

EDITORIAL

EXEGESE BÍBLICA E INTERTEXTUALIDADE: A IMPORTÂNCIA DO ANTIGO TESTAMENTO À COMPREENSÃO DO NOVO TESTAMENTO

Biblical Exegesis and Intertextuality: The Importance of Understanding the Old Testament to the New Testament

Não é necessário ser um estudioso profundo da Bíblia a fim de perceber a intertextualidade entre os dois Testamentos. Basta observar os discursos de Jesus nos evangelhos para que se tenha uma ideia do quanto o Antigo Testamento é citado nas páginas dos livros que compõem o Novo Testamento.

Segundo Diop, “mais de duzentas citações diretas são identificadas por fórmulas introdutórias do Novo Testamento, além de alusões”¹. Embora a identificação de uma citação do Antigo Testamento nos escritos do Novo Testamento seja algo relativamente fácil ao leitor atento, esse nível de leitura, como bem frisou esse autor, pode se tornar um estudo altamente complexo, mas nem por isto inacessível ao leitor comum.

Em seu livro *Introdução à Hermenêutica Bíblica*, Walter Kaiser Jr e Moisés Silva comentam que “não há uma unanimidade sobre o número exato de suas alusões [do Antigo Testamento] dentro do Novo: C. H. Toy contou 613, Wilhelm Dittmar argumentou que eram 1.640, enquanto Huehn pensou ter encontrado 4.105!”². De fato, caímos no campo da subjetividade quando tentamos perceber as alusões ao Antigo Testamento, uma vez que, sendo a alusão apenas uma referência vaga e/ou indireta, determinada passagem do Novo Testamento pode configurar uma alusão para alguns leitores e, para outros, não. Conforme salientam esses autores, “o que importa é que os escritores do Novo Testamento dialogavam com o Antigo Testamento e sentiam que estavam diretamente ligados a ele”³.

A importância que os autores do Novo Testamento deram ao Antigo Testamento é algo tão destacado, que Grant Osborne chega a dizer que, “de todas as fontes de estudo do Novo Testamento, nenhuma é tão difundida quanto o Antigo Testamento. Todos os livros, à exceção de Filemom, 1 e 2 João, contêm citações ou alusões ao Antigo Testamento”³.

Esses dados demonstram que uma exegese séria não pode prescindir

1 DIOP, Ganoune. Interpretação interbíbica: lendo as Escrituras intertextualmente. In: REID, George (Editor). **Compreendendo as Escrituras**: uma abordagem adventista. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2007.

2 KAISER JR, Walter C., & SILVA, Moisés. **Introdução à hermenêutica bíblica**: como ouvir a Palavra de Deus apesar dos ruídos de nossa época. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p. 208.

3 OSBORNE, G. R. **The hermeneutical spiral**: a comprehensive introduction to biblical interpretation. 2 ed. Downers Grove: Intervarsity Press, 2006.

dessa intertextualidade. Em não raros casos, a compreensão das passagens citadas do Antigo Testamento é a chave hermenêutica para a compreensão do Novo. Tome-se como exemplo o número relativamente exorbitante de alusões ao Antigo Testamento que encontramos no livro de Apocalipse⁴. Segundo Atkinson⁵, são 331, embora não haja sequer uma citação direta ao Antigo Testamento.

Portanto, apresentamos este novo número da Revista Hermenêutica, esperando que ele lance alguma luz sobre esse debate. Os artigos aqui publicados propõem que a compreensão dessa intertextualidade é não apenas benéfica, mas também necessária à interpretação do Novo Testamento. Eles não abordaram diretamente o assunto, mas partem do pressuposto expresso acima.

O artigo *O Espírito Santo em Atos 2: um estudo sobre a natureza e propósito do pentecostes*, escrito pelo Prof. Doutor Érico Tadeu Xavier, desenvolve um estudo sobre o “Pentecostes” a partir da visão do Antigo Testamento, porém em consonância com a abordagem que encontramos no Novo Testamento. No artigo *Domitian Apotheosis Discussion: a historicist johannine response through the introductory salutations of the seven churches of Revelation*, Carlos Molina discute a reação de João à apoteose do imperador romano Domiciano como um perfil crescente do estado religioso em oposição ao cristianismo. Na sequência, Jolivê Rodrigues Chaves revisita alguns princípios bíblicos sobre a prática dos pequenos grupos, amplamente utilizada pela Igreja Adventista do Sétimo Dia. O artigo seguinte, *Abordagens historiográficas aplicadas ao estudo das relações entre ciência e religião: tese do conflito, tese yates e desse da complexidade*, de Wellington Gil Rodrigues e Amílcar Baiardi, busca apresentar e investigar os limites e as possibilidades de três abordagens que têm sido utilizadas para analisar as relações entre ciência e religião. O artigo *Uma profecia sem profeta: entendendo a descrição de Mateus 2:23* abre um diálogo entre Mateus e as profecias messiânicas do Antigo Testamento, através de uma investigação da afirmação encontrada em Mateus 2:23, a qual está sendo chamada pelos autores de “a profecia sem profeta”. Em seguida, Flávio da Silva de Souza avalia, por assim dizer, o *background* da expressão “o dia do Senhor”, em Apocalipse 1:10, a fim de lançar luz sobre a compreensão da mesma. Por sua vez, Vamberto Marinho de Arruda Junior analisa o texto de Deuteronômio 21:22-23, no artigo *O maldito e a contaminação da terra em Deuteronômio 21:22-23: uma análise exegética*, e suas repercussões no Novo Testamento. Por fim, o *book review* do livro *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel*, de Beth Alpert Nakhai, por Guilherme Brasil de Souza, traz a análise de uma obra que, certamente, lançará

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

5 Citado por ZUCK, Roy. **A interpretação bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1994.

luz sobre as questões discutidas neste número da Revista Hermenêutica, uma vez que uma compreensão maior sobre o contexto das religiões do Antigo Oriente Próximo redundará em conhecimento mais amplo do próprio Novo Testamento. Esperando que este volume traga ricas contribuições aos pesquisadores interessados na intertextualidade bíblica, é que o apresentamos à comunidade acadêmica bem como aos leitores em geral.

O Editor

Email: adeniltonaguiar@gmail.com

ADENILTON TAVARES DE AGUIAR

O ESPÍRITO SANTO EM ATOS 2: UM ESTUDO SOBRE A NATUREZA E O PROPÓSITO DO PENTECOSTES

The Holy Spirit in Acts 2: Study on the Nature and Purpose of Pentecostes

Érico Tadeu Xavier¹

RESUMO

A questão da natureza e o propósito da atuação do Espírito Santo no contexto de Atos 2 são discutidos neste artigo para favorecer uma compreensão adequada do tema, desenvolvendo um estudo sobre “o Pentecostes” na visão do Antigo Testamento em consonância com a abordagem do Novo Testamento, descrevendo o cumprimento da profecia em seus contextos remoto e próximo; aspectos da Igreja e sua missão, incluindo fatores sobre o nascimento da igreja neotestamentária e ressaltando a perspectiva missionária do pentecostes. Tais referendos explicitam a ação soberana do Espírito, como sendo uma ação de caráter único e universal, tendo em vista esclarecer a representatividade das línguas, do vento e do fogo, tal como simbolismos do poder divino do Espírito Santo.

PALAVRAS-CHAVE: Espírito Santo. Pentecostes. Missão

ABSTRACT

The issue of the nature and purpose of the action of the Holy Spirit in the context of Acts 2 are discussed in this article to promote a proper understanding of the topic, developing a study on “Pentecost” in a view of the Old Testament in accordance with the approach of the New Testament, describing the fulfillment of prophecy in its remote and close contexts; aspects of the Church and its mission, including factors about the birth of the New Testament church is and emphasizing the missionary perspective of Pentecost. Such referendums explicit the sovereign action of the Spirit, as an action of universal and unique character, in order to clarify the representation of languages, wind and fire as symbols of divine power of the Holy Spirit.

KEYWORDS: HOLY SPIRIT. PENTECOST. MISSION.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo mostrar que o batismo do Espírito Santo, o dom de línguas e a edificação da igreja, em Atos 2, foram necessários como meio e não como fim do propósito fundamental de Deus para a igreja e o mundo, pois a natureza e o propósito do pentecostes são eminentemente missionários (BOER, 1961).

¹ Doutor em Teologia pelo Programa Doutoral Latino Americano - PRODOLA. Professor no Seminário Adventista Latino Americano de Teologia – SALT/IAENE.

A Bíblia Sagrada (1999), em Lucas, preparando o cenário para apresentá-lo desta forma diz em Atos 2. 5: “Ora, estavam habitando² em Jerusalém judeus, homens piedosos, vindos de todas as nações debaixo do céu”.

Antes de analisar o pentecostes propriamente dito, será apresentado um panorama geral da festa, incluindo a sua finalidade e o que ela representava, ressaltando aspectos contextuais relevantes no Antigo e Novo Testamento bíblico.

O PENTECOSTES NO ANTIGO TESTAMENTO

No livro de Levítico capítulo 23, acham-se registradas as festas e santas convocações ordenadas pelo Senhor. São sete ao todo. Três delas são as grandes festas do ano – a páscoa, o pentecostes, e a festa dos tabernáculos. Sobre as três festas, A Bíblia Sagrada (1969) declara:

“Três vezes ao ano todo varão entre ti aparecerá perante o Senhor teu Deus, no lugar que escolher, na festa dos Pães asmos, e na festa das semanas, e na festa dos tabernáculos. Porém, não aparecerá vazio perante o Senhor” (Dt 16:16).³

Além da páscoa, do pentecostes, da festa dos tabernáculos e do dia da expiação, havia três outras, isto é, a festa das trombetas, que tinha lugar no primeiro dia do sétimo mês, a festa dos pães asmos e a festa das primícias (Lv 23:24, 6, 9-14; Ex 12:17 e Nm 28:17).

As duas últimas mencionadas celebravam-se conjuntamente com a observância da páscoa, mas são positivamente indicadas como distintas daquela (Ex 12:12, 15 e 17; Nm 28:16-17; Lv 23:9-14).

A páscoa era observada no décimo quarto dia do primeiro mês, a festa dos pães asmos começava no décimo quinto dia do mesmo mês, e os primeiros frutos eram movidos no dia dezesseis (Lv 23:5, 6 e 11). As três primeiras festas vinham assim no primeiro mês do ano. As últimas três no sétimo mês: a festa das trombetas no primeiro dia, o dia da expiação, no décimo dia, e a festa dos tabernáculos, no décimo quinto (Lv 23:24, 27 e 39). A de pentecostes vinha entre esses dois grupos de festas, cinquenta dias a contar do “dia seguinte do sábado”, o quer dizer o dia dezesseis de abib, o primeiro mês. Isso traria o pentecostes a última parte do terceiro mês do ano judaico, ou nosso maio ou junho (Lv 23:15-16).

² O termo habitando significa hospedados no original.

³ As duas palavras utilizadas para designar “festas” e “santas convocações” diferem de maneira significativa em sua significação. Hag, que se aplica especialmente às três festas mencionadas a cima, quer dizer “uma ocasião de regozijo, uma festa”. Moadeem indica de preferência ocasiões designadas, observâncias, ou reuniões solenes. Um exemplo seria o Dia da Expiação, que não era uma festa em qualquer sentido da palavra, mas uma santa convocação (Lv 23:26-32).

O Pentecostes vinha cinquenta dias depois da apresentação do molho movido no dia 16 de abib. Na Bíblia Sagrada (1999), encontra-se: Daquele dia “contareis cinquenta dias: então oferecereis nova oferta de manjares ao Senhor. Das vossas habitações trareis dois pães de movimento: de duas dízimas de farinha serão, levedados se cozerão: primícias são do Senhor” (Lv 23:16-17).

Como era apresentado o molho movido no princípio da colheita, antes que coisa alguma da nova produção fosse usada, assim vinha o pentecostes ao fim da ceifa de todo grão, não somente da cevada, como no caso do molho movido, representando o jubiloso reconhecimento por parte de Israel, de sua dependência de Deus como doador de todas as boas dádivas. Desta vez não era molho que se apresentava, mas dois pães de farinha movidos, cozidos com fermento, juntamente com “sete cordeiros sem mancha, de um ano, e um novilho, e dois carneiros” (Lv 23:17-18). Isto era acompanhado de um bode para a expiação do pecado, e dois cordeiros de um ano por sacrifício pacífico (Lv 23:19).

Na celebração da páscoa, era particularmente recomendado que não se devia comer nem ter nenhum fermento. No pentecostes deviam-se apresentar dois pães, e se recomendava: “levedados se cozerão” (Lv 23:17). O molho movido é “Cristo as primícias”. Ele era sem pecado. O pão não é criação imediata de Deus, em parte é obra do homem. É imperfeita, misturada com fermento. Mas é aceita. Movia-se “perante o Senhor, com os dois cordeiros: santos serão ao Senhor, para o uso do sacerdote” (Lv 23:20).

O Pentecostes simboliza o derramamento do Espírito Santo. Como os pães se ofereciam cinquenta dias depois do molho movido ser apresentado, assim havia justamente cinquenta dias entre a ressurreição de Cristo, e o derramamento do Espírito no pentecostes (At 2:1-4). Quarenta desses dias, Cristo passou na Terra instruindo e ajudando os discípulos (At 1:3). Depois, ascendeu ao Céu, e por dez dias os onze discípulos continuaram em oração e súplicas até se cumprir “o dia de pentecostes”. Com este, veio a plenitude do Espírito.

PROPÓSITOS DO PENTECOSTES DE ATOS 2

Não é difícil percebermos que o relato do Pentecostes por Lucas teve dois propósitos fundamentais, sendo que o primeiro é mencionado para balizar e dar respaldo ao segundo. O primeiro propósito trata do contexto próximo e remoto da profecia bíblica e seu primeiro cumprimento. O segundo tem a ver com a inauguração da igreja neotestamentária e sua missão no mundo.

A PROFECIA E SEU CUMPRIMENTO EM ATOS 2 (CONTEXTO REMOTO)

Dentre as passagens bíblicas do Antigo Testamento que profetizam o derramamento do Espírito Santo em Atos 2, a mais conhecida é a de Joel 2:28-32, justamente porque é a ela que Pedro faz menção na primeira parte de seu discurso em Atos 2:14-21, para explicar o pentecostes do Espírito aos que simplesmente não o entenderam ou zombaram dos que falavam em outras línguas, chamando-os de embriagados.

Em consonância com o exposto White (1990, p. 40) diz que

Os sacerdotes resolvidos a atribuir o poder miraculoso dos discípulos a alguma causa natural, declararam estarem eles embriagados por terem bebido demais do vinho novo preparado para o banquete. Alguns dos mais ignorantes dentre o povo creram na acusação, mas os mais inteligentes sabiam que isso era falso; e os que compreendiam as diferentes línguas testificavam da correção com que eram usadas pelos discípulos.

Utilizando o texto da Bíblia Sagrada (1999), no livro de Joel, Pedro diz:

Então se levantou Pedro, com os onze; e, erguendo a voz, advertiu-os nestes termos: Varões judeus e todos os habitantes de Jerusalém, tomais conhecimento disto e atentai nas minhas palavras. Estes homens não estão embriagados, como vindes pensando, sendo esta a terceira hora do dia. Mas o que ocorre é o que foi dito por intermédio do profeta Joel: E acontecerá nos últimos dias, diz o Senhor, que derramarei o Meu Espírito sobre toda a carne; vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos jovens terão visões, e sonharão vossos velhos; até sobre os meus servos e sobre as minhas servas derramarei do Meu Espírito naqueles dias, e profetizarão. Mostrarei prodígios em cima no céu e sinais embaixo na terra; sangue, fogo e vapor de fumo. O sol se converterá em trevas, e a lua em sangue, antes que venha o grande e glorioso dia do Senhor. E acontecerá que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo. (At 2:14-21).

São evidentes algumas semelhanças entre a passagem de Joel 2:28-32 e a de Atos 2:14-21. Por exemplo: nos dois casos o Senhor derrama o Espírito Santo sobre a comunidade reunida de Israel. No pentecostes os judeus da Dispersão estavam reunidos em um só lugar. Em seu discurso, Pedro afirma que após Jesus ressuscitar dos mortos, Ele foi exaltado à direita de Deus e “tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou (ἐξέχεεν) isto que vedes e ouvis” (At 2:33). O verbo ἐξέχεεν vem de ἐκχέω (derramar) e é o mesmo usado pela LXX na tradução de “Eu derramarei” de Joel 2:28-32.

Pedro se utilizou da profecia de Joel, e não da de outro profeta do Antigo Testamento, porque em Joel a profecia acerca do derramamento do Espírito Santo é uma das mais completas do AT.

A citação de Pedro segue a LXX, mas com algumas pequenas alterações para adaptar a profecia ao seu contexto. Marshall (1985), em seu comentário de Atos, alista quatro temas importantes da profecia de Joel em Atos 2.

O primeiro tema da profecia, e o principal, segundo Marshall, é que Deus está para derramar o Seu Espírito sobre todos os povos, isto é, sobre todos os tipos de pessoas (judeus e gentios), e não apenas sobre os profetas, reis e sacerdotes, como nos relatos do Antigo Testamento.

Um segundo elemento da profecia é a ocorrência de sinais cósmicos do tipo que se associa com os quadros apocalípticos do fim do mundo (Ap 6.12). Aqui, podemos notar que Pedro alterou a expressão de Joel: “prodígios no céu e na terra”, para *prodígios em cima no céu e sinais embaixo na terra*. Os sinais seriam provavelmente o dom de línguas e os vários milagres de cura que logo passariam a ser narrados. O que dizer, porém, dos prodígios? Se não aceitarmos que a referência diz respeito aos sinais cósmicos que acompanharam a crucificação (Lc 23.44-45), então teremos que entender que Pedro antevê os sinais que anunciarão o fim do mundo. Estes ainda são futuros e pertencem ao “fim” dos últimos dias, e não ao “começo” deles, que estava se realizando.

O terceiro elemento na profecia de Joel é o evento do qual estes sinais são a prefiguração. Para Joel, é claro, o *Senhor* era o próprio Javé. Para Pedro e Lucas surge a pergunta: *Senhor*, aqui, não significa implicitamente Jesus? Isto porque em Atos 2:36 Jesus será declarado Senhor.

Em quarto lugar, a profecia de Joel termina com uma promessa no sentido de que *aquele que invocar o nome* deste *Senhor*, isto é, apelar a Ele, pedindo socorro, será salvo. Para os cristãos, certamente, se tratava de procurar em Jesus a salvação (cf. Em 10:13,14; 1Co 1:2). Reconhece-se que, se Pedro citou o texto em hebraico, haveria clara referência a Javé, e, portanto, a aplicação a Jesus ficaria clara somente àqueles que ouviam ou liam o texto em grego (MARSHAL, 1985).

A PROFECIA E SEU CUMPRIMENTO EM ATOS 2 (CONTEXTO PRÓXIMO)

Na concepção de Barclay (1981), João Batista antecipou de modo vívido o que aconteceria em Atos 2. Lucas relata em seu Evangelho que João pregava assim: “Eu, na verdade, vos batizo com água, mas vem o que é mais poderoso que eu, do qual não sou digno de desatar-lhe as correias das sandálias; Ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo” (Lc 3.16; cf Mt 3.11). Para o Autor, a palavra *fogo* nesta passagem refere-se ao pentecostes, mas também ao juízo final.

Mais tarde, no final de seu Evangelho, Lucas volta a tratar daquela mesma promessa, agora dita pelo próprio Senhor Jesus. “Eis que envio sobre vós a promessa de Meu Pai; permaneci, pois, na cidade, até que do alto sejais revestidos de poder” (Lc 24.49). E o Cristo exaltado derramou o Espírito Santo prometido que Ele recebeu de Deus Pai (At 2.33).

Contudo, o contexto mais próximo que se pode ter do Pentecostes está exatamente no capítulo 1 do segundo livro de Lucas:

E, comendo (Jesus) com eles (Seus discípulos), determinou-lhes que não se ausentassem de Jerusalém, mas que esperassem a promessa do Pai, a qual, disse ele, de mim ouvistes. Porque João, na verdade, batizou com água, mas voz sereis batizados com o Espírito Santo, não muito depois destes dias. Então, os que estavam reunidos lhe perguntaram: Senhor, será este tempo em que restaures o reino a Israel? Respondeu-lhes: Não vos compete conhecer tempos ou épocas que o Pai reservou pela sua exclusiva autoridade; mas recebereis poder, ao descer sobre voz o Espírito Santo, e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judéia e Samaria a até aos confins da terra (At 1:4-8).

Jesus ordenou aos Seus discípulos que não se ausentassem de Jerusalém enquanto não recebessem o batismo do Espírito. Só podemos entender adequadamente esta ordem à luz de seu contexto histórico. Após a Sua ressurreição, Jesus instruiu os discípulos a retornarem à Galiléia (Mt 28.10; Mc 16.7). E eles prontamente o fizeram, por duas razões. Em primeiro lugar, eles teriam a oportunidade e vê-lo novamente na Galiléia, segundo prometera (Mc 14.28). Em segundo lugar, eles não estavam nem um pouco interessados em permanecer em Jerusalém, o lugar onde os judeus mataram Jesus e que eles, os discípulos, também estariam correndo perigo de morte.

Jerusalém, o lugar onde Jesus concluiu seu ministério terreno, seria agora o ponto de partida de uma nova era. Dalí, no dia de Pentecostes, Ele enviaria a Sua igreja como primícias e testemunha de tudo o que Ele disse e fez, isto é, “que em seu nome se pregasse arrependimento para remissão de pecados a todas as nações, começando de Jerusalém” (Lc 24:47).

Por isso, mais tarde, logo após a ascensão, os discípulos fizeram imediatamente o que Jesus mandou. Retornaram do Monte das Oliveiras para Jerusalém, e quando ali entraram subiram ao cenáculo, local onde o Senhor celebrou a páscoa. Lucas diz que no cenáculo “Todos estes (os onze, At 1:13) perseveraram unânimes em oração, com as mulheres, com Maria, mãe de Jesus, e com os irmãos Dele” (At 1:14). Certamente havia entre eles uma grande expectativa naquilo que estava para acontecer (Marshall, 1977).

A IGREJA E SUA MISSÃO

De acordo a perspectiva da missão a cumprir-se pela Igreja, assim como a visão missionária apresentada por ocasião do pentecostes, são descritas a seguir a inauguração da igreja do Novo Testamento, com as probabilidades visualizadas pelo pentecostes e os aspectos simbólicos das línguas, do vento e do fogo.

O NASCIMENTO DA IGREJA NEOTESTAMENTÁRIA

O tempo entre a ascensão de Jesus e a espera dos discípulos para o derramamento do Espírito Santo foi curto, de apenas dez dias. Nas palavras de Jesus, o Pentecostes ocorreria “não muito depois destes dias” (At 1:5).

O contexto da inauguração da igreja neotestamentária não poderia ser outro. Estavam presentes em Jerusalém judeus piedosos “vindos de todas as nações debaixo do céu” (At 2:5).

Era impossível para a maioria dos judeus comparecerem a todos os três festivais a cada ano, visto que eles estavam amplamente dispersos pelo mundo. No entanto, um número considerável vinha a Jerusalém para adoração nas três ocasiões. Uma vez que a viagem pelo Mediterrâneo era mais segura ao final da primavera, quando o Pentecostes era celebrado, esta festa normalmente trazia muita gente para a cidade de Jerusalém. Sua população, que normalmente era de cinquenta mil habitantes, chegava a quase um milhão nesta época do ano.

Lucas relaciona, em Atos 2:9-11, quinze nações do mundo antigo. Estavam pessoas das mais diversas origens: partos, medos, elamitas, capadócijs, do Ponto, da Ásia, da Frígia, da Panfília, do Egito, de partes da Líbia, Cirene, Roma, e ainda cretenses e árabes. E assim, “No dia de Pentecostes, Cristo, através do poder do Espírito Santo, abre as portas e envia os discípulos para o mundo” (BARRO, 2002, p. 111), cumprindo-se o que se lê em Atos 1:8, que eles receberiam o poder e iriam atuar como testemunhas para a disseminação da palavra.

QUADRO1: NAÇÕES DEMONSTRADAS NO PENTECOSTES

O quadro a seguir ressalta as nações demonstradas no pentecostes:

Povos	Características
Partos	Região sudeste do Mar Cáspio, que nos tempos do Novo Testamento alcançava até o Rio Eufrates. Os partos eram os sucessores dos antigos persas e tornaram-se adversários dos romanos.
Medos	Povo indo-europeu que habitava a área ao sudoeste do Mar Cáspio.
Elamitas	Povo que habitava Elam, o distrito ao norte do Golfo Pérsico, próximo à parte inferior do Rio Tigre e ao sul da região dos medos.

Judéia	A área na qual se encontrava Jerusalém.
Capadócia	Um território na parte leste da Ásia Menor, ao sul de Ponto e oeste da Armênia.
Ponto	Era, originalmente, o nome do Mar Negro, mas veio a designar a área da fronteira deste mar na parte nordeste da Ásia Menor.
Ásia	Era a província romana da Ásia Menor, formada em 133 a.C.
Frigia	Era a maior área no centro da Ásia Menor.
Panfília	Era um distrito costeiro na região sul da Ásia Menor, a leste da Lícia e oeste da Cilícia, ao sul da Psídia.
Egito	Um antigo país no continente africano, lar dos antigos faraós.
Partes da Líbia e Cirene	Era um território na costa norte da África, cuja capital era Cirene.
Roma	Este é o nome de uma cidade e não de um território, o único local que não estava na área leste do Mediterrâneo.
Cretenses e árabes	Do oeste (habitantes da ilha de Creta) e do leste (povos do deserto da Síria, a oeste da Mesopotâmia e leste de Orontes, e da península limitada pelo Golfo Pérsico, Oceano Índico e Mar Vermelho).

Fonte: Adaptado de BARRO (2002, p. 111).

Não se sabe ao certo porque Lucas omite em sua lista as nações que obviamente deveriam ser mencionadas, como Grécia, Macedônia e Chipre. Contudo, a intenção primordial do autor está bem evidente, isto é, enfatizar que as boas novas transcendem as barreiras lingüísticas e que aqueles representantes das nações certamente voltariam para suas terras anunciando os efeitos poderosos de Deus.

A PERSPECTIVA MISSIONÁRIA DO PENTECOSTES

O Pentecostes é o ponto alto da sequência de eventos relacionados à morte, ressurreição e ascensão de Jesus. É por isso que para Lucas o Pentecostes possui um significado prático e dinâmico, traduzido em termos de nascimento e missão da igreja neotestamentária.

Lucas apresenta o pentecostes como o início da missão mundial da Igreja, visto que *igreja* e *missão* são partes inseparáveis na mente do Espírito. Por isso, a implementação do programa de Atos 1.8 dependia do Pentecostes. Aqueles que testificaram os efeitos do derramamento do Espírito Santo e ouviram o evangelho pregado por Pedro, representavam “todas as nações debaixo do céu” (At 2:5). E a lista, como já vimos, incluía um vasto panorama das nações do Mediterrâneo oriental (At 2:9-11).

O caráter missiológico de Atos 2 é facilmente percebido pela importância que Lucas dá ao Pentecostes. O Pentecostes está no começo de um novo livro escrito por ele e não no final de sua primeira obra. Não seria exagero dizer que pela posição do Pentecostes em Atos, Lucas atribui a ele um valor e importância semelhantes ao nascimento de Cristo no início de seu Evangelho, ou mesmo a algo como o relato da criação no início de Gênesis. Concordamos com Kistemaker (1990, p.90), quando diz: “Depois da obra da criação de Deus e a encarnação do Filho de Deus, a descida do Espírito Santo no Pentecostes é o terceiro maior ato divino”. Tal afirmação corrobora para uma compreensão adequada do evento.

LÍNGUAS, VENTO E FOGO

Lucas deixa claro que os “galileus”⁴ (no caso os apóstolos e outros que estavam na casa) de Atos 2.7 falavam as línguas das nações presentes naquela festa (At 2:6-11). Atos 2 apresenta a enorme diferença entre o verdadeiro dom de línguas manifestado entre os discípulos de Jesus e o falso dom de línguas defendido pelos pentecostais de hoje.

A concessão do dom de línguas relatada em Atos 2 foi a maravilhosa capacitação dos discípulos para cumprirem a ordem de ir e pregar o evangelho a todo o mundo (Mt.28:19). O grande desafio era o seguinte: como homens simples (os discípulos) poderiam pregar o evangelho para pessoas de diferentes nacionalidades, reunidas para a festa de pentecostes?

⁴ Um estudo interessante do termo “galileus” em Atos 2.7 pode ser encontrado em C.S.Mann, *Pentecosts in Acts*. In: MUNCK, Johannes (ed.). *Anchor Bible: The Acts of the Apostles*. New York: Doubleday & Co., 1967, p. 271-275

White (1990, p. 39, 40), responde ao dizer que:

“Durante a dispersão, os judeus tinham sido espalhados por quase todas as partes do mundo habitado, e em seu exílio tinham aprendido a falar várias línguas. Muitos desses judeus estavam, nessa ocasião, em Jerusalém assistindo às festas religiosas que então se realizavam. Cada língua conhecida estava por eles representada. Esta divergência de línguas teria sido um grande embaraço à proclamação do evangelho; Deus, portanto, de maneira miraculosa, supriu a deficiência dos Apóstolos. O Espírito Santo fez por eles o que não teriam podido fazer por si mesmo em toda uma existência.”

Concordando com o exposto Nichol (2001, p. 141), comenta que:

“Para a festa de pentecostes tinham se reunido em Jerusalém, peregrinos dos quatro pontos cardeais... Estes judeus da diáspora entendiam suficientemente o hebraico... mas possivelmente não estavam em condições de entender o arameu idioma cotidiano dos discípulos”.

Note que essas outras línguas não eram estranhas, pois os representantes dos vários idiomas, ali presentes, entendiam perfeitamente o que os discípulos diziam: “Todos os temos ouvido em nossas próprias línguas... (At 2:11)”. Esse é o verdadeiro dom de línguas. Outro detalhe importante é que, em Atos 2, a palavra grega para línguas é *γλῶσσα*. Ela também é encontrada em Atos 10 e 19, com o significado de línguas de nações.

Em Atos 2:6 é mencionada a confusão das pessoas, ao que tudo indica, buscando ao discípulo que estava falando o idioma que lhes era conhecido. E, ao perceber que os galileus, de fato, estavam falando em vários idiomas, a multidão ficou maravilhada (At 2:7). O fato de os onze discípulos terem se colocado em pé, quando Pedro começou a explicar o fenômeno, provavelmente em aramaico (associando-o a profecia de Joel 2), evidencia que estavam traduzindo as palavras de Pedro para os diversos idiomas ali representados. Além disso, ao final do sermão as pessoas perguntaram a Pedro e *aos demais apóstolos*: “*Que faremos irmãos?* (At 2:37)”. Foi Pedro quem pregou. Por que então os outros apóstolos tiveram que responder à pergunta da multidão? Cada grupo linguístico, naturalmente, perguntou ao apóstolo que estava traduzindo o sermão para o seu idioma.

Em sua sabedoria, Deus viu que aquele era o momento oportuno para levar o evangelho a várias nações, e concedeu o dom necessário no momento certo. Logo, o dom de línguas foi concedido com um propósito evangelístico (At 2:37-39). Pois para White (1990, p. 40, 48), os discípulos

agora podiam proclamar as verdades do evangelho por toda a parte, falando com perfeição a língua daqueles por quem trabalhavam... Daí por diante, a linguagem dos discípulos era pura, simples e acurada, falassem eles no idioma materno, ou numa língua estrangeira... As boas-novas de um Salvador ressuscitado foram levadas até as mais longínquas partes do mundo habitado.

De acordo com Gonzales (1986, p. 156), “Sons e enunciações ininteligíveis sempre foram características do paganismo, e hoje são comuns nas reuniões espíritas, nos candomblés e centros umbandistas. Ali são faladas também línguas estranhas.”

Para Xavier (2011), ao contrário do que aconteceu no Pentecostes (quase três mil pessoas convertidas) de acordo com Atos 2:41, as chamadas *línguas estranhas* dos pentecostais não têm nenhum fim evangelístico, pois são faladas entre os próprios crentes de uma mesma nacionalidade.

Quanto à natureza, propósito e conteúdo das línguas faladas em Atos 2 é importante observar Marshal (2000, p. 357), afirmando que “a história ensina que línguas humanas inteligíveis são significativas, não as línguas ininteligíveis como as frequentemente encontradas na glossolalia moderna ou como as que usualmente pensam-se terem sido faladas em Corinto”. Considerando ainda que o propósito principal dos dons do Espírito concedidos à igreja era a missão, e não especificamente a edificação particular da igreja ou dos seus membros individuais.

E qual o significado do vento e do fogo em Atos 2? O vento simboliza o Espírito Santo. O som do vento denota poder celestial e seu aparecimento repentino revela a inauguração de algo sobrenatural.

O fogo era o cumprimento da descrição de João Batista do poder de Jesus: “Ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo” (Mt 3:11; Lc 3:16). No Antigo Testamento o fogo é frequentemente um símbolo da presença de Deus para indicar santidade, juízo e graça (Ex 3:2-5; 1 Rs 18:38; 2 Rs 2:11). Em Atos 2 o fogo se dividiu em *línguas de fogo* que pousaram sobre cada um dos crentes presentes na casa. Em decorrência disto eles falaram em outras línguas.

Notemos que Lucas tem o cuidado de observar que não foram simplesmente vento e fogo que invadiram a casa, mas sim o Espírito Santo *como* vento e fogo. Esta foi a maneira que Lucas encontrou para dizer que o que aconteceu naquele dia não tinha nada a ver com fenômenos meramente naturais.

PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS DO PENTECOSTES

Há pelo menos três características do Pentecostes de Atos 2 que podem ser destacadas:

AÇÃO SOBERANA DO ESPÍRITO

Lucas relata nos quatro primeiros versículos de Atos 2 como o Espírito Santo atuou soberanamente naquele dia, em fragrante contraste com a passividade dos que “estavam reunidos no mesmo lugar”(At 2:1). Diz que “*de repente, veio do céu um som, e encheu toda casa onde estavam assentados*” (At 2:2, grifos nossos). “E apareceram, distribuídas entre eles, línguas, como de fogo, e *pousou uma sobre cada um deles*” (At 2:3, grifos nossos). “Todos ficaram cheios do Espírito Santo e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito *lhes concedia* que falassem” (At 2:4, grifos nossos). Nesta ação sobrenatural do Espírito Santo está evidente o caráter sobrenatural do Pentecostes quando o Espírito vem do céu e entra na casa com um som repentino como o vento impetuoso e línguas de fogo que pousavam sobre cada um dos que ali estavam, ficando todos cheios do Espírito e passando a falar em outras línguas, segundo a concessão do próprio Espírito Santo.

O dom das línguas em Atos 2 nos faz lembrar o ensino de Paulo em 1 Coríntios 12:11? “Mas um só e o mesmo Espírito realiza todas estas cousas, distribuindo-as como lhe apraz, a cada um, individualmente”.⁵

AÇÃO ÚNICA NA HISTÓRIA

A segunda coisa que aprendemos em Atos 2 é que o Pentecostes foi um ato único na história da humanidade. Naturalmente este é um ponto controverso, visto que as igrejas históricas o defendem mas as igrejas carismáticas o rejeitam terminantemente. Ao procurar uma definição equilibrada a esse respeito, acreditamos que Pierson; Stott, Bruner & Ladd (1986) fazem uma abordagem adequada ao afirmarem que alguns estudiosos falam de um “Pentecostes samaritano” e de um “Pentecostes gentílico” que sucedeu o Pentecostes de Jerusalém. Não podemos fazer o mesmo de modo

⁵ George E. Laad, *Teologia do Novo Testamento*, 2ª ed. (Rio de Janeiro: Juerp, 1986), p. 327, utiliza este mesmo capítulo (1 Co 12) para tecer um comentário importante do significado teológico do batismo com o Espírito em comparação ao Pentecostes de Atos 2. Diz ele: “O significado teológico do batismo com o Espírito não é explicado em parte alguma de Atos, e há apenas uma declaração, em todo o Novo Testamento, neste sentido. Embora isto seja encontrado em Paulo, as várias extensões do Pentecostes, relatadas em Atos, podem ser compreendidas à luz desta afirmação: ‘Pois em um só Espírito fomos todos nós batizados em um só corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres; e a todos nós foi dado beber de um só Espírito’ (1 Co 12.13). O batismo com o Espírito é o ato do Espírito Santo reunindo, em uma unidade espiritual, pessoas de diferentes origens raciais e formação social, a fim de que formem o corpo de Cristo – a ἐκκλησία”.

nenhum, é claro. O primeiro Pentecostes, quando o Espírito foi derramado sobre os crentes, foi o único. No entanto, existe um sentido, segundo o qual, estes termos estão corretos.

O Espírito veio sobre a igreja de Jerusalém para prepará-la e capacitá-la para a sua missão, e a preparou para os próximos passos. O Espírito do Cristo ressurreto continuava a liderar a sua igreja para fora dos limites de Jerusalém e da sua familiar cultura judaica em direção a outros povos, lugares e culturas – até aos confins da terra.

AÇÃO UNIVERSAL

Um terceiro ponto que gostaríamos de destacar é o caráter universal do Pentecostes. Percebemos facilmente a intenção de Deus ao enviar o Espírito Santo numa ocasião em que “estavam habitando em Jerusalém judeus, homens piedosos, vindos de todas as nações debaixo do céu” (At 2:5).

Entre os judeus “vindos de todas as nações” havia também “prosélitos” (At 2.11). Mas isto não é tudo. O caráter universal do Pentecostes fica ainda mais evidente no trecho do discurso de Pedro que diz: “Pois para vós outros é a promessa, para vossos filhos e para todos os que ainda estão longe, isto é, para quantos O Senhor, nosso Deus, chamar” (At :39; cf. Jl 2:32).

