Testamento, está desenhada para conter tanto a perspectiva diacrônica quanto a sincrônica na análise dos textos. Os autores dos comentários sobre o Pentateuco estão ativamente engajados na discussão sobre o método crítico, hipótese documentária etc. Genesis será publicado em 2 volumes, escritos por



Erhard Blum e David Carr (para o primeiro volume) e Konrad Schmid (para o volume final). Êxodo também conta com 2 volumes escritos por Helmut Utzschneider e Wolfgang Oswald. O volume sobre Levítico está aos cuidados de Baruch Schwartz. Rainer Albertz e Thomas Römer comentam Números, também em 2 volumes e os autores dos dois volumes sobre Deuteronômio são Jeffrey Stackert e Joel S. Baden. Além dessa série monumental, uma pesquisa nos sites das principais editoras de teologia da Europa, como *Vandenhoeck&Ruprecht*, *Möhr, de Gruyter*, e *Kollhammer* apresentam resultados impressionantes demonstrando que a pesquisa crítica sobre o Pentateuco está viva e o debate sobre os rumos da pesquisa, acalorados.

Entretanto, é essencial perceber que há uma reação nos círculos conservadores. Estudiosos dessa linha têm adentrado ao debate e apontado caminhos alternativos para a pesquisa crítica. O *Evangelical Exegetical Commentary*, por exemplo, apresenta um contraponto ao *International Exegetical Commentary of the Old Testament*. Seus comentários sobre o Pentateuco eram aguardados para os anos de 2015 e 2016, exceto o de Êxodo, que foi publicado em 2012 e seus autores são representativos da erudição exegética conservadora: William Barrick, do *Master's Seminary*, está a cargo do Gênesis. Eugene Carpenter, do *Seminário Bethel*, é o Autor do comentário de Êxodo (CARPENTER, 2012); Richard Averbeck, do *Trinity Seminary* comentará Levítico, enquanto R. Dennis Cole, do *Seminário Batista de New Orleans*, se dedica a Números, e Michael Grisanti a Deuteronômio. A orientação deste comentário, segundo seus editores, é de uma perspectiva evangélica, embora incorpore o melhor da erudição crítica.

A *Andrews University* planejou também para o ano de 2015 o lançamento de um comentário sobre toda a Bíblia em 2 volumes. Eruditos adventistas estão engajados na escrita desse comentário que deve incorporar a perspectiva adventista aos estudos do Pentateuco. Olhando os trabalhos anteriores de Alomía (2006) e Klingbeil (2003), podemos esperar uma sólida discussão exegética sobre os temas importantes na pesquisa.

O futuro da pesquisa deve seguir no caminho aberto pela crise dos últimos 40 anos. Não há como retornar ao período pré-crise. Welhausen não é mais um consenso, se é que existe um consenso. O edifício crítico está definitivamente vazio, pronto para demolição, mas os seus engenheiros se recusaram a apertar o botão. Se alguém terá essa coragem no futuro, apenas o tempo dirá.

Referências

ALEXANDER, T. D. Pentateuch authorship. In: ALEXANDER, D. T.; BAKER, D. W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press Academic, 2003.

ALEXANDER, T. D.; BAKER, D. W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press Academic, 2003.

ALOMÍA, M. El Pentateuco en las lides académicas. In: ALOMÍA, M.; CORREA, S.; CHOROCO, V.; HORNA, E. (Eds.). **Volviendo as los Orígenes: Entendiendo al Pentateuco**. Lima: Theologika - Universidad Peruana Unión, 2006.

ARNOLD, B. T. History of Pentateuchal Criticism. In: ALEXANDER, D. T.; BAKER, D. W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press Academic, 2003.

38 BADEN, J. S. **J, E, and the redaction of the Pentateuch**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

BADEN, J. S. **The composition of the Pentateuch: renewing the documentary hypothesis**. New Haven: Yale University Press, 2012a.

BADEN, J. S. **The Re-Emergence of Source Criticism: the neo-documentary hypothesis**. New Haven: Yale University Press, 2012b.

BADEN, J. S. **The Promise to the Patriarchs**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

BAKER, D. W. Source Criticism. In: ALEXANDER, D. T.; BAKER, D. W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press Academic, 2003.

BARTON, J. **Reading the Old Testament: method in biblical study**. Philadelphia: Westminster, 1984.

BARTON, J. Source Criticism. In: FREEDMAN, D. N. **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992.



BARTON, S. C.; STUCKENBRUCK, L. T.; WOLD, B. G. **Memory in the Bible and antiquity**: the fifth Durham-Tübingen research symposium (Durham, september 2004). Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

BLENKINSOPP, J. **The Pentateuch**: an introduction to the first five books of the Bible. New York: Doubleday, 1992. (The Anchor Yale Bible Reference Library)

BLENKINSOPP, J. **Treasures old and new : essays in the theology of the Pentateuch**. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

BLUM, E. **Die Komposition der Vätergeschichte**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.

BLUM, E. **Studien zur Komposition des Pentateuch**. Berlin: W. de Gruyter, 1990.

BLUM, E.; JOHNSTONE, W.; MARKSCHIES, C. (Eds.). **Das Alte Testament - ein geschichtsbuch?** Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die kultur der moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971), Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001. Münster: Lit, 2005. v. 10.

39

BLUM, E.; OSWALD, W. **Textgestalt und Komposition**: exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

BRANICK, V. P. **Understanding the historical books of the Old Testament**. New York: Paulist Press, 2011.

BREKELMANS, C.; VERVENNE, M.; LUST, J. (Eds.). **Deuteronomy and Deuteronomical literature**: festschrift C.H.W. Brekermans. Leuven: Peeters Publishers, 1997. (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium)

BRIGGS, R.; LOHR, J. N.; MOBERLY, R. W. L. **A theological introduction to the Pentateuch**: interpreting the Torah as christian scripture. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

BRIGHT, J. **A history of Israel**: with an introduction and appendix by William P. Brown. 4. ed. Louisville: Westminster J. Knox Press, 2000.

BROOKE, G. J.; RÖMER, T. **Ancient and modern Scriptural historiography = L'historiographie biblique, ancienne et moderne.** Leuven: Leuven University Press, 2007.

BRUCE, F. F.; PAYNE, D. F. **Israel & the nations: the history of Israel from the Exodus to the fall of the second temple.** Downers Grove: InterVarsity Press, 1998.

BRUEGGEMANN, W.; WOLFF, H. W. **The vitality of Old Testament traditions.** 2. ed. Atlanta: John Knox Press, 1982.

CAMPBELL, A. F.; O'BRIEN, M. A. **Rethinking the Pentateuch: prolegomena to the theology of ancient Israel.** 1. ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.

CARPENTER, E. **Exodus.** Bellingham: Lexham Press, 2012.

CARR, D. M. **Reading the fractures of Genesis: historical and literary approaches.** 1. ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.

CHOI, J. H. **Traditions at odds: the reception of the Pentateuch in biblical and Second Temple period literature.** New York: T & T Clark, 2010.

DEFFINBAUGH, R. L.; LONGMAN, T.; LESTON, S. **Genesis thru numbers: where do we come from?** Uhrichville: Barbour Publishers, 2009.

DOUKHAN, J. **The Genesis creation story: its literary structure.** Berrien Springs, 1978. Dissertação (Doutorado em Religião, Antigo Testamento) - SDA Seminary, Andrews University, Berrien Springs. 1978.

DOZEMAN, T. B.; RÖMER, T.; SCHMID, K. (Eds.). **Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch: identifying literary works in Genesis through Kings.** Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012. (Society of Biblical Literature)

DOZEMAN, T. B.; SCHMID, K., (Eds.). **A farewell to the Yahwist?: the composition of the Pentateuch in recent European interpretation.** Atlanta: Society of Biblical Literature. 2006. (Society of Biblical Literature symposium series)



DOZEMAN, T. B.; RÖMER, T.; SCHMID, K. (Eds.). **Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch: identifying literary works in Genesis through Kings**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. (Society of Biblical Literature)

DOZEMAN, T. B.; SCHMID, K.; SCHWARTZ, B. J. (Eds.). **The Pentateuch: international perspectives on current research**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, p. 18. (Forschungen zum Alten Testament)

DYK, P. J. V. Current trends in Pentateuch criticism. **Old Testament Essays**, v. 3, n. 2, p. 191-202, 1990.

EVANS, C. A.; LOHR, J. N.; PETERSEN, D. L. (Eds.). **The book of Genesis: composition, reception, and interpretation**. Leiden: Brill Academic Publishers, 2012, p. 23. (Supplements to Vetus Testamentum)

FRIEDMAN, R. E. **Who wrote the Bible?** Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1987.

FRIEDMAN, R. E. **The Bible with sources revealed: a new view into the five books of Moses**. 1. ed. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2003.

41

GARCÍA LÓPEZ, F. L. **La Torá: escritos sobre el Pentateuco**. Madrid: Navarra, 2012.

GERTZ, J. C.; SCHMID, K.; WITTE, M. (Eds.). **Abschied vom Jahwisten: die komposition des Hexateuch in der jungsten diskussion**. Berlin: Walter de Gruyter, 2002. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft)

GUILLAUME, P. **Land and calendar: the priestly document from Genesis 1 to Joshua 18**. New York: T & T Clark, 2009.

HAMILTON, V. P. **Handbook on the Pentateuch: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy**. 2. ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

HARRISON, R. K. **Introduction to the Old Testament: with a comprehensive review of Old Testament studies and a special supplement on the Apocrypha**. Grand Rapids: Eerdmans, 1969.

HASEL, G. F. **Biblical Interpretation Today**. Lincoln: College View Press, 1985.

HERRMANN, S. **A history of Israel in Old Testament times**. Revised and enlarged edition. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

JOCZ, J. B. **The spiritual history of Israel**. London: Eyre & Spottiswoode, 1961.

KAISER, W. C. J. **Toward an Old Testament theology**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978.

KIKAWADA, I. M.; QUINN, A. **Before Abraham was**: the unity of Genesis 1-11. Nashville: Abingdon Press, 1985.

KING, G. The documentary hypothesis. **Journal of Adventist Theological Society**. Collegedale, v. 12, n. 1, p. 22-30, 2001.

KIRKPATRICK, P. G.; GOLTZ, T. D. **The function of ancient historiography in biblical and cognate studies**. New York: T&T Clark, 2008.

42 KLINGBEIL, G. Historic Criticism. In: ALEXANDER, T. D.; BAKER, D. W. **Dictionary of the Old Testament**: Pentateuch Downers Grove: InterVarsity Press: 2003.

KLINGBEIL, G. E. **Inicios, paradigmas y fundamentos**: Estudios teológicos y exegéticos en el Pentateuco. Entre Rios: Universidad Advensita del Plata, 2001.

KONDOR, K. El “escándalo de la historicidad” en los estúdios pentateucanos. In: ALOMÍA, M.; CORREA, S.; CHOROCO, V.; HORNA, E. (Eds.). **Volviendo as los Orígenes**: Entendiendo al Pentateuco. Lima: Theologika - Universidad Peruana Unión, 2006.

LARSSON, G. The documentary hypothesis and the chronological structure of the Old Testament. **Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft**, v. 97, n. 3, p. 316-333, 1985.

LE ROUX, J. H.; OTTO, E. **South African perspectives on the Pentateuch between synchrony and diachrony**. New York: T & T Clark International, 2007.