Não sabemos até onde Pedro entendeu que a profecia de Joel prometia este dom ou batismo do Espírito à todos os crentes. Se tomarmos isoladamente o texto de Atos 10, poderemos concluir que foi somente após aquela experiência em Jope e na casa de Cornélio que Pedro e a igreja de Jerusalém entenderam que “também aos gentios foi por Deus concedido o arrependimento para a vida” (At 11:18).⁶ Contudo, recordemos que em seu discurso Pedro cita Joel, dizendo: “E acontecerá que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo” (At 2:21). Não esqueçamos que os “prosélitos” de Atos 2:11 eram gentios.

Para Stott & Kuiper (1986), a passagem citada a pouco de Atos 2:39 também parece lançar uma luz sobre a concepção universal de Pedro. Uma referência aos gentios por Pedro é altamente provável, tendo em vista a maneira rabínica de entender a frase em Isaías 57:19 (cf. Ef 2:13,17).

Na verdade, na concepção de Ladd (1986, p. 327):

“os primitivos cristãos não compreenderam de imediato que era a sua missão proclamar o evangelho em todo o mundo. Eles permaneceram em Jerusalém, e a missão mundial não começou quando a perseguição expulsou os elenistas para fora da capital”. De qualquer forma, Lucas, que era gentio, tinha em mente o evangelho para todos os povos quando escreveu Atos 2.

⁶ É interessante notar que em sua justificativa perante a igreja de Jerusalém em Atos 11 Pedro menciona o Pentecostes de Atos 2 para convencer seus ouvintes. Veja Atos 11.15-18(Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1976), p. 59-61.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pentecostes de Atos 2, no verdadeiro sentido do termo, foi um ato único na história. Não foi o fim, mas o início de uma nova era. A era do Espírito Santo. White (1990, p. 37), comenta que: “Durante a era patriarcal a influência do Espírito Santo tinha sido muitas vezes revelada de maneira muito notável, mas nunca em Sua plenitude”.

A mesma autora diz que “Antes de deixar os discípulos, Cristo “soprou sobre eles e disse-lhes: Recebei o Espírito Santo” (São João 20:22). E continuou: “Eis que sobre vós envio a promessa de Meu Pai” (São Lucas 24:49). Somente depois da ascensão, porém, foi o dom recebido em sua plenitude. Apenas quando os discípulos se renderam plenamente à Sua operação em fé e súplicas, foi derramado sobre eles o Espírito Santo. Então os bens do Céu foram concedidos aos seguidores de Cristo em sentido especial (WHITE, 1990, p. 327).

Favorecendo a compreensão do tema, Xavier (2006, p. 66), propõe que o Pentecostes assinalou o início da dispensação do Espírito Santo mediante Sua “instalação como administrador da igreja em todas as coisas”. Quando Jesus ascendeu ao céu, entregou por inteiro a administração de Sua igreja ao Espírito Santo, até o Seu próprio retorno em glória.

E aquele começo não poderia ser mais extraordinário. Quer seja pela maneira como o Espírito se manifestou; quer seja pelo resultado daquela manifestação. Dos que ouviram a pregação do evangelho naquele dia, três mil foram salvos.

O propósito fundamental do Pentecostes de Atos 2 foi a formação de uma igreja missionária, a comunidade dos chamados para fora. Em Atos, a igreja primitiva não viveria o “mito da vida espiritual interior e individual” ou “narcisismo eclesástico”. A comunidade adoradora e missionária de Atos estaria voltada para fora de si mesma.

A forma como os cristãos primitivos compreenderam o Pentecostes atesta um fato básico. Sem o Espírito Santo não há proclamação possível e eficaz do evangelho. Não há nem mesmo evangelhos, nem vida em Cristo. Antes do Pentecostes os apóstolos de Jesus eram apenas testemunhas de Sua ressurreição no sentido passivo do termo. A partir do Pentecostes eles, e a igreja como um todo, abalariam o mundo com o testemunho entusiasticamente vibrante de que Jesus concede vida a todos os que nEle crerem. A igreja é empurrada ao mundo, descobrindo de maneira clara que é verdade para o mundo, convencida de que O Espírito não foi concedido tão somente para seu deleite pessoal, mas principalmente para capacitá-la a proclamar que Deus amou o mundo de tal maneira que agora lhes possibilitará a vida em Jesus.

O Pentecostes contempla a criação de um povo missionário formado por homens e mulheres que amam verdadeiramente a Jesus Cristo. O sacerdócio universal dos crentes começa no Pentecostes. E a partir daquele dia todos nós fazemos parte de uma mesma missão. A missão de proclamar, pelo poder e presença do Espírito Santo, as virtudes daquele que nos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz, a saber, Jesus, a esperança da glória.

REFERÊNCIAS

- BARCLEY, Willian. **Willian Commentary**. Grand Rapids: Baker Book House, 1981.
- BARRO, Jorge. **De cidade em cidade**. Londrina, PR: Editora Descoberta, 2002.
- BÍBLIA SAGRADA. 2. ed. rev. e at. Trad. de João Ferreira de Almeida. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BOER, Harry R. **Pentecost and Missions**. Grand Rapids: Eerdmans, 1961.
- GONZALES, Lourenço. **Assim diz o Senhor**. Niterói, RJ: Editora Ados, 1986.
- KISTEMAKER, Simon J. **Exposition of the Acts the Apostles**. New Testament Commentary. Grand Rapids: Baker Book House, 1990.
- LAAD, George E. **Teologia do Novo Testamento**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1986.
- MANN, C.S. Pentecosts in Acts. In: MUNCK, Johannes (ed.). **Anchor Bible: The Acts of the Apostles**. New York: Doubleday & Co., 1967.
- MARSHAL, I. Howard. The Significance of Pentecost. In: Torrance T. F. & Reid J. K. S. (eds.). **Scottish Journal Theology**. Scottish Academic Press, N° 4, 1977.
- _____. **Atos: introdução e comentário**. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova Mundo Cristão, 1985.
- _____. **Atos que contam**. Londrina: Descoberta Editora, 2000.
- NICHOL, Francis D. ed. Trad. Víctor E. Ampuero Matta. **Comentario bíblico Adventista**. Buenos Aires, Argentina: ACES, 2001.

PIERSON, Paul E; STOTT, John R. W; BRUNER, Frederick D; LADD, G. E. **Batismo e plenitude do Espírito Santo e teologia do Espírito Santo.** 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1986.

STOTT, John R. W; KUIPER, R.B. **Evangelização teocêntrica.** São Paulo: Vida nova, 1986.

WHITE, Ellen G. **Atos dos Apóstolos.** Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1990.

_____. **Parábolas de Jesus.** Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1990.

XAVIER, Érico Tadeu. **Reflexões sobre o Espírito Santo.** Joinville, SC: Konttato, 2006.

_____. **Dom de Línguas: um manual de estudos sobre o Espírito Santo e sua obra.** Londrina, PR: Editora Amplexo, 2011.

DOMITIAN APOTHEOSIS DISCUSSION: A HISTORICIST JOHANNINE RESPONSE THROUGH THE INTRODUCTORY SALUTATIONS OF THE SEVEN CHURCHES OF REVELATION

Domiciano Apoteose Discussão: A resposta de João historicista Através das saudações introdutórias das sete igrejas do Apocalipse

Carlos G. Molina¹

ABSTRACT

The apotheosis of the Roman emperor after his death is another context in which personal Roman eschatology intersected with imperial cults. The ritual and concept of apotheosis were more important in the capital than in the provinces because divinization of living emperors was common outside Italy. The living divus allegation by Domitian meanwhile he was emperor is a central part in this article's discussion. In opposition to the Roman emperor apotheosis as a growing state religious profile against Christianity and God's kingdom beliefs, John reacts opposing the man worship through the introductory salutations to the seven churches expressed in Chapters 2 and 3 in the book of Revelation. In these seven introductory salutations, the Seer of Patmos brings up an important reacting response confronting the Emperor's cult and divining manipulating process that not only comprises the initial bonding characteristic of church and state, but also serves as an illustration of the time of the end and its political-religious realm.

KEYWORDS: Apotheosis. Historicism. Preterism. Domitian.

RESUMO

A apoteose do imperador romano após sua morte é outro contexto em que a escatologia pessoal Romana cruzou com cultos imperiais. O ritual e o conceito de apoteose eram mais importantes na capital do que nas províncias porque a divinização dos imperadores que vivem era comum fora da Itália durante o primeiro século da era cristã. O conceito divus alegado por Domiciano, enquanto ele foi imperador é uma parte central da discussão deste artigo. Em oposição à apoteose do imperador rom

ano como um perfil religioso e político em seu poder crescente contra o cristianismo e suas crenças do reino de Deus, João reage e se opõe ao culto de Domiciano através das saudações iniciais para as sete igrejas expressas nos capítulos 2 e 3 no livro de Apocalipse. Nestas sete saudações iniciais, o Vidente de Patmos traz uma importante resposta confrontando o culto do imperador e o processo de manipulação que não só compreende a característica de ligação inicial entre Igreja e Estado, mas também serve como uma ilustração do tempo do fim e seu domínio político-religioso.

PALAVRAS-CHAVE: Apoteose. Historicismo. Preterismo. Domiciano

¹ Doutor em Estudos no Novo Testamento pela University of Pretoria/South Africa e em Ministério Pastoral pela Andrews University/USA. Atua como professor no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia - SALT/IAENE.

ROMAN ESCHATOLOGICAL AND APOTHEOSIS PRESENCE IN MILITARY AND GOVERNMENT

During the Republic period (TAAGEPERA, 1979, p. 115-138), Romans occasionally extended apotheosis to certain chosen dignitaries. The term apotheosis, applied to such individuals, can be defined as a divine and immortality gift conceded to some distinguished Roman citizens. This vocable was also enhanced in its significance by its recorded depiction in stones or pottery representations of the dead one, including masks. The death mask (imagine) of general Scipio Africanus, for instance who was Hannibal's defeater, was kept in the temple of Jupiter as a symbol of heaven dwelling place for this Roman leader (TAYLOR, 1975, p. 55). That same mask was visible in the atria at the house of the immediate family. This mask placement was a symbolic description of a ghostly funeral familiar presence of the respective dead one. Quintus Ennius, the Father of Roman poetry, mentioned that in Scipio Africanus' epitaph was engraved that he ascended to heaven (TAYLOR, 1975, p. 55).

The presence of apotheosis can also be observed in Julius Caesar's death. Because of the discourse of Marc Anthony and the populace outcry, the Senate was forced to promote Julius Caesar as *divus* of the Roman State in 42 B.C.E. This action was superstitiously believed by the appearance of a comet named Julian star, adjudicated to Julius Caesar's soul (FISTWICK, 1991, p. 65-73).

During the Roman Empire period, apotheosis concept can also be seen in the Arch of Titus. It is possible to watch there an engraved apothetical motif way up high in the inner center of the Arch where Titus is shown clothed in toga (not in military array) and been taken to heaven by an imperialis eagle. Inside the structure of such Arch, there is a spiral stair that leads to a chamber in the middle of the attic. Some scholars consider this place as being Titus tomb (KEINER, 2009).

APOTHEOSIS, AUGUS AND SEBASTOS IN THE PROVINCES

Geographically speaking, the occurrence of Roman apotheosis was also seen in the extreme northwestern part of the Empire. According to Pliny the Elder (4.111), the northwestern Celtic region in Spain was the first Western area that was granted permission to rend cult to Augustus in 19 B.C.E. As an emphasis of the superstitious influence of the emperors is appropriate to consider here the meaning of the word "August."

The rite to the gods was called *augus* (CONNOR, 1976, p. 2-29). The word was known as an equivalent for "authority" connected with abstract

and unseen and, also with all that increases and flourished upon earth. The temples were also called by the same term. Octavius was adscript with the addition of Augustus. This attributive term was originated in the Latin “auguries” which were connected in a certain manner with the “aurispices” in their pretended “supernatural effort” in bringing a superstitious awareness response from the gods to the Empire when these men examined the liver of certified animals that were sacrificed for that purpose (JONES, 1891, p. 82-83). Other word, by which the emperor was known mainly in Asia Minor was *σεβαστός* or venerable. This noun comes from *σέβας* -awe, reverence. The Latin translation for *σεβαστός* was “Augustus” (LIDDELL et al, 1935).

The imperial cult in the form of apotheosis was a good gluing omen formula to promote good luck for the existence of the Roman Empire, protecting it against any eschatological catastrophe. Therefore the emperor was called the “father of the people” because he was the “connection” that bestowed a supposed political and religious blessing affair upon the Empire (Tacitus 1.4). Friesen (2006, p. 129- 130) points that the discourse of imperial cults after an emperor death was committed to prevent the imagination from imaging the end of the world. The emperor’s *kaly tuchv* - good luck -, promoted a bonding magic confidence in the life of superstitious Romans. For many of the Roman citizens, emperors were the fulcrum in keeping the fortune and well being of the Empire. This way of thinking by Romans was a constant feature in the evolving imperial religious institution. The commitment to the longevity of Roman imperialism expressed in a damaged text of the imperial hymnody from 41 CE had the intention of preventing disorder and chaos in Rome and the empire. The hymnody begins:

“[on behalf of the etern]al continuation of Tiber[rius Claudius Caesa]r Sebastos Germanic [us and of] his [who]le house.” Forty years later, an Ephesian inscription echoed the same sentiments: “On behalf of the health of our Lord Emperor Titus Caesar and [on behalf of] the permanence of the rule of the Romans, the damaged wall surrounding the temple was repaired” (FRIESEN, 2006, p. 129-130).

There is also a text from a small marble altar that confirms the previously damaged hymnody’s veracity. It was found in Phrygia, and it says:

“Euphrastos, slave of Caesar [prays] for the eternal continuation and victory of emperor Nerva Trajan Caesar Sebastos Germanicus Dacicus. Year 188 (= 104. C.E) in the ninth month.” (FRIESEN 2006, p. 129-30).

It is appropriate to remind that Asia Minor promoted the cult to Roman Emperors. The Altar of Augustus in Miletus, the sanctuary of Aesclepius in Pergamum, the Antonine altar in Ephesus, the upper square in Ephesus, the temple of Rome and Augusta in Mylasa and the temple of Artemis in Sardis give evidence of the imperial cult presence in Asia Minor (PRICE,

2002, p.138-167). There are more than 159 altars and temples dedicated to the Roman emperors distributed from Bithynia to Syria including an insulate Mediterranean map, where Price describes the royal portico at the island of Thera or Santorini (PRICE, 2002, xviii-xxv). This is why the introductory salutation to the seven churches in the book of Revelation, responds against this cult of human genius in the person of the roman emperors. As a contrast, John is solemnly describing the Divine-human attributes of Jesus: eternity, almighty power, these two combined with love for his creatures. These Christ's divine attributes unmask, vividly, part of the mystery of iniquity. This cosmic conflict was continued by Satan on earth (Gen 3:4-5; Is 14:12-14; 2 Thes 2:2-4) including in it the divine allegation of the Caesars as being gods as κύριος.

These false allegations on Caesars apotheosis are totally eclipsed by the marvelous "Mystery of Piety" in the person of Jesus (1 Tim 3:15). The cult to the Roman emperor "evolved" gradually until it became accepted within the eternal city of the Empire. This soften process was also possible as legions conquered new Eastern lands, and they brought to Rome their gods and new religious ideas including the constant influx of cult to emperors. The next segment for this article's will analyze briefly the Domitian living *divus* approach.

THE DOMITIAN LIVING DIVUS AND DEUS APPROACH

There are two questions scholars are intrigued about Domitian and his imperial policy: Firstly, if he really enforced a general and wide persecution on Christians during his reign and secondly, his allegation in being a living divine being or *divus*. There are some Preterist writers that estimate there was not a real crisis in the book of Revelation in the time of John, between Christian commitment and the social order. They consider It was mostly a John's personal perspective on the Roman society. They say the real issue was a personal crisis between John and a real woman named Jezebel by the writer (CARTER, 2009, p.32-47; DUFF, 2001, p. 13/74; THOMPSON, 1990, p.175). It is known that shortly after Domitian began his reign, he restored the cult of ruling emperor's genius. There is a reference from an Alexandrian Jew about Domitian worship. On this particular, Jones says this evidence is dated more than a century after Domitian's death and is referred to Domitian worship with the words: "all men worship and gladly obey" (JONES, 1993, p.1-3). Domitian had concern for Greek culture. In Athens his cult was associated with that of Zeus ἐλευθέριος – the act of freedom- given by this god (JONES, 1993, p. 1-3).

Notwithstanding, Domitian was considered traditionalist, he is also described as being severe and repressive. Probably, this is why he was viewed as

a second Nero, because of his interest in Hellenism and the East authoritative concept on kingship power (BIRLEY, 2005, p. 269). On the Domitian's living divus allegations, there is additional external evidence on this subject from Latin writers, including the Patrology (Dio.67.3.4-7; Eutropius 7.23; Orosius 7.10). (Tacitus 1,2; Pliny iv,12, 23; Irenaeus: 30.3; Victorinus Pettvius 10:11; Epiphanius ii.12, 223; Eusebius III. 18). It is also observed that according to Dio Cassius (68.1), Some of these Latin writers mention that Nerva abolished the Domitian persecution against Christians (DAMIAN, 1998, p. 369).

The post-mortis decision on Domitian by the Senate in removing and destroying from buildings any written evidence from this emperor about their divine claims (GRAINGER, 2003, p. 32-33, 49), could have been one of the possibilities that fueled doubt among some scholars in finding or not Domitian extensive archaeological data as a living divus and, at the same time, if he ever really persecuted the Christian faith. This Senate's action certainly produced a hindrance gap in the finding of more relevance evidence on this issue. However, one interesting archeological data source, outside of Italy, that could indicate to a some extent the Senate decision and likewise, the Domitian living divus position was found in 1930 by Austrian archeologist Joseph Keil in the excavation of one temple's ruins in Ephesus where the Domitian's name has been removed. This archaeological discovery gives a certain validity point to our discussion. In this site, the name of Domitian has been chiseled out in various inscriptions of the temple in question and the name of Vespasian has been engraved instead. On this respect, it is being commented the following:

“In the last 125 years of research and excavations at Ephesus, 13 inscriptions dedicated to the provincial temple in Ephesus have been discovered. These rectangular marble blocks were placed by various cities of Asia Minor in recognition of Ephesus being the *neokoros* (“guardian” or “caretaker”) of this temple. In these inscriptions the name Domitian is chiseled out, and in some cases *Theos Vespasian* is in its place. Removal of Domitian's name came from the Roman Senate's edict to erase any mention of Domitian” (FRIESEN, 1993, p. 29-37 in GORDON, 1910).

There is also numismatic evidence showing a similarity between Domitian and Jupiter. The Roman emperor is depicted with the stars on his hands. In other coins, he is shown as having thunderbolts as spears on his hands (FRIESEN, 1993, p. 29-37 in GORDON, 1910).

Commenting on the imperial cult at Thessaloniki, Harrison (2002, p. 71-96) refers to the presence of “an aggressive imperial eschatology and the widespread circulation of Augustan apotheosis traditions competed with early Christian proclamation of the risen and returning heavenly Κύριος.” The same Harrison (2002, p. 72-96) says the apostles responded by “injecting”

heavily loaded Roman political terms into his presentation of Christ ... and overturned the absolutist claims of the imperial cult.” Life after death in the Roman Emperor was also something intertwining in Roman artwork. The imagery of the emperor ascending to heaven in the chariot of the Sun was also well known in Asia; it affirmed a special geography of the afterlife for deserving emperors (CANNADINE and PRICE, 1993, p. 56-104). The early Christian response against creature’s worship in Revelation is the next portion to discuss.

EMPEROR’S KURIAN ATTRIBUTIVE DEVELOPMENT

Notwithstanding the references from Latin writers such as Suetonius (Dom 13.) and Martial (Epig. 9.56.3) concerning the use of *dominus et deus* expressions by Domitian, specialists such as Kittel (1965, p. 1058) says the use of the word *dominus* at the beginning of the imperial period had another role. During the first century CE of the Roman Empire, Rome rejected the use of the term in the same way as the oriental-style monarchy was utilized. However, with the passing of time, *κύριος*, slowly but surely, established itself in Roman society. However, there is no passage in which *κύριος*, when used to describe a Roman emperor, establishes such usage during the first and second centuries. Kittel emphasizes, there is no passage in which *κύριος* when used to talk about a Roman emperor, is sufficient in itself to describe the emperor as a god (KITTEL, 1965, p. 1056).

In the Johannine literature, the statement of Thomas in John 20:28: Ὁ Κύριός μου καὶ ὁ θεός μου is the equivalent in the LXX of the Hebrew יהוה (Orr and Nuelsen 1974a: 1267-1268; 1974b: 1583-1584). The same word is transliterated as “Jehová” in the Reina Valera Spanish Version and “Yahveh” in the Jerusalem Bible Version. By this kurian confession, Thomas related Jesus as the same Jehovah of the Old Testament. These words of Thomas evidently later became a faith confession using *Κύριος Ἰησοῦς* (1 Cor 12:3). *θεός* appears in the Septuagint as a translation from the Hebrew אֱלֹהִים *Elohim* (ORR and NUELSEN, 1974a, p. 1264-1270), which is used mostly for God the Father (Rm 1:7; 1 Cor 1:3), but in the Thomas Kurian faith declaration, these words are used in the same way as in John 1:1 *θεός ᾧν ὁ λόγος* (NICHOL & COTTRELL, 1990a, p. 1043).

In relation to the usage of *κύριος* in the Roman religious system during the Western Empire, the imperial priest, for example, is practically never called *ιερεὺς τοῦ κυρίου*. *Κύριος* is not found on the private domestic altars of Hadrian, for instance, in Miletus, which apparently once stood in every citizen’s house in Miletus. On coins, the term is rare and apparently not used before the second century CE. The difficulty lies elsewhere. If the emperor

is not κύριος as a god, he can be god as κύριος having political dominion not only as *καίσαρι* showing dominion upon *ἑλλάδος* - Greeks - (lit. Helade), and *Ευρώπας* -Europe- but also called as *Ζεὺς σωτῆρ* -savior-. These terms are described in one epigram dedicated to Augustus (KITTEL, 1965, p. 1056).

CHRISTIAN OPPOSITION TO ROMAN STATE

With this previous reference It is not surprising Christian martyrs showed their opposition to the absolute claim of the Roman state, with its implication of deity, is also found in the form of distinction between *dominus noster imperatur* and *dominus meus, rex regum e imperatur omnium gentium*. The use of *rex* and *imperator* along with *dominus* shows that the point at issue was not the mere title, but the religious claim of the state that Christians were forced to resist in demonstration of their loyalty to God and the state (KITTEL 1965, p.1058).

The book of Revelation shows the divine allegiance between the supreme risen God Κύριος and His dominion, which Christians thought Rome state religion was not part of (Rv 1:10; 16: 5; 17:14; 19:16). Instead, In Roman thought, neglect and rejection of the gods and the emperor of Rome promoted by Christians was atheism. Schüssler (1985:132-36) adds that the imperialist setting gave the book of Revelation its urgency. At the same time, it is possible that John's rhetorical response in Revelation occurred because he had to confront groups of individuals in the synagogues and churches of Asia Minor that had a positive and favorable opinion about Roman power (SCHÜSSLER, 1985, p. 132-36).

Hermeneutically, the posture in considering Domitian as a living *deus* or not is heavily influenced by the chosen school in which the Apocalypse is interpreted. Typically, the book of Revelation is studied under different writing date theories: Nero, Papias, Cerinthus, Babylonian Primieval and Domitian, among others. This article follows the Domitian Theory criteria and therefore views Domitian as claiming those titles.

According to Fears (1981, p. 233-245), Domitian's ideal seemed to have been a return to Augustan standards in money and religious matters. He was influenced by two factors: The Flavians needed to bolster the new dynasty with supernatural support and, his personal sincere belief in the traditional religion. Vespasian and Titus had stressed the family's connection with the more reputable Julio- Claudians and thus, indirectly, with Venus. In Flavian propaganda, Jupiter regularly appeared on Vespasian coinage; he was associated with the benefits of the new regimen provided – victory, peace, and food. This triple combination was an indispensable ingredient in the preservation of the Empire and the emperors. Price (in CANNADIEN and

PRICE, 1993, p. 79-95) and Jones (1993, p. 11-112) deal with the idea that educated Romans, as expressed by Aelius Aristides in his Cyzicus Speech (in BEHR, 1968, p. 93-101, 287), were aware of the clear difference between old pagan gods (*deus*) and deified emperors (*divi*). No one ever prayed to a *divus*. Domitian and Trajan are portrayed on some of their coins with a thunderbolt. This wording technicality usage is what produces certain tension among scholars on a living *divus* claim on Domitian.

THE JOHANNINE RESPONSE AGAINST DOMITIAN DEUS CLAIM

The book of Revelation describes the Great Controversy between good and evil. This spiritual war between Christ and Satan was originated in heaven and transferred to Earth. The Plan of Salvation destroyed the devil's master plan to domain and control the Universe. Because of Christ's victory against evil, the message of the Apocalypse assures us that Christ's kingdom will not be in danger never more (1:5,6; 19:11-16, 17-21; 20:7-10; 21:1-8, 9-21, 22-27; 22: 1- 5). When the apostle John penned the promises made to each of the seven churches, he is reminding his hearers and readers that, no matter how powerful the kingdom of evil can be, finally the power of the beast will come to an end. With the statement: τῷ νικῶντι – “to him who overcomes” present in each of the seven churches as a closing admonishing and promise, John is not only addressing his prophetic letter content to the original church audiences located in Asia Minor where the apotheosis cult had a great deal of followers, but he also wrote this encoded truths to the faithful ones through time history.

The statement “to him who overcomes” can be grammatically identify as a continuous present. This tense also indicates the constant intervention of Christ in the world saving and preserving his followers from evil. He is the divine Κύριος that died and resurrected to preserve God's kingdom for eternity. In this same Johannine admonishing message -to him who overcomes- woven in Revelation 2 and 3, the verb's construction for νικῶ in the original is parsed as participle, present, active and dative (2:7,11,12,27; 3:5,12,21). It is not only an active presence movement but also a dative one, an offer of grace to anyone who accepts it. The churches in Asia Minor combined those promises in their daily life as a continuous present for them. Applying these promises as a devotional and homileticl sense, these churches admonitions also become ours through our daily relationship with our Savior as we fight against devil, sin, world, and ourselves.

Doukan (2002, p. 27, 48 citing PRIEDEAUX, 1867, p. 19, 45) referring to an attested third century Bible Commentary, declares that is necessary to review that the term “seven churches” must not to be taken in Apocalypse as

a very strict and literal level. It is clear that, these seven churches were chosen to represent the church as a whole. The churches in Asia were far more numerous than seven (Col 1:2; 4:13) but these particular churches in cities did comprised very well when it comes to utilize them within the historicist pattern of a continuum period in history.

As Prophetic Historicists, Seventh Day Adventists view the Apocalypse as a gathering process where the Roman Pontiff inherited in certain way, the political religious power of the Roman Emperors, especially during the 1,260 days period (ECKHARDT, 2011, p. 1; VON HARNACK, 2006, p. 269, TILLICH, 1968, p. 2; FLICK, 2009, p. 150). This sensitive argument pointing to the Roman Emperor and Roman Pontiff religious political inheritance, helps to understand why John was determined to disclose a symbolic relationship identify the sea beast and the harlot that would be decoded through its history development as a political and religious power or church and state combination (13:1-18; 17:1-18).

The Johannine mind understands the seven churches being originally localized in Asia Minor, an important and boiling world region where the Roman emperor's apotheosis cult was commonly practiced. The fact that Christ walks in the middle of the candlesticks in Chapter 1 could indicate that He is the Light source for the churches throughout any difficult age, and that He is the Light of salvation and wisdom that will decode, through his prophetic message, the assurance of His presence and help against evil forces across Church's history. The concept of the candlestick from Revelation Chapter 1 as representing the assurance of Christ's presence and care to His churches through the Holy Spirit is enhanced when we consider this caring act of Christ as a geographic map illustration, in how the seven churches in Asia Minor are situated between one to another. If you pay close attention to a map of that Asia Minor region where the seven churches were settled, the impression can be accepted as being lamps of a seven-branched lampstand (STEFANOVIC, 2009, p. 80).

The final conclusion on this work proposes is, that each Church introductory salutation to the seven churches can be suggested as a vivid respond against the Roman *divus* or apotheosis approach inclusive on Domitian kingdom.

THE SALUTATIONS OF THE SEVEN CHURCHES IDENTIFIES THE REAL DEUS AND LORD

The physical description of Jesus in Revelation 1:16 depicts Him as having seven stars in his right hand. In the salutation message to the church of Ephesus, Jesus is viewed as walking among the seven golden lampstands

and having seven stars in his right hand (2:1). In the salutation to Sardis, the mention of the seven stars in the right hand of Christ is once again attested (3:1).

Numismatic gives evidence of Domitian appearing in coins as having six stars and with the head of Apollo, god of truth and light (JAMSEN, 1994, p. 648; MORRIS, 2010, p. 53-55). This Domitian adherence to Greek cosmogony is also supported by previous astrological superstition by Romans who believed the throne of Caesar was near the North Pole star, Leo and Cancer (PLINY 2.178 in MALINA, 1995, p. 90).

This is a very significant aspect if we include that Asia Minor and specially Ephesus, proposed the cult to the emperor in 29 BCE. The fact Christ is having the seven stars on His right hand indicates his care over his churches and the announcing of his gospel message to the οἰκουμένη. This term discloses more than the Graeco Roman inhabited world ruled by the Caesars. It is also an indication of the humanity that throughout history, and especially at the end of the time will be reached with the Gospel of Christ. The care of Christ upon his church through His teachings and love testifies that He is the true source of Light (Eph 1:17-23). As a lampstand in sharing the Light of Christ, the church is defined in its mission to humankind in the following words:

“The church is God’s appointed agency for the salvation of men. It was organized for service, and its mission is to carry the gospel to the world. From the beginning it has been God’s plan that through His church shall be reflected to the world His fullness and His sufficiency. The members of the church, those whom He has called out of darkness into His marvelous light, are to show forth His glory. The church is the repository of the riches of the grace of Christ; and through the church will eventually be made manifest, even to “the principalities and powers in heavenly places,” the final and full display of the love of God, Ephesians 3:10.” (WHITE, 2005, p. 9).

This divine care from Jesus is fulfilled in the suffering of the seven churches during their historical period. The original audience to which John also wrote the message of Revelation, testified of Christ’s suffering through the suffering of their followers. For that audience, the Johannine Apocalypse came into existence as a continuum Historicist response to the iron fist of the Roman Empire under Nero, Domitian, Diocletian, Decius and other demonic powers through history. The certainty of hope on Christ eternal kingdom is anticipated by the trial, suffering, sorrow and near despair has been normally the cause and growth for this kind of apocalyptic reading (NASH, 2004, p. 5). In the period of the early Christian church and all believers through history, the book of Revelation portrays the assuring promise that evil will

be destroyed forever. Domitian dominion was just a kingdom that only lasted fifteen years. The depiction of the New Jerusalem in the book of Revelation is also a message against the Flavian family and their political massive building agenda of temples and other constructions full of egocentrism and idolatry exalting the power and glamour of Roman state.

The original Christian audience to whom also John wrote his prophecy had to decide between Christ and Caesar. When those Christians heard about the Capital of the Lamb, they understood Rome was only a grotesque devilish city that finally would come to an end. In his defiant attempt in declaring himself a living deus, Domitian employed his architectural agenda to claim his “divine nonsense.” Three buildings in his Palatine Hill Palace including the Basilica and the Triclinium, contained a semicircle area or app with a dome adorned by mosaics to promote the impression of a heaven court seat. Domitian sat under those domes to receive dignitaries and people from his kingdom or to eat with them. Through this architecture technique designed by the architect Riberus, the last son of Vespasian and the end of the Flavian imperial family, stayed surrounded by massive statues of Apollo, Hercules and other gods, proposing himself as a living god. Under his man made “heavenly court dome” Domitian sold the idea that he was another Romulus in the Palatine Hill (KLEINER, 2009).

Domitian constructed his royal palace on the Palatine Hill where centuries before, Romulus built his hut on the tufa rock where holes were excavated for the fundament poles on a rectangular plan and shaped corners with the walls made of wattle and dubs in April 753 BCE (KLEINER, 2012). On the other hand, the kingdom of Christ was established in eternity, that is, aeons before the foundation of Rome and even earth’s creation, with the most powerful fundamentals of all: Love and Justice. Those heavenly pillars were confirmed through the life and teachings of Christ and his ultimate proof of love and Justice: the wooden Cross of Calvary.

Continuing with the introductory salutation to the seven churches in the book of Revelation, the assurance salutation to Smyrna (2:8) deals with the eternity of God in human flesh. Roman emperors were political gods by the Senate. Christ instead is eternal and also became a servant in the flesh. This is the antithesis of Roman apotheosis. The Bible defines this precious incarnational mystery as being part of the Mystery of Piety (1 Tim 3:16). Domitian instead, ordered to build a good amount of statues of his own person that reflected the physical perfection of the gods. These images had to be of certain weight and only gold and silver were allowed for their fabrication. Suetonius (2007, p. 312) cites Domitian as having weak eyes and hammer head feet: a notorious physical discrepancy that differed with the massive and perfect statues of Hercules and Apollo and other gods situated in the Palatine Palace.

In the salutation to Pergamos (21:12) Christ is He who has the sharp two-edged sword. The vocable here is ῥομφαίαν, which is mostly used as an equivalent way as μάχαιρα. The word ῥομφαίαν is the same weapon description for Jesus found in 1:16; 19:11-15,21. In Revelation, this weapon has also a technical sense. Christ cares over His church through his word and He will intervene some day judging and destroying world affairs. As a pejorative contrast, during his absolutist and tyrannical period, the Domitian sword, through the Roman legions, shed rivers of blood that temporarily secured his throne and fame in the war campaigns against Dacians, Hermans, East, Africa, Chatti, Britain and specially the one on Danube frontier, which secured him the term *Imperatur* (JONES, 1993, p. 138-144, 139, 131- 135, 150-153, 195-283). But his conquering campaigns are now in the oblivion. The human war trophies from all of those military campaigns who marched in chains in Rome are sleeping in the dust of death altogether with the legions that conquered their lands. The sword of Caesar did not prevailed against Christ's word (Ps. 103:15; Is 40:6; 41:10; Heb 1:10-12; 4:12). On this respect, the salutation promise to the church of Thyatira in 2:18 shows a glorious, vibrant and eternal Jesus. The marble art ruins resembling Domitian glory are now in museums, reminding us the futility in self-exaltation to be a god.

In the introductory salutation to Thyatira (2:18) John beholds the Son of God as having a glorious physical appearance that is intended to explain, through the Bible, His wisdom, judgment and the beauty of the teachings that He lived by. The prophet utilizes the terms ὡς, “like” and ὁμοιος, “similar” in the effort to compare a heavenly vision with earthly elements. The eyes of the living Christ indicate the purity and wisdom in his judgment and the wholeness by which He can read the human mind (Num 10:31; Deut 11:12; Esd 9:8; Job 7:8; Ps 32:8; 33:18; 34:15; Prov 8:22; Mk 8:18; Eph 1:16; Rev 3:18). His feet also are a symbol of honesty and truth of the Gospel by which Jesus built his church in this world (Ps 119:59; Is 52:7; Nah 1:15; Rom 10:15; Eph 6:15).

The term applied to “burnished brass” only here in 2:18 and in 1:15 is χαλκολιβάνω This is a complex word in its function and meaning. They compress four different metal alloy possibilities and usage technicalities. It is possible these various applications in defining χαλκολιβάνω could give a glimpse of the provenance diversity of metal workers in Asia Minor especially Ephesus (PLUMPTREE in VINCENT, 2009, p. 428) This brief word discussion also could imply how John was related to the language metallurgy terminology of Asia Minor as well. However all the possibilities and functionalities about χαλκολιβάνω coincide in the fact that the final product in this regard was melted in a furnace and then polished which vividly describe the ministry of Christ and the mission history of the Christian church.

Eyesight and feet sometimes are figuratively applied to degraded and immoral humanity including thinking and behavior (Prov 1:16; 5:5; 6: 13,18; 2 Rom 3:15; Cor 4:4; Eph 6:6; Col 3:22; 2 P 2:14). Roman emperors, no matter their pretensions of apotheosis including Domitian, carried with them the physical limitations of any human being. The amount of delatores or false informers in his court reflects not only his vain and superfluous “godly” limitation in judgment but also his impossibility in knowing others mind. Domitian kingdom was a reign full of slandering, lying and revenge (RUTLEDGE, 201, p. 11-135).

It is possible that one of these delatores influenced on Domitian to summon John to banishment. Domitian god like behavior was also compensated by the confidence in astrology, especially with the ravens that were identify with prophecies from Apollo (MOLNAR, 1995, p. 6-12). This astrological concept is also supported by the fact that ravens were messengers from Apollo and Diana (in MATTINGLY, 1977, p. 172). Even thou the only coin mentioned in Revelation is the denarius in the sixth seal (6:5,6), the monetary exchange was a vital part in the preservation and well being of the empire (FRANZ, 2000, p. 9-11).

The raven, symbol of prophetic messages from Apollo appears in some Domitian coins as it is shown in the following example:



(in Gordon Franz 2008).

In the salutation to Sardis (3:1), Christ is identified as having the seven spirits of God. This numerical completeness and plenitude resumes the work of the Spirit (Jn 16:8-11; 16:13; 2 Cor 3:1-3; Heb 10:15-17; Rom 8:26,27; 1 Cor 12:1-13). He is the bridge between Christ and the world. Altogether with Jesus, He deserves the title *Pontiff Maximus*. In the case of Domitian, as Roman emperor, he was the high priest of the Sacred College in Rome. He was in charged of the expiatory ceremonies to stop calamities in the Empire, lead the consecration of temples, to promote the worship of dead

ancestors, the regulation of public morality and the administration of law and the testamentary succession (BRITANNICA in Microsoft, 2006). However, his moral and religion omens couldn't avoid the murdering plots and death against him. On the other hand, Christ is our High Priest living forever interceding for us (Heb 7:25).