MACRAE, A. A.; HAGUE, S. T.; NEWMAN, R. C. **JEDP**: lectures on the higher criticism of the Pentateuch. Hatfield: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1994.



MANN, T. W. **The Book of the Torah: the narrative integrity of the Pentateuch.** Atlanta: John Knox Press, 1988.

MCDERMOTT, J. J. **Reading the Pentateuch: a historical introduction.** New York: Paulist Press, 2002.

MCENTIRE, M. H. **Struggling with God: an introduction to the Pentateuch.** 1. ed. Macon: Mercer University Press, 2008.

MERRILL, E. H. **An historical survey of the Old Testament.** 2. ed. Grand Rapids: Baker Book House, 1991.

MOURA, O. Adições ao Pentateuco. **Hermeneutica**, Cachoeira, v. 5, p. 21-32, 2005.

NEWELL, W. R. **Studies in the Pentateuch.** Grand Rapids: Kregel Publications, 1983.

NOTH, M. **The history of Israel.** 2. ed. London: A. & C. Black, 1960.

NOTH, M. **A history of Pentateuchal traditions.** Chico: Scholars Press, 1981.

OTTO, E. **Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch: studien zur literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im lichte des Deuteronomiumrahmens.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

OTTO, E. **Das gesetz des Mose.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), 2007.

OTTO, E.; ACHENBACH, R. **Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und deuteronomistischem Geschichtswerk.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

OTTO, E.; LE ROUX, J. H. **A critical study of the Pentateuch: an encounter between Europe and Africa.** Piscataway: Transaction Publishers, 2005.

RENDSBURG, G. **The redaction of Genesis.** Winona Lake: Eisenbrauns, 1986.

RENDTORFF, R. **Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch.** Berlin: W. de Gruyter, 1977.

RENDTORFF, R.; ORTON, D. E. **The canonical Hebrew Bible: a theology of the Old Testament.** Leiden: Deo Publishing, 2005.

RÖMER, T.; SCHMID, K. **Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque.** Leuven: Leuven University Press, 2007.

ROSENBERG, D.; BLOOM, H. **The book of J.** 1. ed. New York: Grove Weidenfeld, 1990.

SCHMID, H. H. **Der sogenannte Jahwist : Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung.** Zürich: Theologischer Verlag, 1976.

SCHMIDT, L. Jakob erschleicht sich den väterlichen Segen. **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, v. 100, n. 2, p. 159-183, 1988.

SEWELL, C. The tablet theory of Genesis authorship. **Bible and Spade**, v. 7, n. 1, 1994.

44

SHECTMAN, S.; BADEN, J. S. (Eds.). **Thr strata of the priestly writings: contemporary debate and future directions.** Zurich: Theologishcer Verlag, 2009. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments)

SOMMER, B. D. Dating pentateuchal texts and the perils of pseudo-historicism. In: DOZEMAN, T. B.; SCHMID, K.; SCHWARTZ, J. B. (Eds.). **The Pentateuch: international perspectives on current research.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

STARK, R. **Discovering God: the origins of the great religions and the evolution of belief.** 1. ed. New York: HarperOne, 2007.

TENGSTRÖM, S. Exegetisk Metod och Dateringsproblemi Pentateukforskningen. **Svensk Exegetisk Arsbok**, v. 54, p. 207-225, 1989.

TITUS, J. **The second story of creation (Gen 2:4-3:24): a prologue to the concept of Enneateuch?** Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011.

VAN SETERS, J. **Abraham in history and tradition.** New Haven: Yale University Press, 1975.



WENHAM, G. **Exploring the Old Testament: The Pentateuch.** Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.

WENHAM, G. **Genesis 1-15.** Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1987. (Word Biblical Commentary)

WHYBRAY, R. N. **The making of the Pentateuch: a methodological study.** Sheffield: JSOT, 1987.

WHYBRAY, R. N. **Introduction to the Pentateuch.** Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

WISEMAN, P. J. **New discoveries in Babylonia about Genesis.** London: Marshall, Morgan & Scott, 1936.

WISEMAN, P. J.; WISEMAN, D. J. **Ancient records and the structure of Genesis: a case for literary unity.** Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1985.

João à luz da teoria keirseyana: ausência da comensalidade no evangelho joanino?

ENIO STAROSKY¹

Os tipos psicológicos de David Keirsey têm sido muito usados em diversos campos: empresarial, relações humanas, educação, marketing, na redação de roteiros de filmes, e ultimamente também no campo religioso. O objetivo deste trabalho é, a partir da teoria keirseyana dos temperamentos, analisar o perfil psicológico do Discípulo Amado (João), e verificar uma possível correlação com a ausência da comensalidade no evangelho joanino.

Palavras-chave: Religião; comensalidade; preferências religiosas; tipos de temperamento; perfil psicológico.

John on the keirseyan theory: an absence of commensality in the johannesian gospel?

David Keirsey's psychological types have been widely used in a variety of fields: business, human relations, education, marketing, film scriptwriting, and lately also in the religious field. The purpose of this

.....
¹ Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo.
E-mail: diretor@luterano.com.br

work is, based on the Keirsevana theory of temperaments, to analyze the psychological profile of the Beloved Disciple (John), and verify a possible correlation with the absence of commensality in the Johannine gospel.

Keywords: Religion; commensality; religious preferences; types of temperament; psychological profile.

Introdução

Desde tempos imemoriais, famílias e grupos religiosos são atraídos por líderes com características pessoais específicas. Autores de textos sagrados, incluindo os livros canônicos, permanentemente propõem a universalidade de sua mensagem, mas, precisamente essa universalidade pode estar comprometida já na própria proposta que, na verdade, está dimensionada para acolher melhor determinado *tipo* de liderança em detrimento de outros.

48

Este trabalho — por ora ainda insipiente e assistemático — tem como fundamento a abordagem historiográfica defendida pela Escola dos Annales e se concentra, sobretudo, no âmbito da psicologia coletiva (*tipologia*) das mentalidades. Trata-se de uma leitura provisória que pressupõe² que a ausência da comensalidade no evangelho joanino tem forte correlação com o perfil psicológico do seu autor.³ Sua

.....

² Bem observa Bultmann (1986) que o contexto vivencial ou “Lebenszusammenhang”, no qual se encontra o intérprete, é uma das suas premissas. Só há falsificação, segundo Bultmann (1986), quando o exegeta considerasse sua compreensão prévia uma compreensão definitiva.

³ Tomaremos por pressuposto que a expressão “discípulo amado” é endereçada a uma figura histórica, embora, como sugere Brown (2003), também possa se referir a uma personificação simbólica. De qualquer modo, o “discípulo amado” é todo aquele (portanto, pessoas com determinado perfil psicológico) que acolhe Jesus na fé e se compromete no amor com seus irmãos — a igreja que caminha na verdade, que é o amor.é uma figura histórica e, ao mesmo tempo, uma personificação simbólica. O discípulo amado é todo aquele que acolhe Jesus na fé e se compromete no amor com os irmãos. Assim, a verdadeira comunidade do discípulo amado é a Igreja que caminha na verdade, que é o amor.é uma figura histórica e, ao mesmo tempo, uma personificação simbólica. é uma figura histórica e, ao mesmo tempo, uma personificação simbólica.

pretensão de escrever um evangelho “espiritual”,⁴ diferentemente dos sinóticos, leva a comunidade joanina a dar mais importância ao significado do que ao signifiante; a acreditar que a ritualização (sobretudo o rito eucarístico) precisa ceder lugar à atitude e a outros elementos organizadores da relação com o sagrado.

Para esta análise nos valeremos da tipologia de David Keirsey (1998), autor de uma importante teoria dos temperamentos, que tem ampla possibilidade de aplicação. No presente trabalho procuraremos aplicá-la às principais características pessoais do Discípulo Amado.

A teoria keirsejana dos temperamentos

Filósofos e pensadores, desde a Antiguidade, se debruçaram sobre as diferenças de reações entre seus semelhantes e começaram a construir as teorias de temperamento. De acordo com essas teorias, a Humanidade poderia ser dividida em grupos, de tal forma que os integrantes individuais de cada um deles teriam reações parecidas quando colocados diante dos mesmos estímulos. Uns seriam mais passionais e emotivos; outros frios e indiferentes, e assim por diante, até esgotar as possibilidades de atuações e respostas humanas (LAUAND, 2014, p. 17). Não se trata de uma “ciência” prescritiva, nem premonitória, mas uma descrição das tendências comportamentais que se aproximam dos tipos característicos e possibilitam que nos conheçamos melhor. Nesse sentido, o estudo do comportamento humano — também a reflexão sobre identidade religiosa e memória individual e coletiva — é um fascinante tema de pesquisa e de interrogação. Afinal, a história das famílias ou grupos religiosos se alimenta de memórias, sobretudo da memória dos seus líderes.

Nas últimas décadas, o psicólogo norte-americano David Keirsey (1998), publicou uma importante teoria dos temperamentos em dois livros com o sugestivo título de *Please, Understand Me*.

Aproveitando a terminologia de Jung,⁵ Keirsey (1998) trabalha com quatro pares de características: E (*Extraversion*) ou I (*Intro-*

.....

⁴ Eusébio de Ceraréia. História Eclesiástica, VI. 14,7.

⁵ Referimo-nos ao psiquiatra e psicoterapeuta suíço, Carl Gustav Jung, que fundou a psicologia analítica, propôs e desenvolveu os conceitos de personalidade extrovertida e introvertida, arquétipos e inconsciente coletivo.

version); S (*Sensible*) ou N (*iNtuition*); T (*Thinking*) ou F (*Feeling*); e J (*Judgement*) ou P (*Perception*). Eles estabelecem quatro grandes grupos de temperamentos, que por sua vez voltarão a se dividir em outros quatro, resultando em 16 possibilidades. A primeira divisão que ele estabelece é entre as características S ou N. Os de tipo S são denominados “artesãos” (SP) ou “guardiões” (SJ), e os de característica N, “racionais” (NT) ou “idealistas” (NF).

Temperamento⁶ é considerado por esse autor como uma marca inata⁷, uma inclinação ou pré-disposição da pessoa, enquanto o caráter é uma “configuração de hábitos” fruto da interação com o ambiente (KEIRSEY, 1998, p.20). Um caso especial e particularmente interessante é o do NF. O NF (10% da população) sempre anda em busca do sentido e do significado da existência, para perplexidade dos S, para quem, na prática, basta ir vivendo e raramente se detêm nesses questionamentos. Muitos dos grandes líderes religiosos têm o carisma NF, que inclui a sensibilidade, a eloquência etc. A busca NF pelo significado, pelo sentido do humano em geral e de sua própria vida, tem obviamente uma poderosa interface com a religião.

Como dissemos, foram identificadas por David Keirse (1998) 16 configurações de temperamento, a partir de 4 combinações assimétricas de tipos, conforme segue em linguagem adaptada:

• **Percepção do mundo**

- Sensorial (S): realistas, senso prático; preferência por fatos; concreto.
- Intuitivo (N): teórico, conceitual; preferência por intuição e fantasia; abstrato.

• **Decisão**

- Pensador (T): avalia a situação de forma objetiva; abordagem impessoal.
- Emotivo (F): avalia a situação de forma subjetiva; preferência pela sensibilidade; abordagem pessoal.

.....

⁶ Do latim *temperare* — fazer um todo harmônico com partes diferentes.

⁷ Seguindo a sugestiva expressão popular espanhola: “Genio y figura hasta la sepultura”.



- **Estilo de vida**

- Julgador (J): planejador, metódico; preferência por rotinas e normas; organizado.
- Perceptivo (P): possui grande adaptabilidade; preferência por situações abertas, sem padrões pré-determinados; não afeto à organização.

- **Fonte de Energia**

- Extrovertido (E): expressivo, entusiasta, voltado para os demais; carrega suas energias com “*la gente*”.
- Introverso (I): reservado, voltado para si; carrega suas energias quando está sozinho/reservadamente.

Não é nosso objetivo aqui expor detalhadamente essa teoria, portanto apenas mencionaremos, de maneira sintética, as 16 possibilidades tipológicas e apontaremos o provável tipo psicológico do Discípulo Amado. Antes, porém, é necessário fazer as devidas ressalvas metodológicas próprias de qualquer abordagem tipológica: não confundir o tipo com a realidade; admitir a mistura de fatores opostos dentro de um mesmo sujeito (que pode ser, por exemplo, em alguma medida S e N ao mesmo tempo e não um tipo puro S ou N — além de considerar também a região fronteira entre um e outro tipo); neutralidade ética e valorativa dos diversos tipos (um não é “melhor” do que o outro) etc. Os 16 tipos de Keirsey (1998) são “ideais” e foram construídos a partir de anos de observação profissional; eles nos propiciam importantes informações para a compreensão⁸ dos temperamentos; mas cada tipo só existe, na realidade, encarnado em indivíduos concretos: e é quando “descemos” ao plano concreto que podemos novamente “ascender” ao alcance e significado do plano ideal.

Assim, permanecem num plano ideal os traços característicos de cada um dos 4 temperamentos (SP, SJ, NF e NT) e dos 16 tipos de Keirsey (1998) (ISFP, ESFP, ISTP, ESTP, ISFJ, ESFJ, ISTJ, ESTJ, INFP, ENFP, INFJ, ENFJ, INTP, ENTP, INTJ e ENTJ). No entanto, tudo isto é muito vago e requer a interação dialética com o biográfico, com o encarnado, caso queiramos “descer” ao plano do concreto, afinal, a única realidade. Aqui nos defrontamos com uma dificuldade especial. Como analisar

.....

⁸ Também no sentido técnico de *verstehen* (em contraste com o termo *aufklären*).

um personagem tão distante no tempo e na história? Adotaremos um linha investigativa baseada na teoria literária concentrando-nos na *pessoa*⁹ do autor do evangelho.

Revisitar alguns textos do evangelho joanino com este “filtro” é um enorme desafio. No entanto, mexer com paradigmas e afastar-se da normatização é um grande deleite para qualquer pesquisador. E, sobretudo, por se tratar das realidades humanas, é preciso perceber que a vida cotidiana não é e jamais poderá ser normatizada de forma absoluta e cabal; que qualquer esforço por apreender “*the complete fact*” (a característica da questão filosófica, na feliz formulação de A. N. Whitehead), permanecerá necessariamente um empreendimento inacabável. É preciso aceitar que a vida humana é paradoxal (mora no espaço do não plenamente dizível) e contém, o tempo todo, elementos diversos, da mesma forma como o herói que só se legitima como herói na medida que suas imperfeições são eliminadas. Ou, como lembra Tomás de Aquino, a direção da vida é competência da pessoa não havendo “receitas” de bem agir, nem critérios comportamentais operacionalizáveis (LAUAND, 2014, p. 12).

A seguir recolheremos breves notas de alguns estudiosos que nos possibilitam intuir o “jeito de ser” (*tipo*) do Discípulo Amado à luz da teoria keirsejana dos temperamentos. Apresentaremos, também de modo bem resumido, o temperamento INFP e, na sequência, indicaremos alguns textos do evangelho joanino que endossam essa teoria.

O “jeito de ser” do Discípulo Amado na comunidade joanina — um tipo INFP

O “discípulo amado” (em grego: *hon efilei ho Iêsous* — expressão utilizada cinco vezes no Evangelho de João) era o mais jovem membro da família do seu pai e o mais jovem do grupo dos apóstolos.

Aproximou-se de Jesus com aproximadamente vinte e quatro anos. O traço mais forte do caráter dele era a confiabilidade; sempre disposto, era corajoso, fiel e devotado. Sua maior fraqueza era a vaidade. Homem de poucas palavras, exceto quando estava de ânimo exaltado. Esteve muito

.....

⁹ Consideramos especialmente a sutil, mas essencial diferença feita pelo importante psicanalista austríaco, Paul Tournier: para ele, a pessoa sempre aparece, de algum modo, por trás do personagem; o tipo de pessoa, de modo geral, merece maior atenção que sua personalidade.

ligado a Pedro nas atividades iniciais do movimento cristão, tornando-se um dos principais sustentáculos da igreja de Jerusalém.¹⁰

O maior desejo de João era resolver os conflitos internos e externos das comunidades sob sua liderança. A comunidade joanina em geral era composta por pessoas com pensamentos gnósticos, antecipando o gnosticismo que se estrutura a partir do segundo século e cuja influência marcou a história dos dois milênios do cristianismo. João tinha apreço por “retirar-se do mundo” com suas comunidades. Apoiava a visão de que a coisa boa é o conhecimento e a coisa ruim é o comer; o que se come é o conhecimento (cap. 13:32-34). Talvez por isso também trabalhou frequentemente com conceitos dualistas, entre os quais, baixo/alto, luz/trevas, dia/noite, o mundo do ser humano e o mundo de Deus, aquilo que se vê e aquilo que verdadeiramente existe etc.

Garcia (2007) afirma que tudo indica que o evangelho de João tem um forte elemento de “mortificação do corpo” e constante contraste entre materialidade e espiritualidade; que vários textos dificultam enxergar os ritos regulares da igreja primitiva. De fato, a linguagem que João emprega, a constante linguagem figurada, simbólica, ou de duplo sentido, é uma das características mais marcantes do QE. É o espírito que dá a vida. A carne não vale nada (6:63). João usa a palavra espírito, por oposição à carne e sua interpretação é figurada, por oposição à interpretação literal: “As palavras que vos falei são espírito e vida”, têm sentido figurado, profundo e vital (PRADO, 2001).

Parece seguro inferir, a partir do gênero literário do Quarto Evangelho (QE), que João sacrifica a comensalidade (ainda que a substitua pelo rito do lava-pés — que é uma prática de esvaziamento), para não perder a identidade de pertença. Abre mão daquilo que valoriza, e, para não se indispor com a comunidade, tolera. João deseja pertencer à comunidade e, mesmo que possivelmente não conhecesse as cartas paulinas, sua atitude revela ter adotado um interessante princípio paulino: “Fiz-me tudo para com todos, com o fim de, por todos os modos, salvar alguns” (1Co 9.22).

Por outro lado, também podemos questionar se não foi o próprio Discípulo Amado, pelo seu “jeito de ser” (seu perfil psicológico) e pela forma de escrever que tenha levado a comunidade joanina a supervalorizar os aspectos puramente espirituais! Nascimento (2010) lembra que “por trás desse Evangelho está uma comunidade que nasceu de modo simples,

.....

¹⁰ Os doze apóstolos. Disponível em: <<https://bit.ly/2JyR6Z7>>. Acesso em: 04 mai. 2017.

foi crescendo e adquirindo um jeito próprio de ser e de agir, profundo na sua reflexão e criativo na sua forma literária” (2010, p. 22). Como grupos sempre gravitam em torno de um líder e nunca são completamente impessoais e acéfalos, suspeitamos que o Discípulo Amado influenciou profundamente o “modus vivendi” das comunidades que liderou.

Para essa releitura é preciso abandonar convicções pré-estabelecidas, talvez presas às leituras fixadas por grupos e líderes cristãos da igreja oficial a partir do segundo século. Este, a nosso ver, é um importante aspecto a ser levantado, pois a comunidade joanina era a menos institucional e a mais desestruturada do Novo Testamento — seguindo exatamente o perfil psicológico do seu líder. E talvez, precisamente por essa razão, a comunidade joanina tenha sido absorvida pela igreja oficial, cuja liderança era inspirada por Pedro, certamente não um “desorganizado NF.

Mas então, qual é, segundo Keirse (1998), o perfil do temperamento INFP?

O temperamento INFP

54

Para efeito de delimitação e análise do nosso tema, as observações que seguem irão circunscrever-se a brevíssimos apontamentos do perfil de temperamento INFP, a partir do site oficial de Keirse¹¹ e outros, e, quando possível, faremos correlações com o discípulo amado.

No INFP encontramos idealismo, empatia e amorosidade. Indivíduos com esse perfil são pessoas compreensivas, discretas e sensíveis, capazes de identificar facilmente as necessidades dos outros. Graças ao seu talento em ajudar e “curar” os demais em suas dores e problemas, o INFP é chamado por Keirse (1998) de “*healer*”. As heranças deixadas nos escritos de João e, mais tarde, os diversos registros literários sobre João, permitem intuir que ele era um tipo imaginativo nas suas comparações, pensativo e introspectivo nas suas dissertações e pouco falante como discípulo. Sua autoridade não era imposta, mas se firmou por ser admirado. Era contemporizador, apaziguador, procurava colocar “panos quentes” nas situações de conflito, queria ver todos bem, que sempre houvesse um “final feliz”; acreditava que tudo acabaria bem (*Alles wird gut ausgehen*).

O indivíduo de perfil INFP — dos termos em inglês *Introverted, iNtuitive, Feeling* e *Perceiving* — vive em um rico mundo interior. Presta atenção a essências e sua atração natural está longe do mundo, volta-

.....

¹¹ Disponível em: <<https://bit.ly/28QStSQ>>. Acesso em: 11 de jun. 2018.

do para a abstração e o ideal. A realidade é simplesmente um ponto de apoio para a imaginação aflorar. Daí a ênfase ao “bem-aventurados os que não viram e creram” (Jo 20.29). E tudo o que se recolhe no capítulo 9 do QE sobre ver e não ver, cegos que veem e pessoas que veem, mas são cegas. Pieper (2000) dedicou uma magistral conferência “A experiência com a cegueira”, na qual diz que “ao final, ficará evidente que também um olho que vê pode ser cego”.

Portanto, indivíduos INFPs são idealistas, sempre procuram o bem, mesmo nas piores pessoas e eventos, e procurando caminhos para tornar tudo melhor. Porém, ainda que sejam calmos, reservados, ou até mesmo tímidos, os INFPs têm paixão intensa. Somam cerca de 4% da população, por isso o risco de serem incompreendidos é alto, mas quando encontram pessoas parecidas, a harmonia que sentem será grande fonte de alegria e inspiração. INFPs têm a capacidade de ver o bem em quase qualquer um ou qualquer coisa, por isso também são conhecidos como “mediadores” ou diplomáticos. Talvez a imagem que melhor retrata o perfil de temperamento INFP seja esta:

Os INFPs podem se perder na busca do bem e negligenciar a rotina (e a organização) que a vida demanda. Muitas vezes se perdem em pensamentos, gostando de contemplar o hipotético e o filosófico, mais do que qualquer outro tipo psicológico. Tendem a perder o contato, retirando-se como eremitas e têm dificuldade de voltar para o mundo real. Sonham resolver todos os problemas do mundo.