In the salutation message to Philadelphia and Laodicea (3:2; 3:14) Christ identifies Himself as the Holy and True. His life is transparent and pure. He taught what he lived and he lived what He taught. There were no double standards for Him (Ex 20:1-17; Jn 8:44-47). The life of Domitian instead, was full of rivalry and slandering produce by a host of prosecutors and informants (Rutledge 2002:134-136). This Philadelphian salutation reminds the lineage of Jesus (Rev 1:18; Isa 22:22; Jer 30:9; Ezek 34:22; 37:24; Ps 122:5). Domitian was only an *eivkwn* just a human body image of a "god" with anthropomorphic desires, the last of the three emperors from the Flavian dynasty. Domitian could not stop either in contributing to the inevitable decline and fall of the Roman Empire. In an opposite Historicist Homiletic Parallelism "the shut door and the open door" from the salutation to Philadelphia explains how Christ is able, despite the most adverse circumstances, in guiding and leading his small band of believers even through the hard experience of the Great Disappointment in 1844.

In Revelation 3:14, John describes Jesus as the beginning of God's creation. The term here is ἀρχή -beginning. This particular word is in the active sense, the one who begins the action of creating by the same Jesus (Jn 1:3; Heb 1:2). The Roman Emperor apotheosis teaching could indicate the desperate human effort when it is necessary to keep a whole kingdom together. It also indicates the growing process of the mystery of iniquity (2 Th 2:1-5) that at the end of the time will be promoted in the futile attempt to save the world from going to its prophetic doom.

The Domitian living *divus* claiming also illustrate in some way the deceptive delusion through which Satan is going to unite humanity on these last days. The already in action Anti-Christ agenda is looking to glue this world global village in which we live. The figurative *divus* apotheosis appearance of the Roman Pontiff will be a gluing formula for the οἰκουμένη, full of calamities and longing for an age of peace and restoration (WHITE, 1992, p. 11-17). However, the walking of Jesus among the lampstands with the seven stars in His right hand reminds us that He still cares. This is one of the most beautiful bible truths: the Divine Presence of Jesus has never been withdrawn from the earth. One of the last promises from Jesus before He ascended Heaven was: "Lo, I'm with you always. Even unto the end of the world (HASKELL, 2007, p. 39). Glory be to real Emperor, Christ Jesus.... Worthy is the Lamb. He is empty tomb testifies He is the real Κύριος and living Deus.

REFERENCES

- AELIUS, Aristides. Cyzius Speech in: BEHR, C A. **Aelius Aristides and the sacred tales**. Las Palmas: Adolf M. Hakkert, 1968.
- BIRLEY, Anthony Richard. **The Roman government of Britain**. Oxford University, 2005.
- CANNADINE, D & Price, S (eds). **Rituals of loyalty: power and ceremonial in traditional societies**. New York: Cambridge University. 1993.
- CARTER, Warren. **Accommodating Jezebel and withdrawing John: negotiating empire in Revelation then and now**. "Interpretation" Journal of Bible & Theology. Union Presbyterian Seminary. January 2009. Vol 63. No.1. 32-47.
- CONNOR, W R. **Roman Augury and etruscan divination**. Manchester: Ayer Co Pub, 1976.
- DAMAIN, S PETER & BLUM, OWEN J (trans). **The fathers of the church: TMediaeval continuation - the letters of Peter S Damian 91-120**. Catholic Univeristy of America. 1998.
- DIO CASSIUS & Cary Ernest; Foster Herbert B (translators). **Historia romana: books 61-70**. Loeb Classics Library. N. 176. 1925.
- DOUKHAN, Jacques B. **Secrets of Revelation: the Apocalypse trough Hebrew eyes**. Hagerstown: R & H.
- DUFF, Paul B. **Who rides the beast: prophetic rivalry and the rhetoric of crisis in the churches of the Apocalypse**. New York: Oxford University Press, 2001.
- ECKHARDT, Carlo C. **The papacy and world affairs**. North Hollywood: LLC, (repr). 2011.
- EPIPHANIUS & WILLIAMS FRANK (trans). **The panarion of epiphanius of Salamis: Books II-III (Nag Hammadi-Manichean Studies)**. Brill Academic. 1997.
- EUSEBIUS & KISSOP, LAKE (trans). **Eusebius: ecclesiastical history, Books I- V**. Loeb Classical Library N. 153. 1926.
- EUTROPIUS & SELBY, WATSON JOHN (trans). **Abridgement of Roman history**. Dodo. 2010.

FEARS, J R. **Jupiter and Roman imperial ideology: the role of domitian.** ANRW, 2 17, 1981, 233-245.

FISTWICH, Duncan. **The imperial cult in the latin west: studies in the ruler cult of the western provinces of the roman empire.** Vol 1. Brill. 1991.

FLICK, Alexander C. **The rise of the mediaeval church.** Charleston: Biblio Bazaar, (repr). 2009.

FRIESSEN, Steven. **Imperial cults and the Apocalypse of John: reading revelation in the ruins.** New York: Oxford. 2006.

FRIESSEN, Steven. **Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the cult of the roman imperial family.** Leiden: Brill. 1993.

GORDON, Franz. **The King and I: the apostle John and the emperor domitian.** Bible and Spade. Spring 1999. Available in <http://www.biblearchaeology.org/post/2010/01/18/the-king-and-i-the-apostle-john—and-emperor-domitian-part-1.aspx> (accessed in November 10, 2011); [article in the Internet since Jan 18, 2010).

GRAINGER, John D. **Nerva and the roman succession crisis of AD 96-99.** New York: Routledge. 2003.

HARNACK, Von Adolf. **What is christianity.** San Diego: Book Tree, (repr). 2006. HARRISON, J R. Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki. JSNT. 2002. 25, 71-96.

HASKELL, Stephen N. **Story of the Seer of Patmos.** Teach Services. 2007.

IRENAEUS OF LYON & COXE C; DONALDSON J; ROBERTS A (eds). Create Space. 2010.

JAMSEM, E. The Jesus of the apocalypse wears the emperor's cloth. **JBL.** Seminal Papers. Atlanta. 1994: 648. Footnote 55.

JONES, Alonzo T. **The two republics or Rome and The United States.** Battle Creek: Review & Herald, 1891, 82/83.

JONES, Bryan. **Domitian.** New York:Routledge. 1993.

KITTEL, Gerhard s v κύριος. **Theological Dictionary of The New Testament,**1965.

KLEINER, Diana E E. **It takes a City.** The Foundation of Urbanism in Italy. Yale University, Lecture 2. You Tube, 2012.

KLEINER, Diana E E. **The prince and the palace:** human made divine in the Palatine Hill. Lecture 13. Yale Online Courses. Spring 2009.

LIDDELL, H.G & SCOTT, Robert s v σεβαστός. **Abridged Greek-English Lexicon.** 1935.

MALINA, Bruce J. **On the genre and message of Revelaion:** star visions and sky journes. Peabody: Hendrickson. 1995.

MARTIAL. The Epigrams of M. Val. **Martial in twelve books:** with a comment by James Elphinston. Nabu. 2010. JONES, Bryan. Domitian. New York:Routledge. 1993.

MATTINGLY, Harold. **Roman coins:** from the earliest times to the fall of the western empire. London: Spink & Son, 1977.

MICROSOFT. s v Pontiff. En **Carta:** on line Britannica Encyclopaedia. Retrieved November 21, 2011.

MOLNAR, Michael. **Blood on the moon in Aquarius:** the assassination of Domitian. The Celator Numismatic Journal, 1995:6-12.

MORRIS, Robert. **The twelve caesars (Julius to Domitian):** the coins of the twelve Caesars. BC 48- to AD 96. Harvard College. Reprint 2010.

NASH, Tom & Thomas. **Worthy is the Lamb:** the biblical roots of the mass. Ignatius. 2004.

OROSIUS & FEAR A.T (ed). **Seven books against the pagans University of Liverpool.** 2010.

ORR, J & NUELSEN, J L (eds) s v. **Names of God.** The International Standard Bible Encyclopaedia. 1974.

ORR, J & NUELSEN, J L (eds) s v. **Jehovah.** The International Standard Bible Encyclopaedia. 1974.

PETTAU, VICTORINUS & WORDSWORTH CRISTOPHER. **The New Testament of our Lord Jesus Christ in the original Greek:** the book of Revelation. Vol IV. London. 1860.

PLINY, The Younger.& Radice, Betty (trans). **The letters of the Younger Pliny.** Penguins Classics. 1994.

PRICE, Simon R F. **Rituals and power:** the Roma Imperial cult in Asia. NY: Digital Edition, Cambridge University Press, 2002.

RUTLEDGE, Steven H. **Imperial inquisition: prosecutors and informants from Tiberius to Domitian.** Taylor & Francis. 2002.

SCHÜSSLER, Fiorenza Elizabeth. **The Apocalypse.** Chicago: Herald Bible. 1985.

STEFANOVIC, Ranko. **Revelation of Jesus Christ: Commentary on the book of Revelation.** (second edition). Berrien Springs: Andrews University, 2009.

SUETONIUS & RIVES, J (introd), GRAVES, R (trans). **The twelve caesars.** Penguin. 2007.

TAAGEPERA, REIN. **Size and duration of Empire: Growth-Decline Curves 600 BC to 600 AD,** in Social Sciences History. Duke University. Vol 3. No. 3/4. 1979, 115-138. The beginning of the Roman Republic is viewed upon various dates: some estimate its starting point with the dictatorial reign of Julius Caesar in 44 BCE. Others favor the battle of Actium in 31 BCE and other scholars situate it in January 16 in 27 BCE when Octavian was granted with the name of Augustus given by the Senate..

TACITUS, CORNELIUS & DAMON CYNTHIA (ed). **Histories: Book 1.** Cambridge University. 2003.

TACITUS, CORNELIUS. **Annals.** Book 1.4 London: Duckworth. 2010, 18-36. TAYLOR, Lily Ross. The divinity of the roman emperor. American Philology Association. Arno Press. 1931 (repr) 1975.

THOMPSON, Leonard L. **The book of Revelation: Apocalypse and Empire.** New York: Oxford, 1999.

TILLICH, Paul. **A history of the christian thought.** New York: Simon and Schuster. 1968.

VINCENT, Marvin R. **Vincent's word studies in the New Testament.** Vol II. Peabody: Hendrickson, 2009.

WHITE, Elena G. **Eventos de Los últimos días: entendiendo la crisis final de la tierra.** Compilaciones de los escritos de Elena G. De White. Boise: Pacific. 1992.

WHITE, Ellen G. **The Acts of The Apostles.** Boise: Pacific. 2005.

PRINCÍPIOS BÍBLICOS PARA A PRÁTICA DE PEQUENOS GRUPOS

Biblical Principles for the Practice of Small Groups

Jolivé R. Chaves¹

RESUMO

Os Pequenos Grupos (PGs) têm tido uma forte ênfase no contexto da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) Sul-Americana, especialmente nos últimos anos. Do ponto de vista prático, os PGs têm se mostrado um instrumento valioso e útil para a evangelização, bem como para o cuidado dos membros, mas poucos trabalhos foram publicados na região, objetivando mostrar a sustentação dos mesmos como prática bíblica.

A Fundamentação teológica para os PGs é algo relevante, pois sem uma teologia bíblica nenhuma atividade da Igreja se mostra viável. Por outro lado, isto não é algo fácil, por não termos um explícito modelo bíblico de PGs, organizado e sistematizado como atualmente.

O objetivo deste artigo é demonstrar que há princípios bíblicos, tanto no AT como no NT aplicáveis ao ministério dos PGs, conforme a prática atual no contexto da IASD, e fazer um breve estudo de quatro destes princípios, com base nas conclusões de biblistas e missiologistas que já estudaram o tema.

PALAVRAS-CHAVE: Pequenos Grupos. Igrejas-do-Lar. Evangelização.

ABSTRACT

The Small Groups (SGs) have had a strong emphasis on the context of the Seventh Day Adventist Church (SDA) South American, especially in recent years. From a practical standpoint, the SGs have been shown to be a valuable and useful instrument for evangelism, as well as for the care of members, but few studies have been published in the region, aiming to show its support as biblical practice.

The Theological Foundation for SGs is something relevant, because without a biblical theology no Church activity is validated. On the other hand, this is not easy, because we do not have an explicit biblical model of SGs, as currently organized and systematized.

The purpose of this article is to demonstrate that there are biblical principles in both the OT and the NT applicable to the ministry of SGs, as the current practice in the context of the SDA, and make a brief study of four of these principles, based on the findings of scholars and missiologists who have studied the subject.

KEYWORDS: Small Groups. Home-churches. Evangelization

Os pequenos grupos (PGs), no contexto Adventista do Sétimo Dia são reuniões de oração, estudo da Bíblia e testemunho em casas de famílias, envolvendo em média entre cinco e quinze pessoas. Os chamados PGs estão ligados a alguma congregação e funcionam como unidades integrantes da igreja mãe.

¹Doutorando em Teologia Pastoral pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo – UNASP. Diretor e Professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – SALT. E-mail: <jolive.chaves@gmail.com>.

Embora a Igreja Adventista Sul-Americana tenha dado uma forte ênfase nos PGs nos últimos trinta anos, seu antecedente histórico remonta à década de 1970, quando Mário Veloso, então líder MV da Divisão Sul Americana da IASD, lançou as reuniões de “koinonia”, que, em sua essência, seguiam um formato similar ao dos PGs modernos (MOURA, 2009, p.135). Alberto Timm cita as Escolas Sabatinas Filiais, Unidades Evangelizadoras, Koinonias e o Projeto Pioneiro como precursores dos pequenos grupos (TIMM, 2009, p. 25-26).

Do ponto de vista prático, conforme Chaves (2009) os PGs têm se mostrado um instrumento valioso e útil para a evangelização, bem como para o cuidado dos membros em nosso território, mas, poucos trabalhos foram publicados no meio adventista sul americano objetivando mostrar a sustentação dos mesmos como prática bíblica.²

Em realidade, isto não é algo fácil, pois, não temos um explícito modelo bíblico de Pequenos Grupos, organizado e sistematizado como atualmente,³ mas, é algo bastante pertinente, pois, como disse William Beckham, “Um movimento cristão não pode se sustentar a não ser que se defina teologicamente”(BECKHAM, 2007, p. 16).

Assim, acreditando que há princípios bíblicos, tanto no AT como no NT aplicáveis ao ministério dos Pequenos Grupos,⁴ pretendemos fazer neste artigo um breve estudo de quatro destes princípios, com base nas conclusões de biblistas e missiólogos que já estudaram o tema.

² Entre as publicações que abordam o tema estão: MOURA, José Umberto. **Pequenos grupos**: uma fundamentação bíblica, teológica e histórica desde uma perspectiva da Igreja Adventista do Sétimo dia no Brasil. Tese(Doutorado) - Artur Nogueira, SP: SALT/UNASP, 2009. TORRES, Milton. **Pequenos grupos, grandes soluções**. Cachoeira, BA: Centro de Pesquisa de literatura Bíblica, 2007. CHAVES, Jolivê R.; TIMM, Alberto R. **Pequenos grupos**: aprofundando a caminhada. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

³ Ver artigo: PAROSCHI, Wilson. In: SOUZA, Elias Brasil de. **Teologia e Metodologia da Missão**. Cachoeira, BA: Centro de Pesquisa de literatura Bíblica, 2011, p. 368. Humberto Moura, em seu artigo não publicado: “Os Pequenos Grupos e a Hermenêutica: Evidências Bíblicas e Históricas em Perspectiva – Uma Análise” diz: “Evidentemente não se poderia esperar que os pequenos grupos estivessem prontos no texto bíblico, como um modelo organizado e sistematizado como se tem agora. Mas eles estão lá, indicados como princípios distribuídos pelas sagradas páginas da Bíblia” p. 52.

⁴ Vários autores e pesquisadores têm escrito sobre os princípios bíblicos para o ministério dos PGs. Veja: MOURA, José Umberto. **Pequenos grupos**: uma fundamentação bíblica, teológica e histórica desde uma perspectiva da Igreja Adventista do Sétimo dia no Brasil. Tese(Doutorado) - Artur Nogueira, SP: SALT/UNASP, 2009. Elias Brasil de Souza, José Umberto Moura, Roberto Pereyra e Alberto R. Timm em seus artigos publicados no livro organizado por CHAVES, Jolivê R.; TIMM, Alberto R. **Pequenos grupos**: aprofundando a caminhada. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011. ICENOGLE, Gareth Weldon. **Biblical foundations for small group ministry an integrational approach**. Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press, 1994. DONAHUE, Bill; ROBINSON, Russ. **Edificando uma igreja de pequenos grupos**. São Paulo: Editora Vida, 2003.

1. O Primeiro Princípio sobre o qual os PGs se Sustentam, é a Comunidade Bíblica

A Bíblia é clara em dizer da existência de um único Deus (Mc 12:32; I Cor. 8:4,6; I Tim. 2:5; Tia. 2:19), que se manifesta na forma de três pessoas coeternas, Pai, Filho e Espírito Santo (Mat. 28:19). Como disse Geisler, "há três pessoas em uma natureza, em uma essência" (GEIESLER, 2003, p. 836).

No primeiro verso da Bíblia "O Deus bíblico já em sua auto-revelação no Antigo Testamento se articula, age e se expressa em uma pluralidade de pessoas" (SOUZA, 2007, p. 16). Hasel (1975) explica que o termo hebraico utilizado para Deus no relato da criação (אֱלֹהִים) é um plural que denota a plenitude de pessoas no seio da divindade. Ou seja, Deus em sua própria natureza vive em comunhão e este é o principal conceito usado para explicar a teologia de comunidade (BECKHAM, 2007, p. 16).

Essa ideia de pluralidade na Divindade é reforçada pela deliberação intradivina: "Façamos o homem à nossa imagem, conforme à nossa semelhança" (Gen. 1:16). Da mesma forma, a interação e comunhão intradivina aparece no episódio da Torre de Babel: "Vinde, desçamos e confundamos ali a sua linguagem..." (Gen. 11:7).

Assim, o ser humano, criado à imagem de um Deus que vive em comunhão intradivina, também trás em sua própria natureza a necessidade de relacionar-se; necessidade esta, denominada por Donahue e Robinson (2003, p. 35) como "DNA relacional" e "Gene comunitário". Portanto, não é de admirar que o próprio Deus expressa a importância do relacionamento e da comunhão para o ser humano ao dizer: "Não é bom que o homem esteja só" (Gen. 2:18). Elias Brasil explica: "Era intenção de Deus que a comunhão intradivina, desfrutada no seio da divindade, fosse compartilhada pelas criaturas como um aspecto importante da imagem de Deus" (TORRES, 2007, p.17).

Há um elemento relacional na ordem criada, o que pode explicar, em nível ontológico, a necessidade humana de relacionamentos. Ao criar a terra, Deus ordenou que ela produzisse vegetação, que, por sua vez, devia se reproduzir. Aos animais, a ordem dada foi que se multiplicassem, enquanto que ao ser humano foi dito que ele deveria trazer à existência outras criaturas e encher a Terra. Portanto, sendo criado como parte de um sistema relacional, o ser humano só pode ser plenamente satisfeito, em seus anelos mais profundos, em um ambiente em que pode desenvolver relacionamentos saudáveis com Deus e com outras pessoas (SOUZA, 2011, p. 7-17).

Para Miguél Angel Cerna (1991), não podemos refletir plenamente a imagem de Deus se escolhermos viver isolados de nossos semelhantes. Para ele, o fato de o ser humano nascer em um seio familiar em que suas

necessidades básicas são supridas, é uma evidência de que todo filho espiritual de Deus ao nascer necessita de um ambiente de apoio e proteção que podem ser encontrados em um Pequeno Grupo relacional.

Isto nos remete à conclusão de Burrill de que um propósito da evangelização é restaurar a comunidade, e, neste caso, o pequeno grupo se torna um valioso aliado por proporcionar um ambiente favorável para o cumprimento desse objetivo (BURRILL, 2005).

Portanto, pode-se afirmar que o PG, com sua ênfase relacional, atua dentro do paradigma da criação e se fundamenta no princípio bíblico da comunidade. Ao estimular relacionamentos saudáveis e proporcionar aos seus membros um ambiente de convivência fraterna, marcado por companheirismo e solidariedade, o PG se torna um importante instrumento nos propósitos relacionais de Deus para os seres humanos.

2. O segundo princípio bíblico sob o qual os Pequenos Grupos se estruturam é o compartilhamento da liderança, também chamado de descentralização de tarefas,⁵ que se afigura como um imperativo para a liderança moderna⁶

Um exemplo bíblico clássico deste princípio se percebe no episódio da liderança de Moisés junto ao povo de Israel, no deserto, em direção à Canaã (Exo. 18: 13-20). O estilo de liderança centralizador que Moisés havia adotado estava sendo prejudicial para ele e para o povo. Ele liderava 603.550 homens; cerca de dois milhões de pessoas, incluindo mulheres e crianças (WHITE, 1990).

O texto diz que o povo estava em pé diante de Moisés, desde a manhã até ao pôr-do-sol. Quando Jetro, seu sogro, lhe perguntou porque fazia tal coisa, Moisés justificou: “É porque o povo me vem a mim, para consultar a Deus” (v.15). A resposta do experiente ancião foi taxativa: “não é bom o que fazes. Sem dúvida, desfalecerás, tanto tu, como este povo; pois isto é pesado demais para ti; tu só não podes fazer” (vs.17-18).

Como resultado, Moisés estava exausto, não tinha tempo para sua família e as pessoas não estavam vivendo uma experiência de comunidade umas com as outras e com Deus. Ao contrário, os problemas entre elas se avolumavam e Moisés passava todo o dia buscando solucionar seus conflitos. Situação similar ocorre quando o pastor emprega todo o seu tempo ministrando aos seus membros e tentando assumir a maior parte das atividades da Igreja sozinho.

⁵ TORRES, Milton. **Pequenos grupos, grandes soluções**. Cachoeira, BA: Centro de Pesquisa de literatura Bíblica, 2007.

⁶ Ver o artigo: AMCHAM Brasil. **Gestão descentralizada é requisito para sucesso dos negócios na Era do Conhecimento**. Disponível em: <<http://www.amcham.com.br/regionais/amcham-sao-paulo/noticias/2011/gestao-descentralizada-e-requisito-para-sucesso-dos-negocios-na-era-do-conhecimento/?searchterm=None>>.

Isto trás como resultado uma igreja dependente do pastor, problemas de toda ordem entre os membros e frustração ministerial.

A solução de Jetro era simples: Moisés deveria usar um método mais eficiente de administrar justiça. Através de um sistemas de descentralização de autoridade ele deveria delegar a homens escolhidos a função judicial e de governo (DORNELES, 2011) . Isto deveria ir a tal nível, que ninguém estivesse fora da cobertura julgadora de um líder de um grupo de dez pessoas.

Ao que parece, Deus deu sua aprovação à sugestão de Jetro, pois Moisés aceitou o plano (Exo. 18:23). Para Cox (2000), o novo plano de administração descentralizada que Moisés adotou deve ter tornado o próprio acesso a Deus mais fácil para o povo. Kornfield e Araújo (2000, p. 35) ainda afirmam que “a primeira base de justiça no povo de Israel, eram os grupos pequenos de dez pessoas”.

Outras passagens do Antigo Testamento também reforçam a ideia de descentralizar tarefas e responsabilidades através da divisão do povo de Deus em grupos, para cumprir diversas responsabilidades relacionadas com o serviço. A exemplo disso, nas jornadas do povo de Deus em direção à Canaã, havia uma organização específica das tribos ao redor do santuário, e a grupos específicos foram confiadas as responsabilidades de transportar o santuário. Os coaitas eram responsáveis pelo transporte da mobília (Nm 4:1-20); os gersonitas, dos tecidos, cortinas e véus (Nm 4:21-28); e os meraritas, das tábuas, varais, colunas e bases do tabernáculo (Nm 4:29-33) (SOUZA, 2007).

Os pastores modernos, que à semelhança de Moisés estão sobrecarregados com tantas responsabilidades e desafios, verão sua liderança potencializada e resultados muito mais eficazes em seu ministério, adotando o plano de descentralização de liderança apontado por Jetro. Os pequenos grupos liderados por homens e mulheres maduros na fé e que tenham o dom do pastoreio cumprem esse papel de dividir com o pastor da igreja a carga da condução do povo de Deus, pois, como disse Burrill (1998, p. 99) “o propósito dos pequenos grupos é dar poder, dar o sacerdócio; descentralização significa dar o sacerdócio”.

Os pequenos grupos modernos são uma estratégia de liderança, uma forma de governo em que o pastor divide responsabilidades de pastoreio com líderes de sua confiança. Isto é fundamental, pois, assim como na experiência de Moisés, é impossível a um pastor sozinho cuidar do seu rebanho de forma satisfatória, especialmente no contexto Sul-Americano.⁷

Daí a importância de se investir na formação de liderança qualificada para os pequenos grupos. Moisés certamente teve muito trabalho para treinar

⁷ Segundo informação fornecida pela secretaria da Divisão Sul Americana da IASD, cada pastor distrital no território Sul Americano, cuida em média de 8,2 congregações e 732 membros. Dados do primeiro trimestre de 2013.

e manter motivado o seu enorme grupo de líderes,⁸ mas, a qualidade de vida de Moisés e do povo mudou radicalmente, mostrando que o desenvolvimento de liderança é fator determinante para uma administração eficaz (FARLEY, 2009).

Portanto, os pequenos grupos com o seu sistema de descentralização de tarefas cumpre o princípio bíblico do compartilhamento da liderança e se torna uma ferramenta efetiva para o cuidado dos membros e o canal para as estratégias missionárias e evangelizadoras da igreja (WHITE, 2006).

3. O terceiro princípio bíblico sobre o qual os pequenos grupos se fundamentam é o uso das casas como ambiente de adoração e serviço (At. 12:12; 16:15, 40; Rom. 16:5; I Cor. 16:19; Col. 4:15; Fm 2)

Na Igreja Adventista do Sétimo Dia, as casas são usadas como ambiente para o funcionamento dos pequenos grupos, classes bíblicas e outras formas de atividades espirituais, mas esse uso não tem a mesma configuração moderna das chamadas “Igrejas nos Lares”.⁹ Embora os estudiosos defendam razões diferentes porque a Igreja Cristã Primitiva fazia uso das casas como local de adoração, existe por outro lado uma uniformidade entre eles quanto aos benefícios de tal prática.

Paroschi defende que os cristãos apostólicos continuaram reunindo-se no templo e nas sinagogas durante a maior parte do primeiro século. Porém, havia uma prática exclusiva à fé cristã, a Santa Ceia, que os forçava a reunir-se nos lares e, assim, diz ele, surgiram as igrejas-do-lar, mais como uma opção para as atividades distintamente cristãs, do que como alternativa cristã às sinagogas judaicas ou aos templos pagãos (PAROSCHI, 2011).

Por quatro ou cinco décadas após a ascensão de Jesus, os cristãos continuaram frequentando as sinagogas mutuamente com os judeus. Isso durou até que após a destruição do templo, no ano 70, os fariseus sobreviventes, na tentativa de reestruturar o judaísmo e reerguê-lo das cinzas, tomaram medidas radicais contra os cristãos, o que levou os dois movimentos, judeus e cristãos, a seguirem caminhos distintos. Foi a partir dessa época que as igrejas-do-lar se estabeleceram definitivamente como os únicos locais de reunião e culto cristão (PAROSCHI, 2011).

⁸ Johnson diz que Moisés necessitou de aproximadamente 60.000 líderes de 10, 12.000 líderes de 50, 6.000 líderes de 100, 600 líderes de 1.000, perfazendo um total de 78.600 líderes. Ver: JOHNSON, Kurt W. **Pequenos grupos para o tempo do fim**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

⁹ A expressão moderna “Igreja nos Lares” se refere ao funcionamento de uma igreja em sentido pleno nos lares, com batismos, casamentos, santa ceia, etc. Não é apenas referência a um pequeno grupo ligado a uma igreja, mas à própria igreja. Veja mais detalhes em: SIMSON, Wolfgang. **Casas que transformam o mundo**. Curitiba PR: Editora Evangélica Esperança, 2001, p.108-110.

Outra razão porque a igreja primitiva se reuniu nos lares, foi a perseguição religiosa imposta pelos imperadores romanos. Durante o governo de Nero¹⁰, imperador romano de 54-68 AD, foi estabelecido um decreto proibindo aos cristãos de construir igrejas e locais públicos de reunião. Os imperadores Domiciano (81-96 AD) e Trajano (98-117) mantiveram o decreto e empreenderam duras perseguições aos cristãos (SHAFF, 1959).

Chama a atenção, o grande crescimento vivido pela igreja durante esse período de perseguição e reuniões nos lares. Simson cita uma carta de Diogneto escrita no final do século II, na qual ele diz: “O número de cristãos aumenta diariamente”. Cita ainda a informação de Orígenes registrada na metade do III século: “As massas estão aceitando a fé”. Menciona também uma estimativa feita pelo historiador Ramsay MacMullen segundo a qual, em cada geração, 500.000 pessoas se tornaram cristãs e até o ano 312, os cristãos representavam de 5 a 8% da população do Império Romano (SIMON, 2011, p. 63). Estima-se, de acordo com Beckham (2007) que no terceiro século, somente no império romano viviam cerca de seis milhões de cristãos.

Paroschi (2011, p. 369) diz:

No período de maior crescimento da igreja, período esse que se estendeu até o início do quarto século, as igrejas-do-lar, com no máximo algumas dezenas de membros, foram o instrumento mais eficiente para manter a igreja unida, fervorosa e dinâmica naquele que, talvez, tenha sido o período mais difícil de sua história.

Em outros períodos da história, essa mesma combinação de intolerância para com a fé cristã por parte das autoridades e a necessidade de reunir-se nos lares resultou em surpreendente crescimento.

Em 1982, quando os comunistas assumiram o governo da Etiópia e começaram uma perseguição aos cristãos, os menonitas eram cerca de 5.000

¹⁰ Veja a lista dos imperadores romanos da época de Cristo, dos apóstolos e os maiores perseguidores do cristianismo até Constantino:

- I. César Augusto 17 /1/ 27 A.C. até 19/8/14 D.C. – quando Jesus nasceu
- II. Tibério César: 19/8/14 a 16/3/37 – quando Jesus morreu
- III. Calígola: 18/3/37 a 24/1/41
- IV. Cláudio: 24/1 a 41/10/54
- V. Nero: 10/54 a 11/6/68 – proibiu o culto público (64), matou Pedro (64 a 67) e Paulo (67)
- VI. Galba: 8/6/68 a 15/1/69
- VII. Otão: 15/1/69 a 16/4/69
- VIII. Vitélio: 17/4/69 a 22/12/69
- IX. Vespasiano: 20/12/69 a 24/6/79 – destruiu o templo através do filho- Tito (70)
- X. Tito: 24/6/79 a 13/9/81
- XI. Domiciano: 14/9/81 a 18/9/96 – exilou João em Patmus
- XII. Nerva: 18/9/96 a 27/1/98
- XIII. Trajano: 28/1/98 a 7/8/117 – confirmou o decreto de Nero
- XIV. Constantino: 307 a 22/5/337 – converteu-se ao cristianismo (312)

fiéis nacionais nativos. Suas propriedades foram confiscadas e, não podendo reunir-se mais publicamente, a igreja tornou-se “subterrânea”. Reuniam-se nos lares, sem poder sequer cantar em voz alta para não serem denunciados às autoridades. Dez anos depois, em 1992, o comunismo foi destituído e os líderes menonitas ficaram surpresos quando descobriram que a igreja havia crescido de 5.000 para 50.000 membros no período (BECKHAM, 2007).

Algo similar aconteceu com o adventismo na China. Em 1949, os últimos missionários americanos haviam deixado a China e vieram os anos de silêncio, período em que o trabalho oficial da igreja deixou de existir no país. Em anos recentes, descobriu-se que os membros não apenas haviam sobrevivido, mas multiplicado e, durante a década de 1980, a Igreja Adventista cresceu de alguns milhares para 70.000 membros. Nas reuniões informais dos lares, eles encontraram força e encorajamento através do estudo da Bíblia, oração e testemunho (JOHNSON, 2000).

Uma pergunta que surge diante do crescimento da igreja dos lares durante o período de perseguição é: O que causou o crescimento foi a reunião nos lares ou foi a perseguição? Ou foi a combinação desses fatores? É difícil determinar a resposta exata, mas creio que isso não é tão importante. O que importa é o fato de que as reuniões de adoração nos lares têm sido uma prática bíblica com benefícios evidentes.

Constantino, que governou Roma de 306 a 337 AD, se converteu ao cristianismo em 312, e no ano seguinte anulou o decreto de Nero. Ele transformou o cristianismo na religião oficial do império e devolveu aos cristãos a liberdade de culto público. Ele mesmo patrocinou a construção de grandes catedrais (SHAFF, 1959).

Muitos autores entendem que, a partir desse momento, com a formalização do serviço religioso nas catedrais, a separação entre o clero e o laicato e o desaparecimento das reuniões nos lares, houve o enfraquecimento da vida espiritual e missionária dos membros (JOHNSON, 2000). Porém, é salutar a compreensão de Beckham (2007, p. 57) ao afirmar: “não foi a catedral que afetou a igreja; foi o que a proposta da catedral provocou para o contexto do grupo pequeno na igreja”.

Outros estudiosos do assunto acreditam que a igreja primitiva se reunia nos lares não apenas pelo impedimento de construir locais públicos de adoração, mas como uma opção viável para o cuidado dos membros e o cumprimento da missão (HADAWAY, WRIGHT, e DUBOSE, 1987). Embora essa afirmação não seja totalmente segura, é fato que tanto Jesus¹¹ como os apóstolos¹² utilizaram em grande medida os lares das pessoas como local de adoração e serviços espirituais.

¹¹ Veja Jesus ministrando em casas: Mt 8:14; 9:10; 9:38; 26:6; Lc 10:38; 19:9; Jo 12:3. Jesus ensinando aos discípulos como proceder ao evangelizarem nas casas: Mt 10: 12-14; Lc 10:5; 10:7.

¹² Todos os textos a seguir mostram as casas sendo usadas como estrutura de apoio para a expansão da evangelização e cuidado dos membros na igreja primitiva: At 2:2, 42; 8:3; 9:11; 10:22, 30; 12:12 16:15, 32, 40; 18:7; Rm 16:5; I Co 16:19; Cl 4:15; Fl 2; 2Jo 10.

Portanto, evidencia-se que as reuniões nos lares propiciam um ambiente fraterno, de cuidado mútuo, estudo da Bíblia, oração e testemunhos, que continuam sendo essenciais para o fortalecimento e crescimento da igreja de Deus.

A Igreja cristã, no período apostólico, bem como em outros períodos da história, é um exemplo de que podemos usar as casas para reuniões de cunho espiritual e missionário, seja em tempos de liberdade ou perseguição. Sendo assim, os pequenos grupos, estruturados no princípio do uso das casas como ambiente de adoração e culto prestam um serviço de extremo valor para a fé e a missão cristã.

Paroschi (2011, p. 369) conclui: “Conquanto, por definição, os pequenos grupos de hoje e as igrejas-do-lar não sejam a mesma coisa, os vários pontos em comum entre ambos certamente autorizam o uso de um como modelo para o outro”.

4. O quarto e último princípio bíblico a ser analisado, sobre o qual os pequenos grupos estão estruturados, é o discipulado (Mat. 28:16-29)¹³

Jesus veio ao mundo com o objetivo de “buscar e salvar o que se havia perdido” (Lc 19:10). Com a meta de conquistar o mundo para Deus, desde o ponto de vista humano, a maior parte do seu tempo deveria ser dedicada às multidões, afinal, seu ministério teria duração de apenas três anos e meio.

Porém, contrariando à lógica humana, embora estivesse preocupado com as multidões, a maior parte do tempo de Cristo foi dedicada a um grupo de doze homens a quem ele chamou de discípulos. “Designou doze para estarem com Ele e para os enviar a pregar” (Mc 3:14). Sua preocupação não era tanto as multidões, mas os homens a quem as multidões seguiriam após a sua partida. Dobahue e Robinson (2003, p. 39) afirmam que “Jesus seguiu o padrão divino de reunir poucos para transformar muitas vidas”.

Jesus sabia que para provocar impacto profundo e formar discípulos, não basta uma relação superficial ou no “estilo atacado”. Humberto Moura explica que não é de se surpreender que Ele juntasse Seus discípulos regularmente em uma casa para ensinar (Mc 3:20; 7:17; 9:28, 33; 10:10), pregar, curar (Mc 2:1-12) e comer com eles (Mc 3:20; 14:12-21; At 1:4) (CHAVES, TIMM,

¹³ Elias Brasil de Souza menciona a teologia relacional, a teologia sapiencial e a teologia missional como princípios sobre os quais os pequenos grupos apoiam. Veja: CHAVES, Jolivê R.; TIMM, Alberto R. **Pequenos grupos**: aprofundando a caminhada. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011. José Humberto Moura aborda o conceito de sacrifício e a reunião em torno do messias como aspectos relevantes da base teológica dos pequenos grupos. Veja: MOURA, José Umberto. **Pequenos grupos**: uma fundamentação bíblica, teológica e histórica desde uma perspectiva da Igreja Adventista do Sétimo dia no Brasil. Tese(Doutorado) - Artur Nogueira, SP: SALT/UNASP, 2009.

2011). Afinal, “um homem é chamado *mathetes* quando se vincula a outra pessoa a fim de adquirir seu conhecimento prático e teórico” (COENEN, BROWN, 2000, p. 581).

Alberto Timm (2009) denomina o processo da formação discipular de Jesus com os doze de ‘círculo apostólico’, classificando 5 etapas: mantinham comunhão com Cristo, socializavam-se uns com os outros, eram ensinados pelo Mestre, eram treinados para a missão, e participavam dos esforços evangelísticos. Coleman (1987) chama o processo de “o plano mestre de evangelismo” de Jesus, no qual Ele se propôs ensinar, treinar e enviar os seus discípulos.