Quando necessitam tomar decisões, de modo geral, os INFPs olharão para a honra, a beleza, a moralidade e a virtude, pois são guiados pela pureza de suas intenções e não por gratificações e punições. É interessante lembrar que João se orgulha do fato de ser “o discípulo amado” — mas o fato de não mencionar diretamente o seu nome, pode indicar que desejasse manter discrição. INFPs sentem orgulho dessa qualidade (da pureza de suas intenções), porém, de modo geral, as pessoas ao seu redor não compreendem o motivo por trás desses sentimentos, o que pode levar os INFPs ao isolamento. Com relação a João, nesse aspecto, basta observar que tinha fortes inclinações místicas, sobretudo porque havia sido discípulo de João Batista — um essênio.

Sentimentos de extrema profundidade podem permanecer escondidos por longo tempo nos INFPs, até que as circunstâncias evoquem uma resposta apaixonada. Não foi por acaso que João, juntamente com o discípulo Thiago, quando viu comprometida a reputação do Mestre

que não foi recebido pelos samaritanos, pergunte: “*Senhor, queres que mandemos descer fogo do céu para os consumir*”? (Lc 9.54). Curiosamente esse episódio não é relatado no evangelho joanino.

Outra característica dos INFPs é que, embora também estejam inclinados a descrever o lado obscuro da vida, acreditam que o bem finalmente triunfa. Essas qualidades permitem que INFPs se comuniquem profundamente com os outros, falando com facilidade através de metáforas e parábolas, entendendo e criando símbolos para compartilhar suas ideias. A força dessa comunicação intuitiva é útil para trabalhos criativos, e não é surpresa que muitos INFPs sejam poetas, atores, escritores e mestres espirituais.

Alguns textos que evocam o perfil “INFP” no evangelho joanino

É interessante notar que, embora a primeira divisão¹² do livro (1:19 e 12:50) –dedicada ao que se convencionou chamar de “sinais” (semeïon) — descrever situações concretas, João dê também a estes um sentido simbólico, revelando a forte perspectiva espiritual da obra inteira. A linguagem figurada, simbólica, ou de duplo sentido, é uma das características mais marcantes do evangelho joanino, a ponto de Cullmann (2002) tê-la como sua chave interpretativa.

Também é interessantíssimo perceber que, para deixar o leitor mais atento ao sentido figurado e espiritual das palavras de Jesus, o autor do QE usa um curioso artifício: um personagem (ou um grupo) entende literalmente que Jesus diz e faz uma pergunta tola, ridícula, interpretando suas palavras do modo mais grosseiro possível. Três textos em particular chamam a atenção para isso:

1. No capítulo 3, Nicodemos pergunta se será preciso entrar outra vez no ventre da mãe para “nascer de novo”.
2. No capítulo 4, a mulher samaritana pede que Jesus lhe dê da água que vira fonte permanente para que ela não precise mais buscar água.
3. E no capítulo 6 são os judeus que fazem a pergunta tola: “Como é que este homem vai nos dar a sua carne para comer”?

.....

¹² Do ponto de vista narrativo o Quarto Evangelho compõe-se de quatro divisões macroestruturais: Introdução (1:1-18), dois grandes livros (o Livro dos Sinais: 1:19 e 12:50; e o Livro dos Milagres: 13:1 e 20:23) e uma conclusão: 21 — chamada também de apêndice.



Portanto, como dizíamos, também a primeira divisão do livro (cap. 1:19 - 12 — conhecido como o “livro dos sinais” ou “dos milagres”) remete constantemente ao sentido simbólico e o estilo poético se encontra espalhado pelo livro inteiro. Vejamos:

1. As bodas de Caná (2:1-12) — o cenário concreto tem o propósito figurado de “manifestar a glória de Jesus” (v. 11), ou, como no capítulo 4:23: “adorar em espírito e em verdade”.
2. A cura do filho de um oficial do rei (4:43-54) — João chama a atenção novamente para o que é mais importante: *o crer sem ver* — “se não virdes sinais e prodígios, de modo nenhum creais” (v. 48).
3. A cura do paralítico (5:1-47) — “Meu Pai trabalha até agora e eu trabalho também” (v. 17)
4. A multiplicação dos pães (6:1-15) — “Vendo, pois, os homens o sinal que Jesus fizera, disseram: Este é verdadeiramente o profeta que devia vir ao mundo” (v. 14).
5. O caminhar sobre as águas (6:16-70) — “Sou eu, não temais!” (v. 20) — chama a atenção para o que aquela figura andando sobre as águas representa para eles.
6. A cura do cego de nascença (9:1-41) — “Enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo” (v. 5). Pior cego é aquele que não quer ver! “A cegueira que cega cerrando os olhos, não é a maior cegueira; a que cega deixando os olhos abertos, essa é a mais cega de todas (VIEIRA, 2013)”¹³
7. A ressurreição de Lázaro (11:1-54) — “Não te disse eu que se creres verás a glória de Deus”? (v. 40)

57

Na segunda divisão do livro, chamado de “o livro da glorificação”, entre os capítulos 13 e 20, a linguagem é total e explicitamente simbólica e enigmática, o que, a nosso ver, retrata ainda melhor o “jeito de ser” do autor. E, à luz

.....

¹³ Trecho retirado do texto “A cegueira da governação”, do padre Antônio Vieira, em 2013. Disponível em: <<https://bit.ly/2kYddKM>>. Acesso em: 08 de jun. 2018.



das três epístolas e do Apocalipse de João, arriscamos dizer que, na literatura joanina, a linguagem simbólica/metafórica é a “praia” dele; o lugar em que realmente se encontra à vontade. Alguns textos nos ajudam a perceber isso.

1. Jesus lava os pés dos discípulos (cap. 13) — “[...] tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até ao fim” (v. 1b); “Quem já se banhou não necessita de lavar senão os pés; quanto ao mais está todo limpo. Ora, vós estais limpos, mas não todos” (v. 10); “Para onde eu vou, não me podes seguir agora; mais tarde, porém me seguirás” (v. 37).
2. Jesus conforta os discípulos (cap. 14) — “eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao pai senão por mim” (v. 6).
3. A videira e o ramos (cap. 15) — “Eu sou a videira verdadeira e o meu pai é o agricultor [...] eu sou a videira, vós os ramos [...]” (v. 8);
4. A missão do Consolador (cap. 16) — “Um pouco, e não mais me vereis; outra vez um pouco, e ver-me-eis; “Vim do pai e entrei no mundo; todavia deixo o mundo e vou para o pai” (v. 28).
5. A oração sacerdotal (cap. 17) — “E a vida eterna é essa: que te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste” (v. 3); “[...] a fim de que todos sejam um; e como és tu, ó pai, em mim e eu em ti, também sejam eles em nós” (v. 21).
6. Jesus diante de Pilatos (cap. 18) — “Jesus respondeu: O meu reino não é deste mundo. Se o meu reino fosse deste mundo, os meus servos teriam lutado para eu não ser entregue aos judeus. Mas agora meu reino não é daqui” (v. 36).
7. A morte de Jesus (cap. 19) — “Quando, pois, Jesus tomou o vinagre, disse: Está consumado! E, inclinando a cabeça, rendeu o espírito” (v. 21).
8. Jesus aparece novamente aos discípulos — (cap. 20) “Porque me viste, creste? Bem-aventurados os que não viram e creram!” (v. 29).

Parece que o *crer sem ver* era mesmo a grande ênfase na comunidade joanina. Para João — e, de modo geral, para a comunidade joanina a ideia



de um elemento superior ao pão e a tudo o que é material e corpóreo sempre esteve presente. Como sabemos, a comunidade joanina foi se configurando pela convivência com pessoas de origens culturais diversas e, conseqüentemente, de crenças também. Era composta de discípulos de João Batista, judeus, galileus, samaritanos, judeus helenistas e gregos. Isso suscitou muitas controvérsias e conflitos frequentes diante dos quais seu líder tinha que se posicionar. Como líder de perfil INFP, João consegue transitar bem nesse ambiente de grande diversidade cultural e religiosa. Sua psicologia pastoral reflete grande maleabilidade e tolerância. E, ainda que fosse seu desejo fazer a reunião/união dos diferentes pensamentos, é seu espírito conciliador e mediador que prevalece. A ausência da comensalidade na comunidade joanina pode ter esse pano de fundo, ou seja, que o seu líder, por ter um perfil psicológico conciliador, permitiu/tolerou que a comunidade se “alimentasse” apenas do conhecimento e estabelecesse o lava-pés e outros elementos identitários como ritos de pertença em substituição ao ato eucarístico.

Considerações finais

59

Terminamos este trabalho na certeza de que o tema inicial proposto e as questões que surgiram no decorrer da pesquisa carecem de maior aprofundamento. Que, como dito no início, trata-se de trabalho ainda insipiente e assistemático que busca, sobretudo, provocar o diálogo com estudiosos — entre os quais, os pesquisadores das ciências da religião — que nos ajudem com suas sugestões e discussões possibilitando o planejamento de futuras análises acadêmicas mais abrangentes.

De qualquer modo, a aplicação da teoria keirsejana dos temperamentos às características pessoais de um líder religioso como o Discípulo Amado indicou que é possível fazer uma leitura diferente, entre tantas outras possíveis. E demonstrou que a ação humana, para ser melhor compreendida, precisa da análise de diferentes ciências, sendo também a psicologia uma importante colaboradora.

Referências

BROWN, R. E. (Trad.). **A comunidade do discípulo amado**. São Paulo: Paulus, 2003.

BULTMANN, R. **Crer e compreender**. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

CULLMANN, O. **Cristologia do Novo Testamento**. Tradução de Daniel de Oliveira e Daniel Costa. São Paulo: Custom, 2002. Disponível em: <<https://bit.ly/2M3x9rK>>. Acesso em: 06 jun. 2018.

GARCIA, P. R. Isto é meu corpo: rituais de alimentação e interação social no cristianismo primitivo. **Revista Caminhando**, v. 12, n. 20, p. 19-28, 2007.

KEIRSEY, D. **Please understand me II**: temperament, character, intelligence. 1. ed. Carlsbad: Prometheus Nemesis Book, 1998.

LAUAND, J. S. **Personagens ficcionais, tipos de David Keirse e a educação**: um estudo da sitcom “Everybody loves Raymond”. São Paulo: Factash, 2014.

NASCIMENTO, C. J. C. **Do conflito de Jesus com os judeus à revelação da verdade que liberta em João 8, 31-59**. São Bernardo do Campo, 2010. 330f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010.

PRADO, J. L. G. A Eucaristia no IV Evangelho: significante e significado. **Vida pastoral**, v. 42, n. 218, p. 19-22, 2001. Disponível em: <<https://bit.ly/2xOubnT>>. Acesso em: 01 mai. 2017.

Purificação no céu? Uma breve análise de interpretações de daniel 8:14 e hebreus 9:23

RAFAEL FONSECA KRÜGER¹

ADRIANI MILLI RODRIGUES²

Alguns comentaristas têm interpretado Daniel 8:14 e/ou Hebreus 9:23 como referências a uma purificação ocorrendo no céu. Muitos estudiosos, todavia, não concordam com esta perspectiva. Além de razões exegéticas, um motivo para tal posição está na dificuldade em conceber uma purificação acontecendo no céu, afinal, purificação pressupõe contaminação e impureza. O artigo aborda essa dificuldade e apresenta as respostas dadas por estudiosos de Daniel 8:14 e Hebreus 9:23. Nessa abordagem, este artigo inclui interpretações dos pioneiros adventistas sobre Daniel 8:14 e de comentaristas contemporâneos acerca de Hebreus 9:23.