Após exemplificar pela própria metodologia como se forma um discípulo, Jesus deixou a grande comissão evangélica registrada nos quatro evangelhos (Mt 28:18-20; Mc 16:15,16; Lc 24:45-48; Jo 20:20-21).¹⁴

Bruno explica que dos quatro verbos que aparecem na grande comissão: *Matthew 28:19* πορευθέντες (indo), *Matthew 28:19* βαπτίζοντες (batizando), *Matthew 28:20* διδάσκοντες (ensinando) e *Matthew 28:19* μαθητεύσατε (fazer discípulos), os três primeiros estão no participio e, portanto, estão subordinados ao último, que aparece no imperativo aoristo grego. Isto significa que fazer discípulos é o foco e único imperativo na comissão evangélica, o centro da missão (RASO, 2011).

Para Burrell (2006, p. 22), “já que a grande comissão constitui a razão para a existência da igreja” e o imperativo da comissão é o discipulado, a metodologia discipular de Jesus deve ser o nosso modelo. Jesus mostrou que o pequeno grupo é fundamental para a formação de discípulos.

Para Cox (2000, p. 97), “o objetivo primário do ministério de um pequeno grupo é fazer discípulos cristãos”, por ser o ambiente propício para a transmissão de conhecimento teórico/prático, além de fornecer o apoio e a convivência, que são essenciais no processo de discipulado.

Portanto, tendo em sua essência a vocação para a formação de discípulos, os pequenos grupos estão estruturados sobre esse importante princípio bíblico, que é a razão de ser da igreja.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora não encontremos no Novo Testamento uma cláusula normativa que determine a prática dos pequenos grupos, ou não haja evidências de que as igrejas-do-lar no tempo apostólico tenham se originado como resultado de uma ordem ou recomendação divina, tanto Jesus, como os apóstolos, praticaram uma experiência de grupo, similar ao que a igreja pratica hoje.

¹⁴ Bosch afirma que Mateus é quem mais utiliza a expressão fazer discípulos. Ele faz uso 73 vezes contra 46 de Marcos e 37 de Lucas. Ver BOSCH, David J. **Transforming mission**. New York: Orbis Book, 1993, p. 73.

Diante das evidências apresentadas, pode-se afirmar que o PG, com sua ênfase relacional, atua dentro do paradigma da criação e se fundamenta no princípio bíblico da comunidade. Além disso, com o seu sistema de descentralização de tarefas, o PG cumpre o princípio bíblico do compartilhamento da liderança e se torna uma ferramenta efetiva para o cuidado dos membros e a evangelização.

Evidencia-se também que os PGs, estruturados no princípio do uso das casas como ambiente de adoração e culto prestam um serviço de extremo valor para a fé e a missão cristã.

E, por fim, tendo em sua essência a vocação para a formação de discípulos, os pequenos grupos estão estruturados sobre esse importante princípio bíblico, que é a razão de ser da igreja.

Outrossim, a própria história se encarrega de mostrar a importância dos pequenos grupos no cumprimento do plano de Deus, no decurso do tempo, seja em época de perseguição ou de liberdade.

Conclui-se, então, que as reuniões de pequenos grupos nos lares, conforme tem sido a prática da IASD, não são apenas circunstanciais ou algo incidental. Elas estão ancoradas nos princípios bíblicos e, portanto, no assim diz o Senhor.

REFERÊNCIAS

BECKHAM, William. **A segunda reforma**. Curitiba, PR: Ministério Igreja em Células, 2007.

BURRILL, Russell. **Como reavivar a igreja do século 21: o poder transformador dos pequenos grupos**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

_____. **Recovering an adventist approach to the life e mission of local church**. Fallbrook, California: Hart Books, 1998.

_____. **Discípulos modernos**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

CERNA, Miguel Angel. **El poder de los grupos pequeños en la iglesia**. Newbury Park, CA: Publicaciones El Camino, 1991.

CHAVES, Jolivê R. **Revista do Ancião**, julho /setembro, p. 23-25, 2009.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000.

COLEMAN, Robert E. **O plano mestre de evangelismo**. São Paulo: Mundo Cristão, 1987.

COX, David. **Pense em grande, pense em grupos pequenos**. Almargem do Bispo, Portugal: Publicadora Atlântico, S.A., 2000.

DONAHUE, Bill; ROBINSON, Russ. **Edificando uma igreja de pequenos grupos**. São Paulo: Editora Vida, 2003.

EARLEY, Dave. **Transformando membros em líderes**. Curitiba, PR: Ministério Igrejas em Células, 2009.

DORNELES, Vanderlei. **Comentário bíblico adventista do sétimo dia**. Vol. 1. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

GEISLER, Norman. **Enciclopédia de apologética**. São Paulo: Editora Vida, 2003.

HADAWAY, Kirk; WRIGHT, Stuart A.; DUBOSE, Francis M. **Home cell group and house churches**. Nashville, TN: Broadman Press, 1987.

HASEL, Gerhard. The meaning of "let us" in Gen. 1:26. **Andrews University Seminary Studies**, n. 13 p. 58-66, 1975.

JOHNSON, Kurt W. **Pequenos grupos para o tempo do fim**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

KORNFELD, David; ARAÚJO, Gedimar. **Implantando grupos familiares**. São Paulo: Editora SEPAL, 2000.

MOURA, José Umberto. **Pequenos grupos: uma fundamentação bíblica, teológica e histórica desde uma perspectiva da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil**. Artur Nogueira, SP: SALT/UNASP, 2009.

PAROSCHI, Wilson. Os pequenos grupos e a hermenêutica: evidências bíblicas e históricas em perspectivas. In: SOUZA, Elias Brasil. **Teologia e metodologia da missão**. Cachoeira, BA: Centro de Pesquisa de literatura Bíblica, 2011.

RASO, Bruno Alberto. Hacer discipulos: mandato y recomendaciones. In: SOUZA, Elias Brasil. **Teologia e metodologia da missão**. Cachoeira, BA: Centro de Pesquisa de literatura Bíblica, 2011.

SHAFF, Philip. **History of the christian church**. Grand Rapids: Eerdman Pub. Co., 1959, vol. 1.

SIMSON, Wolfgang. **Casas que transformam o mundo**. Curitiba, PR:

Editora Evangélica Esperança, 2001.

SOUZA, Elias Brasil. In: TORRES, Milton. **Pequenos grupos: grandes soluções**. Cachoeira, BA: Centro de Pesquisa de literatura Bíblica, 2007.

TIMM, Alberto R. **Ministério**, janeiro/fevereiro, p. 25-26, 2009.

_____. Comunhão e Missão. **Revista do Ancião**, julho/setembro, p. 10, 2009.

WHITE, Ellen G. **Patriarcas e profetas**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1990.

_____. **Testemunhos para a igreja**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006, vol. 7.

ABORDAGENS HISTORIOGRÁFICAS APLICADAS AO ESTUDO DAS RELAÇÕES ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO: TESE DO CONFLITO, TESE YATES E TESE DA COMPLEXIDADE

Historiographic Applied Approaches to the Study of the Relationship between Science and Religion: Conflict Thesis, Yates Thesis and Complexity Thesis

*Wellington Gil Rodrigues¹
Amílcar Balard²*

RESUMO

Este artigo tem como objetivo apresentar as principais abordagens historiográficas utilizadas para o estudo das relações entre ciência e religião, a saber: a tese do conflito, a qual enfatiza uma discordância intrínseca entre essas duas matrizes explicativas, onde a ciência desempenha um papel libertador enquanto a religião é percebida como um obstáculo aos avanços do conhecimento científico. A tese Yates, representante de uma tendência onde religião e ciência são percebidas como parceiras, onde a religião é apresentada como o fundamento da ciência moderna e finalmente a tese da Complexidade, abordagem mais contemporânea que destaca que as relações entre ciência e religião não podem ser reduzidas a uma condição de conflito e também a uma condição de amizade e cooperação, mas que dependente do tempo e do contexto histórico essas duas entidades exibem diferentes formatos de relação.

PALAVRAS-CHAVE: Ciência. Religião. Abordagens Historiográficas.

ABSTRACT

This article aims to present the main historiographical approaches used to study the relationship between science and religion, namely: the Conflict thesis, which emphasizes a disagreement that exists between these two explanatory matrices, where science plays a liberating role while religion is perceived as an obstacle to the progress of scientific knowledge. The Yates thesis, representative of a trend where religion and science are perceived as partners, where religion is presented as the foundation of modern science and finally the theory Complexity thesis, more contemporary approach which highlights that the relationship between science and religion cannot be reduced to a condition of conflict and also a condition of friendship and cooperation, but depending on the time and the historical context these two entities exhibit different forms of relationship.

KEYWORDS: Science, Religion, Historiographical Approaches.

INTRODUÇÃO

O problema das relações entre ciência e religião é um dos mais fundamentais problemas do pensamento interdisciplinar e da cultura geral, é uma questão filosófica fundamental inserindo-se dentro de uma discussão mais

¹ Doutorando do Programa de Pós Graduação em Ensino, Filosofia e História da Ciência na Universidade Federal da Bahia - PPGEFHC-UFBA. Atua como professor na Faculdade Adventista da Bahia. E-mail: <alefgil@gmail.com>.

² Professor titular do Programa de Pós Graduação em Ensino, Filosofia e História da Ciência na Universidade Federal da Bahia - PPGEFHC-UFBA.

ampla de problemas tais como os das relações entre ciência e humanidades, ciência e arte, ciência e ética. Esse problema pode ser formulado nas seguintes questões: Quais os modos de relação entre ciência e religião? É compatível, incompatível, indiferente, mutuamente reforçadora, incomensurável? Pode uma igreja impor restrições à pesquisa científica por seus fiéis? Como e porque isso acontece? Pode a ciência prover informação sobre o significado da realidade última ou esse é um território exclusivo da religião e da filosofia? Pode um cientista opinar sobre controvérsias teológicas? Pode um teólogo ou religioso emitir opiniões sobre a metodologia do trabalho de investigação científica? Qual o papel da crença e da autoridade na ciência e na religião? Há espécies diferentes de crenças e de autoridades apropriadas a um campo e não a outro? Qual a relação apropriada entre crenças científicas e crenças religiosas? É apropriado rejeitar teorias científicas baseado em objeções religiosas? É apropriado rejeitar crenças religiosas baseado em teorias científicas? É possível comprovar crenças religiosas cientificamente?

Uma forma de enfrentar a essas questões é através de uma abordagem histórica, ou seja, examinar os vários episódios envolvendo a interação entre ciência e religião para daí tirar as respostas a esses questionamentos. E daí surge a questão sobre qual é a abordagem mais adequada para acessar o problema das relações entre ciência e religião? Nesse sentido, o objetivo deste trabalho é apresentar e investigar os limites e as possibilidades de três abordagens que têm sido utilizadas para analisar essas relações: Tese do Conflito, Tese Yates e Tese da Complexidade.

A TESE DO CONFLITO

De acordo com Numbers (2009) e Ferngren (2002) essa tem sido a mais influente perspectiva histórica nesses estudos, também chamada de tese Draper-White, ou a tese do conflito. Ela propõe que há um conflito inerente e permanente entre ciência e religião. Enquanto a ciência é retratada como libertadora e inovadora, a religião é vista como se opondo tenazmente aos avanços científicos, tendo como exemplos principais os casos Galileu e Darwin.

De acordo com Gould (2002) e Barbour (2004) essa tese nasceu das obras *History of the Conflict between Religion and Science* (1875) e *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896), respectivamente do cientista John William Draper e do intelectual Andrew Dickson White.

Aparentemente para Draper (1875) a oposição entre ciência e religião é uma questão intrínseca à natureza da própria religião visto que

O antagonismo que nós testemunhamos entre Religião e Ciência é a continuação de uma luta que começou quando o Cristianismo começou a obter poder político.

Uma revelação divina deve necessariamente ser intolerante com a contradição; deve repudiar todo melhoramento em si mesmo, e ver com desdém o desenvolvimento intelectual progressivo do homem. (DRAPE, 1875: vi)

Nessa perspectiva a própria história da ciência é reduzida ao conflito entre essas duas instâncias “A história da ciência não é um mero registro de descobertas isoladas; é uma narrativa de um conflito de dois poderes rivais, de um lado a força expansiva do intelecto humano, e de outro a compressão resultante da fé tradicional e dos interesses humanos.” (DRAPE, 1875: vi).

Por sua vez, o professor de história Andrew Dickson White na introdução de sua obra de dois volumes e quase 2000 páginas *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896) elogia a obra de Draper, no entanto, afirma que sua visão é um pouco diferente pois ao contrário deste que vê o conflito ocorrendo entre a ciência e a religião, White está convencido que a luta é entre ciência e teologia dogmática, daí que enquanto ele se autoproclama um homem devoto, o qual retira seus maiores prazeres da música e da poesia cristã ele também afirma que

Longe de querer injuriar o Cristianismo, nós esperamos promovê-lo; mas nós não confundimos religião com sectarismo, e nós vemos no caráter sectário das universidades americanas e das universidades como um todo, uma razão para a pobreza da instrução avançada então dada em muitos deles. (WHITE, 1896: 18-19).

Segundo Ferngren (2002) e Brooke (1991) Draper e White foram os principais responsáveis pela disseminação do mito de que ciência e religião têm estado em permanente conflito. Para Numbers (2009) esse é o maior mito na história da ciência e religião e para a nova historiografia das ciências até mesmo o clássico exemplo invocado por Draper de que Galileu teria sido “torturado e humilhado como o maior dos descrentes” é hoje considerado mais um dos inúmeros mitos forjados por uma perspectiva triunfalista e positivista da história da ciência.

Nesse sentido, se a tese do conflito é considerada atualmente inadequada para acessar o problema das relações entre ciência e religião, que alternativa nos resta?

A TESE YATES

Já no início do século XX podemos encontrar uma nova tendência a qual procura demonstrar que fatores místicos e religiosos favoreceram o nascimento da ciência moderna, exemplos dessa tendência de incluir influências metafísicas e teológicas na historiografia das ciências podem ser encontrados na obra de E. A. Burt *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (1924). Posteriormente, a década de 1950 vê surgir o hoje já clássico *From the*

Closed World to the Infinite Universe, de Alexander Koyre, onde ele propõe que a revolução científica envolveu filosofia e teologia bem como ciência. E em 1964 com *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Dame Frances Amelia Yates (1899-1991), uma historiadora inglesa que concentrou suas pesquisas no esoterismo ocidental, propôs a tese que mais tarde ficou conhecida como Tese Yates, a qual afirma que o misticismo exerceu impacto positivo no surgimento da visão científica moderna.

Ela sugere que o monge dominicano Giordano Bruno foi executado em 1600 não por suas convicções sobre filosofia natural mas sim por defender a tradição hermética, ou seja, Bruno não foi um mártir da ciência moderna mas um mago “cujo programa de reforma cultural e religiosa, enraizado em textos herméticos, equivocadamente datados da mais remota antiguidade egípcia, era mais retrogrado do que progressivo.” (COPENHAVER, 1990: 261).

O hermetismo consistia de um conjunto de tradições envolvendo neoplatonismo, cabala, filosofia oculta, mágica e misticismo que atraiu vários expoentes do Renascimento tais como Pico della Mirandola e Marsilio Ficino o qual traduziu o *Corpus Hermeticum*. Para Yates o hermetismo da renascença estimulou novas atitudes para com o cosmo e com as forças que operam nele, gerando uma *atitude hermética* onde a matemática e mecânica do século XVII (Ex. Newton) podem ser expressões dos mesmos impulsos místicos do século XVI (Ex. John Dee).

Nesse contexto, Giordano Bruno é mostrado na obra de Yates como um filósofo e mágico hermético, com uma mensagem religiosa pouco ortodoxa e onde até mesmo a sua defesa do heliocentrismo copernicano está associada com a adoração solar de Ficino.

Os historiadores têm discutido amplamente as ideias de Yates e sem dúvida seu grande mérito foi tornar o assunto do ocultismo um tópico legítimo para a história das ciências, ou seja, depois de Yates ficou difícil para um historiador da ciência simplesmente ignorar o papel da mágica e do misticismo na renascença e por conseguinte no entendimento do mundo natural que existia à época do surgimento da ciência moderna. No entanto, as ideias de Yates tem gerado várias controvérsias as quais vamos apresentar de forma breve.

Primeiro, a questão da sobredeterminação, ou seja, como a maioria de suas obras foram publicadas no período entre 1964 e 1972, período que se caracterizou pelos flertes com o irracionalismo em várias áreas o que acabou influenciado os intelectuais a trabalharem temas até então marginais e insignificantes, a obra de Yates é considerada datada na sua preocupação exagerada com o papel dos fatores místicos no surgimento da ciência moderna.

Segundo, o entendimento histórico da influência de tradições herméticas no início da ciência moderna é problemático em vários aspectos, um dos quais é a imprecisão no uso de termos tais como “mágica”, “hermético”, “ocultismo”. Um exemplo disso seria o fato de Yates colocar Newton como um herdeiro da tradição hermética, com o que outros historiadores não concordam, por exemplo, R. S. Westfall autor de *Never at Rest* admite a presença de tradições ocultistas, alquímicas e astrológicas nas teorias físicas de Newton, mas não de tradições herméticas.

Isso nos remete à necessidade de o historiador da ciência procurar utilizar de forma precisa e nítida os termos presentes em um debate histórico, e às vezes essa precisão e nitidez não vai implicar em separar os conceitos de uma forma abstrata como, por exemplo: de que forma separar alquimia da química no século XVII? Daí é necessário trabalhar esses termos através de uma categoria adicional, ou seja, de maneira contextualizada, nesse sentido, pensamos que a Tese da Complexidade tem uma contribuição pertinente a dar.

Terceiro, a pouca aceitação da Tese Yates entre os historiadores das ciências, por exemplo, nas recentes historiografias sobre Newton essa relação com o hermetismo não aparece em tons fortes como na obra de Yates, I. B. Cohen autor de *Newtonian Revolutions* só chega a citar brevemente que Newton afirmava que os pitagóricos já conheciam a lei do inverso dos quadrados.

Nesse ponto, parece que estamos enfrentando o dilema dos extremos, ou seja, saímos de um extremo positivista, presentista e essencialista para o qual a história é a emancipação gradual do pensamento humano das cadeias da religião e da metafísica, para um outro extremo no qual as realizações dos personagens do passado tais como Bruno, Copérnico, Newton são justificadas exclusivamente por referência às suas fontes metafísicas, místicas e religiosas, o que em nossa visão é também um reducionismo que precisa ser evitado. Portanto, se as análises historiográficas que afirmam que ciência e religião tem sido e serão inimigas e as análises que afirmam que elas têm sido aliadas não são adequadas, que opção ainda temos?

A TESE DA COMPLEXIDADE

De acordo com Russel (2002), as décadas de 1980 e 1990 trouxeram novidades na área da metodologia historiográfica. Essa nova abordagem recebeu o nome de *Tese da Complexidade*, ao historiador era agora requerido escrever uma história não presentista complexa evitando assim a *falácia retrospectiva*, ou seja, manter uma visão assimétrica do passado e do futuro na qual o passado é visto como sólido, com todas as suas partes fixadas em um lugar, enquanto o futuro é visto como fluido e imprevisível. Essa nova

metodologia trouxe implicações para as relações entre ciência e religião. Para a tese da complexidade o internalismo é incompleto e o conflito uma distorção. O passado é percebido como terrivelmente complexo, exibindo variadas combinações de ideias científicas e religiosas, as quais para serem completamente entendidas, requerem pesquisar as estruturas sociais e políticas.

Dois dos principais exemplos de uma história não presentista da tese da complexidade são os livros *God and Nature* (1986) de Lindberg e Numbers e *Science and Religion* (1991) de John Brooke. Dessa perspectiva complexa outras abordagens podem ser consideradas inadequadas, por exemplo, Lindberg e Numbers (1986) criticam Hooykaas (1973) afirmando que ele sacrifica a história em favor de interesses apologéticos. A tese complexa adverte que um extremo zelo, seja pela ciência, seja pela religião, pode iludir o historiador a ponto de ele construir histórias presentistas. Na introdução do livro *God and Nature* (1986, p. 10), Lindberg e Numbers afirmam que “quase todo capítulo retrata uma interação diversa e complexa que desafia a redução a um simples ‘conflito’ ou ‘harmonia’.”

Um exemplo dessa interação complexa entre ciência e religião conforme apresentada por Lindberg e Numbers (1986) gira em torno da defesa da proposta do heliocentrismo copernicano por Galileu, a qual na perspectiva de Draper (1875) e White (1896) foi rapidamente suprimida pelas forças religiosas conservadoras apontando sua inconsistência com algumas passagens bíblicas que demonstravam a imobilidade da terra. No entanto, na perspectiva de Lindberg e Numbers (1986: 11-12):

[...] um exame mais próximo do registro histórico revela um quadro bastante diferente. [...] Respondendo ao desafio protestante na segunda metade do século XVI, O Catolicismo tornou-se mais conservador e autoritário; o poder tornou-se centralizado, e a vigilância ideológica cresceu. Um dos assuntos mais sensíveis era a interpretação bíblica, pois aqui a rejeição protestante da posição católica de que somente a igreja pode interpretar a Bíblia colocou os dois lados em oposição direta. A igreja romana assumiu uma posição mais firme e mais literalista, e a liberdade hermenêutica foi da mesma forma restringida. Quando Galileu surge em cena em 1610, ele veio equipado não somente com observações telescópicas que poderiam ser usadas para apoiar a teoria heliocêntrica mas também com argumentos liberais sobre como interpretar passagens bíblicas que pareciam ensinar a imobilidade da terra. Assim o problema no qual Galileu se colocou e o qual conduziu finalmente à sua condenação não era uma questão de evidência científica clara marchando em direção contrária às afirmações bíblicas mas de evidência científica ambígua (pois Galileu nunca foi capaz de produzir uma prova convincente do movimento da terra) provocando uma disputa intramuros dentro do Catolicismo sobre os princípios adequados de interpretação bíblica – uma disputa vencida pelos conservadores às custas de Galileu.

Brooke (1991) também nos dá um exemplo interessante da aplicação da tese da complexidade ao considerar a questão do próprio significado das

palavras ciência e religião. Ele afirma que o título da obra magna de Newton se chama, *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural* (1687) e não *Princípios Matemáticos de Ciência Natural*, ou seja, se o historiador é incapaz de apreciar a sutileza da distinção de Newton enquanto filósofo natural, o qual podia dar-se ao luxo de discutir na sua obra a relação de Deus com o mundo natural (o que seria praticamente inadmissível para um físico atual), ele pode perder justamente a distinção da visão de Newton. “Haveria um grau de artificialidade em perguntar como Newton reconcilia sua ‘ciência’ com sua ‘religião’, se ele via a si mesmo perseguindo uma forma de ‘filosofia natural’, na qual os dois interesses estão integrados.” (BROOKE, 1991: 7).

Para Brooke (1991), pode ser altamente artificial para um historiador da ciência e da religião tomar ciência e religião como entidades abstratas e tentar estabelecer relações entre essas entidades, ao invés disso ele deveria se preocupar com qual o uso que se tem feito dessas ideias nas diferentes sociedades e épocas.

No caso Galileu, a aplicação da tese da complexidade poderia nos indicar que:

[...] para entender a situação de Galileu em sua relação com a Igreja Católica Romana, não é o bastante dizer que ciência estava em conflito com religião. As ramificações políticas da Contra Reforma foram tais que a ciência de Galileu (a qual não era auto evidentemente correta) adquiriu significados e implicações que de outro modo não teriam acontecido. [...] A maneira pela qual o relacionamento entre afirmações científicas e religiosas tem sido percebida no passado tem dependido de circunstâncias políticas e sociais que o historiador não pode ignorar. (BROOKE, 1991: 10).

Portanto, para o atual contexto histórico de ênfase em uma abordagem que procura ser contextual e culturalmente sensível, as possibilidades da tese da complexidade são enormes e como limites dessa abordagem apresentamos o conselho de Russel (2002) de que mesmo as mais bem fundamentadas e bem intencionadas ideias sobre ciência e religião estão sujeitas a mudança e rejeição, e que o mesmo é verdade para posições historiográficas, inclusive da própria tese da complexidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando os exemplos históricos apresentados na perspectiva de algumas das abordagens historiográficas utilizadas para analisar as relações entre ciência e religião, chegamos à conclusão que a tese da complexidade é mais adequada atualmente para essa empreitada, visto que ela busca se abster de uma visão unitária do passado seja ela, conflito, harmonia ou independência das relações entre pensamento científico e crença religiosa,

procurando valorizar a particularidade de cada caso em questão, o que implica perceber em cada caso não somente um tipo específico de relação mas sim a sua complexidade.

REFERÊNCIAS

BARBOUR, Ian G. **Quando a ciência encontra a religião**. Tradução Paulo Salles. São Paulo: Cultrix, 2004.

BLACKWELL, R. J. **Science, religion and authority: lessons from the Galileo's affair**. Ashland: Marquette University Press, 1999.

BROOKE, John Hedley. **Science and Religion: Some Historical Perspectives** (Cambridge Studies in the History of Science). New York: Cambridge University Press, 1991.

CAMENIETZKI, C. Z. **A Cruz e a Luneta: Ciência e Religião na Europa Moderna**. Rio de Janeiro: Access, 2000.

COPENHAVEN, Brian. **Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science**. Cambridge University Press, 1990.

DRAPER, John William. **History of the Conflict Between Religion and Science**. New York: D. Appleton, 1875.

FERNGREN, Gary B. **Science and Religion: A Historical Introduction**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002.

_____. **Ciência e fé**. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

GOULD, Stephen Jay. **Pilares do Tempo: Ciência e Religião na Plenitude da Vida**. Rio de Janeiro: Roco, 2002.

HOOYKAAS, R. **A religião e o desenvolvimento da ciência moderna**. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988 [1973].

LINDENBERG, David C.; NUMBERS, Ronald L. **God and nature: historical essays on the encounter between Christianity and science**. California: University of California Press, 1986.

NUMBERS, Ronald L. **Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009.

PETERS, Ted e BENNETT, Gaymon (Orgs.). **Construindo Pontes Entre**

a Ciência e a Religião. São Paulo: Edições Loyola: Editora UNESP, 2003.

RUSSEL, Colin A. **The Conflict of Science and Religion.** In: FERNGREN, Gary B. **Science and Religion: A Historical Introduction.** Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002. (p. 3-12).

YATES, Frances. **Giordano Bruno and the Hermetic Tradition.** London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

WESTFALL, Richard S. **Never at Rest: A Biography of Isaac Newton.** Cambridge, 1980.

WHITE, Andrew Dickson. **A History of the Warfare of Science and Theology.** New York: Dover Publications, 1960 [1869].

UMA PROFECIA SEM PROFETA: ENTENDENDO A DESCRIÇÃO DE MATEUS 2:23

A Prophecy without a Prophet: Understanding the description of Matthew 2:23

*Adenilton T. de Aguiar¹
Jonatas de Mattos Leaf²
Willernani Becker³
Marinaldo R. da Costa⁴
Lucas M. Gondim⁵*

RESUMO

Este artigo propõe-se a verificar a citação de Mateus 2:23 referente ao cumprimento de uma profecia messiânica à luz dos profetas veterotestamentários, isso, embasado na prerrogativa de que o autor desse Evangelho é o que mais cita passagens do Antigo Testamento e pelo fato de usar outras profecias messiânicas ao relatar o nascimento e parte da infância de Jesus. Para tanto, discorre-se um pouco sobre as características mais importantes quanto a autoria, ao destinatário, ao contexto histórico-social e cultural da escrita de Mateus seguida de uma análise histórica, gramatical e teológica referente ao surgimento e desenvolvimento da vila de Nazaré até aos dias de Jesus.

PALAVRAS-CHAVE: Nazaré. Pedra de Cesaréia Marítma. Renovo. Nazireu.

ABSTRACT

This article intends to verify the prophetic quote from Matthew 2:23 referring to the fulfillment of Messianic prophecy in the light of Old Testament prophets, based on the prerogative that the author of this Gospel is the one that quotes more passages in the Old Testament and the fact of using other messianic prophecies in reporting the birth and infancy of Jesus. To this end, talks a little about the most important features about the authorship, the consignee, the socio-historical context and cultural writing of Matthew followed by a historical, grammatical and theological analysis regarding the emergence and development of the town of Nazareth to the days of Jesus.

KEYWORDS: Nazareth. Marítma Caesarea Stone. Sprout. Nazarite.

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

2 Mestre em Ciências da Religião pela UNICAP - Universidade Católica do Pernambuco; Bacharel em Teologia pelo SALT/IAENE. Professor de Interpretação do Antigo Testamento Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia.

3 Pós-graduado em Gestão Escolar pela Faculdade de Tecnologia e Ciência; Graduado em Pedagogia pela UFES/ES e em Matemática pela UNIUBE/MG; Acadêmico de Teologia – SALT/IAENE, Cachoeira/BA.

4 Acadêmico do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – SALT/IAENE, Cachoeira/BA.

5 Acadêmico do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – SALT/IAENE, Cachoeira/BA.

INTRODUÇÃO

Este trabalho propõe-se a estudar o texto de Mateus 2:23, considerando que entre os estudiosos há certa discordância quanto a uma explicação plausível para a compreensão do mesmo, tendo em vista que não encontramos no Antigo Testamento o referente da citação encontrada no texto em análise.

O evangelho de Mateus tem características próprias a ser exploradas, as quais se constituem na razão de muitas especulações no mundo acadêmico, e que podem lançar luz sobre a problemática levantada.

O EVANGELHO JUDAICO

O Evangelho de Mateus é claramente o mais “judaico” dos quatro. Ele se destinava a cristãos de fala grega que, na sua maioria, era de origem judaica. A ideia de que o autor pressupõe o fato de que os leitores estavam familiarizados com as profecias hebraicas fica clara a partir das mais de cem referências ao Antigo Testamento (HALE, 1983). O *background* judaico se patenteia desde o início a partir da genealogia completa de Cristo. Ademais, relatos tais como o da visita dos magos (2:1), a fuga de José e Maria para o Egito (2:13-14), a matança dos meninos abaixo de dois anos, ordenada por Herodes (2:1) e a volta de José e Maria para Nazaré (2:19-23) traçam uma correspondência marcante com eventos da vida de Moisés. A própria fraseologia para descrever o nascimento e a transfiguração de Cristo é, em alguns aspectos, emprestada daquela usada na história de Moisés (Mt 2:13, 20-21; 17:2, 5; cf. Êx 2:15; 4:19-20; 34:29; Dt 18:15). Enfim, Jesus é apresentado como o Novo Moisés, que veio para estabelecer seu reino messiânico.

Em geral, os textos do Antigo Testamento citados nesse evangelho são facilmente identificados. O texto de Mateus 1:23 pode ser encontrado em Isaías 7:14 “Portanto o mesmo Senhor vos dará um sinal: Eis que a virgem conceberá, e dará à luz um filho, e chamará o seu nome Emanuel”. Tal profecia é dada como cumprida em Mt 1:18. Segundo a opinião de alguns estudiosos, a expressão “estrela no oriente” (Mt 2:2) é uma referência a Números 24:17 (NICHOL, 2002). Mateus 2:6 é uma transcrição de Miqueias 5:2. Mateus 2:15 encontra seu precedente em Jeremias 31:15. Porém, Mateus 2:23 não possui um correlativo claro no Antigo Testamento. Ali, lemos: “E chegou, e habitou numa cidade chamada Nazaré, para que se cumprisse o que fora dito pelos profetas: Ele será chamado Nazareno”. Diversos fatores devem ser levados em consideração a fim de encontrar um possível referente para Mateus 2:23.

A CIDADE DE NAZARÉ

A cidade de Nazaré, chamada “jardim da Galileia”, situa-se na encosta de uma colina, como uma espécie de “guardiã” da região, e é cercada por outras colinas, estando no coração de um país verdejante. Embora Nazaré tenha sido claramente ocupada muito antes, na idade do bronze médio (2000 a 1500 a.C) e a idade do ferro (1200 a 586 a.C) (SILVA, 2008), intérpretes concluíram recentemente que uma aldeia mais importante foi refundada no século II a.C. (HORSLEY; CALLONI, 2000).

O nome de Nazaré aparece pela primeira vez numa placa que data do século III ou IV a.C, encontrada entre alguns fragmentos perto de Cesareia Marítima. Sua população vivia da cultura (vinha, oliveiras, cevada, trigo, legumes) e do artesanato. No tempo de Jesus, de acordo com as descobertas arqueológicas, as casas das cidades palestinas, e particularmente as de Nazaré, eram construídas no prolongamento de grutas naturais (HORSLEY, 2000). Apesar dessas informações, Nazaré não é mencionada no Antigo Testamento, ou em Josefo ou no Talmud, embora não se possa dizer que ela tenha sido tão insignificante como geralmente se acredita. Sustenta-se que esta cidade teve uma sinagoga, e que foi o lar de sacerdotes obrigados a espalhar-se pela Galileia após a destruição de Jerusalém no ano 70 d.C. (KNIGHT, 1999).

O fato é que o nome da aldeia de Nazaré é encontrado somente no Novo Testamento. O termo grego é *Ναζαρέθ*, e aparece onze vezes. Seu significado é incerto, podendo variar entre “Aquele que é separado”, “a guardiã” (NELSON; MAYO, 1998) e/ou “verdejante” (DAVIS, 2005). Sua localização geográfica possivelmente teria influenciado no estabelecimento desse nome, tendo em vista que situa-se na encosta, como uma espécie de “guardiã” da região (BROMILEY, 1979) e por constituir-se numa área bem regada e constantemente verdejante (DAVIS, 2005).

Outros significados para o termo podem ser apreendidos a partir da etimologia da palavra. Sua raiz (נִצַּר), significa “ramo”. Sua relação, porém, com uma raiz árabe pode transparecer algo como “ser novo”, “ser radiante” ou “esverdear” (HARRIS, 1999). Vangemeren (1997) salientou que o termo está intimamente correlacionado com Nazaré, e significa um crescimento maduro, o que prefigura o aparecimento do Messias no Novo Testamento, estabelecendo um novo reino forte e consistente. O Hodayot de Qumran usa o termo נִצַּר com um fundo botânico – broto ou folhagem de plantio. Há ainda a associação com uma árvore com seus galhos e raízes numa representatividade dos membros de uma família⁶, de cujo imaginário se depreende uma figura messiânica (BOTTERWECK, 1997).

6 A ideia apresentada pela expressão de Is 11:1 “Do tronco de Jessé sairá” implica no surgimento de um descendente futuro que restaurará o reino. A esse descendente foi confiada a aliança da realeza pertencente à casa de Davi, neto de Jessé.

A partir de uma associação com o Antigo Testamento, existem basicamente duas maneiras de interpretar o título de nazareno. A primeira diz respeito ao título de nazireu (Nm 6:3-7) e a segunda está associada ao verbo guardar (natsar) ou ao termo “renovo” (Is 11:1), que pode ser definido como um substantivo derivado do verbo “guardar” por apresentar a mesma raiz consonantal.

Considerando que “nazareno” é uma tradução imprecisa do termo “nazireu”, e que a cidade de Nazaré não é mencionada no Antigo Testamento, alguns afirmaram que a aldeia recebeu esse nome somente por que Jesus residiu nessa localidade. Essa proposta é apoiada por alguns dos pais da igreja como Tertuliano, Jerônimo, Erasmo e Calvino (CHAMPLIN; MARQUES, 2001). Douglas (2006) menciona que o termo Nazaré só é mencionado a partir de Eusébio e Jerônimo, e que o nome não consta entre as cidades da Galileia mencionadas por Josefo, nem no Talmude e nem nos evangelhos apócrifos. Sakenfeld (2009) chega a mencionar que não existe qualquer menção à cidade na literatura judaica antiga.

Um dado importante que pode lançar luz sobre esta discussão tem a ver com a descoberta de uma placa de pedra grafada em hebraico, datando do século III ou IV a.C. Esta placa foi encontrada pela equipe de arqueólogos israelitas dirigida pelo professor Avi Jonah, nas ruínas de Cesareia Marítima. De acordo com a inscrição, essa pequena aldeia recebeu os descendentes da família de Hapizés (ORLINSKY, 1981).

משמרת ראשונה יהויריב מסרביי מדון
 משמרת שניה ידעיה עמוק צפורים
 משמרת שלישי תחרים מושטא
 משמרת רביעי תשערים עיתהלו
 משמרת חמישי תבליה בית לחם
 משמרת ששית ביצין יודפת
 משמרת שביעי תהקוז עליבו
 משמרת שמינית אביה כרפי עוזיה
 משמרת תשיעי תשווע ארבל
 משמרת עשירית תשכניחא חבדת כבול
 משמרת אחת עשרה אלישי בכחון קנז
 משמרת שתים עשרה יקים ושחור צפת
 משמרת שלוש עשרה חופה בית מעון
 משמרת ארבע עשרה שבאבא חצפת שיחון
 משמרת חמש עשרה בעדיה בלגה יזנית
 משמרת שש עשרה אמרר פרנברה
 משמרת שבע עשרה חזיר גמלי
 משמרת שמונה עשרה הפיצין נצרת
 משמרת תשע עשרה פתחא כלון עגב
 משמרת עשרים חזקאל בן שטיבא
 משמרת עשרים ואחת כין כפר יוזנה
 משמרת עשרים ושתים גמול בית חכיה
 משמרת עשרים ושלוש דליה גתון צלמן
 משמרת עשרים וארבע מעיזה חמת ארז

Fig. 1. Reconstituição da Inscrição⁷

A inscrição da linhagem 18 em hebraico contida na placa é a seguinte:

משמרת שמונה עשרה הפצין נצרת

Tradução Literal: Ordenança dezoito Hapizés Notsret

Uma fotografia da parte da pedra em que está escrito Natsaret deixa claro que o nome desta pequena aldeia da Galileia era grafado em hebraico com a letra ט (tsadê) e não com a letra ז (zain), melhor correspondente para a letra grega ζ. Isto pode indicar a existência de um antigo vilarejo que possuía na escrita original de seu nome a mesma raiz etimológica da palavra que aparece em Isaías 11:1 como “Renovo” (HARRIS, 1999).

7 Foram achadas três partes da pedra que levam a reconstituição apresentada (ORLINSKY, 1981).



Fig. 2. Foto de uma parte da Pedra de Cesareia Maritima⁸

Monloubou e Du Buit (2003) sugerem que Ναζαρέθ seja interpretada à luz da raiz נִצֵּר (guardar) ou de seu derivado נִצְרָה (renovo). Essa terminologia também é apoiada por Eusébio, em *Onomasticon*, em que, baseado na inscrição do artefato arqueológico encontrado, afirma que a palavra Notsret, grafada na placa, possivelmente seja a aldeia de Nazaré dos tempos de Jesus (citado por DOUGLAS, 2006).

A palavra netser (renovo) de Isaías 11:1 aparece somente quatro vezes em todo o Antigo Testamento, mas não admite a associação com a Nazaré do Novo Testamento em todos os textos. Wertheimer (1960) destaca essas quatro ocorrências: Isaías 11:1 – “e um rebento brotará das suas raízes”; Isaías 14:19 – “como um renovo abominável”; Isaías 60:21 – “o ramo da minha plantação”; Daniel 11:07 – “de um ramo de suas raízes”. Segundo Vangemeren (1997), dessas quatro ocorrências, somente duas podem ser associadas entre si: Isaías 11:1 com Isaías 60:21. A primeira refere-se ao Messias que viria da descendência davídica e a segunda refere-se ao remanescente fiel que surgirá no tempo do fim. Esse remanescente terá o direito de ser chamado pelo mesmo nome daquele que é a síntese do grupo – o Messias ou o Netser (HARRIS, 1999).

As outras duas passagens (Is 14:19 e Dn 11:7) não exibem nenhuma ligação com as passagens anteriores. Em Isaías 14:19, a Babilônia é chamada de renovo bastardo, e em Daniel 11:7, a palavra netser refere-se a um poder real dos Ptolomeus e não ao rei messiânico que vem da linhagem de Davi (HARRIS, 1999).

⁸ Essa é a parte do achado arqueológico que contém a descrição da palavra Nazaret (ORLINSKY, 1981).

A CORRESPONDÊNCIA ENTRE MATEUS 2:23 E ISAÍAS 11: 1

A associação entre Mateus 2:23 e Isaías 11:1 é aceitável, visto que um dos propósitos de Isaías era declarar o descontentamento de Deus e o seu julgamento contra o pecado do seu povo, a fim de encorajá-lo a seguir em direção ao arrependimento e a uma vida correta. Embora os reinos do norte e do sul já estivessem divididos, as advertências de Deus são dirigidas às duas nações de maneira unificada, apontando para a unidade futura na vinda do Messias, tendo em vista que a mensagem de salvação se destinaria a todos. Considerando que as advertências não foram atendidas, os reinos foram tirados e levados em cativeiro para a Assíria (Reino do Norte) e para a Babilônia (Reino do Sul). Embora o oráculo divino fosse um chamado direto que apontava ao julgamento iminente,⁹ ela também continha um fundamento de esperança e uma promessa para o remanescente fiel do povo de Deus (Is 11:1 e 60: 23). Ele profetizou sobre o Messias, dizendo que Ele viria da descendência do rei Davi e estabeleceria a paz, a justiça e o conhecimento de Deus na Terra.¹⁰

Outra fundamentação para essa proposição está no período da escrita do livro. Como se sabe, o próprio Isaías se nomeia autor deste livro (Is 1:1), tendo sua atuação profética nos reinados de Uzias, Jotão, Acáz e Ezequias, reis de Judá. (CHAMPLIN, 2000). As informações a respeito da origem de Nazaré apontam para a Idade do Bronze Médio ou à Idade do Ferro (2000 – 586 a.C.), o que torna possível que Isaías tivesse conhecimento da existência dessa cidade.

No entanto, isso não significa necessariamente que Isaías era totalmente consciente de que o messias viveria em Nazaré. É comum que nas profecias messiânicas do Antigo Testamento os profetas não estivessem completamente conscientes de seus detalhes e desenvolvimento. Por vezes a Providência permitiu que o tempo fosse o motor da inspiração para que as profecias messiânicas do AT fossem compreendidas. Isso ocorre, por exemplo, nos Salmos messiânicos que refletem a experiência de exaltação (Sl 1,110) e sofrimento (Sl 22) do próprio salmista que no ministério do Messias revelam-se típicas e, portanto, preditivas da experiência messiânica.

De fato, quando analisada à luz de seu próprio contexto a passagem de Is 11:1 não parece apontar originalmente o local de onde o messias viveria. Do ponto de vista canônico, a profecia está inserida num contexto de juízo e restauração. O capítulo 11 é precedido pelo anúncio do juízo sobre Israel (9:8-

⁹ Há aqui um prenúncio do cativeiro pela mão dos assírios em 722 a.C. e dos caldeus em 586 a.C. (A árvore, símbolo de realeza, foi cortada, restando apenas o seu tronco – Isaías 11:1).

¹⁰ A **restauração** do reino davídico viria pelo surgimento de um renovo proveniente do tronco de Jessé – Isaías 11:1. A dinastia asmoniana não cumpre essa profecia, considerando que os asmoneus eram descendentes de Levi.

10:4) e a Assíria (10:5-34). No capítulo 10 a Assíria é metaforicamente uma floresta cujas árvores altivas serão totalmente derrubadas (10:33-34). Embora Judá não esteja em perspectiva, uma mensagem de juízo está implícita na ideia de um renovo, de um rebento. A imagem também é de uma árvore ou tronco morto ou derrubado o qual Deus ainda preserva a vida, e a possibilidade de voltar a produzir fruto. Judá é uma árvore altiva que também será derrubada, contudo diferentemente da Assíria ser-lhe-á preservado um renovo, um rebento, uma esperança.

Do ponto de vista histórico, é difícil determinar a data que o oráculo foi proclamado. Contudo, é provável que haja uma alusão ao cativo Babilônico; momento no qual a monarquia davídica seria “derrubada”. Se esse for o caso, “esta árvore tem sido cortada; mas as raízes permanecem no solo e uma mera cepa acima do solo, i.e. o trono de Davi sobrevive” (GRAY, 1912, p. 214). Ela sobrevive através no rebento (רִנָּה), que “vem provavelmente da raiz que no árabe quer dizer ‘ser novo e belo’ e da folhagem de uma árvore, tornar-se verde; era provavelmente aplicado ao crescimento vigoroso de uma árvore” (GRAY, 1912, p. 216).

A imagem da monarquia relacionada a uma árvore está não só presente na literatura do Antigo Oriente Próximo (WATTS, 2005, p. 209), mas também na própria literatura bíblica. A imagem evocada em Is 11:1 é muito parecida com aquela que emerge de Daniel 4 onde num sonho Nabucodonosor é representado por uma grande árvore de onde todos os habitantes da terra retiravam seu alimento. Porém, um “santo” ordena: *Derribai a árvore, cortai-lhe os ramos, derriçai-lhe as folhas, espalhai o seu fruto; afugentem-se os animais de debaixo dela e as aves, dos seus ramos. Mas a cepa, com as raízes, deixai na terra, atada com cadeias de ferro e de bronze, na erva do campo. Seja ela molhada do orvalho do céu, e a sua porção seja, com os animais, a erva da terra* (Dn 4:14,15). Depois de sete anos, Nabucodonosor seria restituído a sua honra como rei. O mesmo quadro reaparece aqui: em meio ao juízo há uma esperança de continuidade. Um rebento nascerá de Jessé.

Assim, a mensagem de Is 11:1 em seu contexto original parece ficar muito clara: apesar da aparente derrota, Deus preservaria através do “renovo” (algo humilde, porém promissor) as aspirações para a futura linhagem davídica (BARTON, 2001).

Do ponto de vista histórico, é difícil determinar a data ou o evento que o profeta tem em mente, mas é provável que implique o fim da monarquia em 586 a.C (BARTON, 2001). Isaías pretende transmitir uma mensagem de esperança em meio ao juízo. Através do pequeno remanescente, ocorreria uma redenção de âmbito mundial, quando viesse o Messias em seu primeiro advento. (CHAMPLIN, 2000). É verdade que mesmo entre os exegetas judaicos não há total acordo sobre a interpretação. No entanto, é possível delinear um esboço mais concreto sobre o assunto. Young afirma:

É verdade que alguns expositores judeus acham aqui uma referência a Ezequias e outros a Zorobabel, mas o Targum aplica a passagem ao Messias. Ezequias, naturalmente já era nascido, de modo que a passagem não se refere a ele. E as descrições não se aplicam nem a Zorobabel nem Ezequias. Esta passagem é dependente da profecia fonte em Isaías 7, e portanto deve ser interpretada à luz daquela revelação (YOUNG, 1965, p. 380).

Embora a profecia de Is 11:1 esteja clara em seu contexto original, ainda resta entender o uso que Mateus faz do texto em 2:23. Em Mt 2:23 lê-se: *foi habitar numa cidade chamada Nazaré, para que se cumprisse o que fora dito por intermédio dos profetas: Ele será chamado Nazareno*. Essa passagem é a última de uma série de cinco “citações-cumprimentos” presente em Mt 1-2. É evidente que ela reserva uma peculiaridade especial já que é a única que apresenta uma profecia que aparentemente não está no Antigo Testamento. Ademais, segundo Nolland, a fórmula usada por Mateus aqui possui três aspectos distintivos quando comparadas com as demais nessa seção (Mt 1-2): (1) o plural profetas, (2) o uso do ὅτι e a (3) falta da expressão introdutória “λέγοντος” (lit. “dizendo”) (2005 p. 128). Nolland conclui que “as três mudanças juntas sugerem que Mateus está deliberadamente sendo impreciso e deste modo, favorece considerar o ὅτι como introduzindo a essência das Escrituras que ele tem em mente sem qualquer fraseado em particular (portanto: citação indireta)” (2005, p.128). Blomberg confirma essa hipótese ao afirmar que “em outras palavras [Mateus] pode estar indicando que não está citando um texto específico, mas resumindo um tema escriturístico mais amplo” (1992, p. 70). A ideia de um “renovo” justo não está presente apenas em Isaías (Jr 23:5, 6; 33:15–17; Zc 3:8; 6:12, 13).

Dois temas principais podem estar sendo evocados por Mateus ao fazer seu “jogo” de palavras. A origem davídica do Messias e sua procedência humilde e despreziosa. Tais temas estão presentes no próprio texto de Is 11:1 bem como no uso que Mateus faz do mesmo em 2:23. No caso de Isaías, um humilde rebento ou renovo é contrastado com a altiva árvore representada pela Assíria no capítulo anterior. Embora o crescimento esteja implícito no vigor e saúde do rebento, seu começo é discreto e humilde. Além disso, o fato da profecia usar o nome de Jessé em vez de Davi para aludir à linhagem monárquica é bem interessante. Segundo Fruchtenbaum, Davi é normalmente associado com a monarquia, realeza e riqueza. Não deveria ser esquecido, contudo, que na sua juventude, vivendo na casa de Jessé, Davi era um pobre garoto, pastor de ovelha (1998, p. 40). Como Davi a origem do Messias estaria ligada a pobreza e invisibilidade entre seus irmãos.

No que diz respeito a Mateus o tema da humilhação está claramente presente e, ao que parece, é seu principal ponto de contato com Is 11:1. A tradução da palavra hebraica נָצַר como ramo favorece essa postulação, tendo

em vista que a fragilidade do ramo, em seu estágio inicial e em comparação com outros elementos da natureza, pode servir como metáfora para a rejeição que Jesus sofreu pelo fato de ser oriundo de Nazaré: “Pode vir alguma coisa boa de Nazaré?” Essa pergunta feita por Natanael a Felipe, em João 1:46, mostra a hostilidade com que os nazarenos eram tratados naquela época. Nolland acrescenta que Nazaré era um vilarejo totalmente insignificante nos tempos bíblicos e nunca é mencionado no AT. Projeções da evidência arqueológica sugerem uma população máxima de não mais do que 500 habitantes (2005, p. 128).

Desta forma, no relato histórico do cumprimento, até mesmo o som das palavras da profecia é notado: o נָצֵר, a princípio tão humilde e insignificante era um pobre desprezado Nazareno (KEIL; DELITZCH, 2002, p. 182). Fica evidente então que Mateus pretende usar aqui um típico jogo de palavras ou trocadilho (*wordplay*) hebraico para fortalecer a origem profética do Messias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo salientou que a profecia de Mateus 2:23, quanto ao título Nazareno, não possui um referente evidente na Bíblia Hebraica. Verificou-se que existem duas linhas de interpretação plausíveis: uma associando o título nazareno ao termo nazireu de Números 6:3-7 e outra associando o mesmo termo com o renovo de Isaías 11:1.

A primeira encontra seu embasamento no apoio de alguns pais da igreja como Tertuliano, Jerônimo, Erasmo e Calvino, e apresenta certo grau de correspondência fonética. A segunda admite que existe uma relação entre os termos Ναζαρέθ (Mt 2:23) e נָצֵר (Isaías 11:1), tanto do ponto de vista fonético quanto do significado. Ademais, o achado arqueológico nas ruínas de Cesareia Maritima coloca essa hipótese em condições de vantagem em relação à outra.

Portanto, ao que tudo indica a profecia do Messias nazareno de Mateus 2:23 encontra um pano de fundo em sua associação com a profecia de Isaías 11:1, sobre o renovo que brotou do tronco de Jessé, Jesus Cristo, e que, embora seja possível que Isaías não estivesse totalmente consciente das implicações do uso da palavra נָצֵר, a providência preservou essa interessante “coincidência” a fim de que a origem profética dos primeiros anos do messias em Nazaré pudesse ser atestada por Mateus para seus contemporâneos.

Isso não só mostra a natureza profética das sagradas escrituras, mas também aponta para sua natureza dinâmica. À medida que os próprios autores bíblicos produziam seu material inspirados por Deus, também interpretavam as Escrituras à luz das necessidades contemporâneas de seus ouvintes de modo que a Bíblia foi se tornando relevante mesmo durante seu processo de produção. Tal pensamento possui fortes implicações hermenêuticas.

REFERÊNCIAS

- BARTON, J.; MUDDIMAN, J. **Oxford Bible commentary**. New York: Oxford University Press, 2001.
- BLOMBERG, C. **Matthew: The New American Commentary**. v. 22. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1992.
- BOTTERWECK, G. Johannes (Editor.); RINGGREN, Helmer; WILLIS, John T. **Theological dictionary of the old testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997.
- BROMILEY, Geoffrey W. **The International standard Bible encyclopedia**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, c1979-. 3 v.
- CHAMPLIN, Russell Norman. **Enciclopedia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. São Paulo: Hagnos, 2001, vol. 6.
- CHAMPLIN, Russell Norman. **O Antigo Testamento interpretado: versículo por versículo**. São Paulo: Editora e Distribuidora Candeia, 2000, vol. 7.
- DAVIS, Jhon. **Novo dicionário da Bíblia**. São Paulo: Hagnos, 2005.
- DOUGLAS, J. D (Ed). **O novo dicionário da Bíblia**. 3 ed. São Paulo: Vida Nova, 2006.
- FRUCHTENBAUM, A. G. **Messianic Christology: A study of Old Testament prophecy concerning the first coming of the Messiah**. Tustin: Ariel Ministries, 1998.
- GRAY, G. B. **A critical and exegetical commentary on the book of Isaiah, I-XXXIX**. New York: C. Scribner's Sons, 1912.
- HALE, Broadus David. **Introdução ao estudo do Novo Testamento**. Tradução de Cláudio Vital de Souza. Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1983.
- HARRIS, R. Laird et al. **Dicionario internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- HORSLEY, Richard A; CALLONI, Euclides Luis. **Arqueologia, historia e sociedade na Galileia: o contexto social de Jesus e dos Rabis**. São Paulo: Paulus, 2000. p. 101.
- KEIL, C. F., & DELITZSCH, F. **Commentary on the Old Testament**.v.7. Peabody: Hendrickson, 2002.

KNIGHT, Kevin. **A Enciclopédia Católica**, Volume I. 1999. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/10725a.htm>> Acesso em: 16 Maio 2012.

MONLOUBOU, L.; DU BUTT, F. M. **Dicionário bíblico universal**. Tradução de Gentil Titton et al. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

NELSON, Wilton M.; MAYO, Juan Rojas. **Nuevo Diccionario Ilustrado de la Biblia**. Editorial Caribe, 1998.

NICHOL, Francis D. **The Seventh-day Adventist Bible Commentary**. Washington: Review and Herald, 2002, V. 05.

NOLLAND John. **The Gospel of Matthew: a commentary on the greek text- New International Greek Testament Commentary**. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2005.

ORLINSKY, Harry M. **Israel Exploration Journal Reader**. V2, 1981.

SAKENFELD, Katharine Doob (Ed.). **The new interpreter's dictionary of the Bible**. Nashville: Abingdon Press, 2009.

SILVA, Rodrigo P. **Escavando a verdade: A arqueologia e as incríveis histórias da Bíblia**. 2.ed. Tatuí, São Paulo: CPB, 2008.

STAGG, Frank. **Introdução e Comentário sobre o texto de Mateus**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1986.

STRONG, James; KOHLENBERGER, John R.; SWANSON, James A. **The strongest Strong's exhaustive concordance of the Bible**. Grand Rapids: Zondervan, 2001.

VANGEMEREN, Willem A et al. **New international dictionary of Old Testament theology e exegesis**. Grand Rapids: Zondervan, 1997, vol. 3.

WATTS, J. D. W. **Word Biblical Commentary: Isaiah 1-33**. Nashville: Thomas Nelson, Inc., 2005.

WERTHEIMER, John. **The englishman's hebrew and chaldee concordance of the Old Testament**. 2. Ed. London: Walton and Maberly, 1960, vol. 2.

YOUNG, E. (1965). **The Book of Isaiah: chapters 1-18**. v. 1. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995.

O DIA DO SENHOR EM APOCALIPSE 1:10

The Lord's Day in Revelation 1:10

Flávio da Silva de Souza¹

RESUMO

O presente trabalho traz à tona a questão a respeito do dia do Senhor em Ap. 1:10. O primeiro capítulo apresenta as quatro possíveis interpretações para kuriakh. h`me,ra: o dia escatológico, o dia do imperador, o Sábado e o domingo. O capítulo dois examina o contexto literário e gramatical de Ap. 1: 10. O capítulo três avalia o contexto histórico como também as epígrafes. O capítulo quatro apresenta o contexto Bíblico e a interpretação dos pais da igreja como Inácio, Policarpo e Clemente de Alexandria como também de historiadores eclesiásticos como Eusébio, Sócrates e Sozomen. Finalmente, o capítulo cinco propõe o Sábado como a melhor interpretação para kuriakh. h`me,ra em Ap. 1: 10.

PALAVRAS-CHAVE: Dia escatológico. Dia do imperador. Sábado. Domingo.

ABSTRACT

This term-paper addresses the issue concerning the Lord's day in Rev. 1: 10. The first chapter presents the four possible interpretations for kuriakh. h`me,ra: the eschatological day, the emperor's day, the Sabbath and the Sunday. Chapter two examines the literary and grammatical context of Rv. 1: 10. Chapter three assesses the historical context as well as epigraphy. Chapter four presents the Biblical context and the interpretation of church fathers such as Ignatius, Polycarp and Clement of Alexandria as well as from ecclesiastical historians such as Eusebius, Socrates and Sozomen. Finally chapter five proposes the Sabbath as the best interpretation for kuriakh. h`me,ra in Ap. 1: 10.

KEYWORDS: Eschatological day. Emperor's day. Sabbath. Sunday.

INTRODUÇÃO

A interpretação de κυριακή ἡμέρα, em Apocalipse 1:10, é um assunto de extrema relevância, considerando que esse é um verso-chave na questão sábado-domingo. De um lado, muitos adventistas defendem a ideia de que o dia do Senhor ali é o sábado (NICHOL, 1954, v. 7, p. 736). Do outro lado, a maioria esmagadora da cristandade defende a interpretação que diz existir ali uma referência ao domingo (CHAMPLIN, 1985, v. 6, p. 378). Hoje é também defendida a ideia de dia escatológico (BACCHIOCCHI, 1977, p. 123).

Há ainda a possibilidade de a expressão ser interpretada como uma referência ao dia do imperador, ocasião em que eram recolhidos os impostos (DEISSMANN, 1995, p. 359) e também ao domingo de páscoa, (DUGMORE apud BACCHIOCCHI, 1977, p. 129).

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Bacharel em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia. Atua como diretor de publicações da IASD. E-mail: <colportagem@hotmail.com>.

Note que cada interpretação tem seus desdobramentos. Se João estava se referindo ao domingo como κυριακή ἡμέρα, então teríamos a primeira referência explícita ao domingo como dia do Senhor, ainda na era apostólica. Se κυριακή ἡμέρα era o dia escatológico, João inicia a visão do Apocalipse a partir da volta de Cristo ou do dia do juízo. Se João estava se referindo ao dia do imperador, a visão veio num dia que lembrava a situação de opressão em que os cristãos viviam. Por último, se a interpretação é o sábado, isso indica que o sábado foi guardado em toda a era apostólica e a mudança para o domingo foi posterior à era apostólica.

Para aumentar a tensão nessa questão, a Sociedade Bíblica do Brasil, em algumas de suas edições, como a Tradução na Linguagem de Hoje e a Bíblia de Estudo Almeida, colocou na nota de rodapé desse texto a afirmação que ele se refere ao domingo, decidindo já a questão e influenciando os leitores. Saber se ela estava correta ao tomar essa decisão é uma das propostas deste estudo. Começaremos a análise da expressão κυριακή ἡμέρα pela interpretação que a identifica como dia escatológico.

O DIA ESCATOLÓGICO

Um dos principais expoentes dessa interpretação é Samuelle Bacchiocchi, doutor em teologia pela Pontífice Universidade Gregoriana de Roma. Outro defensor dessa interpretação é Ranko Stefanovic, professor associado de Novo Testamento da Andrews University. Doukhan (2002, p. 22) defende que João teve a visão do dia escatológico no sábado. O grande dia do Senhor pode ser entendido como a volta de Cristo para dar a sentença final para justos e ímpios. A interpretação que propõe o significado para kuriakh. h`me,ra como sendo o dia escatológico, entende que João contemplava a volta de Cristo quando recebeu a visão do livro do Apocalipse.

Stefanovic (2002, p. 91) sugere que a interpretação de dia escatológico “parece se encaixar mais naturalmente no contexto do livro”. Bacchiocchi (1977, p. 125), por sua vez, afirma que o tema central do livro é a volta de Cristo e que este contexto sugere fortemente que o dia do Senhor é o dia escatológico. Bacchiocchi está certo em afirmar que a volta de Jesus é o tema central do Apocalipse. Porém, João não teria que estar obrigatoriamente no dia escatológico para poder receber as visões.

Bacchiocchi (p. 126), ao analisar a expressão κυριακή ἡμέρα, afirma que não pode se referir a um dia literal pois as visões do livro do Apocalipse tiveram muitas cenas em várias sessões. Sem dúvida alguma, foram várias sessões, mas não necessariamente no mesmo dia. A questão é se κυριακή ἡμέρα é a data da primeira visão ou de todo o livro. Para Bacchiocchi (p. 130) há um paralelismo entre a visão do capítulo 1 e a do 4 e a partir deste

paralelismo pode-se concluir que a expressão “o que deve ocorrer depois disto” (4:1) equivale a “dia do Senhor” (1:10), ou seja, um dia no futuro, o dia escatológico, sendo assim κυριακή ἡμέρα seria a data de todo o livro e não apenas da primeira visão.

Entretanto, apesar de haver um paralelismo na introdução das visões, o conteúdo é diferente. Segundo Stefanovic (2002, p. 159-164), a cena da visão do capítulo 1 acontece na Terra, Jesus está no meio das igrejas (1:12), a cena do capítulo 4 acontece no Céu (4:1). Collins (1982, p. 102), Prévost (1994, p. 89) e Wilkinson (1988, p. 498-501) veem uma cena de entronização no Céu no capítulo 4. A cena possivelmente se refira à entronização de Cristo, após a ascensão. Além de citar diversas vezes a palavra trono (4:2, 4, 5, 6, 9, 10; 5:1, 6, 7, 11), a indentificação daquele que está assentado no meio do trono como o “Cordeiro como tendo sido morto”, é uma clara alusão à morte de Cristo na cruz. As expressões “Leão da tribo de Judá” e a “Raiz de Davi” apresentam-no como um rei de Israel.

A finalidade da visão do capítulo 4 é claramente declarada: a fim de ver “o que deve ocorrer depois disso” e, segundo Bacchiocchi seria um paralelo a “no dia do Senhor”. Mas, podemos ver que a finalidade da visão do capítulo 1 não é o dia do Senhor, ou ver o dia do Senhor, ou ainda estar no dia do Senhor. O verso 11, logo em seguida, responde: “O que vês escreve em livro e manda às sete igrejas.” Além disso, o verso 19 do capítulo 1: “e as que são depois destas” parece muito mais um paralelo a “o que deve ocorrer depois disso”, do que “dia do Senhor”. Pode-se ver que provavelmente há um paralelismo, mas não da maneira como Bacchiocchi sugere. Logo, o dia do Senhor está relacionado apenas com a primeira profecia do livro (cap. 1-3).

Outra questão em relação à interpretação de κυριακή ἡμέρα é a voz como de trombeta que, segundo Bacchiocchi (1977, p. 129-130), é uma clara referência ao dia escatológico, pois lembra o anjo que conforme a mitologia judaica deveria soar para anunciar o dia de juízo, além das referências veterotestamentárias sobre o uso da trombeta relacionado com o dia do Senhor. Mas, essa voz como de trombeta seria uma referência ao dia escatológico? O próprio texto dá um sinônimo para voz como de trombeta, no verso 15, diz: “como voz de muitas águas”. Ao serem analisadas as visões de Ap. 1:10-16 e Daniel 10:5-6 e suas descrições semelhantes de Jesus. Pode-se perceber que “a voz como que de trombeta” (Ap 1:10), não “som de trombeta”, é um sinônimo de voz como estrondo de muita gente (Dn 10:6) e da voz como de muitas águas (Ap. 1:16). Aparentemente a intenção tanto de João como de Daniel é enfatizar a força da voz, o poder da voz e talvez o volume da voz e não o evento que essa voz indica.

Outro ponto é a “variação” da expressão ἡμέρα τοῦ κυρίου para a expressão κυριακή ἡμέρα. Para Stefanovic (2002, p.91), é simplesmente uma

das muitas variações para o dia do Senhor. Bacchiocchi (1977, p. 127 e 128) entende também que esta expressão seja uma das muitas variações para o mesmo evento. Contudo, apesar da grande variedade de expressões utilizadas para se referir ao dia do Senhor, a utilização de um adjetivo que poderia ser traduzido literalmente como “senhorial” reduz a ênfase da expressão “do Senhor” (BULLINGER, 1984, p.12). Literalmente a expressão usada pelos profetas do Antigo Testamento ἡμέρα τοῦ κυρίου é dia do Senhor, enquanto que a expressão de Ap.1:10 κυριακῆ ἡμέρα deve ser traduzida literalmente como dia senhorial, ou seja, a ênfase é no dia e não no evento que ele representa. É o dia do Senhor, pertencente ao Senhor, mas não o grande dia do Senhor.

O verbo γινομαι, que aparece no verso 10, pode também ajudar a entender o sentido do dia do Senhor. Para Bacchiocchi (1977, p. 129), este verbo pode ter a ideia de transição ou mudança de estado, podendo assim ter a ideia de movimento, de um transporte na visão para o dia do Senhor. Contudo, o verbo γίνομαι é o verbo de ligação “ser” ou “estar” e, como o principal verbo de ligação no grego (o verbo εἶμι) não é conjugado no aoristo, o verbo γίνομαι o substitui nesse tempo verbal. Esse mesmo verbo é utilizado mais duas vezes nesse capítulo. A primeira é em Apocalipse 1:9 ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένη Πάτμῳ que é traduzido assim: “estava na ilha chamada Patmos”. João não foi levado pelo Espírito para Patmos, ele já estava lá, assim como já estava no dia do Senhor. A segunda é Apocalipse 1:18 καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἶμι que é traduzido como: “e o que vive; fui morto, mas eis aqui estou vivo”. O uso do verbo no contexto imediato não deixa dúvidas que é um verbo de ligação e não um verbo de movimento.

Além disso, se João quisesse se referir a um transporte na visão, teria usado o verbo ἀποφέρω como fez em Ap 17:3 καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι, “Transportou-me o anjo em espírito ao deserto” e em Ap 21:10: καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν, “e me transportou, em espírito, até a uma grande e elevada montanha.” Pode-se concluir que João quis usar o verbo de ligação para descrever um estado de João, o momento de João e não uma ação sofrida por João.

Talvez, um ponto que ajude nesta questão a respeito do significado de κυριακῆ ἡμέρα como dia escatológico é entender a estrutura do livro do Apocalipse. Segundo Maxwell (2002, p.166), “o santuário celestial (Ap. 11:19; 14:7; 15:5) é um dos grandes ensinamentos do Apocalipse”. Paulien (1987, p. 223) diz que, todo o livro do Apocalipse é colocado num cenário baseado no tabernáculo do VT ou no Templo. Iniciando cada seção do livro está uma cena do santuário. Davidson vai mais longe, e diz que, “a estrutura geral do livro do Apocalipse pode ser vista a seguir a história da salvação, tal como foram estabelecidas as festas tipológicas no AT” (1992, v. 1, p. 121).

A palavra não, *j* aparece 16 vezes no livro do Apocalipse, sendo traduzida como santuário. A primeira referência ao santuário é indireta e está no capítulo 1 de Apocalipse (v.12, 13 e 20 e no cap. 2:1). É a referência aos candelabros ou castiçais (Ex. 25:31-40) que ficavam no tabernáculo, fora do véu (Ex. 40:22-25), ou seja, no lugar santo do templo. Como se pode ver, a visão das sete igrejas abre com uma cena no santuário. Já em Ap 3:12, há uma promessa para o vencedor: Cristo o fará coluna do santuário. Referências ao santuário e ao trono de Deus se repetem no livro (Ap. 4:2; 5:1; 7:15; 8:3-5; 9:13).

O capítulo 11 se inicia com a medição do santuário (v.1) e finaliza com o santuário aberto (v.19), acontecendo aí o dia do juízo (16:17,18). “Ao vislumbrar o julgamento final da Terra, João contemplou o trono de Deus no lugar santíssimo, exatamente como o via o sumo sacerdote no dia anual da expiação/julgamento, aqui no modelo terrestre do santuário”. (MAXWELL, 2002, p. 168). Ainda se pode dizer que o dia do juízo ou dia da expiação que apontava tipologicamente para o dia do Senhor, acontecia especialmente no santíssimo (Lv 16) e, como vemos no capítulo 1 de Apocalipse, a visão tem como cenário a Terra, mas se fosse um dos compartimentos seria o santo, pois o utensílio que é apresentado é o castiçal de sete velas (Ex. 40:22-25). Passagens mais adiante vão falar do altar de incenso (Ap 6:9, 8:3,5, 9:13,11:1,14:18; 16:7). A arca só é vista em Ap.11:19, no final do texto da sétima trombeta, na hora do juízo (v. 18), e é vista porque ela se encontrava no santíssimo onde ocorria o dia da expiação, ou seja, o dia escatológico aparece no livro de Apocalipse mas no momento certo e no local certo.

Após este breve estudo, pode-se ver que a expressão *κυριακή ἡμέρα* está ligada apenas à primeira visão e não ao livro todo. Também foi possível compreender que esta expressão não se refere ao dia escatológico, mas a um dia literal de 24 horas. O passo seguinte será tentar compreender o significado da expressão *κυριακός* em Apocalipse 1:10 a partir da interpretação que defende a ideia do “dia do imperador”.

O DIA IMPERIAL OU DIA DO IMPERADOR

As recentes descobertas arqueológicas sugerem outra interpretação para a expressão *κυριακή ἡμέρα*: o dia do imperador. Foram achados, no Egito e na Ásia Menor, inscrições e papiros que atestam que os reis e imperadores eram chamados de *κύριος* “senhor” no período de domínio romano. Foi encontrada uma inscrição de um alto oficial egípcio, na porta do templo de Ísis, que chama Ptolomeu XIII de “o senhor rei-deus”, datada de 12 de maio de 62 a.C. (DEISSMANN, 1995, p. 352). Existem ainda 27 óstracas datadas “depois de Nero, o senhor”, entre elas uma de 4 de agosto de 63 d.C. (WILCKEN apud DEISSMANN, 1995, p. 353- 354). Há documentos em papiros que chamam Nero de “senhor”, um bom exemplo sendo a carta de Harmiysis, de 24 de julho de 66 d.C. (DEISSMANN, 1995, p. 354).

Além da referência específica ao imperador como κύριος, podem ser vistos, ainda, exemplos do adjetivo κυριακός, como: ὁ κυριακὸς φύσκος “finança imperial”, encontrado em Afrodísias (Corpus Inscriptionum Graecarum 2827). Outros exemplos são κυριακοὶ ψῆι, “decretos imperiais” e κυριακὸς λόγος, “palavra imperial”, encontrados no Egito (OGI 669.13,18) e datados do século I d.C., bem como κυριακὸν χρῆμα, “dinheiro imperial” (POxy. 474.41), datado do séc. II d.C. E, por último, τὸ κυριακὸν δῶμα, “eirado imperial” (edito de Maximino, mencionado por Eusébio em História eclesiástica 9:10).

Há também papiros e inscrições do período imperial da história romana, que empregam a palavra κυριακός (o masculino de κυριακή) para referir-se à tesouraria e ao serviço imperial (DEISSMANN, 1995, p. 353). Pois, κυριακός era uma palavra normalmente usada pelos romanos e pelos povos que faziam parte do império romano para as coisas pertencentes ao imperador. Uma dessas inscrições é de 6 de julho de 68 d. C., e contém um edito do governador do Egito, Tibério Júlio Alexandre. Nesse edito, κυριακός aparece na linha 13 para finanças imperiais e na linha 18 para tesouro imperial (DEISSMANN, 1995, p. 358). Percebe-se, assim, que esse uso de κυριακός era comum no período em que foi escrito o livro do Apocalipse. Nesse mesmo edito, aparece uma referência a um dia com o nome da imperatriz Júlia (NICHOL, 1954, v. 7, p. 736).

Em outras inscrições gregas, o termo Σεβαστή, o grego equivalente a Augustus, aparece frequentemente como o nome de um dia (DEISSMANN, 1995, p. 359). Há três passagens onde a expressão Σεβαστή ἡμέρα é mencionada. As inscrições se referem a pagamentos financeiros de natureza religiosa. Cada um tinha que fazer pagamentos de dívida no Σεβαστή ἡμέρα. Pagamentos financeiros de dívida no Σεβαστή ἡμέρα são vistos na inscrição de Ιαουσ. Além disso, todas as óstracas que mencionam o Σεβαστή ἡμέρα são recibos de dinheiro (DEISSMANN, 1995, p. 361).

O dia do imperador Σεβαστή ἡμέρα “era o dia no qual o aniversário ou ascensão ao trono era celebrado todo mês” OGI 658 Egito (séc. I a.C.) e POxy 288.32 (séc. I d.C.). Pode-se ver que havia um dia dedicado ao imperador e, naturalmente, esse dia poderia ser chamado de dia do senhor, termo usado para se referir ao imperador, demonstrando, dessa forma, a possibilidade de se interpretar a expressão κυριακή ἡμέρα como dia do imperador.

Porém, isso parece pouco provável. “Porque embora houvesse dias imperiais e o termo κυριακός fosse usado para outras coisas relativas ao imperador, ainda não se encontrou nenhum caso em que κυριακός se aplicasse a um dia imperial. Isto, por si só, não é uma prova final, porque é um argumento apoiado no silêncio” (NICHOL, 1954, v. 7, p. 736). Entretanto, o ônus da prova recai sobre aqueles que afirmam que a expressão κυριακή ἡμέρα

significa “dia do imperador”, pois como foi visto, essa tese foi formulada por meio de deduções, mas sem nenhuma prova. Não há notícia de nenhum pergaminho, óstraca ou inscrição em que apareça essa expressão no período de João ou anterior ao mesmo.

Ademais, não muitos anos antes da destruição de Jerusalém, judeus rebeldes no Egito, sicários da Palestina, segundo Josefo (Guerras judaicas VII, 101), recusavam chamar César de Senhor, porque eles defendiam que Deus era o único Senhor, e davam seus corpos para serem queimados, homens e garotos (DEISSMANN, 1995, p. 355). Em Martírio de Policarpo 8: 2,3 está escrito que Policarpo preferiu morrer que dizer que César era Senhor. Em Didaquê 4:1 é afirmado que onde se proclama o senhorio aí está presente o Senhor, ou seja, só Deus era Senhor para os cristãos dos dois primeiros séculos.

Como se pode ver por esses exemplos, tanto os judeus do século I, como os cristãos, pelo menos no século II, se negaram a chamar César de κύριος, “senhor”. Assim sendo, João, judeu de nascimento e cristão pelo chamado de Cristo, dificilmente chamaria César de κύριος, “senhor”.

Há ainda o fato de que, na única passagem no NT que se refere a algo pertencente ao imperador, o termo utilizado é Σεβαστή: Atos 27:1. A passagem se refere à corte imperial e usa a expressão σπείρης Σεβαστῆς. Por ser uma única ocorrência, não se pode afirmar categoricamente que o termo usado na Bíblia para coisas do imperador seja Σεβαστή e ν^o κυριακός. No entanto, a palavra κυριακός aparece uma única vez, além de Ap.1:10, em 1Co 11:20, κυριακὸν δεῖπνον, a ceia do Senhor, que é uma clara referência a Cristo.

Além da análise da evidência arqueológica, a investigação do contexto histórico em que foi escrito o Apocalipse, também é crucial para compreender se João, ao usar a expressão κυριακὴ ἡμέρα, possivelmente estava se referindo a um dia dedicado ao imperador ou não.

Apesar de alguns estudiosos modernos terem pensamentos diferentes em relação à época da redação do livro do Apocalipse, Nero (54-68 d.C.), Vespasiano (69-79 d.C.) e Domiciano (81-96 d.C.), os testemunhos dos primeiros cristãos apoiam o período do reinado de Domiciano. Irineu, que afirma ter tido contato com João através de Policarpo, diz a respeito do Apocalipse que não aconteceu há muito tempo, mas em seus próprios dias, para fins do reinado de Domiciano (Contra heresias V. 30). Victorino (303 d.C.) diz que, quando João disse essas coisas, estava na ilha de Patmos por ordem do César Domiciano (Comentário sobre o Apocalipse 10:11). Eusébio, em História eclesiástica III, 18, diz que João foi enviado a Patmos por Domiciano, no décimo quinto ano de seu reinado.