Palavras-chave: Purificação; Impureza; Santuário; Daniel 8:14; Hebreus 9:23.

Purification in heaven? A brief analysis of daniel 8:14 and hebrews 9:23

.....
¹ Pós-graduado em Teologia Bíblica e em Missiologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: rafael.f.kruger@gmail.com

² PhD em Teologia Sistemática pela Andrews University. Professor de Teologia Sistemática no Unasp. E-mail: adriani.milli@unasp.edu.br

Some commentators have interpreted Daniel 8:14 and/or Hebrews 9:23 as references to a purification taking place in heaven. However, many scholars do not agree with this view. In addition to exegetical reasons, one cause for such a position lies on the difficulty in conceiving a purification happening in heaven. After all, purification presupposes contamination and impurity. The article addresses this difficulty and presents the answers given by interpreters of Daniel 8:14 and Hebrews 9:23. In this approach, this article includes interpretations of Adventist pioneers on Daniel 8:14 and of contemporary scholars regarding Hebrews 9:23.

Keywords: Purification; Impurity; Sanctuary; Daniel 8:14; Hebrews 9:23.

Introdução

62

Alguns teólogos veem em Daniel 8:14 e/ou Hebreus 9:23 referências a uma purificação ocorrendo no céu. Muitos estudiosos, porém, não concordam com essa abordagem.³ Em relação à primeira passagem, vários comentaristas modernos interpretam o chifre pequeno de Daniel 8 como Antíoco Epifânio. A purificação do santuário, portanto, é a purificação do templo de Jerusalém (SHEA, 2009).⁴ Sobre esta perspectiva exegética, uma referência à purificação no céu em Daniel 8:14 se torna improvável.

No século 19, entretanto, havia grande diversidade de interpretações sobre a purificação do santuário em Daniel 8:14.⁵ Apesar dessa abertura interpretativa, muitos dos que tiveram contato com a perspectiva de que esse verso aborda a purificação do santuário celestial recusaram tal

.....

³ Exemplos para ambas as perspectivas são dadas no decorrer do artigo.

⁴ Para uma análise crítica dessa proposta, veja Frank B. Holbrook (2009), com especial atenção aos capítulos 4, 6-9.

⁵ Timm (2000, p. 25-26) relata diversas propostas da primeira metade do século 19 para a purificação do santuário. Entre elas está “a purificação da igreja cristã da apostasia papal, do islamismo ou de outro poder antagônico”; “a conversão dos judeus, a restauração dos judeus à sua própria Terra, o restabelecimento do verdadeiro culto no templo de Jerusalém, o estabelecimento das Sociedades Bíblicas e Missionárias, a restauração das doutrinas cristãs puras, a segunda vinda de Cristo, o começo do milênio, o aprisionamento de Satanás, e o estabelecimento da Nova Jerusalém”.



ideia.⁶ Um dos motivos para isto era a dificuldade em conceber uma purificação ocorrendo no céu. Visto que purificação pressupõe contaminação e impureza, surgia a indagação em tom crítico: “pode haver alguma coisa impura no céu e que precisa de purificação?” (WHITE, 1850, p. 77).

Em estudos recentes, é possível ver essa dificuldade em lidar com a purificação da esfera celestial nos comentários sobre Hebreus 9:23. Segundo Treiyer (1992, p. 426, tradução livre), “a ideia de impureza em conexão com o santuário celestial tem sido considerada como algo ‘sem sentido’, ‘fantástico’, ‘uma comparação infeliz’”. A dificuldade em entender essa perspectiva é tamanha que ele também afirma que “nenhuma outra passagem tem causado tantos problemas para a mente moderna como esta”⁷.

Tendo em vista a dificuldade de alguns estudiosos em conceber a ideia de purificação no céu, este artigo analisa essa problemática à luz de interpretações de Daniel 8:14 e Hebreus 9:23. As primeiras duas seções tratam de interpretações do texto veterotestamentário. A pesquisa é feita tendo como referência o período milerita e dos pioneiros adventistas.⁸ A primeira seção aborda a problemática em aceitar tal conceito e a segunda expõe a resposta dos adventista da época. A terceira e a quarta seções abordam o texto neotestamentário. A primeira delas aponta a dificuldade de comentaristas recentes em tratar com a impureza no céu. A última apresenta uma resposta a esse obstáculo.

Daniel 8:14 e a impossibilidade de impureza

Em seu mais completo comentário sobre o santuário, William Miller (1892) fez um levantamento sobre as possíveis referências bíblicas a essa palavra. Sua conclusão foi que o termo “santuário” poderia significar:

.....

⁶ Essa rejeição é evidenciada nos documentos escritos pelos adventistas pioneiros, como evidenciado abaixo.

⁷ Texto original: “The idea of impurity in connection with the heavenly sanctuary has been considered as something ‘without a sense’, ‘fantastic’, ‘an unhappy comparison’”; “No other passage has caused so many problems to the modern mind as this”.

⁸ O motivo para isto é a maior abertura nessa época para propostas que não viam o santuário de Daniel 8:14 como uma referência ao santuário contaminado por Antíoco Epifânio. Se a análise deste artigo fosse feita na literatura recente, a questão da purificação no céu seria desqualificada não por tratar de uma purificação ocorrendo no céu, mas porque a maioria dos estudiosos modernos entende que este texto se refere à purificação do santuário terrestre (ver p. 1-2).

Jesus; céu; Judá; templo de Jerusalém; Santíssimo; terra e santos (MILLER, 1842). A fim de saber qual dessas referências é empregada em Daniel 8:14, Miller (1892) relacionou o termo à purificação (DAMSTEEGT, 1990). O resultado de sua análise foi que o santuário, no texto, não é Jesus,

Pois ele não é *impuro*. Não é o segundo, o *céu*, porque este não é impuro. Não é o terceiro, Judá, pois Judá literal é cortada, e não é mais um povo [...] Não é o quarto, o *templo*, porque este está destruído, e o que não é, não se pode ser enumerado [...] Nem é o Santo dos Santos no templo de Jerusalém, pois este também foi destruído com o templo (MILLER, 1892, p. 7-8, tradução livre).⁹

As duas únicas opções que não foram excluídas por Miller (1892) são a terra e os santos, ou seja, a igreja (MILLER, 1982, p. 8).¹⁰ Relevante para este estudo, porém, é que Miller (1892) levantou a possibilidade do santuário se referir ao céu, mas ele refutou tal hipótese. Como motivo para a refutação está a ideia de que o céu não é/está (*is*) impuro. Infelizmente, Miller (1892) não elabora esse ponto. Ainda assim, pode-se inferir de seu texto que, para ele, tão óbvio como dizer que Jesus não é/está impuro é afirmar o mesmo sobre o santuário. Uma explicação, portanto, seria desnecessária.

Com o desapontamento ocorrido em outubro de 1844, a interpretação de Miller (1892) se mostrou falha. Alguns dos mileritas, então, voltaram a analisar Daniel 8:14 para descobrir o que estava errado em sua compreensão. Como resultado dessa nova investigação, um grupo (que mais tarde se tornariam os adventistas do sétimo dia) manteve o posicionamento de que o fim dos 2300 anos tinha de fato se dado na data já proposta. Contudo, eles concluíram que haviam se equivocado na interpretação do que seria o santuário referido na profecia e, conse-

.....
⁹ Texto original: “For he is not *impure*. Not the second, *heaven*, for that is not *unclean*. Not the third, in Judah, for literal Judah is cut off, and is no more a people. [...] Not the fourth, the *temple*, for that is destroyed, and what is not, cannot be numbered [...] Neither the Holy of Holies in the temple at Jerusalem, for that too was destroyed with the temple”.

¹⁰ A visão de Miller (1892) sobre o santuário de Daniel 8:14 foi desenvolvida com o tempo. A primeira perspectiva de Miller foi que o santuário se referia à igreja. O conceito de que ela se referia também à Terra veio posteriormente (TIMM, 2000).



quentemente, na identificação do evento predito (ANDREWS, 1872).¹¹ Nessa nova investigação, o santuário de Daniel 8:14 não se referia à terra ou algo nela e, portanto, a purificação não significava a volta de Jesus. Antes, o santuário era o celestial e a purificação do mesmo correspondia ao juízo investigativo pré-advento. Tal compreensão foi desenvolvida ao longo dos anos após o desapontamento e passou a ser a posição tradicional adventista (HOLBROOK, 1989; TIMM, 2000).¹²

A proposta dada pelos pioneiros adventistas¹³ em relação a Daniel 8:14 foi recebida com crítica por seus contemporâneos. Ela destoava tanto de interpretações que identificavam Antíoco Epifânio como o chifre pequeno (SMITH, 1877), como da visão de que nada no céu requeria purificação.

A dificuldade em aceitar uma doutrina que ensina a purificação de algo no céu se deve ao fato de que tal ação, a purificação, implica uma impureza prévia. Isto, por sua vez, era inconcebível para muitos contemporâneos dos pioneiros adventistas. Em um artigo escrito por James White, por exemplo, ele aborda três objeções levantadas contra a purifi-

.....

¹¹ Ver Andrews (1872, p. 94): “Why were those disappointed who looked for Jesus in 1844? [...] Our disappointment did not arise from mistaking the commencement of the 70 weeks. The argument by which the original date is sustained, is, as we have seen, invulnerable. Nor did our disappointment arise from a mistake in believing that the 70 weeks form a part of the 2300 days; for every part of that argument, as we have shown, still stands good. These two points being susceptible of the clearest proof, we were not mistaken in believing that the 2300 days would terminate in the seventh Jewish month, 1844. Neither did our disappointment arise from believing that at the end of the 2300 days the work of cleansing the sanctuary would take place; for it is plainly stated, ‘Unto 2300 days; then shall the sanctuary be cleansed.’ But when we said that this earth, or a part of this earth, was the sanctuary, and that Christ must descend from Heaven at the end of the 2300 days, to purify the earth by fire, we looked for that which the Bible did not warrant us to expect. Here was the cause of our disappointment”.

¹² Para uma visão sobre o desenvolvimento da teologia adventista sobre o santuário.

¹³ Este artigo não pretende apresentar uma completa análise sobre a proposta dos pioneiros nem mesmo as objeções que eles tiveram. Apenas alguns materiais de quatro pioneiros foram analisados. As escolhas destes se deu pela relevância dos mesmos no estudo desse assunto. Os pioneiros analisados foram J. N. Andrews, O. R. L. Crosier, U. Smith, Ellen G. White e James White. Para um acervo mais amplo sobre seus escritos, ver <<https://goo.gl/BJLTYJ>>. Acesso em: 27 jun. 2017.

cação do santuário celestial. A primeira delas¹⁴ é exatamente a pergunta: “pode haver alguma coisa impura no céu e que precisa de purificação?” (WHITE, 1850, p. 77, tradução livre).¹⁵

Três aspectos do conceito de que não havia nada no céu que necessitasse de purificação devem ser levantados. O primeiro é que tal pressuposto parece ter sido comum naquela época. Segundo Andrews (1872, p. 90, tradução livre), “para *muitos*, a ideia da purificação do santuário celestial será tratada com desprezo, ‘porque’, dizem eles, ‘não há nada no Céu para ser purificado’”.¹⁶ Além disso, Smith (1877, p. 200, tradução livre) afirmou que “não é estranho que, na primeira introdução do assunto, esse pensamento (de que não há impureza no céu) deva surgir como uma aparente objeção”.¹⁷ Essa, portanto, parece ser uma leitura natural e comum nos dias dos pioneiros.

O segundo ponto tem que ver com a força dessa objeção. Para Smith (1877) tal ideia não passa de um “montículo” (*mole-hill*) a ser superado através do estudo da Bíblia. Ele apresentou uma extensa pesquisa sobre a impureza no santuário celestial e a sua purificação (SMITH, 1877),¹⁸ e assevera que essa objeção, pequena em realidade, “é ampliada em uma montanha, que eles sempre tentam em vão superar, e que eclipsa de suas mentes toda a força de prova e gama de evidência que pode ser trazida sobre esta questão provenientes de qualquer outra área” (SMITH, 1877, p. 200, tradução livre).¹⁹

O terceiro aspecto tem que ver com a maneira como muitos tratavam a proposta dos pioneiros. James White (1850) afirmou que ela era abordada

.....

¹⁴ Em relação às outras duas, a primeira crítica se baseia na ideia de que não há um santuário celestial literal. A outra propõe que Jesus, na ascensão, entrou diretamente no Santíssimo (WHITE, 1850).

¹⁵ Texto original: “Can there be anything in heaven unclean, and that needs cleansing?”

¹⁶ Texto original: “By many, the idea of the cleansing of the heavenly sanctuary will be treated with scorn, ‘because’, say they, ‘there is nothing in Heaven to be cleansed’”.

¹⁷ Texto original: “It is not strange that upon the first introduction of this subject, this thought should arise as a seeming objection”.

¹⁸ Alguns dos aspectos da pesquisa feita por Smith (1877) são apresentados no decorrer do artigo. Ver páginas 6-9 para uma visão mais ampla de sua argumentação.

¹⁹ Texto original: “Becomes magnified into a mountain, which they forever try in vain to surmount, and which eclipses from their minds all the strength of proof and array of evidence which may be brought upon this question from any other quarter”.



com sarcasmo (*sneer*). Andrews (1872), por sua vez, ressaltou que muitos a tratavam com desprezo (*scorn*). Talvez, o motivo desse escárnio seja fruto dos itens acima apresentados, ou seja, a impossibilidade de impureza no céu era postulada por muitos e tal concepção não era facilmente superada, ainda que evidências bíblicas fossem apresentadas para este fim.

Em suma, é possível notar que a purificação no céu no período milerita e inicial do movimento adventista era vista por muitos como irreal, pois isso implicaria em impureza no céu.

Daniel 8:14 e a resposta à ideia de impossibilidade

Diferentemente de muitos de sua época, os pioneiros adventistas não rejeitavam a ideia de impureza no céu e afirmavam que Daniel 8:14 tratava da purificação do mesmo. A chave para a compreensão desse tema é o papel do santuário terrestre como figura e sombra de uma realidade celestial. Esse ponto está baseado principalmente em Êxodo 25:9, 40 e Hebreus 8:1-5; 9:1-9, 23-24.²⁰ Através dessa relação é possível chegar a algumas considerações:

1. O santuário terrestre encontra seu antítipo no verdadeiro tabernáculo, que o Senhor erigiu, e não o homem, do qual, com seus dois lugares sagrados, constituiu um padrão ou sombra correta (Hb 8:2, 5; 9:8, 9, 12, 23, 24).
2. As ofertas típicas encontram seu antítipo no grande sacrifício no Calvário (Hb 7:27; 9:11-14, 26; 10:10, 12, 14).

.....
²⁰ Ver Owen Russell (1985), Loomis Crosier (1850a, 1850b), Ellen G. White (2013), Andrews (1874) e James White (1850). O artigo de Crosier (1850a, 1850b) foi muito importante para os primeiros adventistas. Um ano após a sua primeira edição, Ellen G. White (1847, p. 12) afirmou: "I believe the Sanctuary to be cleansed at the end of the 2300 days, is the New Jerusalem Temple, of which Christ is a minister. The Lord shew me in vision, more than one year ago, that Brother Crosier had the true light, on the cleansing of the Sanctuary etc; and that it was His will, that Brother C. should write out the view which he gave us in the Day-Star Extra, February 7, 1846. I feel fully authorized by the Lord, to recommend that Extra, to every saint". Com respeito ao "O grande conflito", de Ellen G. White (2013), embora esta edição seja de 2013, o texto foi originalmente escrito em inglês em 1858 e passou por editoração da própria escritora em 1884, 1888 e 1911. O texto base para a edição em português usada neste trabalho é o de 1911.



3. O sacerdócio típico encontra seu antítipo no sacerdócio de nosso Senhor (Hb 4:14; 7:23-24; 8:1, 2; 9:11, 24, 25).
4. Como os sacerdotes na terra tinham ofertas a fazer, é necessário que Cristo também tenha algo a oferecer (Hb 8:3).
5. A obra do sacerdote no tabernáculo terrestre encontra seu antítipo no ministério de nosso Senhor no santuário acima (Hb 8:5-6) (SMITH, 1877, p. 214-215, tradução livre).²¹

De forma especial, um aspecto dos ritos do santuário terrestre chamou a atenção dos pioneiros adventistas, a saber, a transferência do pecado. Quando o transgressor arrependido trazia o seu sacrifício ao sacerdote, ele confessava seus pecados colocando as mãos sobre o animal afim de seu pecado ser transferido para a oferta. A vítima, então, era imolada e o sacerdote aspergia seu sangue sobre o véu, transferindo o pecado para o santuário. Deste modo, o santuário se tornava impuro e passava a necessitar de purificação (ANDREW, 1872).

Entender que o santuário terrestre necessitava de purificação não parece ter criado sérios problemas para os primeiros adventistas. A questão era compreender que isto representava algo que ocorria, também, no santuário celestial. Ellen G. White (2013, p. 417), por exemplo, comenta: “que houve tal cerimônia com referência ao santuário terrestre, acha-se declarado nas Escrituras do Antigo Testamento. Mas poderá no Céu haver alguma coisa a ser purificada?”

A fim de lidar com essa problemática, os pioneiros adventistas usavam simultaneamente duas abordagens. A primeira delas é a evidência textual sobre a purificação das “coisas celestes” em Hebreus 9:23, que deve ser lido como

.....

²¹ Texto original: “1. The earthly sanctuary meets its antitype in the true tabernacle, which the Lord pitched, and not man, of which, with its two holy places, it constituted a correct pattern or shadow. Heb.8:2,5; 9:8,9,12,23,24. 2. The typical offerings meet their antitype in the great offering on Calvary. Heb.7:27; 9:11-14,26; 10:10,12,14. 3. The typical priesthood meets its antitype in the priesthood of our Lord. Heb.4:14; 7:23,24; 8:1,2; 9:11,24,25. 4. As the priests on earth had offerings to make, it is necessary that Christ also have somewhat to offer. Heb.8:3. 5. The work of the priest in the earthly tabernacle meets its antitype in the ministry of our Lord in the sanctuary above. Heb.8:5,6”.



uma referência ao santuário celestial e entendido à luz do dia da expiação no santuário terrestre.²² Andrews (1872), por exemplo, associa essa passagem a Daniel 8:14 ao afirmar que a mesma palavra para purificação aqui (*katharizô*) é usada na versão da Septuaginta de Daniel (ANDREASEN, 2009).²³

A segunda abordagem tinha que ver com a impureza que afetava o santuário terrestre, onde a natureza, local e motivo da impureza são analisados. Quanto à natureza da impureza, a contaminação do santuário terrestre se dava, em especial, por causa dos *pecados* transferidos para o tabernáculo (ANDREWS, 1872).²⁴ A impureza, portanto, tinha *natureza moral* e não física (CROSIER, 1850b).²⁵ Semelhantemente, a purificação do santuário celestial deve ser entendida sob a perspectiva de uma contaminação moral (e não física) causada pela transferência de pecados (SMITH, 1877).²⁶ Com o desenvolvimento progressivo do tema, os pioneiros passaram a interpretar a presença do pecado no céu em termos dos registros celestiais das ações humanas (ver Dn 7:9-10 e Ap 20:12) (ANDREWS, 1872).²⁷

.....

²² Ver Crosier (1850b), Smith (1877), White (2013) e White (1850).

²³ Atesta a afirmação de Andrews (1972). Segundo ele, a LXX apresenta duas versões do livro de Daniel. Ambas usam *katharizô* para traduzir *tsadiq*.

²⁴ Crosier (1850b) aponta outras possibilidades de contaminação que não a transferência de pecado (ver nota 36).

²⁵ Crosier (1850b) apresenta diversos casos onde havia a contaminação do santuário terrestre. Entre eles é válido citar: a entrada de uma pessoa impura no santuário (Lv 12:4); a transgressão dos líderes e do povo (Ez 23:38-39; Sf 3:4); e o sacrifício de porcos sobre o altar (1Mac 1:20-24). Ele, então, afirma que “From these texts we can clearly see, that it was moral rather than physical uncleanness that defiled the [earthly] Sanctuary in the sight of the Lord”. Ele, porém, não exclui um aspecto físico. O pioneiro admitia que “True, it did become physically unclean”. A purificação, no entanto, não ocorria por meio de limpeza física. Crosier (1850b, p. 61) comenta que “that uncleanness had to be removed *before* the atonement was made by which it was reconciled or cleansed”.

²⁶ Smith (1877, p. 249) é bem claro ao afirmar: “There is nothing literally impure or unclean in the heavenly sanctuary. But the sins of all those who have sought pardon through the merits of Jesus have been transferred there; and these must be removed. This is its cleansing. No other is brought to view. In reference to no other act or ceremony is the expression, ‘cleansing of the sanctuary’, ever used. No mind can fail to understand this, and none need to revolt at the idea”.

²⁷ Ver Andrews (1872) e Smith (1877); Ellen G. White (2013, p. 421-422) salienta que “o sangue de Cristo, oferecido em favor dos crentes arrependidos, assegurava-lhes perdão

Em relação ao local, os pioneiros destacavam que o santuário terrestre não era um mero edifício ou tenda, mas sim a casa de Deus onde ele se revelava. De maneira específica, o propiciatório, que ficava no Santíssimo, era o lugar de onde Deus normalmente falava; onde sua presença se manifestava (SMITH, 1877). No dia da expiação, o sacerdote entrava no Santíssimo com o sangue do bode que havia sido sorteado ao Senhor e o aspergia sobre o propiciatório, fazendo “expição pelo santuário por causa das impurezas dos filhos de Israel, e das suas transgressões, e de todos os seus pecados” (Lv 16:16, ARA). Crosier (1850b, p. 58, tradução livre) nota que “toda a obra de purificação do Santuário era realizada dentro do tabernáculo”. Então, ele indaga: “quem iria pensar em chamar tal lugar de impuro?”²⁸ Mas apesar de ser a morada de Deus, onde Ele manifestava Sua glória, tal ambiente necessitava de purificação (ANDREWS, 1872).