Durante o reinado de Domiciano, a questão da adoração ao imperador chegou a ser pela primeira vez decisiva para os cristãos, especialmente na província romana da Ásia, região à qual se dirigiram, em primeiro lugar, as cartas às sete Igrejas. Calígula (37-41 d.C.) já havia promovido sua própria adoração. Perseguiu os judeus porque se opunham a adorá-lo e, sem dúvida, também teria perseguido os cristãos se esses fossem relevantes em seus dias. Antes dele, outros imperadores também. Luciano Sofista escreveu em *Macrobii* 21: *Καίσαρος σεβαστοῦ θεοῦ* (César Augusto deus). No Egito em 12 a.C., o imperador César Augusto foi chamado *θεός καὶ κυρίος*, “Deus e Senhor” (BGU,1197, I, 15). Em Éfeso, no século I, foi escrito: *σεβαστοὶ θεοί*, “imperadores deuses” (Inscrição IG 7.2233).

Domiciano (81-96 d.C.) foi o próximo imperador a dar importância a sua própria adoração. Domiciano procurou, com todo empenho, que sua pretendida deificação se arraigasse na mente do povo, e impôs sua adoração a seus súditos. O historiador Suetônio registra que ele publicou uma carta circular em nome de seus procuradores, que começava com estas palavras: *dominus et deus noster*, “nosso Senhor e nosso Deus” (Suetônio, *De vita Caesarum*, 42).

Essa perseguição, que os cristãos sofriam porque negavam adoração ao imperador, sem dúvida constitui a razão principal do exílio de João em Patmos, Ap. 1:9 (Eusébio, *História eclesiástica* III, 18). Sendo assim, é pouco provável que João tenha se referido a um dia dedicado ao imperador como o “dia do Senhor.”

“A palavra *κύριος* aparece mais de 9000 vezes na LXX. Emprega-se para traduzir *יְהוָה* e como tal, refere-se 190 vezes aos homens. Emprega-se apenas 15 vezes para Baal” (COENEN; BROWN, 2007, p. 2317). Porém, segundo Coenen e Brown (2007, p. 2317), na maioria das vezes (cerca de 6156), *κύριος* é a tradução para o tetragrama *יהוה* que era o nome de Deus. No NT, aparece principalmente nos escritos de Paulo (275), mas também aparece nos demais. Ainda, segundo Coenen e Brown (2007, p. 2319), pode ter um significado secular como “dono” (Mc. 12:9; Lc 19:33), “empregador” (Lc. 16:3, 5), entre outros. Mas seu principal uso é para representar a Deus.

Podem ser vistas, no NT, expressões como: *χεὶρ κυρίου*, a mão do Senhor (Lc. 1:66; At 21:11), *ἄγγελος κυρίου*, anjo do Senhor (Mt. 1:20; 2:13; 28:2), *ὄνοματι κυρίου*, nome do Senhor (Tg 5:10, 14) (COENEN; BROWN, 2007, p. 2319). A palavra *κύριος* aparece 22 vezes no livro de Apocalipse e, em 21 vezes, se refere a Jesus Cristo ou a Deus, o Pai. Na outra, se refere a um ancião, possivelmente um anjo (Ap. 7:14). Algumas das passagens em que aparece *κύριος* no Apocalipse, parecem ser uma comparação ao imperador. Nessas passagens (Ap. 1:8; 4:8; 11:17; 16:7; 19:6; 21:22) aparece a expressão *κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ*, Senhor Deus Todo Poderoso, ou seja,

aquele que tem o poder em comparação com o imperador que era quem aparentemente tinha o poder. O título ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν, Senhor e Deus nosso (Ap 4:11), parece ser uma resposta ao título de Domiciano: dominus et deus noster “Nosso Senhor e nosso Deus” (Suetônio, De vita Caesarum, 42).

O imperador romano era o “senhor da terra” para seus súditos, mas em Apocalipse 11:4 o título dado a Deus é τοῦ κυρίου τῆς γῆς, Senhor da Terra. Κύριος também aparece relacionado diretamente com Jesus em Ap. 11:8; 11:15; 17:14; 22:20, 21. Por outro lado, κύριος é tradução da septuaginta para יְיָ (I Sm. 25:25; Gn 23:11), que tem como tradução no português: senhor, chefe, dono, patrão. É usado no NT num contraste com a palavra “escravo” (Mt 10:24,25; Ef 6:5, 9), mas apesar desses usos, no livro do Apocalipse não aparece em nenhuma dessas funções (Ap. 6:15; 13:16; 19:18). Pode-se concluir que essa era uma palavra usada por João, no livro do Apocalipse, para se referir aos seres celestiais especialmente a Divindade e nunca a um ser humano, especialmente a um imperador que se julgava divino. Além disso, como já foi dito, sabe-se que κύριος tinha como seu principal uso a tradução do tetragrama יהוה que era o nome de Deus. Portanto, João, como judeu e cristão, não usaria κύριος e nem seu derivado κυριακός para se referir a nenhum outro que não fosse seu Deus.

O porquê do uso de κυριακός é a grande questão, pois se João tivesse usado ἡμέρα τοῦ κυρίου, saberíamos que o significado era dia escatológico. Se, por outro lado, tivesse usado Σεβαστή ἡμέρα, saberíamos que o significado era dia do imperador. Assim como, se tivesse utilizado σάββατον, saberíamos que o significado era o dia de sábado e, por fim, se tivesse usado μιᾷ τῶν σαββάτων, não teríamos dúvida de que estava se referindo ao domingo.

Pode-se ver, pelos escritos de João, que ele gostava de utilizar termos que tinham um significado pagão ou secular, retirar esse significado e colocar um significado cristão. Há diversos exemplos disso, dos quais, dois serão aqui apresentados.

O primeiro termo que será analisado é λογος que aparece algumas vezes nos escritos de João (Jo 1:1, 14; I Jo 1:1; Ap 19:13). A palavra λόγος, teve importância a partir de Heráclito (c. 500 a.C.), para quem o termo significava o princípio unificador do universo (COENEN; BROWN, 2007, p. 1529, 1530). Para Crísipo, o segundo chefe da escola da Estoa (c. 250 a.C.), é o princípio constitutivo do cosmos. Por isso, atribui ao λόγος considerável grau de espiritualização (p. 1513).

O termo λογος foi usado também pelos gnósticos cristãos (p. 1530). Para eles, Cristo era o λόγος. O gnosticismo foi a maior das ameaças filosóficas ao cristianismo, identificava a Cristo como “uma de muitas emanações de Deus que povoavam os reinos celestiais, e que Ele não Se encontra no nível do Pai,

o Deus último e transcendente” (WHIDDEN; MOON; REEVE, 2003, p.150, 151). Apesar disso, João utilizou o termo λόγος para descrever a Cristo.

Possivelmente, João usou esse termo para mostrar que Cristo era o λόγος, mas não uma emanção de Deus, era Deus (Jo 1:1). Não veio de Deus, estava com Deus no princípio (Jo 1:2). Não foi criado, era a Palavra Criadora de Deus (Jo 1:3, 4; Sl 33:6; Gn 1:3). Ele não tinha uma aparência de corpo ou um corpo emprestado, Cristo se fez carne (Jo 1:14). Assim, utilizava uma palavra que tinha um significado heterodoxo e dava a ela um significado ortodoxo. A partir dessa aplicação de João para λόγος, qualquer cristão poderia chamar Cristo de λόγος.

A segunda palavra a ser estudada é γινώσκω “conhecer”. Para os gnósticos, a salvação, que era apenas para alma ou parte espiritual do homem, poderia começar com a fé, mas a gnose especial que Cristo comunicou à elite seria muito mais útil, no processo da salvação da alma (CAIRNS, 2008, p. 84). No NT, γινώσκω aparece 221 vezes. Dessas, 82 ocorrências estão na literatura de João. “O propósito de João é falar aos gnósticos, e, portanto, faz uso da linguagem deles. Enfrenta o gnosticismo em seu próprio terreno, e o combate com suas próprias armas” (COENEN; BROWN, 2007, p. 403). João, especialmente no capítulo 2 de sua primeira carta, mostra qual é o verdadeiro conhecimento que salva. Primeiramente, conhecendo a Deus, através da guarda de seus mandamentos (v. 3-5), em seguida o conhecimento de Cristo, andando como Ele andou (v. 6-8) e o conhecimento da luz, amando o próximo (v. 9-11). Essa é a verdadeira gnose, pois, como está escrito em João 8:32: “Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará”.

Após esses dois exemplos, pode-se ver que João, como já foi dito, utilizava termos pagãos ou heterodoxos e os cristianizava, dando-lhes um significado mais profundo. Conhecendo o estilo de João, a análise do contexto do capítulo 1 do Apocalipse pode ser feita de uma forma mais precisa.

Para se entender o que possivelmente João queria dizer com a expressão κυριακή ἡμέρα, que aparece no verso 10, é crucial compreender os versos anteriores. Em Apocalipse 1:1, os cristãos são identificados como servos de Jesus Cristo, e não do Imperador. Os cristãos não podiam esquecer que sua lealdade era para Cristo e que importava mais obedecer a Deus do que aos homens (At 5:9).

Em Apocalipse 1:5, Jesus é identificado como “o Soberano dos reis da terra”. Este título mostra que Cristo é o verdadeiro Imperador da Terra, estando acima do imperador, Domiciano, que perseguia os cristãos, e de todos os outros reis da Terra, aponta para a autoridade de Cristo. Os cristãos serviam a quem tinha de fato o poder. Jesus os amava e, pelo sangue, os tinha libertado de seus pecados, a verdadeira libertação.

Apocalipse 1:6 afirma que “os constituiu reinos e sacerdotes para Deus e Pai”. Os cristãos não são parte de um reino, eles são o reino. Nesse verso, também é dito que “a glória e o domínio dele são pelos séculos dos séculos”. Mostra, assim, que o domínio de Cristo é para sempre, diferentemente dos imperadores romanos que governavam por poucos anos, especialmente Domiciano que logo morreria e deixaria de reinar e do Império Romano que dali a menos de 400 anos acabaria. Os cristãos serviam o Imperador Eterno (Dn. 2:44; 7: 27).

Em Apocalipse 1:8, Jesus (ou Deus, o Pai) é apresentado como o Alfa e o Ômega, κύριος ὁ θεός, “o Senhor Deus”, o verdadeiro Senhor e o verdadeiro Deus dos cristãos é Jesus não Domiciano. Jesus (ou Deus, o Pai) também é chamado ὁ παντοκράτωρ “o Todo Poderoso”. João, no seu evangelho (cap. 8: 58), o apresenta como o grande EU SOU. Aqui há uma mensagem para os cristãos que estavam temendo a perseguição: confiem, pois Jesus é o Todo Poderoso e o poder de Domiciano é limitado e passageiro.

Em Apocalipse 1:9 João se mostra companheiro na tribulação e mostra que estava na ilha de Patmos por causa da Palavra de Deus, perseguido por não adorar o imperador. Demonstrava que, mesmo com idade avançada, ainda era fiel ao seu Senhor (Jo 4:1, 11; 9:38; 11:27; 13:25; 20:20, 28; 21:7, 12, 20). Títulos que poderiam ser utilizados por Domiciano são atribuídos a Cristo. Entre os títulos estão: Soberano dos reis da Terra, Senhor Deus e Todo Poderoso. Assim como João retirou o significado gnóstico de λόγος e γινώσκω, e deu-lhes significados cristãos, especialmente para os helenistas, João retira de κύριος o significado secular de “imperador” e dá a ele o significado que já possui na LXX, “Deus”.

O verso 10 fala sobre o dia do Senhor. João, dessa forma, afirma que serve o verdadeiro Imperador do Universo que está acima de Domiciano e que o conforta em seu exílio. Esse Imperador do Universo está atento ao sofrimento dos cristãos e também pode ajudá-los mesmo que estes venham a morrer por causa do evangelho. Ele também se mostra fiel a Deus, mesmo naquela terrível ilha. Ele ainda continua guardando o dia do Senhor e, através desse testemunho, fortifica a Igreja de Cristo.

João, possivelmente, usou κυριακή ἡμέρα para fazer esse jogo de palavras entre o imperador romano e o Imperador Divino. O dia do imperador lembrava a opressão, mas o dia do verdadeiro Imperador era uma lembrança da libertação (Ex. 20:1, 2). Conclui-se, então, que κυριακή ἡμέρα era o dia do Senhor de João, do Deus de João. A seguir, será analisada, primeiramente, a hipótese, mais aceita entre os teólogos, de que João se referia ao domingo. Posteriormente, a hipótese de que ele se referia ao sábado.

O DOMINGO

A próxima interpretação de κυριακή ἡμέρα a ser estudada é a que propõe o domingo como significado, justificando a guarda do domingo com base em Apocalipse 1:10. Essa interpretação está baseada principalmente nos pais da Igreja, conforme será visto a seguir. Embora a expressão κυριακή ἡμέρα apareça uma única vez nas Escrituras, aparece várias vezes no grego pós-bíblico como forma abreviada, κυριακή é um termo comum nos escritos dos pais da igreja para designar o primeiro dia da semana, e no grego moderno κυριακή é o nome do domingo. Seu equivalente latino Dominica dies designa o mesmo dia, e passou a vários idiomas modernos como domingo, e em francês como dimanche. Portanto, para a maioria dos teólogos cristãos, a resposta a essa questão é simples: trata-se do domingo, o qual relacionam com a ressurreição de Cristo.

Walvoord e Zuck (1985, p. 930) defendem a ideia de que a expressão κυριακή ἡμέρα se refere ao primeiro dia da semana. Henry (2003, p. 1041) afirma que a expressão κυριακή ἡμέρα se refere ao primeiro dia da semana que foi observado pelos cristãos em homenagem à ressurreição de Jesus. Jamieson, Fausset e Brown (2002, p. 765) afirmam que a expressão κυριακή ἡμέρα significa domingo, a comemoração semanal da ressurreição e, para confirmar, citam alguns pais da igreja como Justino Mártir e Tertuliano, que assim a interpretam. Pettingill, por sua vez, diz que, o primeiro dia da semana é sem dúvida o dia do Senhor referido em Ap 1.10 (1974, p. 177).

Sendo assim, muitos eruditos sustentam que κυριακή ἡμέρα nesta passagem se refira ao domingo, e que João não só recebeu sua visão nesse dia, mas também o reconheceu como “o dia do Senhor” possivelmente porque, nesse dia, Cristo ressuscitou dos mortos. Pais da igreja como Justino Mártir (155 d.C.), Clemente de Alexandria (190 d.C.), Tertuliano (200 d.C.), Orígenes (220 d.C.), Cipriano (250 d.C.), João Crisóstomo (387 d.C.), entre outros, defenderam a interpretação de dia do Senhor para o primeiro dia da semana ou a guarda do mesmo em substituição à guarda do sábado. Com a exceção de João Crisóstomo, todos são anteriores ao decreto de Constantino (321 d.C.), o que demonstra que os cristãos, ou pelo menos parte deles, já estavam substituindo ou já tinham substituído o sábado pelo domingo, quando Constantino editou seu decreto.

Apesar de serem anteriores a Constantino, são posteriores à revolta de Bar Kochba que, segundo Nichol (1954, v. 4, p. 832), teve influência decisiva no anti-semitismo do segundo século e, como consequência na mudança do sábado para o domingo como dia de culto ao Senhor para os cristãos. Nos anos seguintes à revolta, Adriano discriminou todas as seitas judaico-cristãs, mas a pior perseguição religiosa foi dirigida contra os judeus. Muitos

deles foram martirizados (Talmud - Mas. Ta'anith 31^a), incluindo o rabino Akiba. O imperador fez decretos anti-semitistas (Talmud - Mas. Baba Bathra 60b), proibindo o estudo da Torá, a observância do sábado e a circuncisão. Além disso, segundo Justino (Diálogo com Trifo 16:4; 110:5), proibia que morassem em Jerusalém. Segundo Eusébio (História eclesiástica 4:6), essa proibição atingiu também os judeus cristãos.

Nesse momento, a igreja já tinha se separado efetivamente do judaísmo. O poder político e teológico mudou dos líderes cristãos judeus para os centros de liderança dos cristãos gentios tais como: Alexandria, Roma e Antioquia. É importante entender essa mudança porque ela influenciou os patriarcas da igreja a fazerem declarações anti-judaicas. Além disso, as perseguições dos judeus contra os cristãos fizeram com que os cristãos aumentassem sua repulsa pelos judeus.

Logo após a revolta de Bar Kochba, surgiram obras polêmicas contra os judeus como: A Epístola de Barnabé (c. 135 d.C.), Controvérsia de Jasão e Papisco (c. 140 d.C.), Diálogo com Trifo de Justino (c. 160 d.C.) e Contra os judeus de Apolinário (antes de 200 d.C.).

Nichol (1954, v. 4, p. 832), afirma que por causa da perseguição aos judeus por parte do império romano, os cristãos trataram por todos os meios possíveis de deixar claro que não eram judeus. Os escritores cristãos passaram a relacionar a guarda do sábado como uma prática judaizante e atribuir ao primeiro dia da semana a santidade do dia de repouso. Segundo Schlesinger e Porto (1995, p. 866), “os cristãos (séc. II) procuravam a todo custo evitar problemas com a autoridade imperial, que hostilizava abertamente os judeus”. Se demonstrassem que não eram judeus, não seriam perseguidos. Daí surge a motivação para um forte anti-judaísmo depois de 135 d.C.

Além disso, havia uma campanha por parte dos escritores pagãos contra as instituições judaicas, especialmente contra o sábado. “Alguns escritores pagãos, gregos e latinos, atacavam a instituição do sábado, Plínio dizia que os judeus ficavam a toa o sábado todo e perdiam a sétima parte da vida”. (BENTON, 1966. v. 19, p.853). Como exemplos podem ser citados Horácio (Sermões 1,9 65-70), Ovídeo (Remedia Amoris 219-220), Pompeius Trogus (Historiae Philippicae 36), Sêneca (De Superstitiones, citado por Agostinho, em Cidade de Deus 6,11), Plutarco (De Superstitione 3). Assim, para os cristãos, uma boa forma de se diferenciarem dos judeus era trocando o dia de guarda.

Por causa do sentimento anti-judaico, e da necessidade dos cristãos de se diferenciarem dos judeus após a revolta de Bar Kochba, não serão aqui analisados os escritos posteriores a essa revolta. Mas, há documentos que foram datados como anteriores à revolta de Bar Kochba, e que são usados como prova da guarda do domingo no início da Era Cristã. Esses serão analisados a seguir.

Alguns autores como Champlin (1985, p. 378) afirmam que o uso de κυριακή ἡμέρα ou sua forma reduzida κυριακή para se referir ao primeiro dia da semana já se encontrava na Didaquê 14 e em Inácio aos Magnésios 9, que foram escritos não muito depois da composição do livro do Apocalipse. Então, usa-os como prova de que o termo κυριακή já tinha o significado de domingo num período próximo ao da composição do Apocalipse e anterior à revolta de Bar Kochba.

O texto da Didaquê, traduzido para o português diz o seguinte: “Reunivos no dia do Senhor para a fração do pão e agradecei, depois de haverdes confessado vossos pecados, para que vosso sacrifício seja puro”. Didaquê 14:1. O texto de Inácio aos Magnésios traduzido para o português diz o seguinte: “Aqueles que viviam na antiga ordem de coisas chegaram à nova esperança, e não observam mais o sábado, mas o dia do Senhor, em que a nossa vida se levantou por meio dele e da sua morte”. Inácio aos Magnésios 9:1.

Em ambos os textos, a palavra traduzida por “dia do Senhor” é κυριακή, pois se parte do princípio que κυριακή já se tornara um estereótipo linguístico com o significado de dia do Senhor ou domingo, como foi chamado posteriormente, se referindo ao primeiro dia da semana. Por isso, antes de serem analisados os dois textos, será investigado se κυριακή era realmente um estereótipo linguístico no período em que foram escritas a Didaquê e a carta de Inácio aos Magnésios.

Dois historiadores podem ajudar na questão do estereótipo linguístico. O primeiro é o historiador Sócrates² (c. 379- c. 450 d.C.) que viveu em Constantinopla, no final do quarto século. O segundo é Salmínio Hérmiás Sozomen³ (c. 375-c. 447 d.C.), famoso historiador do século IV, nascido em

² Nada é conhecido de sua infância e de seus primeiros anos, com exceção de alguns detalhes encontrados em suas próprias obras. He tells us himself () that he studied under the grammarians. Though a he was excellently qualified to recount. Apesar de ser leigo, mostrou-se excelentemente qualificado para a tarefa de contar a história eclesiástica. Loveohi, especiall hof ht, and a warm admiration for impelled him to undertake the task in which he was sustained by the urgent solicitation of a certain Theodo. Sua admiração por Eusébio de Cesaréia o levou a assumir a tarefa na qual foi sustentado pela solicitação urgente de um certo Teodoro, a quem o seu trabalho é dedicado. His purpose was to continue the work of down to his own. Sua finalidade foi a de continuar o trabalho de Eusébio, começando onde ele havia parado; t ; but in order to round out his narrative and to supplement and revise some statements of , he began at the year 306, w. No entanto, a fim de voltar a sua narrativa para completá-la, reviu algumas declarações de Eusébio, começando a sua História eclesiástica no ano 313, quando Constantino was declared emperor. foi declarado imperador. His work ends with the seventeenth consulate of Theodosius the Younger, 439. Seu trabalho termina com o décimo sétimo consulado de Teodósio, o Jovem, em 439 d.C. The division of his. A divisão de sua história. História into seven books was based on the imperial eclesiástica foi feita em sete livros. successi in E.

³ Provavelmente morreu em 447 ou 448 d.C. Seus primeiros anos de educação foram dirigidos pelos monges de sua cidade. It is impossible to ascertain what curriculum he followed in these. Quando terminou a faculdade, foi para Constantinopla a fim de exercer a profissão de advogado. Lá, ele decidiu continuar a História eclesiástica, escrita por Eusébio. Utilizou o trabalho de Sócrates, como referência. Escrevendo sobre o período entre 323 e 425 d.C., dedicou esse trabalho a Teodósio, o Jovem. Essa obra

Betélia, uma pequena cidade perto de Gaza, na Palestina, no último quarto do século IV.

É possível saber que a guarda do sábado tenha sido abandonada primeiro em Alexandria e Roma, uma vez que o historiador Sócrates fornece esta informação (História Eclesiástica, livro 5, capítulo 22). Sozomen também confirma isto (História Eclesiástica, livro 7, capítulo 19). Como se pode ver, Roma e Alexandria podem ter sido os lugares em que o sábado foi primeiramente abandonado como resultado de uma possível exaltação do domingo. Logo, se κυριακή já era um estereótipo linguístico na Didaquê e em Inácio aos Magnesianos, com certeza o era nessas cidades.

Clemente de Alexandria é um dos pais da igreja que usa frequentemente o termo κυριακή. Após analisar seus escritos no TLG, foi constatado que o termo κυριακή aparece 26 vezes em todos os casos no feminino singular. Esse é um número significativo de ocorrências para serem analisadas. Além disso, Clemente é de Alexandria e de um período posterior, seus escritos são de cerca de 190 d.C., ou seja, cerca de 80 anos depois de Inácio e no mínimo cerca de 40 anos depois da Didaquê, tornando-se assim um excelente objeto para esse estudo. Por isso, a seguir será analisado o termo kuriakh, nos escritos de Clemente de Alexandria.

Clemente de Alexandria (c. 155- c. 215 d.C.) dirigiu sozinho a escola catequética de Alexandria de 190 a 202 d.C. Escreveu, entre outros, Protrepticus, Paedagogus e Stromata. Em Paedagogus, aparece kuriakh, 4 vezes e em Stromata 19 vezes e 3 vezes em outros escritos.

Este estudo sobre Clemente de Alexandria é importante porque Clemente foi, até onde se sabe, o primeiro pai da Igreja a usar a expressão κυριακή ἡμέρα para se referir ao primeiro dia da semana. Pois, a carta de Barnabé (c. 135 d.C.), apesar de ser o primeiro escrito a defender a santidade do primeiro dia da semana, o chama só de oitavo dia, ἡ ἡμέρα ἡ ὀγδόη (Barnabé 15:9). O único que usou a expressão κυριακή ἡμέρα para se referir ao primeiro dia da semana antes de Clemente de Alexandria foi o evangelho apócrifo segundo Pedro 9:12 (c. 180 d.C.). Sendo assim, Clemente de Alexandria foi o primeiro “pai da Igreja” a usar a expressão κυριακή ἡμέρα para o primeiro dia da semana.

Κυριακή é usado por Clemente de Alexandria como um adjetivo ou com a ideia de posse. É usado com: ensino (quatro vezes), dia (três vezes), voz (duas vezes), herança, beneficência, disciplina, nutriente, incorrupção, autoridade, direção, cabeça, caminho, adoção, poder, qualidade, mansão e operação (uma vez).

Em Clemente, o termo não era um estereótipo linguístico para o primeiro dia da semana. Pois, em primeiro lugar, das vinte e seis passagens foi dividida em 9 livros.

em que aparece o termo κυριακή, apenas três se referem ao primeiro dia da semana, e em duas dessas ocorrências aparece a palavra ἡμέρα para dar a entender que se trata do primeiro dia da semana. Na única vez em que não aparece ἡμέρα, ao se referir ao primeiro dia da semana, aparece também a palavra ὀγδοή que significa oitavo sem ἡμέρα, pois já estava subentendido que Clemente estava se referindo a um dia, o oitavo.

Em segundo lugar, no centro balcânico, zona de convergência do mundo helênico e do romano, o primeiro dia da semana recebeu o nome de ἄπρατος ἡμέρα ou ἄπρακτος (“sem feira”) ἡμέρα na semana cristã que incluía a sexta-feira (παρασκευή) e sábado, (σάββατα), até pelo menos o século VIII d.C. (SALUM, 1968, p.23, 24). Isso indica que nem todo o mundo cristão denominava o primeiro dia da semana como kuriakh. h`me,ra, dia do Senhor, muito menos como κυριακή.

Na Didaquê⁴, a questão é a expressão Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου que geralmente é traduzida como “no dia do Senhor.” Mas, antes de analisar esta expressão seria importante entender seu contexto literário. Na Didaquê (4:13) fala sobre a importância de guardar os mandamentos do Senhor, (8:1) chama a sexta-feira de dia de preparação, usando a mesma palavra que Lc 23:54, παρασκευή, demonstrando que o dia após o dia da preparação, no caso o sábado, tinha seu valor.

Após o contexto literário, será visto o contexto gramatical através do texto na língua original (grega) e sua tradução:

Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾗ.

Reunindo-vos, porém, no [ou segundo] do Senhor, parti o pão e dai graças, confessando os vossos pecados afim de que o vosso sacrifício seja puro.

Como κυριακή não era um estereótipo linguístico, mas como já foi visto no estudo dos escritos de Clemente de Alexandria. A questão aqui é qual seria o referente para o adjetivo κυριακή? Para saber isso, deve-se voltar para o livro da Didaquê. Nos versos anteriores (13:5 e 7) aparece a

⁴ A Didaquê ou Instituições dos doze apóstolos é um escrito do primeiro ou do segundo século, que trata do catecismo cristão. A datação dessa obra é controversa. Cross e Livingstone (1974, p. 401) datam a Didaquê após Trajano, depois de 117 d.C. Cairns (2008, p. 66) a data como possivelmente antes da metade do segundo século. Mas, a descoberta desse manuscrito, na íntegra, em grego, num códice do século XI (ano 1056) ocorreu somente em 1873, quando um homem chamado Bryennios Philoteus o descobriu em uma biblioteca num mosteiro em Constantinopla, publicando-o em 1883 (Cairns, 2008, p. 66).

expressão *κατὰ τὴν ἐντολήν*, que significa “segundo a lei”. Pelo contexto o referente para *κυριακή* é *evntolh*. De acordo com essa possibilidade, a tradução de *Κατὰ κυριακήν δὲ κυρίου* seria: “Mas, segundo a soberana lei do Senhor”. Além disso, sabe-se que no período em que foi escrita a Didaquê, não havia pontuação, e essa foi colocada num período posterior e de acordo com a interpretação do gramático. Logo, essa frase poderia ter sido escrita da seguinte maneira: *Κατὰ τὴν ἐντολήν κατὰ κυριακήν δὲ κυρίου*. “Segundo o mandamento, segundo o “senhorial” ou “soberano” (mandamento) do Senhor”. Embora muito menos comum do que a prolepse, isso seria um caso de analepse (mencionar o adjetivo sozinho visto que o substantivo mencionado antes fica subentendido). No entanto, a repetição da palavra *kata*, não é inteiramente explicada nessa teoria. Apesar disso, Bacchiocchi (1977, p. 114) diz o seguinte:

Pelo fato de a palavra *χρόνος*, “tempo”, aparecer no contexto imediato, poderia-se deduzir que a questão aqui seja a respeito de um ponto no tempo, no caso o primeiro dia da semana. Porém, a palavra *χρονοj* aparece no verso 3 da seguinte maneira: *Ἐν παντὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ* “em todo lugar e em todo tempo” demonstrando claramente que não há uma preocupação com um tempo específico. Ou seja, o tema do tempo é apenas secundário nessa discussão.

Bacchiocchi (1977, p. 114) parece certo quando afirma que essa passagem pode não estar se referindo ao dia do Senhor, até porque a palavra *ἡμέρα* (dia) não aparece. Ela pode se referir ao ensino ou mandamento, algo mais comum na Didaquê e também, por exemplo, em Clemente de Alexandria, onde aparece quatro vezes. Sendo assim, aqui não há uma referência indiscutível à guarda do domingo, ou ao uso de *κυριακή ἡμέρα* para se referir ao primeiro dia da semana. Logo, sugiro que a tradução mais coerente seja: “segundo o soberano mandamento do Senhor”. A partir de agora será analisado o texto de Inácio aos Magnesianos 9:1.

A questão em Inácio⁵ aos Magnésios 9:1 é a expressão *μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακήν*, que é geralmente traduzida dessa forma: “não observam mais o sábado, mas o dia do Senhor.” A expressão *μηκέτι σαββατίζοντες* é traduzida literalmente como “não mais sabatizando”. Entender o que significa “sabatizar” será o objetivo deste estudo a partir de agora.

⁵ Inácio (67-110 d.C.) foi Bispo de Antioquia, discípulo do apóstolo João, foi sucessor de Pedro na igreja em Antioquia fundada pelo próprio apóstolo. Inácio escreveu sete cartas: Epístola a Policarpo de Ésmirna, Epístola aos Efésios, Epístola aos Esmirniotas, Epístola aos Filadelfos, Epístola aos Magnésios, Epístola aos Romanos, Epístola aos Tralianos. Foi preso por ordem do imperador Trajano e condenado a ser lançado às feras em Roma (107-110). As cartas de Inácio são documentos, cuja autenticidade é às vezes contestada (LIÉBAERT, 2000, p. 25). Além disso, Inácio não se considerava no nível de escritos inspirados como os de Paulo e de Pedro. “Não vos dou ordens como Pedro e Paulo; eles eram apóstolos, eu sou um condenado.” Romanos 4:3. Portanto seus escritos não são normativos, ou seja, não tem um peso doutrinário, seu valor está em ser um documento histórico muito útil para compreender a igreja do final do século I e início do século II no oriente.

As cartas de Inácio tinham dois temas principais: submissão ao bispo e combate à heterodoxia. Porém, o que é relevante para este estudo é o combate à heterodoxia, especialmente às práticas judaizantes. Isso é dito em Filadelfos 6:1 quando ele se demonstra contra o judaísmo. Contudo, ele estava contra o judaísmo não contra o V. T., isto pode ser visto em Filadelfos 9:1, 2. Na opinião de Inácio, os profetas e a Lei de Moisés persuadem para o bem, Esmirniotas 5:1. Logo, Inácio valorizava a Lei de Moisés, mas lutava contra as práticas judaizantes. Conhecendo os pontos de vista de Inácio, o próximo passo é conhecer o contexto literário da carta aos Magnésios. Serão vistos, a partir de agora, os versos do capítulo anterior à passagem em questão e os versos do capítulo em que se encontra a passagem.

No primeiro verso do capítulo 8, questiona os que vivem de acordo com o judaísmo. A princípio, pode-se deduzir que, ao Inácio se referir ao judaísmo, está se referindo à lei e, conseqüentemente, pode-se imaginar que, para Inácio, a lei tivesse sido abolida. Porém, Inácio exalta a lei e os mandamentos (IEf. 9:2; IRm 1:1; IEs 5:1; IFI 1:2; ITr 13:2) e declara o valor do evangelho (graça) sobre os rituais do santuário (obras) em IFI 9:1,2. Pode-se concluir que aqui claramente Inácio demonstra que não crê na salvação pelas obras, mas na salvação pela graça mediante a fé. Pois, o judaísmo está em oposição à graça.

No verso 2 do capítulo 8, Inácio exalta os profetas que viveram uma vida segundo Jesus e que profetizaram a respeito de Cristo. A conduta desses profetas veterotestamentários era, sem dúvida alguma, segundo a lei, em obediência. No verso 2 do capítulo 9, que é o verso seguinte ao verso em questão (9:1), se pode ver mais uma vez que Inácio fala dos profetas do AT que foram discípulos no espírito, pois Jesus ainda não tinha vindo. Mas quando veio, deu-lhes a vida eterna, que receberão na volta dEle.

Nos versos anteriores a Magnésios 9:1, Inácio declara que a salvação é pela graça e não pelo judaísmo (práticas de salvação pelas obras). Inácio ainda afirma que os profetas veterotestamentários eram inspirados pela graça, ou seja, ele não divide em tempo da lei (antes de Cristo) e tempo da graça (depois de Cristo). Para ele, os profetas veterotestamentários, que guardavam o sábado, estavam na graça. E no verso que é posterior a Magnésios 9:1, Inácio afirma sobre a impossibilidade de se viver sem Cristo.

Depois desta investigação é possível analisar melhor a questão da expressão *μηκέτι σαββατίζοντες* em Magnésios 9:1.

Primeiro serão apresentados o grego e sua tradução.

Εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότηα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ἧ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὃν τινες ἀρνοῦνται, δι' οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεῦναι, καὶ διὰ τοῦτο ὑπομένομεν, ἵνα εὐρεθῶμεν μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν.

Se pois os que andavam em práticas antigas passaram para novidade de esperança, não mais sabatizando mas vivendo segundo [] do Senhor, em que também a nossa vida levantou por meio dele e pela morte dele, o que alguns negam por cujo mistério recebemos a fé, e por isso resistimos, para sermos achados discípulos de Jesus Cristo, nosso único Mestre.

E a seguir está a tradução feita por Storniolo e Balancin (1995, p. 94):

Aqueles que viviam na antiga ordem de coisas chegaram à nova esperança, e **não observam mais o sábado, mas o dia do Senhor**, em que a nossa vida se levantou por meio dele e da sua morte. Alguns negam isso, mas é por meio desse mistério que recebemos a fé e no qual perseveramos para ser discípulos de Jesus Cristo, nosso único Mestre.

A versão de Storniolo e Balancin traduziu *μηκέτι σαββατίζοντες* como “não mais observam o sábado” e *ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν* como “mas segundo o dia do Senhor”. O verbo *σαββατίζω* aparece em 2Cr 36:21, Lv 26:34, 35 como repousar, em Lv. 23:32 como celebrar (o sábado). A princípio, o verbo *σαββατίζω* parece estar fazendo referência à guarda do sábado em Inácio aos Magnésios. Contudo, pode-se ver que o contexto aqui é em relação aos profetas que, como se sabe, guardaram o sábado, logo a questão aqui não seria o sábado.

Apesar de, no capítulo 9:3, afirmar que os profetas eram discípulos de Cristo, a expressão *οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι* “os profetas sendo discípulos no espírito” pode ser interpretada como dizendo: “os discípulos que viveram num período anterior a Cristo, que não seguiram a Cristo literalmente, pois não conviveram com Cristo”. Mas o seu procedimento era de um discípulo, no espírito eram discípulos de Cristo. A expressão *οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι* (“os profetas sendo discípulos no espírito”) não deve ser aplicada aos apóstolos de Cristo porque, além de muitos deles não serem chamados de profetas, os apóstolos foram discípulos literais e não apenas no espírito. Além disso, o verbo *σαββατίζω* é equivalente à expressão *κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῶμεν* “vivemos segundo o judaísmo” no capítulo 8:1. Logo, a questão aqui é possivelmente sobre o judaísmo e não sobre o sábado. Mas, a próxima questão é qual era o significado do termo *κυριακή* em Inácio 9:1.

Para resolver esse impasse, há um documento que poderá ser muito útil. Segundo Bacchiocchi (1977, p. 215), no manuscrito mais antigo existente de uma recensão das cartas de Inácio, o Codex Mediceus Laurentianae, aparece a palavra vida (*ζωή*), da seguinte maneira: *μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες*, “não mais sabatizando, mas vivendo segundo a vida do Senhor. Pelo contexto posterior de rejeição ao sábado, é possível que

alguém tenha tirado a palavra “vida”, para dar a entender que Inácio se referia ao primeiro dia da semana. Mas, como já foi visto no estudo em Clemente, kuriakh, não seria um estereótipo linguístico até pelo menos 80 anos após Inácio, logo sozinho não tinha o significado de dia do Senhor.

Σαββατίζοντες (“sabatizando”) está em oposição a κυριακὴν ζωὴν, “vida do Senhor”. Então, Inácio está falando de estilos de vida e não de dias de guarda (STRAND, 1987, p. 349). Ademais, o estilo de vida era um tema comum em Inácio como em Ef 9:2; 10:3.