O terceiro aspecto tratado era o motivo da impureza do santuário terrestre. Tanto a transferência do pecado para o santuário como a sua purificação faziam parte do sistema legal estabelecido por Deus *antes mesmo da construção do santuário* e, por conseguinte, da possibilidade de contaminá-lo. Todo esse processo, portanto, não era fruto da ação e rebeldia de Israel mas estava de acordo com “o arranjo original e o funcionamento regular deste sistema típico” (CROSIER, 1850b, p. 59, tradução livre).²⁹ O sistema típico, por sua vez, era usado por Deus para revelar o processo da salvação (CROSIER, 1850b),³⁰ e o dia da Expição, em específico, tinha a finalidade de “impressionar os israelitas com a santidade de Deus e o Seu horror ao pecado; e, demais, mostrar-lhes que não poderiam entrar em contato com o pecado sem se poluir” (WHITE, 2013, p. 419).

e aceitação perante o Pai; contudo, *ainda permaneciam seus pecados nos livros de registro* [...] E como a purificação típica do santuário terrestre se efetuava mediante a remoção dos pecados pelos quais se poluíra, igualmente a purificação real do santuário celeste deve efetuar-se pela remoção, ou apagamento, dos *pecados que ali estão registrados*”.

²⁸ Texto original: “The entire work of cleansing the Sanctuary was performed within the tabernacle”; “Who would think of calling such a place unclean?”

²⁹ Texto original: “The original arrangement and regular operation of this typical system”.

³⁰ Crosier (1850, p. 59) chega a afirmar sobre o sistema legal dado por Deus que “as this legal system which we have been considering was only a ‘shadow’, a ‘figure’ and ‘patterns’ of no value in itself only to teach us the nature of that perfect system of redemption which is its ‘body’, the ‘things themselves’; which was devised in the councils of heaven”.



Em síntese, os pioneiros adventistas construíram sua visão de purificação no céu sobre a relação tipológica entre os santuários terrestre e celestial. Para eles, o que ocorria na realidade inferior deveria ocorrer na superior. Assim, a natureza da impureza tinha caráter moral (pecado), e não físico. Em termos de local, ela se manifestava na casa de Deus, onde ele normalmente se revelava. Quanto ao motivo, foi o próprio Deus quem ordenou a transferência e purificação de seu santuário a fim de apontar para o funcionamento do antítipo.

Hebreus 9:23 e a ideia de impossibilidade de impureza

Embora a purificação no céu não seja tema de debate acadêmico recente sobre Daniel 8:14, esse debate ocorre com relação a Hebreus 9:23. A linguagem do autor da epístola sobre a purificação de “coisas celestiais” tem trazido perplexidade a muitos estudiosos. Montefiore (1964) chega a afirmar que essa linguagem é uma “infeliz comparação”, ao passo que Attridge (1986) a encara como um “paradoxo quase intolerável”. Analisando esta dificuldade, Mckelvey (2013, p. 94, tradução livre) afirma que:

É necessário questionar se a doutrina da correspondência, que o autor usou com tão bom efeito (8:5; 9:11-12, 23; 12:18-24)³¹, não foi levada ao absurdo aqui: visto que o tabernáculo terrestre precisava de purificação (Levítico 16:16; 20: 3; 21:23; Nm 19:20) a lógica exige que o mesmo se aplique ao seu equivalente celestial [...] O problema não é com a ideia de um santuário que precisa ser purificado. O código levítico acreditava que a associação com pessoas pecaminosas contaminava o tabernáculo (Levítico 16:16, Ex. 20:36). *O que causa a dificuldade é a ideia de um santuário celestial que precisa ser purificado.*³²

.....

³¹ É curioso notar que Mckelvey cita justamente Hebreus 9:23 como um lugar onde a doutrina da correspondência foi usada com bom efeito.

³² Texto original: “One cannot but wonder whether the doctrine of correspondence, which the author has used to such good effect (8:5; 9:11-12, 23; 12:18-24), has not been carried to absurdity here: since the earthly tabernacle needed cleansing (Lev 16:16; 20:3; 21:23; Nm 19:20) logic requires that the same applies to its heavenly counterpart. The problem is not with the idea of a sanctuary needing cleansing. The Levitical code believed that association with sinful people tainted the tabernacle (Lev 16:16; see Exod 20:36). What causes the difficulty is the idea of a heavenly sanctuary needing cleansing”.

A dificuldade em lidar com a impureza e purificação do santuário celestial parece ter feito com que algumas propostas distanciem a expressão “coisas celestiais” de santuário celestial. Alguns, por exemplo, defendem que esta locução deva ser entendida como “a consciência contaminada de homens e mulheres” (BRUCE, 2012, p. 218, tradução livre).³³ Tal interpretação se baseia na perspectiva de que o povo de Deus é a Sua casa (ver Ef 2:22; 1Pe 2:5) (ELLINGWORTH, 1993).³⁴ Outros, por sua vez, interpretam as “coisas celestiais” à luz de uma cosmologia apocalíptica. Para estes, com o sacrifício de Cristo, i.e., com a cruz, as forças do mal que habitam além deste mundo (Ef 6:12; 1 Co 2:8) foram vencidas (Cl 2:15), havendo, então, reconciliação na terra e no céu (Cl 1:20) (MORRIS, 1999).³⁵

Uma outra interpretação, no entanto, postula que as “coisas celestiais” de Hebreus 9:23 se referem ao santuário celestial. Neste caso, porém, o termo “purificação” é desassociado do Dia da Expição (Lv 16). Essa argumentação se baseia na ideia de que a purificação no santuário terrestre podia significar tanto a *dedicação* inicial como a *expição* anual de impurezas (OWEN, 1985) (Hb 9:18; Êx 29:36; Lv 8:15). Nessa interpretação, especial atenção é dada à linguagem paralela de 1 Macabeus 4:36-4³⁶ e Hebreus 9:23 para as ações de purificação e consagração. Assim, à luz da referência contextual de Hebreus 9:18-21, essa interpretação sugere que Hebreus 9:23 se refere à dedicação ou inauguração do santuário celestial por ocasião da ascensão de Jesus (ELLINGWORTH, 1993).

Ao discutir essa proposta, Mckelvey (2013, p. 96, tradução livre) afirma que “o paralelo com a purificação do santuário *terrestre* em 9:23a torna esta interpretação problemática”, mas ele problematiza:

.....

³³ Texto original: “The defiled conscience of men and women”.

³⁴ Embora Hebreus realmente chame os cristãos de casa de Deus (3:6), “that is not the same as identifying them with *ta epourania*, especially without explanation. O contexto de Hebreus 9 sugere que as “coisas celestiais” são o santuário celestial (Hb 9:11, 24; ver Hb 8:1-5).

³⁵ Esta hipótese sofre de falta de evidência contextual. O próprio Morris (1999, p. 91) admite que “this strand of teaching is not prominent in Hebrews”. Ele, porém, advoga que “nevertheless, the language used here seems to accord with it better than with other views” (texto original).

³⁶ Em 1 Macabeus 4:36-49 diz: “subamos agora a purificar (*katharizô*) e consagrar (*egkainizô*) de novo os lugares santos (*hagios*)”. Tomando 1 Macabeus como referência, a purificação (*katharizô*) em Hebreus 9:23 seria um sinônimo de inauguração (*egkainizô*) no verso 21.



O que a purificação das “coisas celestiais” (9:23) significa continua sendo um problema. Todas as soluções propostas contêm dificuldades. Se eu fosse pressionado a dizer qual das soluções oferecidas se aproxima do que pode ser o provável, eu optaria pela visão de que o autor está se referindo à consagração e comissionamento do templo celestial em preparação para o novo sumo sacerdote. *Caso contrário, parece que eu não tenho outra opção* senão considerar a limpeza das “coisas celestiais” como uma afirmação um tanto solta, apontando para a necessidade de um culto melhor.³⁷

Logo, embora Mckelvey (2013) identifique problemas na interpretação de inauguração do santuário, ele conclui que essa é a melhor possibilidade disponível. Ele não afirma ser uma posição correta, mas a que mais “se aproxima do que pode ser o provável”, visto que a outra opção para ele seria interpretar as “coisas celestiais” sem um referente específico.

Provavelmente, Mckelvey (2013) conhece a proposta de que Hebreus 9:23 trata da expiação do santuário celestial.³⁸ Ainda assim, ele não considera tal hipótese em sua exposição, preferindo seguir uma linha interpretativa que ele mesmo considera problemática, ao invés de cogitar a possibilidade do texto estar se referindo à purificação do santuário celestial. O motivo para isto parece ser o que McKelvey (2013, p. 94) apresenta como o grande problema entre os comentaristas para se entender Hebreus 9:23: “O problema não é com a ideia de um santuário

73

.....
³⁷ Texto original: “However, the parallel with the purification of the *earthly* sanctuary in 9:23a makes this interpretation somewhat problematical”; “what the cleansing of the ‘heavenly things’ (9:23) means remains a problem. All the proposed solutions contain difficulties. If I were pressed to say which one of the solutions offered approximates to what might seem feasible, I would opt for the view that the author is referring to the consecration and commissioning of the heavenly temple in readiness for the new high priest. Otherwise I seem to have no option but to regard the cleansing of the ‘heavenly things’ as a rather loose statement, pointing to the need for a better cultus”.

³⁸ Mckelvey (2013) cita a obra de pelo menos dois estudiosos que interpretam Hebreus 9:23 como referência à contaminação e purificação do santuário celestial, a saber, William Lane e Buchanan. De fato, ele tem o comentário de Lane (1991) em alta estima, qualificando-o como “a meticulous and detailed work of scholarship”. Por fim, Mckelvey (2013), cita Ellingworth (1993, p. 94 e 477) como uma fonte para conhecer diferentes opiniões de interpretação sobre Hebreus 9:23. É importante notar que Ellingworth (1993) cita a posição de Lane (1991).

que precisa ser purificado. [...] O que causa a *dificuldade* é a ideia de um santuário *celestial* que precisa ser purificado”.

Em síntese, a ideia de uma purificação no céu tem sido vista numa perspectiva negativa. Alguns estudiosos rejeitam o significado de “coisas celestiais” como sendo do santuário celestial ou do próprio céu. Outros admitem a relação dessa expressão com o santuário celestial, mas interpretam a purificação em termos de inauguração. Essas propostas apresentam problemas. Isto, porém, não parece ser o suficiente para McKelvey (2013) cogitar a hipótese de Hebreus 9:23 estar tratando de uma purificação ocorrendo no céu. Para ele e para outros, como ele mesmo aponta, conceber tal noção é uma dificuldade.

Hebreus 9:23 e a resposta à ideia de impossibilidade

Embora a minoria dos estudiosos associe Hebreus 9:23 à uma purificação no céu, há evidências que apontam para essa plausibilidade. Para demonstrá-la, esta seção apresentará argumentos exegéticos e também abordará o pano de fundo que deve ser levado em conta ao estudar este verso.

Embora a maior parte dos estudiosos associe as “coisas celestiais” com o santuário celestial (MCKELVEY, 2013, p. 95-96), estes precipitadamente ligam o termo “purificação” apenas com a inauguração. Ao menos três aspectos demonstram isso. Em primeiro lugar, ao passo que os versos 18 a 21 tratam de purificação, o verso 22 aborda um assunto mais amplo do que consagração. Segundo Johnsson (2013, p. 106), o verso “está resumindo a função do sangue no Antigo Testamento”. Esse verso trata da lei da purificação dada de acordo com a lei (*nomos*) e associa o sangue com o perdão/remissão (*afesis*). O conceito de perdão parece ser mais adequadamente relacionado com a expiação de pecados do que com a ideia de inauguração, visto que a linguagem de *afesis* no Novo Testamento frequentemente descreve o perdão de pecados (ver Mt 26:28; Mc 1:4; Lc 1:77; 3:3; 24:47; At 2:38; 5:31; 10:43; 13:38; 26:18; Ef 1:7; Cl 1:14; Hb 10:18). Mais especificamente, esse perdão descrito pelo termo *afesis* resulta do derramamento do sangue de Jesus em Mateus 26:28 e Efésios 1:7. De fato, a outra ocorrência de *afesis* em Hebreus destaca que o perdão de pecados referido por este termo grego resulta de uma oferta pelo pecado (Hb 10:18), a saber, a oferta de Jesus (Hb 10:12, 14).