É provável que σαββατίζω aqui tenha o sentido de judaizar, pois o melhor exemplo de legalismo no judaísmo era em relação à guarda do sábado com diversas regras que não tinham seu apoio na Bíblia. O sentido aqui deve ser: deixar de judaizar e viver uma vida semelhante à de Cristo. Não viver baseado em normas farisaicas, mas em novidade de vida. O capítulo 10 de Inácio aos Magnésios pode ajudar a elucidar essa questão:

Μὴ οὖν ἀναισθητῶμεν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ. ἐὰν γὰρ ἡμᾶς μιμήσῃται καθὰ πράσσομεν, οὐκέτι ἐσμέν. διὰ τοῦτο, μαθηταὶ αὐτοῦ γενόμενοι, μάθωμεν κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν. ὅς γὰρ ἄλλῳ ὀνόματι καλεῖται πλέον τούτου, οὐκ ἔστιν τοῦ θεοῦ. ὑπέρθεσθε οὖν τὴν κακὴν ζύμην, τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν, καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ἧ ἔστιν Ἰησοῦς Χριστός. ἀλίσθητε ἐν αὐτῷ, ἵνα μὴ διαφθαρῆ τις ἐν ὑμῖν, ἐπεὶ ἀπὸ τῆς ὁσμῆς ἐλεγχθήσεσθε. ἄτοπόν ἐστιν, Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν καὶ ἰουδαίζειν. ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ’ Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμὸν, ᾧ πᾶσα γλῶσσα πιστεύουσα εἰς θεὸν συνήχθη.

Portanto, não sejamos insensíveis à sua bondade. Se ele nos imitasse na maneira como agimos, já não existiríamos. Contudo, tornando-nos seus discípulos, aprendemos **a vida segundo o cristianismo**. Quem é chamado com o nome diferente desse, não é de Deus. Jogai fora o mau fermento, velho e ácido, e transformai-vos no fermento novo, que é Jesus Cristo. Deixai-vos salgar por ele, a fim de que nenhum de vós se corrompa, pois é pelo odor que sereis julgados. É absurdo falar de Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, **judaizar**. Não foi o cristianismo que acreditou no judaísmo, e sim o judaísmo no cristianismo, pois nele se reuniu toda língua que acredita em Deus.

Aqui há uma clara oposição entre κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν (“a vida segundo o cristianismo”) e ἰουδαίζειν (“judaizar”). Assim como no verso anterior κυριακὴν ζωὴν ζῶντες “vivendo a vida do Senhor” está em oposição a μηκέτι σαββατίζοντες “não mais sabatizando”. Logo, pode-se concluir que

o assunto abordado na carta aos Magnésios não tem que ver com o primeiro dia da semana, e sim com a novidade de vida que era um tema comum nas cartas de Inácio.

Será agora investigada a possibilidade da interpretação que apoia a hipótese do domingo à luz do NT. A primeira citação está em Mateus 28:1, escrito após 70 d.C. em Antioquia ou na Síria, e aparece assim: *μίαν σαββάτων*, “primeiro [dia] da semana”. A segunda está em Marcos 16:2, escrito provavelmente entre 65 e 70 d.C. em Roma ou Antioquia da Síria, por João Marcos, sob a influência de Pedro, *τῆ μιᾷ τῶν σαββάτων*, “no primeiro [dia] da semana”. A terceira é Marcos 16:9 *πρώτη σαββάτου*, “o primeiro [dia] da semana”. A quarta está em Lucas 24:1, escrito entre 70 e 80 d.C. em Roma, Corinto ou Éfeso, *μιᾷ τῶν σαββάτων*, “primeiro dia da semana”. A quinta se encontra em Atos 20:7, escrito por Lucas provavelmente na década de 80 d.C., *τῆ μιᾷ τῶν σαββάτων* “primeiro [dia] da semana”. A sexta e última está em 1Coríntios 16:2, escrito em Éfeso por Paulo entre 54 e 57 d.C., *μίαν σαββάτου* “primeiro [dia] da semana”.

Como se pode ver, essas passagens, que variam da década de 50 à de 80, são unânimes em chamar o domingo de primeiro dia da semana. Conclui-se, então, que, para os autores, Paulo, João Marcos, Mateus e Lucas, o domingo não era nada mais que o primeiro dia da semana. Em nenhuma dessas passagens é usada a expressão *κυριακὴ ἡμέρα* para o domingo, demonstrando, que pelo menos até a década de 80 d.C., o domingo era tão somente o primeiro dia da semana e não o dia do Senhor. Mas, para decidir essa questão, não há ninguém melhor do que o próprio João, autor do livro do Apocalipse.

O mais decisivo testemunho é o do evangelho de João, pois esse evangelho foi escrito provavelmente pelo mesmo autor de Apocalipse e depois do mesmo. Segundo Irineu, o evangelho de João foi escrito por João que ficou em Éfeso até o tempo de Trajano (98-117), ou seja, após o Apocalipse, que foi escrito em Patmos por volta de 95 d.C. Além disso, podemos ver em Jo 21:21-24 que o discípulo amado possivelmente estava próximo da morte quando escreveu esse evangelho, alertando que não viveria para sempre. A data mais aceita para a publicação do evangelho de João pela tradição é entre 98 e 100 d.C. Portanto, se João quis se referir ao domingo como o dia do Senhor em Ap.1:10, usou uma expressão inédita em seus outros escritos. A seguir mencionam-se as passagens que estão no seu evangelho: a primeira está em João 20:1 *μιᾷ τῶν σαββάτων*, “primeiro [dia] da semana”, a segunda encontra-se em João 20:19 *τῆ μιᾷ σαββάτων*, “primeiro [dia] da semana”.

Observa-se que o apóstolo usa a mesma expressão das outras passagens do N.T. “o primeiro dia da semana”. Isso cria uma dificuldade para compreender que João tivesse se referido ao domingo como dia do Senhor em Apocalipse 1:10 (95 d.C.).

Além disso, o argumento básico dos defensores da interpretação do domingo, quando analisam a Didaquê e Inácio aos Magnésios, é que a expressão κυριακή ἡμέρα era usada para designar o primeiro dia da semana e que, na igreja cristã do final do primeiro século e início do segundo, esse era o uso comum (CHAMPLIN, 1985, v. 6, p. 378). Mas, como já foi visto, João, alguns anos depois, ao escrever o seu evangelho, não usou a mesma expressão para se referir ao primeiro dia da semana. Se essa fosse a forma comum de se referir ao domingo ou se, pelo menos fosse a forma de João, ele provavelmente teria usado. Como ele usa a mesma expressão que os outros autores do NT usaram, pode-se concluir que provavelmente a forma de se referir ao domingo continuava a ser a mesma no período em que foi escrito o Apocalipse, a saber: o primeiro dia da semana, mesmo que não seja aceita a autoria joanina para ambos os livros, se o evangelho é posterior demonstra que a maneira de denominar o primeiro dia continuava a ser a mesma do período anterior ao Apocalipse.

Ademais, como foi visto, os textos que são usados como prova dessa interpretação, ou foram traduzidos baseados num pressuposto que não pode ser confirmado na época de João e nem na primeira metade do século seguinte (a questão do estereótipo linguístico) ou são textos tardios em relação ao período em que foi escrito o Apocalipse. O contexto do NT e especialmente o contexto joanino não dão base para a interpretação da expressão κυριακή ἡμέρα como o primeiro dia da semana. Logo, pode ser descartada essa hipótese e deve-se, então, partir para a última que é a que propõe a interpretação que κυριακή ἡμέρα signifique o dia de sábado.

O SÁBADO

A próxima interpretação de κυριακή ἡμέρα a ser estudada é a que propõe o significado de sábado como o dia do Senhor em Apocalipse 1:10. Por ser algo inquestionável, não será tratado aqui a respeito da santidade do sábado e de seu valor no AT. A análise que será feita é se há indícios no AT, a Bíblia dos apóstolos, para que João chamasse o sábado de dia do Senhor. O sábado é comumente chamado na LXX de σάββατα τῷ κυρίῳ “sábado do Senhor”. Pode-se ver essa expressão em Ex. 16:23, 25; 20:10; Lv. 23:3; Dt. 5:14. De fato, os escritores sagrados do AT entendiam que o sábado pertencia ao Senhor.

Além da expressão σάββατα τῷ κυρίῳ “sábado do Senhor”, pode-se encontrar também a expressão τὸ σάββατόν σου τὸ ἅγιον “teu [do Senhor] santo sábado”, Ne. 9:14. Moisés usa a expressão τῶν σαββάτων κυρίου “sábados do Senhor”, Lv. 23:38. O próprio Deus chama os sábados de τὰ σάββατά μου “meus sábados” Ex. 31:13; Lv. 19:13, 30; 26:2; Is. 56:4 Ez. 20:12, 13, 16, 20, 21, 24; 22:8, 26; 23:38; 44:24.

Provavelmente João era conhecedor da promessa de Is. 58:13,14 de bênçãos para quem chamasse o sábado de “santo dia do Senhor” e poderia estar obedecendo a essa ordem divina em Apocalipse 1:10. Mudando a expressão ἡμέρα τοῦ Κυρίου para κυριακή ἡμέρα o autor fez uma comparação entre Jesus e o imperador, como já foi visto. Mas, a questão é se o NT endossa essa posição.

No NT, o sábado era o dia de culto dos judeus e dos cristãos (Lc 4:16; At 13:14, 27, 42, 44; 15:21; 17:12; 18:4). Mesmo quando não havia uma sinagoga disponível, os primeiros cristãos encontravam algum lugar para orar e pregar (At 16:13). As mulheres, após a morte de Cristo, ainda guardavam o sábado, conforme o mandamento, Lc 23:55, 56. Em Hebreus 4:4 o quarto mandamento é citado. Mas o relevante para este estudo é saber se o NT dá algum indício para que o sábado pudesse ser chamado de κυριακή ἡμέρα.

Em Mateus 12:1-8, há uma questão sobre a guarda do sábado e Jesus conclui sua resposta ao questionamento dos fariseus afirmando (v. 8) que Ele era τῶν σαββάτων κυρίου “Senhor do sábado”, ou seja, Jesus estava acima do sábado. Lembrando que o termo ku,rioj pode significar também dono (Mc. 12:9; Lc 19:33), Cristo também está dizendo que é o dono do sábado, ou seja que o sábado Lhe pertence. Possivelmente João estava entre os discípulos que colhiam espigas e ouviu Jesus dizer que era o dono do sábado. Então, para João, o sábado era o dia do Seu Senhor.

Apesar de a palavra “sábado” não aparecer no Apocalipse, Paulien (1999, p. 88-95) afirma que o livro do Apocalipse tem raízes veterotestamentárias, que apontam para o sábado. O Apocalipse diz que o remanescente guarda os mandamentos (12:17; 14:12), e como o grande conflito no Apocalipse é sobre adoração (13:4, 8, 14-15), e os quatro primeiros mandamentos falam sobre adoração, esses se tornam os principais nesse contexto e desses o que se destaca é o quarto. O paralelo entre Apocalipse 14:7 e Êxodo 20:11 é perceptível, pois os motivos para a obediência são os mesmos: a salvação (Ex 20:2-3; Ap 14:6), o juízo (Ex 20:5; Ap 14:7) e a criação (Ex 20:11; Ap.14:7). Paulien (1999, p. 94) afirma que: “Quando o autor de Apocalipse (14:7) descreve o apelo final de Deus à raça humana no contexto do engodo do tempo do fim, ele o faz em termos de um chamado à adoração do Criador no contexto do quarto mandamento”. Além disso, o número sete aparece 55 vezes no Apocalipse (sete igrejas, sete trombetas, sete selos, sete pragas, sete anjos, etc.) o que demonstra a importância desse número no Apocalipse, enquanto que o oito (domingo era chamado de oitavo dia por alguns como o Pseudo-Barnabé e Clemente de Alexandria) não aparece nenhuma vez. Logo, apesar de a palavra sábado não aparecer, o sábado está presente no Apocalipse. O próximo passo, então, é ver como os primeiros cristãos viam o sábado.

Como se pode ver, o sábado era guardado no período de João, como confirma o NT. Além disso, o Senhor Jesus afirma que é Senhor do sábado, demonstrando que este dia pertence a Ele, sendo assim o dia do Senhor. Pode-se concluir, então, que o sábado é a interpretação mais coerente para a expressão κυριακή ἡμέρα (“dia do Senhor”).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há quatro propostas tradicionais para se interpretar a expressão κυριακή ἡμέρα (“o dia do Senhor”) em Ap. 1:10. Este trabalho procurou avaliar as evidências favoráveis e desfavoráveis a cada uma delas.

A interpretação que defende o significado de dia escatológico para κυριακή ἡμέρα (“o dia do Senhor”) em Apocalipse 1:10, tem algumas dificuldades para ser aceita. Dentro do contexto literário há a questão do tempo da visão das sete igrejas que é incompatível com o dia escatológico. Além disso, o contexto favorece uma interpretação de um dia literal para o dia do Senhor e não um dia simbólico. O paralelismo entre o capítulo 1 e o 4, que é um dos argumentos dos defensores da interpretação que propõe o dia escatológico, é restrito apenas à introdução das visões, pois parecem, de fato, serem visões diferentes, dadas em dias diferentes. Além disso, há certa dificuldade de associar “a voz como de trombeta” a uma referência clara ao dia escatológico. Dentro do contexto gramatical, o verbo γίνομαι é um verbo de ligação e não de movimento. Por fim, a relação da estrutura do livro do Apocalipse com o santuário e a ausência de alguma referência ao santíssimo ou aos seus móveis no capítulo 1 de Apocalipse dificultam uma associação com o dia da expiação, tipo do dia escatológico. Sugere-se, então, que “dia escatológico” não seja uma opção adequada para κυριακή ἡμέρα em Apocalipse 1: 10.

A opção que defende a interpretação de dia do imperador para κυριακή ἡμέρα em Apocalipse 1: 10, carece de apoio arqueológico, pois, apesar de existir um dia dedicado ao imperador, não há evidências de que tenha recebido o nome de κυριακή ἡμέρα, pois a expressão que aparece nos achados arqueológicos é Σεβαστή ἡμέρα. Além disso, está em clara oposição ao contexto histórico em que foi escrito o livro do Apocalipse, pois nem cristãos nem judeus tinham o costume de chamar o imperador de senhor, ademais, João está preso por causa de uma perseguição do imperador e a causa dessa perseguição é sua rejeição à adoração ao imperador. Não há dúvidas de que o senhor de João não era o imperador, mas o seu Deus, logo κυριακή ἡμέρα é o dia do seu Deus e não do imperador. O uso de κυριακός por João, de acordo com o contexto joanino, aponta para uma utilização de uma palavra que possui significado secular e uma cristianização da mesma, fazendo assim

uma comparação entre o falso senhor (o imperador) e o verdadeiro senhor (Deus). Por isso, essa também não parece ser uma hipótese defensável para κυριακή ἡμέρα em Apocalipse 1:10.

A terceira interpretação, a que defende o domingo como κυριακή ἡμέρα em Apocalipse 1:10, também tem suas dificuldades. Essa interpretação não está de acordo com o contexto joanino, pois as referências ao domingo no evangelho não lhe atribui importância especial. Além disso, essa interpretação se baseia em textos gregos como a Didaquê e a carta de Inácio aos magnésios, cuja tradução é afetada pela possibilidade de κυριακή já ser um estereótipo linguístico no período em que estes textos foram escritos, o que não é confirmado na análise histórica desse termo em Clemente de Alexandria. Ademais, os defensores da interpretação que favorece ao domingo não levam em conta os efeitos da revolta judaica de 132-135 d.C. na literatura cristã após a mesma, criando um ambiente bem diferente do período em que foi escrito o Apocalipse. Portanto, o domingo também não é a opção mais coerente para κυριακή ἡμέρα em Apocalipse 1:10.

A quarta interpretação, a que apresenta o sábado como significado para κυριακή ἡμέρα em Apocalipse 1:10 tem apoio no Antigo Testamento e no Novo Testamento, especialmente no evangelho de João e no contexto do livro do Apocalipse, no qual há alusões ao sábado. Além disso, tem apoio de historiadores na afirmação da continuidade da guarda do sábado no período pós-apostólico. Sendo assim, essa é a opção que é mais adequada para se interpretar κυριακή ἡμέρα (“o dia do Senhor”) em Apocalipse 1:10. Conclui-se, então, que João teve a primeira visão do livro do Apocalipse num sábado, o dia do Senhor.

REFERÊNCIAS

- APOLINÁRIO, Pedro. **Explicação de textos difíceis da Bíblia**. 4. ed. São Paulo: UNASPRESS, 1990.
- AUDET, Jean-Paul. **La didachè Instruções des apôtres**. Paris: Modern Hcloth, 1958
- BACCHIOCCHI, Samuele. **From Sabbath to Sunday: a historical investigation of the rise of Sunday observance in early Christianity**. Rome: The Pontifical Gregorian University Press, 1977.
- BALZ, Horst Robert; SCHNEIDER, Gerhard. **Exegetical dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1993.
- BENTON, William. (Ed.). **Encyclopaedia britannica**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1966. v. 19.

BULLINGER, E. W. **Commentary on Revelation**. Grand Rapids, Michigan: Kregel, 1984.

CAIRNS, Earle E. **O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã**. 3. ed. Trad. Israel Belo de Azevedo e Valdemar Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2008.

CESARÉIA, Eusébio. **História eclesiástica: os primeiros quatro séculos da Igreja Cristã**. Trad. Lucy Iamkami e Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1999.

CHAMPLIN, Russell Norman. **O Novo Testamento interpretado: versículo por versículo**. São Paulo: Candeia, 1985. v. 6.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional do Novo Testamento**. Trad. Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2007.

COLEMAN, Lyman. **Ancient christianity exemplified**. Lippincott : Grambo & co., 1853.

COLLINS, John J. **The apocalyptic technique: setting and function in the book of watchers**. The catholic biblical quarterly, jan. 1982.

CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. **The Oxford dictionary of the Christian church**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1974.

DAVIDSON, Richard M. Symposium on Revelation. In: HOLBROOK, Frank B. (Ed.) **Sanctuary typology**. Silver Springs, Maryland: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1992. v. 1.

DEISSMANN, Adolf. **Light from the ancient east**. Trad. Lionel R. M. Strachan. New York: Hendrickson, 1995.

DOUKHAN, Jacques B. **Secrets of Revelation: the Apocalypse through hebrew eyes**. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2002.

DUGMORE C. W. **Neotestamentica et patristica in honorem sexagenario**. [?] Cullmann, 1962.

ELWELL, Walter A. (Ed.) **Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã**. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1993. v.1.

FERET, H. M. **O apocalipse de São João: visão cristã da história**. São Paulo: Paulinas, 1968.

GEISLER, Norman; NIX William. **Introdução bíblica: como a Bíblia chegou até nós**. Trad. Oswaldo Ramos. São Paulo: Vida, 2003.

HENRY, Matthew. **Comentario de la Biblia Matthew Henry en un tomo.** Miami: Unilit, 2003.

JAMIESON, Roberto; FAUSSET, A. R.; BROWN, David. **Comentario exegético y explicativo de la Biblia:** el Nuevo Testamento. El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 2002. v. 2.

KNIGHT, Kevin. **História Eclesiástica Livro V.**(Sócrates). 2008. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/26015.htm>> Acesso em: 19 de set. de 2008.

_____. **História Eclesiástica Livro VII.** (Sozemen). 2008. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/2602.htm>> Acesso em: 19 de set. de 2008.

_____. **Institutes.** (João Cassiano). 2008. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/350703.htm>>. Acesso em: 8 de out. de 2008.

_____. **On prayer.**(Tertuliano). 2008. Disponível em: < <http://www.newadvent.org/fathers/0322.htm> >. Acesso em: 08 de out. de 2008.

LIÉBAERT, Jacques. **Os pais da igreja:** séculos I-IV. Trad. Nadyr de Salles Penteadó. São Paulo: Loyola, 2000.

MAXWELL, C. Mervyn. **God cares:** the message of Revelation for you and your family. Boise, Idaho: Pacific Press, 1985.

_____. **Uma nova era segundo as profecias do Apocalipse.** 3. ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

NEANDER, Wilhelm August Johann. **Geschichte von der christlichen Religion und der Kirche.** Hamburgo: Gotha, 1852.

NICHOL, Francis D. (Ed.). **The Seventh-day Adventist Bible commentary.** Washington, D.C.: Review and Herald, 1954. v. 4 e 7.

STORNILOLO, Ivo e BALANCIAN, Euclides M. (Trads.). **Padres apostólicos.** São Paulo: Paulus, 1995.

PAULIEN, Jon. **Decoding Revelation's trumpets.** Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1987.

_____. O sábado no livro de Apocalipse. **Revista Teológica.** Trad. Milton L. Torres Cachoeira, BA, v. 3, n. 1, p. 88-95, jan.- jun. 1999.

PETTINGILL, William D.D. **Bible questions answered:** the first day of the week is doubtless “the Lord’s day” referred to in Ap 1.10. Ninth Printing. Grand Rapids: Zondervan, 1974.

PRÉVOST, Jean-Pierre. **Para leer el Apocalipsis**. Estrella, Espanha: Verbo Divino, 1994.

SALUM, Issac Nicolau. **A problemática da nomenclatura semanal românica**. Tese (para concurso de provimento da cadeira de filologia românica). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1968.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. **Dicionário enciclopédico das religiões**. Petrópolis: Vozes, 1995. v.1.

SCHOENBERG. **The Bar Kochba revolt**. 2008. Disponível em: <<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/revolt1.html> Bar Kochba > . Acesso em: 26 de set. de 2008.

SHEA, William. **Sabbath in epistle of Barnabas**. Andrews University Seminary Studies Journal. abr. 1966.

SKARSAUNE, Oskar. **À sombra do templo: as influências do judaísmo no cristianismo primitivo**. Trad. Antivan Mendes. São Paulo: Vida, 2001.

STEFANOVIC, Ranko. **Revelation of Jesus Christ: commentary on the book of Revelation**. Berrien Springs, MI: Andrews University, 2002.

STRAND, Kenneth. **Victorious-introducion scenes in Revelation**. Andrews University Seminar Studies, 1987.

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

VELOSO, Mario. **Comentário do evangelho de João**. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1984.

WALVOORD, John F; ZUCK, Roy B. **The Bible knowledge commentary: an exposition of the Scriptures**. Wheaton, IL: Victor, 1983.

WHIDDEN, Woodrow; MOON, Jerry; REEVE, John W. **A Trindade: como entender os mistérios da pessoa de Deus na Bíblia e na história do cristianismo**. 2. ed. Trad. Hélio Luiz Grellmann. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

WILKINSON, Richard H. The *stylos* [vocábulo grafado com letras gregas] of Revelation 3:12 and ancient coronation rites. **Journal of Biblical Literature**, v. 107, n. 3, p. 498-501, set. 1988.

O MALDITO E A CONTAMINAÇÃO DA TERRA EM DEUTERONÔMIO 21:22-23: UMA ANÁLISE EXEGÉTICA

The cursed and the contamination of the land in Deuteronomy 21:22-23: an exegetical analysis

Vamberto Marinbo de Arruda Junior^d

RESUMO

Em Dt 21:22, 23 há uma lei que exige que um pecador passível de pena de morte fosse, depois de morto, pendurado num madeiro, pois ele era “maldito de Deus.” Porém a primeira vista não se pode perceber que tipo de pecado tal condenado cometeu e por que ele tinha se tornado maldito. O fato se torna mais interessante pela aplicação que Paulo faz de Dt 21:23 em Gl 3:13 a Jesus. Por essa razão este artigo se propõe a descobrir: a natureza do pecado que levava a pessoa a ser declarada “maldita de Deus;” em que ocasiões este tipo de pena se utilizaria e exemplos bíblicos de sua aplicação; bem como secundariamente ver possíveis aplicações neotestamentárias. Para tanto, será realizada uma exegese nos moldes do método histórico-gramatical, dando ênfase na estrutura do livro e da seção de Dt 19-21. Concluiu-se que: 1) O maldito é o derramador do sangue inocente cuja vida era requerida como expiação para a terra profanada; 2) A terra seria profanada com a decomposição do corpo, porque Deus habitaria na herança que Ele concedeu ao Seu povo, Ele é vida; 3) O pendurar não era execução, mas exposição do cadáver do malfeitor; 4) Paulo aplica a lei de Deuterônimo a Jesus, mostrando que Cristo assumiu a culpa e condenação de todos os pecados inclusive os que só se expiavam mediante a morte do malfeitor; e que 5) O caso de Judas e seu enforcamento é uma possível aplicação de Dt 21:22, 23.

PALAVRAS-CHAVE: Maldito. Lei. Pecado. Estrutura. Exegese.

ABSTRACT

In Deuteronomy 21:22,23 there is a law that requires a sinner punishable by death to be hung on a tree, after death, because he was "accursed of God." But at first glance you cannot realize what sort of sin was committed by the condemned, and why he had become accursed. The fact becomes more interesting by the application that Paul makes of Deut 21:23 in Gal 3:13 to Jesus. So, this article aims to discover: the nature of the sin that led the person to be declared "accursed of God;" the occasions in which this type of penalty would be used and biblical examples of its application, and secondarily to see possible New Testament applications. To do so, it will be held in the mold of an exegesis historical-grammatical method, emphasizing the structure of the book and the section of Deuteronomy 19-21. It was concluded the following: 1) The accursed is the shedder of innocent blood whose life was required as an atonement for the land desecrated; 2) The land was defiled with the decomposition of the body, because God would dwell in the inheritance that He gave to His people, He is life; 3) The hanging was not execution but exposure of the corpse of the evildoer; 4) Paul applies the law of Deuteronomy to Jesus, showing that Christ took the guilt and condemnation for all sins including those expiated only by the death of the wrongdoer; and 5) The case of Judas and his hanging is a possible application of Deut. 21:22,23.

KEYWORDS: Accursed. Law. Sin. Structure. Exegesis.

^dPastor distrital do campo da Associação Bahia da Igreja Adventista do Sétimo Dia e messtrando em interpretação e ensino da Bíblia ai no SALT-IAENE

INTRODUÇÃO

O Livro de Deuteronômio é reconhecido por possuir um grande número de leis, muitas das quais não fazem mais sentido no mundo moderno, especialmente no lado ocidental do planeta Terra. Um dos fatores principais para tal fato é a separação histórico-cultural dos tempos modernos para a época em que viveu o autor do livro. O desafio para o intérprete moderno é tentar reconstruir tal contexto pra saber o que estas leis significaram em seu tempo e qual a aplicação moderna da lei ou do princípio que ela traz.

Em Deuteronômio existe uma lei regulamentando a exposição ignominiosa do cadáver de um condenado morto, tal pessoa era um(a) maldito (a) de Deus (geralmente os criminosos eram homens), essa amostra teria um curto espaço de tempo para que a terra não fosse profanada. O que fazia este criminoso em particular ser declarado “maldito”? Porque a exposição tinha que ter um tempo determinado para não profanar a terra? Por que este condenado em especial tinha que ser exposto pendurado? Esses questionamentos fizeram surgir esta pesquisa e tentar resolvê-los é o objetivo primário.

O autor desta exegese crê que a Bíblia toda (Antigo e Novo Testamentos) é inspirada por Deus e é Sua palavra, como tal ela está interligada pela inspiração e supervisão do Autor primário: O próprio Deus. Desta forma a maneira que vai ser orientada esta investigação é seguindo os moldes gramático-históricos.

A exegese parte do pressuposto que Moisés é o autor (humano) tanto do livro do Deuteronômio quanto dos outros quatro - Gênesis, Êxodo, Levítico e Números, que juntos formam o que chama-se o Pentateuco. Sendo assim não abre espaço para nenhuma especulação sobre supostas fontes que formariam um todo chamado Pentateuco (Javista [J], Sacerdotal [P], Eloísta [E], e Deuteronomista [D]), sem se demorar muito neste ponto em particular (ARCHER JR., 2008, p. 170-183). Desta forma a proposta para a data aproximada para os eventos descritos em Dt é 1405 a.C.²

Os versos em questão são o 22 e o 23 do Capítulo 21 de Deuteronômio, cujo último verso é citado por Paulo em Gl 3:13 fazendo uma aplicação a Cristo, por isso mais do que nunca é mister uma compreensão do que estes textos queriam dizer à sua audiência original, aos cristãos do 1º século e às

² O Comentário Bíblico Adventista (CBA) diz assim: “O êxodo ocorreu em 1445 ou próximo a esta data se o êxodo foi em 1445 a. C. ou próximo logo a data dos eventos de Deuteronômio vieram 40 anos depois em 1405 a. C. ou próximo a esta data. O CBA na introdução ao livro de Dt diz: “No primeiro dia do 11º mês do 40º ano do êxodo, Israel acampou-se em Sitim, do lado oposto de Jericó, nas planícies de Moabe ao leste do Jordão (Nm 25:1; Dt 1:1-3). Durante os dois meses em que eles permaneceram ali (Dt 1:3; cf. Js 3:1, 2, 5, 7; 4:9), foram feitos preparativos para a ocupação de Canaã, e Moisés proferiu o discurso que constituiu o resumo do livro de Deuteronômio.” Concorde com isto Archer (2008) ao colocar no livro supracitado que a data pra a conquista é de aproximadamente 1400 a. C.

pessoas de hoje.

Será feita uma pesquisa bibliográfica para se atingir os objetivos propostos neste trabalho explorando materiais impressos como livros, comentários bíblicos, dicionários linguísticos e teológicos, léxicos e concordâncias.

O presente trabalho tem como foco a Bíblia Hebraica para seu estudo primário, relegando assim a LXX a uma posição secundária no estudo, os textos em destaque são os citados acima, mas também serão listados outros que tenham relação com o termo “pendurado”, profanar” e “maldito”.

A ação de profanar a ser explorada é a que está ligada ao contexto dos versos 22 e 23 de Dt 21, já que a semântica vocabular abarca muitos sentidos dependendo do contexto e cada contexto necessitaria de uma análise à parte.

ANÁLISE LITERÁRIO-INTERPRETATIVA

Esta parte irá procurar trabalhar o texto dentro de seu contexto imediato, explorando também as nuances semânticas dos três termos principais para este estudo, partirá da análise da estrutura e gênero e terminará com a possível ou as possíveis maneiras de se interpretar os versos em questão.

ANÁLISE ESTRUTURAL

A base para a compreensão deste estudo é o entendimento do porquê de certas leis aparentemente sem conexão serem colocadas uma perto da outra quando em outras partes do livro existem temas semelhantes, tal suspense acaba quando se compreende a intenção do autor em fazer este ou aquele arranjo estrutural.

Em Deuteronômio precisa-se entender o arranjo geral do livro para se poder chegar mais perto, nas partes que interessam a esta investigação.

Há várias propostas para a estrutura de Deuteronômio, mas entre os estudiosos pesquisados uma coisa se concorda: o Livro é estruturado num modelo de tratado de Suserania do antigo oriente próximo³.

Embora se fale que há paralelos com os tratados da época de Esarhaddon⁴, havia uma forma similar de tratados de suserania desde tempos

³OSBORNE, Grant R. **A espiral hermenêutica**. São Paulo, SP: Vida Nova, 2009. CRAIGIE, Peter C. **The book of Deuteronomy: the new international commentary on the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1976. MERRILL, Eugene. Uma teologia do pentateuco. In: ZUCK, Roy B.; MERRILL, Eugene (eds.). **Teologia do Antigo Testamento**. Rio de Janeiro CPAD, 2009. ELLISEN, Stanley. **Conheça melhor o Antigo Testamento**. 2 ed. São Paulo: Vida, 2012. COLLINS, John J. **Introduction to the hebrew Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 2004.

⁴ “Mais claramente do que qualquer outro livro bíblico, Deuteronômio é influenciado pelos tratados do Antigo Oriente Próximo...em Deuteronômio muitos paralelos estreitos são encontrados nos Tratados de Vassalos de Esarhaddon, um rei assírio que governou no sétimo século a.C” (COLLINS, 2004, p. 160). Embora ele não ache que seja a estrutura formal do livro, mas que se constrói em cima

remotos na antiguidade documentada⁵ e tinha geralmente a seguinte forma:

1. Preâmbulo
2. Prólogo Histórico
3. Estipulações Gerais
4. Estipulações Específicas
5. Testemunhas divinas
6. Bênçãos e Maldições⁶

Diante deste tratado Craigie sugeriu esta estrutura de Dt:

- 1.Preâmbulo (1:1-5)
- 2.Prólogo Histórico (1:6-4:49)
- 3.Estipulações gerais (5-11)
- 4.Estipulações Específicas (12-26)
- 5.Bênçãos e Maldições (27-28)
- 6.Testemunhas (30:19; 31:19; 32:1-43)

De uma forma mais detalhada Stanley (2012, 68 e 69) propõe a seguinte macro-estrutura:

I.FIDELIDADE DO SENHOR NOVAMENTE LEMBRADA (1-4)

- A. Fracassos de Israel em Cades-Barnéia (cap.1)
- B. Vitórias de Israel na Transjordânia (2 e 3)
- C. Grandes Responsabilidades de Israel em Canaã (4)

II.FUNDAMENTOS DA LEI REAFIRMADOS (5-11)

- A. *Decálogo e Shemá de Israel (caps. 5 e 6)*
- B. *Perigos da Idolatria em Canaã (7-9)*
- C. *Deveres de amor e serviço ao Senhor (10-11)*

dela uma homília.

⁵Falando de Deuteronomio Osborne (2009, p. 238) diz: “Sua estrutura segue o mesmo estilo dos tratados de suserania do Oriente Médio (como o código de Hamurabi e os tratados dos hititas)”. E Merrill (2009, p. 77) acrescenta: “Fundamental a qualquer estudo sério de Deuteronomio nos dias de hoje é o reconhecimento de que está na forma de documento do concerto, um ponto firmado acima da discussão por diversos estudiosos em todo espectro teológico.... Na realidade não é exagero propor que o concerto é o centro teológico de Deuteronomio”.

⁶ Craigie (1976, p. 23) fala que os judeus fizeram uma adaptação dos tratados hititas de Suserania e vassalagem para o seu próprio modo para satisfazer o seu relacionamento entre eles e Deus

III. FUNCIONAMENTO DA LEI REFERENTE À VIDA EM CANAÃ (12-26)

A. Leis religiosas especiais (12-16)

B. Leis civis especiais

1. Responsabilidade dos líderes (17 e 18)
2. Responsabilidade no derramamento de sangue (19-21)

C. Leis sociais especiais

1. Respeito pela justiça e discrição moral (22-25)
2. Respeito pelo dízimo de Deus. Senhor soberano (26)

IV. CUMPRIMENTO DA LEI EXIGIDO PARA PERMANECER EM CANAÃ (27-30)

A. Permanência em Canaã depende da obediência (27 e 28)

B. Volta a Canaã depende do arrependimento (29 e 30)

V. DETERMINAÇÕES FINAIS DE MOISÉS E SUA PARTIDA (31-34)

A parte de interesse deste estudo é colocada na parte III no subtítulo B – Leis civis especiais, alínea 2 - Responsabilidade no derramamento de sangue. Mark Biddle (2003) em seu comentário também alinha estes 3 capítulos⁷.

Existem vínculos linguísticos e temáticos que possibilitam esta junção dos capítulos para fins estruturais: nos três capítulos (19-21) se fala da terra que o Senhor dará, ou dá em herança ou dá para possuir, ou ainda fará possuir:

QUADRO 1: VÍNCULOS TEMÁTICOS DOS CAPÍTULOS 19-21 DE DEUTERONÔMIO

PORTUGUÊS	HEBRAICO
19:1 – Terra te dará o Senhor	אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ אֶת-אֲרָצָם
19:2 – Terra que te dará o Senhor	אֲרָצְךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ
19:3 – Terra que te fará possuir o Senhor	אֲרָצְךָ אֲשֶׁר יְנַחִילְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ

⁷ No sumário ele coloca os 3 capítulos assim: 19 – A proteção da vida inocente; 20 – Limites sobre matança na guerra; e 21 – Vida e Morte em Tensão. Já no comentário ele coloca estes capítulos sobre o título – o Quinto mandamento, em seu esboço do livro todo: 19:1-22:8 (p.6) mas quando vai comentar na abertura do capítulo 19 no subtítulo diz “Explicação do quinto mandamento ‘não matarás’ 19:1-22:8.

19:8 – Te der toda terra que te prometeu	וַנִּתֵּן לְךָ אֶת-כָּל-הָאָרֶץ
19:10 – Terra que o Senhor, teu Deus, te dá por herança	אֶרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה
19:14 – Na terra que o Senhor, teu Deus, te dá para possuíres	תִּנְחַל בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ
20:16 – Das cidades destas nações que o Senhor, teu Deus, te dá em herança	כִּי מֵעַרְבֵי הָעַמִּים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה
21: 1 - Na terra que te dá o Senhor teu Deus, para possuí-la	בְּאֶרֶמָה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ
21:23 – Terra que o Senhor teu Deus te dá em herança	אֶת-אֶרְמֹתַיךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה

Embora a palavra para terra tenha mudado de אֶרֶץ no capítulo 19 para אֶרְמָה no capítulo 21, o vínculo permanece porque no cap.19 fala mormente das cidades de refúgio e da culpa de sangue inocente, este sangue não deveria ser derramado na terra da herança, e no cap. 21 inicia falando da terra da herança e da cidade onde se achasse alguém morto, tal cidade faria um ritual de expiação para se inocentar do sangue que foi derramado.