Ademais, Hebreus 9:23 se insere no contexto dos versos 24-28. Segundo Davidson (2001, p. 187, tradução livre), os versos 25-26 apre-



sentam “inequívoca linguagem do dia da expiação”³⁹, que pode ser observada em dois aspectos. Primeiro, o sacrifício de Cristo é um cumprimento tipológico dos sacrifícios do Dia da Expição (DAVIDSON, 2001, p. 187).⁴⁰ Segundo, os versos 27-28 apresentam as implicações dos sacrifícios da purificação mencionadas no verso 23 (DAVIDSON, 2001, p. 187). Contudo, ao invés de limitar a interpretação da purificação de 9:23 à inauguração ou ao Dia da expiação, Davidson (2001) defende um duplo sentido para a purificação em Hebreus 9:23. Nessa perspectiva, o contexto dos versos 18-22 aponta para a inauguração, ao passo que a referência ao Dia da Expição aparece nos versos 25-28. Essa dupla aplicação recebe respaldo do ponto de vista linguístico, visto que a purificação é apresentada enquanto princípio, e não em termos de cumprimento temporal específico: *anagkê* é um substantivo e *katharizesthai* está no infinitivo (DAVIDSON, 2001, p. 186- 187).

Comentaristas como Lane (1991) e Buchanan (1976) procuram argumentar em prol de uma purificação celestial a partir do contexto intelectual de Hebreus. Para Lane (1991, p. 247, tradução livre), Hebreus 9:23 “claramente implica que o santuário celestial também se tornou contaminado pelo pecado do povo”. Isto, todavia, não seria um problema para o autor de Hebreus pois este “foi informado pela concepção levítica da necessidade de purificação expiatória”.⁴¹ Numa abordagem mais detalhada e não rival à de Lane (1991), Buchanan (1976, p. 153, tradução livre) afirma que o autor de Hebreus “pensava no céu em termos terrenos, especialmente do templo”.⁴² De acordo com Buchanan (1976, p. 162, tradução livre) “já que o arquétipo celestial funciona exatamente como a sua imitação terrestre, parece razoável que o sumo sacerdote celestial ofereça sacrifícios no céu (Hb 8:3-4)”.⁴³ Assim, embora seja complexo para estudiosos modernos “pensar no céu como um lugar onde haveria pecado e impureza que precisam ser purifi-

.....

³⁹ Texto original: “Unmistakable language of the Day of Atonement”.

⁴⁰ De fato, todos os sacrifícios do Antigo Testamento se cumpriram no sacrifício de Cristo que foi feito uma vez por todas (ver Hb 10:1-18).

⁴¹ Texto original: “Clearly implies that the heavenly sanctuary had also become defiled by the sin of the people [...] has been informed by the Levitical conception of the necessity for expiatory purification”.

⁴² Texto original: “Thought of heaven in earthly, and specially temple, terms”.

⁴³ Texto original: “Since the heavenly archetype functions just as its earthly imitation, it seemed reasonable for heavenly high priest to offer sacrifices in heaven” (Hb 8:3-4).

cados,” o autor de Hebreus “não encontrou nenhuma dificuldade com isso” (BUCHANAN, 1976, p. 162, tradução livre).⁴⁴

Em suma, nesta breve seção foi afirmada a plausibilidade de que Hebreus 9:23 faça referência à purificação do santuário celestial (expição) (JOHNSON, 2013). Dois aspectos foram ressaltados: 1) há evidências no contexto textual da passagem de que a purificação neste verso se relaciona com o Dia da Expição; 2) o contexto intelectual no qual o autor de Hebreus 9:23 articula as ideias da epístola é o conceito veterotestamentário do sacerdócio levítico e do Dia da Expição.

Considerações finais

A ideia de uma purificação celestial tem se demonstrado um obstáculo para a interpretação de Daniel 8:14 e Hebreus 9:23. Em relação à primeira passagem, isso é mais visível no século 19. Tendo em vista a segunda, isso é notável nos comentaristas atuais.

76

A superação de tal dificuldade resulta de uma demonstração da plausibilidade de purificação celestial por meio de uma análise textual bíblica e de uma reflexão teológica sobre o conceito de impureza e purificação no céu. A observação dessa demonstração nas abordagens dos pioneiros adventistas e também de comentaristas modernos revela que ambos exploraram o paradigma conceitual da ideia de purificação. Em ambos os grupos, a purificação do santuário terrestre é vista como pano de fundo para a compreensão da purificação celestial.

Dois aspectos abordados por ambos os grupos devem ser ressaltados. O primeiro tem que ver com a natureza da impureza. Ela é moral, e não física. O que contamina o santuário terrestre e o celestial são os pecados, e não alguma sujeira material no recinto. Na teologia adventista, a contaminação do pecado no céu se refere aos registros celestiais dos atos dos seres humanos (LESSA, 2003).⁴⁵ O segundo aspecto é a relação existente entre o santuário

.....

⁴⁴ Texto original: “To think of heaven as a place where there would be sin and defilement that need cleansing [...] found no difficult with this, however. For him, heaven and the holy of holies were very close together”.

⁴⁵ Essa concepção foi elaborada de maneira gradual no adventismo. Isto é evidenciado ao analisar obras de um mesmo autor que foram escritas em épocas diferentes. Smith (1854), por exemplo, ao abordar a temática da purificação do santuário celestial



terrestre e o celestial, especialmente no Santíssimo. Era neste compartimento que Deus costumeiramente se revelava. Embora fosse sua morada, o santuário terrestre era maculado pela transferência dos pecados perdoados e, por isso, era purificado. Se isso ocorria no santuário terrestre, existem boas razões para afirmar a plausibilidade de uma purificação no céu.

Referências

ANDREASEN, N. E. Tradução de nisdaq/katharisthēsetai em Daniel 8:14. In: HOLBROOK, F. B. **Estudos sobre Daniel**: origem, unidade e relevância profética. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2009.

ANDREWS, J. N. The sanctuary of the Bible. **Review and Herald**, v. 43, n. 13, p. 97-99, 1874. Disponível em: <<https://goo.gl/cED4PM>>. Acesso em: 04 jun. 2017.

ANDREWS, J. N. **The sanctuary and twenty-three hundred days**. Battle Creek: Steam Press Seventh-day Adventist Publishing Association, 1872. Disponível em: <<https://goo.gl/CpAzMm>>. Acesso em: 04 jun. 2017.

77

ATTRIDGE, H. W. The uses of antithesis in Hebrews 8–10. **Harvard Theological Review**, v. 79, n. 1/3, p. 1-9, 1986.

BRUCE, F. F. **The epistle to the Hebrews**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2012. (New International Commentary on the New Testament)

BUCHANAN, G. W. **The Anchor Bible**: to the Hebrews, 2. ed. New York: Doubleday and Company, 1976.

CROSIER, O. R. L. The sanctuary. **The adventist Review**, v. 1, n. 3, p. 42-44, 1850. Disponível em: <<https://goo.gl/UkPTxU>>. Acesso em: 26 de jun. 2018.

em 1854, trata da presença do pecado no céu, mas não menciona os livros de registro. Algo similar pode ser visto em Andrews (1972). Em 1853, ele escreve sobre a temática da purificação no santuário celestial e não menciona a existência dos livros de registros, embora tenha mencionado a presença do pecado no céu. Anos depois, ele relaciona a contaminação do pecado no céu com estes livros (ANDREWS, 1872).

CROSIER, O. R. L. The priesthood. **The adventist Review**, v. 1, n. 4, p. 57-64, 1850. Disponível em: <<https://goo.gl/YBeBXW>>. Acesso em: 26 de jun. 2018.

DAMSTEEGT, P. G. **Foundations of the Seventh-day Adventist message and mission**. Berrien Springs: Andrews University Press, 1990.

DAVIDSON, R. M. Christ's Entry 'within the Veil' in Hebrews 6:19-20: The Old Testament Background. **Andrews University Seminary Studies**, v. 39, n. 2, p. 187, 2001.

ELLINGWORTH, P. **The Epistle to the Hebrews**: a commentary on the greek text. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1993.

HOLBROOK, F. B. (Ed.). **Doctrine of the sanctuary**: a historical survey. Silver Spring: Biblical Research Institute, 1989.

HOLBROOK, F. B. **Estudos sobre Daniel**: origem, unidade e relevância profética. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2009.

JOHNSSON, W. G. Hebreus 9:23 e a problemática da contaminação/purificação. In: HOLBROOK, F. B. (Ed.). **A luz de Hebreus**: intercessão, expiação e juízo no santuário celestial, 2. ed. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2013.

LANE, W. L. **Word biblical commentary**: Hebrews 9-13. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1991.

LESSA, R. S. (Ed.). **Nisto cremos**: 27 ensinamentos bíblicos dos adventistas do sétimo dia. 7. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

MCKELVEY, R. J. **Pioneer and priest**: Jesus Christ in the epistle to the Hebrews. Eugene: Pickwick, 2013.

MILLER, W. **Letter to Joshua V. Himes, on the cleansing of the sanctuary**. Boston: Dow & Jackson's Power Press, 1842. Disponível em: <<https://goo.gl/mPmlJw>>. Acesso em: 04 de jun. 2018.

MONTEFIORE, H. W. **A Commentary on the Epistle to the Hebrews**. Londres: A & C Black, 1964.



MORRIS, L. Hebrews. In: GAEBELEIN, F. E. (Ed.). **The expositor's Bible commentary**. Grand Rapids: Zondervan, 1999.

OWEN, J. **Hebrews: the epistle of warning**. Grand Rapids: Kregel, 1985.

SHEA, W. H. Dimensões espaciais na visão de Daniel 8. In: HOLBROOK, F. B. **Estudos sobre Daniel: origem, unidade e relevância profética**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2009.

SMITH, U. **The sanctuary and the twenty-three hundred days of Daniel 8:14**. Battle Creek: Steam Press of the Seventh-Day Adventist Publishing Association, 1877. Disponível em: <<https://goo.gl/pgy5lp>>. Acesso em: 04 de jun. 2018.

SMITH, U. **The 2300 days and the sanctuary**. Rochester: Advent Review Office, 1854. Disponível em: <<https://goo.gl/8gbMx3>>. Acesso em: 26 jun. 2018.

TIMM, A. R. **O Santuário e as três mensagens angélicas: fatores integrativos no desenvolvimento das doutrinas adventistas**, 3. ed. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2000.

TREIYER, A. R. **The day of atonement and the heavenly judgment: from the Pentateuch to Revelation**. Siloam Springs: Creation Enterprises International, 1992.

WHITE, E. G. **A word to the "little flock"**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1847. Disponível em: <<https://goo.gl/iFtFzN>>. Acesso em: 26 de jun. 2018.

WHITE, E. G. **O grande conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013. Disponível em: <<https://goo.gl/SZlZfN>>. Acesso em: 04 de jun. 2018.

WHITE, J. The sanctuary, the 2300 days, and the shut door. **The present truth**. Oswego, v. 1, n. 10, p. 73-79, 1850. Disponível em: <<https://goo.gl/L8Orf8>>. Acesso em: 04 de jun. 2018.