Conforme adiantado acima, também existe o vínculo temático da administração responsável do derramamento de sangue:

QUADRO 2:

CAPÍTULO 19	CAPÍTULO 20	CAPÍTULO 21
<p>Vv. 1-13 – Leis acerca da cidade de Refúgio (para alguém que matou outrem sem intenção), bem como a punição capital para o que matou com intenção – o que derramou sangue inocente;</p> <p>V. 14 – Lei para preservação dos marcos da herança que o Senhor dá da terra;</p> <p>Vv. 15-21 – Leis sobre as testemunhas e sobre a punição da falsa testemunha num caso judicial, neste último caso o que ela pediu para o acusado cairá sobre ela.</p>	<p>Vv. 1-20 Leis acerca da Guerra.</p> <p>Vv. 1-4 – Os sacerdotes animarão os soldados mostrando que Deus é com eles.</p> <p>Vv. 5-8 – Os oficiais dispensarão 4 classes de pessoas: o que edificou casa nova e não consagrou ainda; o que plantou uma vinha e não desfrutou; o que é desposado, mas ainda não recebeu a mulher como esposa; e os medrosos;</p> <p>Vv. 9-18 – Leis acerca das batalhas: 1º passo – oferecer rendição; 2º passo se aceitarem torná-los servos, se não duas leis – cidades de Canaã – tudo que vive deve ser morto, se forem cidades distantes – só os homens morrerão, mas mulheres e animais servirão também como despojo;</p> <p>Vv. 19-20 – Leis acerca da preservação ambiental nas batalhas – só derrubar as árvores que não dão frutos, ou que os frutos não são comestíveis, para usar contra a cidade sitiada.</p>	<p>Vv. 1-9 – Lei acerca do cadáver que é achado próximo a alguma cidade sem que se saiba quem o matou, a cidade mais próxima fará um ritual para expiar a culpa do sangue inocente.</p> <p>Vv. 10-14 – Lei acerca da prisioneira de guerra – dar dignidade a que não tinha mais esperança.</p> <p>Vv. 15-17 – Lei da primogenitura – quando o marido tiver muitas mulheres e o 1º filho não for da que ele gosta mais, não pode enganar os outros nem burlar a lei, tem que dar o direito ao primogênito;</p> <p>Vv. 18-21 – Lei acerca do filho rebelde e contumaz – os pais devem denunciá-lo para que seja morto;</p> <p>Vv. 22-23 – Lei acerca da exposição do cadáver do condenado à morte por ser maldito, sua exposição é por pouco tempo e deve ser enterrado logo para não profanar a terra da herança.</p>

Diante do que foi explanado até agora se conclui que: estes três capítulos estão ligados por vínculos linguísticos e temáticos formando uma unidade literária, e que o eixo central desta parte é a administração responsável do derramamento de sangue, já que a vida é santa⁸ e um Deus santo habita no meio deles.

Dentro desta parte cabe ressaltar duas distinções da Lei hebraica: a casuística e a apodítica explicadas por Avalos (1995, p. 617):

“ A maioria dos eruditos tem achado útil distinguir entre duas formas básicas da lei Hebraica: casuística e apodítica. As leis casuísticas são formuladas como declarações condicionais. Por exemplo, ‘Se alguém ferir o olho de seu servo. . . ele o libertará por causa de seu olho’ (Êxodo 21:26). As leis apodíticas expressam comandos sem quaisquer condições precedentes (por exemplo, ‘ Não matarás’ em Êxodo 20:13). Cláusulas de motivo ou de justificativa aparecem em muitas leis hebraicas. Por exemplo, a lei que proíbe a retenção após o subgrupo de vestuário de um devedor dados em garantia inclui uma cláusula motivo: “Porque esta é a sua [do devedor] única cobertura” (Exodo 22:26,27). Apesar de tentativas anteriores para mostrar que as leis apodíticas e as cláusulas motivo são as características originais das leis hebraicas, estas e mais as características formais encontradas nas leis hebraicas, parecem ser parte de uma tradição comum do oriente próximo de formulação jurídica.”

Diante desta explicação pode-se notar que a Dt 21:22 e 23 pode ser classificado como uma Lei casuística, a estrutura começa com uma oração condicional (que conforme se apresenta וְכִי־יִהְיֶה) seguida por um verbo no imperfeito expressando uma condição a ser realizada⁹; assim, o pendurado no madeiro estará ali por ter sido considerado um maldito de Deus.

⁸Inferência tirada da penalidade pelo derramamento do sangue inocente. O caso era tão sério que Ellisen (2012, p. 74) diz que um dos princípios compreendidos de Dt 20 e 21 é o seguinte: “por ordem de Deus, tinham que matar o perverso como uma responsabilidade solene, e não como uma opção”. E também das seguintes leis: 1) Não mudar os marcos antigos – Buttrick (1953) comenta: “por colocar em risco seus meios de subsistência ameaçava sua vida. 2) Testemunhas – qualquer caso tinha que ser respaldado pelo menos por duas testemunhas e se houver uma delas falsas – o que ele pedir do réu será feito a ela, mesmo que seja a sua vida. 3) Preservação da prisioneira – Biddle (2003) justifica a colocação desta lei na seção dizendo tratar-se de nova vida para ela que foi preservada da morte na guerra, diz que está nesta seção de não matar por proibir a diminuição da vida, que é uma forma de matar. 4) Lei do primogênito – trata-se da preservação do nome da família, da descendência, da vida e com base no que é correto, não em preferências pessoais; 5) Lei do Filho rebelde e contumaz – o oposto da lei anterior, os pais tinham o dever de denunciar um filho rebelde, contumaz, beberrão e dissoluto para que seja morto e assim eliminam o mal do meio deles; 6) As Leis de guerra – primeiro se oferecia a paz, menos no caso das cidades canaanitas que foram determinadas para a destruição, já tinha enchido a medida delas; e 7) Lei acerca do maldito morto – era exposto pra aumentar a ignomínia de sua morte e servir de exemplo aos outros.

⁹“Oração condicional expressa pela apresentação da conjunção וְ mais verbo no imperfeito, desta forma apresenta um condição a ser realizada” (PINTO, 2005, p.99).

ANÁLISE MORFOSSINTÁTICA

Os dois versos se apresentam assim:

וְכִי־יְהִיָּה בְּאִישׁ חַטָּא מִשְׁפֵּט־מוֹת^{WTT} Deuteronomy 21:22
וְהוּמָת וְתִלִּית אֹתוֹ עַל־עֵץ:

וְהוּמָת וְתִלִּית אֹתוֹ עַל־עֵץ פִּי־קִבּוּר^{WTT} Deuteronomy 21:23
תִּקְבְּרֵנּוּ בַיּוֹם הַהוּא פִּי־קִלְלַת אֱלֹהִים תִּלְוִי וְלֹא תִטְמָא
אֶת־אֲדָמְתְךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה:

וְכִי־יְהִיָּה בְּאִישׁ חַטָּא מִשְׁפֵּט־מוֹת

Conforme visto, esta é uma oração condicional que começa dizendo que “se” (a Almeida Revista e Corrigida [ARC] apresenta “quando também” dando uma ideia de tempo, não só aqui, mas em todos os inícios das leis do Cap. 21 de Dt) conforme as outras leis do capítulo, embora a ARA traduza a mesma conjunção que aparece em todos este inícios וְכִי - no v.1 e no v. 10 por quando, enquanto a King James Version traduz só o início do v. 10 por “quando” e o restante por “se”. A tradução ficaria assim: “se houver pecado em alguém que o sentencie a morte”, o termo מִשְׁפֵּט sozinho significa: juízo, decisão legal, especificações legais, mas junto de מוֹת formando uma expressão מִשְׁפֵּט־מוֹת acontece 4 vezes no AT dando a ideia de condenação à pena capital num julgamento: Dt 19: “culpado de morte”; Jr 26:11 “réu de morte”; Jr 26: 16 “réu de morte” e Dt 21:22 – “sentenciado à morte”.

וְהוּמָת וְתִלִּית אֹתוֹ עַל־עֵץ

Esta oração começa com um vav consecutivo dando ligação com a outra oração e segue o verbo מוֹת no hofal - הוּמָת dando uma ideia de ação sofrida e na voz passiva é um causativo passivo “ e foi morto” – denotando que quando o condenado era pendurado no madeiro já estava morto, então não era uma execução e sim uma exibição. Logo em seguida vem um verbo no Qal com um Vav consecutivo e a partícula de objeto direto com sufixo pronominal da 3ª ms - תִּלָּה - que pode ser vertido assim “ e foi morto e o penduram sobre um madeiro (uma árvore)”. Desta forma a tradução do v. 22 seria esta: “Se houver pecado em alguém que o sentencie a morte, e foi morto e pendurado num madeiro”. Esta frase espera uma complementação que vem no v. 23.

לֹא־תָלִין נִבְלָתוֹ עַל־הָעֵץ

Verbo Qal imperfeito mais partícula negativa – traduzido assim “não passará a noite”, depois vem um substantivo construto com sufixo pronominal “o cadáver dele (de ele)”, logo após uma preposição com um substantivo com o artigo – “sobre a árvore”. Tradução: “O cadáver dele não passará a noite sobre o madeiro”.

כִּי־קָבֹר תִּקְבְּרֵנוּ בַיּוֹם הַזֶּה

כִּי־קָבֹר תִּקְבְּרֵנוּ – preposição mais Verbo infinitivo absoluto (קָבַר) e Qal, imperfeito 2ms e sufixo pronominal 3ms – verbo sepultar¹⁰ Gesenius em sua gramática (capítulo 58) quando fala dos sufixos pronominais do verbo fala do num que é acrescentado entre a forma verbal e o sufixo pronominal para dar força adicional e algumas vezes ênfase intencional – visto em Bibleworks 8 – TRADUÇÃO : “certamente o enterrarás”. Depois ainda há a ênfase – “no mesmo dia”.

כִּי־קָלַלְתָּ אֱלֹהִים תְּלִוּי

Conjunção כִּי mais substantivo fs construto; subs mpl. TRADUÇÃO: “Pois é um amaldiçoado de Deus, maldito por Deus” e Verbo Qal no participio passivo “ o pendurado” – “Pois o pendurado é um maldito de Deus”

וְלֹא תִטְמָא אֶת־אֲדָמָתְךָ אֲשֶׁר יְהוָה יְהוּדָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה

Conjunção; partícula negativa; Verbo piel imperfeito 2ms (טָמָא) – “Desta forma não profanarás” o resto é o complemento que não deve ser profanado “ A Terra que o Senhor, teu Deus, te dá a ti em herança.”¹¹

TRADUÇÃO DOS VERSOS 22 E 23

“Se alguém foi sentenciado a morte, porque houve pecado nele, e é morto e pendurado num madeiro,(v.23) o cadáver dele não passará a noite sobre o madeiro, certamente o enterrarás no mesmo dia (naquele dia mesmo), pois o pendurado é um maldito de Deus, assim (desta forma) não profanarás o teu território que Javé, teu Deus, dá em herança.”

¹⁰ Kelley (2002, p. 221) diz: “muitas vezes o infinitivo absoluto é colocado na frente de uma forma conjugada da mesma raiz para reforçar ou intensificar a ideia verbal”.

¹¹ Esta parte foi feita usando OWENS, John Joseph. **Analytical key to the Old Testament.** Baker Book House, Grand Rapids: Michigan, 1994, mas também com auxílio do Bibleworks 8.0.013z.1 2009, Norfolk:LLC; e do KIRST, Nelson et al. **Dicionário hebraico-português & aramaico-português.** 21 ed. São Leopoldo-RS: Sinodal, 2008.

PALAVRAS-CHAVE

תִּלְהָ – pendurar, enforcar

Refere-se a enforcamento quando usada em ambiente não judeu – O Padeiro que esteve com José na prisão (Gn 40:19, 22 e 41:13). Os eunucos de Assuero e Hamã e seus filhos (Et 2:23; 7:9,10; Ester 9:13 e 14 – mandaram enforcar os cadáveres dos dez filhos de Hamã [nos vv. 6-10 informa que eles já tinham morrido quando os eventos dos vv. 13 em diante aconteceram]); nos demais casos geralmente é usado para pendurar algo num lugar alto; 2 Sm 4:12 – Por ordem de Davi mataram os assassinos do rei Isbosete, cortaram as mãos deles e os penduraram junto ao açude; 2 Sm 18:10 – Absalão estava pendurado (vivo) numa árvore; 2 Sm 21:12 – fala do tempo em que os corpos de Saul e Jônatas ficaram expostos levantados, na época deste evento só existiam os ossos deles. Deste termo em particular duas passagens chamam a atenção por parecer ser um cumprimento de Dt 21:22 e 23. Vamos analisá-las após vermos o sinônimo deste verbo.

Sinônimo: קָעַ

Gn 32:26 - com sentido de deslocar – deslocou o nervo da coxa (Qal); Jr 6:8, Ez 23:17 e 18 – sentido de alienar, separar (Qal); O sentido de executar é dado nas formas hifil e hofal e aí é que esta palavra se torna sinônima nestes quatro versos seguintes: Nm 25:4 – Deus pede a execução dos cabeças do povo por causa da prostituição com as moabitãs e idolatria em Baal-Peor. Colocar por exemplo.

2 Sm 21 (aqui há fome na terra porque Saul derramou sangue dos gibeonitas que eram aliados de Israel e eles pedem a execução de filhos de Saul [parentes, filhos e netos foram dados])

2 Sm 21:6 – Os gibeonitas pedem os filhos de Saul para os pendurar - executar (a ARA coloca “enforcados”, aqui bem como em números”) 2 Sm 21:9 - 2 Filhos e 5 netos são enforcados no monte perante o Senhor; 2 Sm 21:13 – os ossos (no plural se refere frequentemente a cadáveres –ver Harris) dos enforcados foram ajuntados com os ossos de Saul e Jônatas 2 Sm 21:14 – Embora não traga a palavra traz uma informação importante, só quando os corpos foram enterrados é que o Senhor se tornou favorável.

Pelo que se viu houve uma execução dos descendentes de Saul (pois, o mesmo já estava morto), pois em sua casa havia sangue e pelo contexto do capítulo em questão “inocente” dos gibeonitas; então eles foram pendurados, deixados no local apodrecendo e só quando eles foram sepultados é que Deus favoreceu a terra novamente, parecendo muito a fórmula d e Dt 21 – morte, exposição e sepultamento para não contaminar a terra.

¹² Paul R. Gilchrist, קָעַ in Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento (DITAT), R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr., Bruce K. Waltke, eds. (São Paulo: Vida Nova, 1999), afirma na p. 651 que este termo é sinônimo de seu antecessor nesta análise semântica.

É importante voltar agora para dois casos em Josué em que se usa a fórmula de Dt 21:22, 23 – Js 8:29 “Ao rei de Ai, enforcou-o e o deixou no madeiro até à tarde; ao pôr-do-sol, por ordem de Josué, tiraram do madeiro o cadáver, e o lançaram à porta da cidade, e sobre ele levantaram um montão de pedras, que até hoje permanece.” (ARA). Ora, em todo livro de Josué este é o único caso em que é registrada uma derrota do povo de Deus em batalha (na luta de Ai e o caso de Acã), é dito que o exército inimigo matou uns 35 homens de Israel (Js 7:5), derramou sangue inocente.

Por causa disso Josué seguiu a lei e executou, expôs o cadáver num madeiro e enterrou o rei de Ai.

Js 10:26, 27 “Depois disto, Josué, ferindo-os, os matou e os pendurou em cinco madeiros; e ficaram eles pendentes dos madeiros até à tarde. Ao pôr-do-sol, deu Josué ordem que os tirassem dos madeiros; e lançaram-nos na cova onde se tinham escondido e, na boca da cova, puseram grandes pedras que ainda lá se encontram até ao dia de hoje. (ARA). Estes 5 reis intentaram atacar os gibeonitas, intentaram destruí-los e conquistar suas cidades – se tivessem oportunidade teriam derramado sangue inocente, mas Josué e o exército de Israel venceram-nos e a suas tropas; depois os prenderem e o sucessor de Moisés os matou, expôs seus cadáveres até o entardecer e cumprindo a lei os sepultou.

קִלְלָהּ – maldição, maldito¹³

O fato de alguém ser declarado como maldito “exprime o ser afastado da escolha divina.” O termo é antônimo de Bênção בְּרָכָה nas leis (Gn 27:12; Dt 11:26, 28 e 29; 23:6), a maldição vem quando o povo não cumpre os mandamentos (Dt 11:28), descumpra a aliança com Deus (Dt 29:26), vem também quando o povo não ouve as advertências divinas através dos profetas (Jr 26:6) e ainda quando os filhos da aliança são idólatras (Jr 44:8).

Embora Coppes (1999, p. 1346) faça uma nítida distinção entre os diversos termos hebraicos para “maldição.” Como קִלְלָהּ é antônimo de בְּרָכָה existe outro termo hebraico que pelo menos 12 vezes é antônimo deste termo “bênção” (HAMILTON, 1999, p. 126).

É importante este fato porque em Gn 4:11 é dito que Caim é declarado maldito porque derramou o sangue inocente de seu irmão Abel.

טָמֵא - profanar, tornar imundo, violar.

Geralmente está ligado a impureza cerimonial, mas também tem prerrogativas morais: Lv 5:3 se fazer imundo por tocar coisa imunda; Em Lv 11 fala de impureza cerimonial por, tocar no cadáver de animais limpos e imundos; Lv 12 – mulher imunda cerimonialmente por causa da concepção; Lv 13 – pessoas tornadas imundas por causa da lepra; Lv 14 – o que estiver

¹³ Coppes (1999, p. 1346) diz: “aqui a ênfase básica é a ausência (ou a inversão) de um estado abençoado ou justo e o rebaixamento a um estado inferior.”

e quem entrar na casa com lepra fica imundo; Lv 15 – Homem com fluxo seminal – tudo que ele tocar ou quem ele tocar, ou cuspir fica imundo, se alguém tocar onde ele esteve fica imundo, qualquer emissão de sêmen torna o homem imundo, a menstruação deixa a mulher imunda, ou fluxo de sangue doentio; Em Lv 18:24 fala que o povo de Deus não se devia contaminar com algo precedente no verso a partir do vv. 1;18 – Uniões abomináveis – consanguíneas, sogro com nora, neta, etc 19: Adultério, sexo no período menstrual, Não dedicar nenhum parente a Moloque, homossexualismo, bestialismo – por estas coisas a terra se contaminou; Lv 20:25 – não se fazer abominável por causa dos animais imundos; Lv 21 – Sumo sacerdote não pode se contaminar por causa dos parentes;

Nm 5:3 – todo leproso, imundo e que padece de fluxo deve ser lançado fora do arraial para não contaminar; Nm 5:13, 14, 20, 27-29 – Mulher que se contamina pelo adultério, ou o marido suspeita dela; Nm 6:7, 9, 12 – O nazireu não pode se contaminar pelos pais, se se contaminar por algum morto tem que cumprir certas especificações; Nm 19: 7, 8 e 10 – sacerdote se torna imundo por participar da queima do sacrifício e queima da novilha para a água purificadora, e quem recolhe as cinzas também; Nm 19: 11 - se alguém tocar num morto será imundo; Nm 19:13 – se alguém tocar num morto e não se purificar será imundo e eliminado do povo de Deus, porque contamina o santuário; Nm 19:14, 16 - o que tocar num morto, num morto numa guerra, numa sepultura será imundo sete dias; Nm 19:20 – quem estiver imundo e não se purificar será eliminado do meio do Povo de Deus; Nm 19:21, 22 – todo que manipular ou tocar na água purificadora será imundo, e quem tocar no imundo será imundo;

Nm 35:34 – Não contaminar a terra deixando de fazer o que é devido – matar o homicida que derramou sangue inocente. No verso anterior a este (v.33) diz que o sangue (pelo paralelo com Dt 19, podemos inferir o termo “inocente” funcionando como um adjetivo aqui também) derramado contamina a terra.

Sl 106:38, 39 o povo contaminou a terra derramando sangue inocente (seus filhos) - 38 ; assim se contaminaram com as suas obras v. 39.

Nos profetas há geralmente uma aplicação moral para o termo – Is 30:22 e Os 9:4 (vv. 1-4) – o povo se contamina por causa da idolatria. Jr 2:7 o povo contaminou a herança por causa da idolatria (v. 8) está maculado por isso (v. 23). Ezequiel não foi contaminado porque nunca comeu animal morto por si, nem animal imundo (Ez 4:14) Profana transgredindo contra o seu próximo, não o amando e sendo idólatra (18:5-17 contexto, o termo aparece nos vv. 6, 11 e 15).

Este termo apresenta, entre outras, contaminação por causa do derramamento do sangue inocente, e deixando de punir quem derrama tal sangue.

Reunindo as evidências dos três termos “pendurar”, “maldito” e “profanar” e mais a estrutura do capítulo 21 de Deuteronômio percebe-se que há uma ligação entre o maldito e o derramador de sangue inocente.

PROPOSTA INTERPRETATIVA

Uma vez que os três capítulos (19-21 de Dt) tratam da administração responsável do sangue e que derramar o sangue inocente contamina a Terra; com base nos exemplos vistos (mas que serão outra vez citados a nível de ênfase e para uma melhor compreensão): dos pendurados/expostos/sepultados (em Js 8 e 10; 2Sm 21) que derramaram, um ancestral morto derramou ou intentaram derramar sangue inocente; de Caim que foi declarado maldito por derramar sangue inocente (embora tenha sido poupado) em Gn 4; e da contaminação da terra pelo derramamento do sangue inocente e pelo não-derramamento de quem fez o sangue inocente ser derramado (Sl 106:38,39 e Nm 35:34) pode-se chegar a algumas conclusões.

- 1) O maldito é o derramador do sangue inocente cuja vida era requerida como expiação para a terra profanada; (ver. Nm 35:33 e Dt 19:10-13);
- 2) A terra seria profanada com a decomposição do corpo, porque Deus habitaria na herança que Ele concedeu ao Seu povo e Ele é vida;
- 3) O pendurar não era execução, mas exposição ignominiosa do cadáver do malfeitor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de analisar os dados próprios do texto, seu contexto, sua intertextualidade e se chegar a conclusões prévias é mister procurar reconstruir o que o texto dizia à sua audiência original e o que diz para os leitores atuais, em outras palavras extrair seus princípios eternos para hoje (obviamente já estavam lá no passado) e entender a força com que a lei chegou aos seus primeiros ouvintes.

Moisés estava se despedindo do povo de Israel, breve o grande líder morreria, mas antes teve a oportunidade de reafirmar com eles o concerto com o seu Criador e Resgatador.

Quando o povo ouviu as palavras de Dt 21:22, 23 certamente entendeu o princípio da santidade da vida, afinal nada a não ser a morte do assassino expiaria a falta. Ligado a isto estava o Conceito de um Deus Santo habitar na terra que estava dando em herança, este Deus que é vida no sentido absoluto não aceitaria nada que estivesse relacionado à morte/decomposição

(especialmente humana – fluxo de sêmen, de sangue, contato com cadáveres humanos e de animais) onde Ele estivesse, a não ser o sangue derramado vicariamente através dos sacrifícios cruentos, fosse na Terra santa, ou no santuário.

A proposta era ensinar estas lições através de um áudio visual caso as advertências falhassem, porque Deus os amava e faria de tudo para tê-los junto a si.

Paulo cita o texto de Dt 21:23 em Gl 3:13 aplicando a Jesus e Judas foi se enforcar com a consciência culpada por trair sangue inocente. Esta parte é como um adendo, indicando que não será plenamente desenvolvida, pois para tal tarefa outros estudos precisarão ser feitos, e os textos do Novo Testamento precisarão ser mais plenamente analisados.

Gálatas 3:13¹⁴

“Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar (porque está escrito: Maldito todo aquele que for pendurado em madeiro.” (ARA)

Com base no que foi visto, pode-se dizer que Jesus assumiu a culpa dos crimes de sangue e sua morte foi requerida como um maldito de Deus, embora Paulo amplie o horizonte e conecte esta parte do verso com a maldição de não cumprir a lei juntamente a sua penalidade subsequente. Jesus é o substituto da raça humana todo crime até o único que só se expiava com a morte Ele assumiu para Si, para que o homem possa participar da verdadeira vida que vem dEle.

Mateus 27:3-5

³ Então, Judas, o que o traiu, vendo que Jesus fora condenado, tocado de remorso, devolveu as trinta moedas de prata aos principais sacerdotes e aos anciãos, dizendo: ⁴ Pequei, traindo sangue inocente. Eles, porém, responderam: Que nos importa? Isso é contigo. ⁵ Então, Judas, atirando para o santuário as moedas de prata, retirou-se e foi enforcar-se. “ (ARA)

Judas esteve intimamente associado com Cristo, foi um de seus doze discípulos originalmente escolhidos e entrou para a história como um dos maiores traidores. Porém, além de tudo que se sabe sobre este personagem, dentro deste trabalho é possível se fazer uma proposta.

Quando Judas reconheceu o que tinha feito, quis voltar atrás, mas era tarde. Ele atinou que tinha traído o mestre e que esta traição causaria a morte dEle. Quando foi devolver o dinheiro para tentar desfazer o negócio e os

¹⁴ “Originalmente, portanto, estes versos se referiam à prática de pendurar os corpos de animais mortos ou inimigos em uma árvore ou poste para acrescentar insulto ou como uma advertência pública (cf. Nm 25:4; Js 10:26-27; 2 Sm 21:6-9). No período do NT, contudo, Deut. 21:22,23 era aplicado tanto a exposição de cadáver em uma árvore ou poste e o empalamento ou crucifixação de uma pessoa viva” (LONGENECKER, 1990, p. 122).

sacerdotes não aceitaram ele falou algo significativo para este estudo: “pequei traíndo sangue inocente” e depois foi se enforcar. Estaria ele tendo em mente a lei de Dt 21:22 e 23?

Essa é uma possibilidade – a ligação “sangue inocente derramado” e estar “pendurado no madeiro” (já foi visto que na época de Cristo o verso tinha uma aplicação maior saindo da mera exposição do cadáver [o que também existia ainda] para a possível morte num instrumento de suplício derivado de uma árvore) envolvendo uma possível aplicação de Deuteronômio.

Porém como citado na introdução desta seção, um aprofundamento pode ser feito em uma ocasião posterior, por hora se fica com a possibilidade desta aplicação e nada mais.

REFERÊNCIAS

ARCHER JR., Gleason L. **Merece confiança o Antigo Testamento?** 3ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

AVALOS, Hector. Legal and social institutions in Canaan and Ancient Israel. In: **Civilizations of the Ancient Near.** Volumes I e II. Peabody, Ma: Hendrickson, 1995.

BÍBLIA Sagrada. **A Bíblia sagrada:** Antigo e Novo Testamento. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BIDDLE, Mark E. **Deuteronomy:** Smyth & Helwys Bible commentary. Macon: Smyth & Helwys, 2003.

BUTTRICK, George A. (ed.). **The interpreter’s Bible.** Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1953.

COLLINS, John J. **Introduction to the hebrew Bible.** Minneapolis: Fortress Press, 2004.

COPPES, Leonard J. ללל In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (eds.). **Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1999.

CRAIGIE, Peter C. **The book of Deuteronomy:** the new international commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

DORNELES, Vanderlei (ed.). **Comentário bíblico adventista do sétimo dia.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

ELLISEN, Stanley. **Conheça melhor o Antigo Testamento.** 2 ed. São

Paulo: Vida, 2012.

GILCHRIST, Paul R. יָקַע. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (eds.). **Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

HAMILTON, Victor P. אָרָר. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (eds.). **Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

KELLEY, Page H. **Hebraico bíblico: uma gramática introdutória**. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

KIRST, Nelson et al. **Dicionário hebraico-português & aramaico-português**. 21 ed. São Leopoldo-RS: Sinodal, 2008.

LONGENECKER, Richard N. **Galatians: word biblical Commentary**. Dallas: Word Books, 1990.

MERRILL, Eugene. Uma teologia do pentateuco. In: ZUCK, Roy B.; MERRILL, Eugene (eds.). **Teologia do Antigo Testamento**. Rio de Janeiro CPAD, 2009.

OSBORNE, Grant R. **A espiral hermenêutica**. São Paulo, SP: Vida Nova, 2009.

OWENS, John Joseph. **Analytical key to the Old Testament**. Baker Book House, Grand Rapids: Michigan, 1994.

PINTO, Carlos O. C. **Fundamentos para exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

ARCHAEOLOGY AND THE RELIGIONS OF CANAAN AND ISRAEL

Arqueologia e as religiões de Canaã e Israel

Guilherme Brasil¹

NAKHAI, Beth Alpert. **Archaeology and the religions of Canaan and Israel**. Boston, MA: American School of Oriental Research 2001. Vol. 7.

Desde o surgimento do racionalismo e empirismo, a ciência tem tentado encontrar respostas para as maiores perguntas da humanidade através das ciências naturais, e das ciências sociais. Beth Alpert Nakhai, diretora associada do Centro de Estudos Judaicos do Arizona na universidade do Arizona, tenta responder uma das perguntas em erudição bíblica que tem intrigado muitos arqueólogos. Seu livro, *Archaeology and the religions of Ancient Canaan and Israel*, tenta responder à questão de como a evidência artefactual lançou luz sobre a maneira pela qual os antigos israelitas e cananeus praticavam sua religião. O livro procura também, através de um estudo das ciências sociais, desvendar as implicações políticas, sociológicas e culturais do ritual para a vida cananeia e israelita. Além disso, a autora analisa os principais locais na Palestina durante a Idade Média do Bronze até o III período do Ferro, a fim de desembrilhar o meio cultural do antigo Israel. Assim, este é o primeiro estudo que traça cronologicamente o desenvolvimento da religião israelita e cananeia à luz da pesquisa arqueológica recente.

Além da apresentação sistemática de locais religiosos antigos em Canaã, a autora propõe um novo programa para interpretar as práticas de culto no antigo Israel. Em vez de depender tradicionalmente no texto bíblico e em textos ugaríticos, a tese básica da autora é que os dados históricos devem ser interpretados à luz de achados arqueológicos e à luz de uma abordagem das ciências sociais. Utilizando métodos convencionais de crítica das fontes, a autora tenta desembrilhar os textos bíblicos que ela considera valiosos para os estudos da religião israelita e cananeia. A autora usa uma variedade de métodos antropológicos e sociológicos para interpretar os dados arqueológicos onde pinta sua imagem do culto cananeu. Entre esses métodos sociológicos, ela aplica métodos pós-processuais à arqueologia, bem como outras tendências marxistas para fazer sua análise sociológica de locais religiosos. Além disso, ela faz amplo uso de métodos funcionais ao interpretar as conexões sociológicas entre o culto e a comunidade de adoradores. A autora tem uma desconfiança geral pelo texto bíblico, bem como pelo material Ugarítico à luz da sua confiança no método histórico crítico para a interpretação de textos.

¹Graduando em Teologia pela Southern Adventist University/USA.

Tendo estabelecido uma base metodológica sólida para estabelecer sua tese, a autora prossegue para argumentar que uma compreensão das religiões antigas de Canaã deve ser feita sob os auspícios de dados empíricos fundamentados nas ciências sociais e antropológicas. Para sustentar seu argumento ela divide seu livro em três seções principais.

A autora começa seu trabalho com um breve levantamento da história da arqueologia. Ela observa as contribuições de arqueólogos notáveis como William Albright, Roland de Vaux, e Yigal Yadin. No entanto, ela analisa criticamente os métodos aplicados por eles, e conclui que tais metodologias devem ser revistas devido à sua forte dependência em evidência textual (Bíblia) e devido aos novos desenvolvimentos nas ciências sociais e antropológicas. Depois de analisar as contribuições históricas e falhas da Arqueologia Bíblica, a autora passa a apontar uma nova abordagem para a arqueologia com base nas ciências sociais. Ela destaca a importância dos estudos de E.B Taylor, e G. Anderson para a compreensão do conceito sociológico de sacrifício.

Uma vez que ela propôs um novo paradigma para interpretar evidências arqueológicas, a autora termina esta seção analisando o material bíblico e ugarítico sobre sacrifício. Ela analisa textos da Bíblia hebraica e do material ugarítico que ela considera mais confiável, utilizando a crítica das fontes a fim de obter uma compreensão das práticas de culto durante a Idade do Bronze e do Ferro.

A segunda seção do livro, que constitui um obstáculo em seu trabalho, lida com uma pesquisa cronológica dos lugares antigos e a interpretação dos dados com base em seus dados como descrito anteriormente. O livro divide esta seção em três períodos cronológicos. O primeiro período é a Idade Média do Bronze. Durante este período a autora analisa lugares como Ebla, Byblos, Alakh e Nahariya. Através de sua interpretação dos dados, ela conclui que durante este período a religião foi orientada por uma sociedade baseada fortemente no clã em que a figura do patriarca foi destaque durante as decisões do grupo bem como durante as cerimônias e práticas cultuais.

Após o levantamento de lugares da Idade Média do Bronze, ela continua com uma análise de lugares da tardia Idade do Bronze, como Hazor, Megiddo, Pella, Shechem, e Shiloh. Ela conclui o estudo postulando que as práticas religiosas mudaram drasticamente durante este período devido ao controle egípcio político e econômico. A influência egípcia na área enfraqueceu os clãs tradicionais e estabeleceu novas elites que eram leais ao Faraó e que mantinham um controle religioso sobre os camponeses locais. Este controle, ela afirma, foi seguido não só pela lealdade religiosa mas também pela desigualdade social devido à exploração egípcia dos recursos econômicos na área.

A parte final desta seção termina com uma análise das estruturas religiosas descobertas durante a Idade do Ferro I e Idade do Ferro II. Durante

a Idade do Ferro I, a autora traça uma história social da Bama (pp. 164) e em seguida começa a analisar as descobertas de locais Bama como Shiloh, Hazor, Ai, Khirbet Raddana, e Shechem. À luz da evidência arqueológica descoberta ela conclui que os principais locais de adoração no período do Ferro I são ecléticos devido à multiplicidade de locais de peregrinação neste período (p. 176). Concluindo esta seção com uma pesquisa de locais do Ferro II tais como Meggido, Lachish, Tel Rehov, e Beth Shean, a autora observa que a religião durante este período é destacada por controle centralizado em Jerusalém em Judá; e em Dan e Bethel em Israel. A autora também aponta para os centros rurais de Bama que ela postula foram estabelecidos pela monarquia judia e israelita para a classe sacerdotal marginalizada e que serviu como mecanismo de controle político para os interesses da monarquia.

Na terceira parte do livro, a autora reafirma sua proposta de renovação na abordagem da arqueologia bíblica, iluminando a importância dos locais bamot para uma compreensão adequada das religiões da antiga Canaã e Israel.

A autora segue uma tendência pós-moderna em sua pesquisa semelhante a Israel Finkelstein e David Usshkin e falha, até certo ponto, em adotar uma abordagem mais centralista como William Dever, especialmente, em sua análise dos locais da Idade Média do Bronze. Ela também ignora o trabalho de estudiosos evangélicos como Alfred Hoerth ou Randall Younker que vão para uma leitura mais literal do texto bíblico.

Embora a autora dê evidência sociológica e arqueológica concisa apoiando sua tese, ela consistentemente negligencia a evidência textual. Afastar-se dos métodos críticos históricos convencionais prejudica a unidade da Bíblia hebraica e destrói a proposta da autora para uma construção holística da religião israelita e judaica.

A negligência da autora da historicidade do texto bíblico tem sérias consequências para a interpretação da religião no antigo Israel e Canaã. Seu uso de metodologias crítico históricas ultrapassadas, bem como seu uso de tendências psicológicas e sociológicas contemporâneas, destrói a harmonia entre o texto bíblico e as ricas evidências arqueológicas, e, ironicamente, causa o efeito oposto do pretendido. Por exemplo, conceitos simples como rituais de purificação e refeições comensais, que são serviços à divindade mas também leis sanitárias e sociais a serviço da sociedade, são interpretados apenas como expressões de grupos sociais primitivos.

No campo da Arqueologia, a escritora insiste em usar métodos críticos de forma e fonte. Embora a autora associa as descobertas de locais da Idade Média do Bronze com uma sociedade baseada fortemente no clã, ela não consegue conectar esses dados com a história dos patriarcas e dos primeiros israelitas, e portanto negligencia a rica evidência textual prejudicando a reconstrução da história da antiga Palestina.

Finalmente, a negligência da autora de uma abordagem orgânica para interpretar a Bíblia hebraica impede qualquer reconstrução séria da vida religiosa na antiga Canaã. Por exemplo, sua negligência da descoberta arqueológica de tendas que lembram o Santuário do Antigo Testamento (pavilhão de guerra de Ramses II) que data do século XIII A.C., têm apoiado uma leitura mais histórica do Pentateuco bem como tem derramado luz sobre a vida social e religiosa na ANE.

Assim, estas são apenas algumas considerações que a autora poderia ter ressaltado em sua abordagem mais redutora para desenhar uma imagem da vida religiosa em Canaã e Israel. Uma leitura mais instruída do material textual dá informações valiosas sobre o mundo religioso de Canaã e Israel e une disciplinas aparentemente conflitantes como as ciências sociais e arqueologia.

Fora esses pequenos contratemplos, a obra de Nakhai contribui muito para integrar as ciências sociais com a disciplina arqueológica a fim de enriquecer a interpretação dos dados físicos. Ela ajuda leitores e estudiosos a ganhar novas perspectivas para melhor observar e compreender o mundo de culto do antigo Israel e Canaã. Ela astuciosamente questiona métodos arqueológicos tradicionais motivados por interesses políticos e religiosos a fim de atingir resultados mais objetivos nesta ciência. Ela fundamentalmente ajudou a construir um modelo para visualizar as religiões rurais e institucionalizadas bem como proporciona novas perspectivas quanto às funções políticas, sociais e religiosas da Bamot bíblica.

Portanto, *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel* é um importante passo à frente, não só no campo arqueológico mas também nas áreas da sociologia, história e estudos bíblicos. Beth Nakhai, assim como William Albright antes dela propôs um novo paradigma para interpretar a evidência arqueológica. Pode isso ser o início de uma nova mudança de paradigma? Quem sabe? No entanto, o que está claro a partir deste livro é que ele propõe uma maneira totalmente nova de usar dados arqueológicos para reconstruir a história antiga. Ele foi bem sucedido em chamar a atenção para sua nova perspectiva.

Portanto, o trabalho de Nakhai faz uma ruptura do pensamento arqueológico convencional. Sua nova perspectiva sobre esta ciência a levou a interpretar os fatos de forma mais objetiva e de diferentes perspectivas. No entanto, sua dependência de métodos tradicionais de crítica histórica tem sido uma séria desvantagem para sua busca por objetividade. Embora os fatos estejam sujeitos à interpretação e embora a própria ciência seja uma construção social, o programa de Nakhai utilizando dados empíricos juntamente com ciências sociais oferece excelentes possibilidades para desvendar o passado, se levar em consideração a historicidade e a importância da evidência textual. Realmente, *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel* é uma leitura

obrigatória para qualquer pessoa que queira obter uma melhor compreensão do papel social, econômico e político da religião no antigo Israel e Canaã.